

# ERDÉLYI MÚZEUM

LXXIV. KÖTET

2012. 1. FÜZET

A lélekfilozófia értelmezési perspektívái a 21. századi Arisztotelész-irodalomban

\*

Az organikus világszemlélet helye és jelentősége Giordano Bruno filozófiájában

\*

John Dewey filozófiája a hálózati társadalom korában

\*

Hannah Arendt és a közvetlen demokrácia problémája

\*

Az alkotmányos patriotizmus kritikája

\*

Valóság és filozófia: olvassuk-e újra Marxot?

\*

A kultúra és a történetiség hermeneutikai kritikája

\*

A magyarországi filozófia története komparatistikai alapon

\*

A filozófiai élet jelene Magyarországon

\*

In memoriam

\*

Szemle



KOLOZSVÁR, 2012

AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA

# ERDÉLYI MÚZEUM

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Elnökségének,  
Bölcsészet-, Nyelv- és Történettudományi,  
valamint Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi  
Szakosztályainak közlönye  
A folyóiratot a CNCS a B kategóriába sorolta.

Szerkeszti

Kovács Kiss Gyöngy (felelős szerkesztő), Egyed Emese, Ilyés Szilárd-Zoltán,  
Kerekes György (szerkesztőségi titkár), Kovács András (szerkesztőségi főtitkár),  
Szász Alpár Zoltán, Tánzos Vilmos, Veress Károly

Szerkesztőségi tanácsadók

Barta János, Gebei Sándor, Konrad Gündisch, Monok István, Velkey Ferenc

Szerkesztőség: Kolozsvár, str. Napoca nr. 2. I. em. Telefon/Fax: 0264–595 176  
Postacím: 400750 Cluj–1. C.P. 191 România, e-mail: titkarsag@eme.ro  
www.eme.ro/erdelyimuzeum

A lapszám megjelenését támogatta:



BETHLEN GÁBOR  
Alap



COMMUNITAS  
ALAPÍTVÁNY

Felelős kiadó Biró Annamária

ISSN 1453-0961

Készült a kolozsvári  
GLORIA–IDEA nyomdában  
Felelős vezető  
Nagy Péter

Horváth Péter

## A lélekfilozófia értelmezési perspektívái a 20. századi Arisztotelész-irodalomban

A jelenkori szakirodalom megkerülhetetlen kérdése az arisztotelészi filozófia egységének, az elméletek következettségének kérdése. Általános jellegű magyarázatok a következő problémákra mutatnak rá. Arisztotelész nézetei módosultak élete során, s a fejlődést a keletkezéstörténeti analízis tárja fel.<sup>1</sup> Gondolkodása határozottan problematizáló, inkább foglalkozik a kérdések megfelelő megfogalmazásával, mintsem a megoldásokkal.<sup>2</sup> Miközben érdeklődése és alapvető felfogása jelentősen eltér a platóni filozófiától, fogalmiságában némelykor továbbra is arra ráutalt marad, s ezáltal következetlenségek jelennek meg a szövegekben.<sup>3</sup> Tudományos értekezései nem követik maradéktalanul a tudományos módszertan előírásait, s a szövegértelmezéseknek számolniuk kell ezzel a különbséggel.<sup>4</sup> Sajátosan a lélekfilozófiát érinti az a hipotézis, amely szerint a lélek kutatása, habár részben a természettudományos kérdésfeltevés területéhez tartozik, nem tulajdonképpeni, arisztotelészi értelemben vett tudomány, s ennek következtében sajátos értelmezést követel meg.<sup>5</sup>

Jelen írásunk célja felmutatni a lélekfilozófiai kérdések helyét az arisztotelészi filozófiában, a jelenkori filozófiatörténeti értelmezések tükrében. Megpróbáljuk felsorakoztatni a főbb értelmezési perspektívákat<sup>6</sup> s ezzel felvázolni a területet, amelyen belül az interpretációk mozognak.

Horváth Péter (1972) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, lisfub@gmail.com

A tanulmány (recenzió) az Európai Szociális Alap által 2007-2013 között a POSDRU 6/1.5/S/4 számú szerződés alapján társfinanszírozott „A doktori képzés mint fő tényező a társadalmi-gazdasági és humán tudományi kutatások fejlődésében” című projekt keretében készült.

<sup>1</sup> Lásd jelen írásunkban az arisztotelészi lélekfelfogás nuyens-i periodizálását.

<sup>2</sup> Az arisztotelészi filozófia *szisztematikus* értelmezésével szemben emeli ki például Werner Jaeger a keresés és a problémák fontosságát: „Wenn es eine Totalität gibt, nach der Aristoteles strebt, so ist es nicht die der fertigen Erkenntnis, sondern die Totalität der Probleme.“ („Ha létezik is totalitás, amelyre Arisztotelész törekszik, akkor az nem a kész tudásé, hanem a problémák totalitása” – fordítás tölem, H.P., ahogyan az alábbiakban is, amikor idegen nyelvű forrásra utal a jegyzet). Vö. Jaeger, Werner: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923. 401.

<sup>3</sup> Vö. Düring, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 2005. (1966). 29–32.

<sup>4</sup> Az arisztotelészi tudományos diskurzus analíziséhez lásd Egyed Péter: *Tudományos és filozófiai diskurzus. = A filozófia alkalmazása – alkalmazott filozófia*. Szerk. Tonk Márton – Veress Károly. Kvár 2002. 140–148. A szillogisztikus módszer alkalmazásának problémájához lásd Barnes vitaindító tanulmányát: Barnes, Jonathan: *Aristotle's Theory of Demonstration*. Phronesis 14, No. 2. 1969. 123–152.

<sup>5</sup> Lásd jelen írásunkban Picht értelmezését.

<sup>6</sup> Írásunkban nem térünk ki a jelenkori filozófiában fellelhető azon értelmezési törekvésekre, amelyek az arisztotelészi lélekfilozófiát valamely modern felfogás tükrében szemlélik – mint például funkcionalizmus, emergencia, szupervenienencia. A probléma összefoglaló bemutatására lásd Lautner Péter: *Arisztotelész lélekfilozófiája az újabb kutatások tükrében*. = Aristoteles: *Lélekfilozófiai írások* (Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István (*A lélek*). A *Kisebb lélekfilozófiai írásokat* fordította Steiger Kornél). Bp. 2006. 193–218. Ezen lélekfilozófiai értelmezések egyik alapvető nehézsége, hogy az arisztotelészi kérdésfeltevést a fogalmak és problémák modern felfogásának összefüggésében szemlélik (kritikátlanul), holott ezek legalább annyira értelmezésre szorulnak, mint maga a lélekfelfogás (például a szubsztancia, az anyag, az okság problémája). Lásd például Burnyeat tanulmányát, amely jelentős vitát váltott ki: Burnyeat, Myles: *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)*. = *Essays on Aristotle's De anima*. Ed. Nussbaum, Martha C.; Rorty, Amélie. Oxford, 1992. 14–26.

A lélekfilozófia helyét az összműben a következő kérdéseink mentén próbáljuk kibontani. Arisztotelész lélekfelfogása megjelenik a *De anima* mellett más területeken is, például az etikában. Hogyan viszonyulnak ezek a nézetek a *De animához*? Ha elfogadjuk, hogy az *Eudémosz*-dialógus a teljes lélek önállóságát és halhatatlanságát bizonyítja, ez pedig ellentétes a *De anima* felfogásával, akkor a két nézet különbségére magyarázatot kell találnunk. Amennyiben úgy tekintjük, hogy a *De anima* a lélekfilozófiát a természetfilozófiához sorolja, de a *nous* kivételt képez, jogos a lélekfilozófia egységének a kérdése. Biológiai írásaiban, amikor az élővilágot empirikus kutatóként szemléli és a fajokat rendszerezi, kutatja az állatok testrészeit és viselkedésmódját, Arisztotelész megfogalmaz kérdéseket, amelyek érintik a *Metafizikában* kifejtett, a szubsztanciára vonatkozó problémákat is. Milyen viszony áll fenn a különböző területek között? A lélekfilozófiában a lélek kettős szerepben jelenik meg: egyrészt mint a megismerés tárgya, másrészt mint a megismerés alanya. Milyen szerepet játszik a megismerés arisztotelészi elmélete a lélekfilozófiában? A *De anima* lélekfelfogása feltételez egy általánosabb elméletet, amelyhez sajátosan tartoznak a következő fogalmak és problematikájuk: szubsztancia, anyag, forma, lehetőség, aktualitás, teljesültség, elválasztottság. Ezek megértéséhez más szövegekhez, elsősorban a *Metafizikához* és a *Fizikához* kell fordulnunk. A lélekfilozófia mint meghatározott tudományos terület alkalmazása-e az általánosabb elméleteknek? Egyértelmű-e az alkalmazás? Ezeket a kérdéseket fogjuk követni, ahogyan az Arisztotelész-szakirodalomban megjelennek.

## Az arisztotelészi lélekfilozófia szövegei

Az arisztotelészi lélekfilozófiához a következő szövegeket soroljuk:<sup>7</sup> az *Eudémosz* vagy *A lélekről* dialógus, *A lélek (De anima)* című értekezést és a hét kisebb írásból álló *Parva Naturaliát*.

Az *Eudémosz*-dialógus az összes többi publikus arisztotelészi művel együtt az ókor végén elveszett, csak idézetek formájában fennmaradt töredékekben ismerjük tartalmát. Ezekből a részletekből úgy tűnik, hogy a dialógus a platóni lélekfelfogást tükrözi,<sup>8</sup> s célja azt bizonyítani, hogy a lélek egésze, nem csak a *nous*, halhatatlan, hogy a test idegen a lélek számára, s csak földi élete végén tér haza a lélek.

A *De anima* az egyetlen fennmaradt írás, amelyet Arisztotelész a lélek kutatásának szentelt. Az értekezés az élet jelenségének általános magyarázatára törekszik. Új és korszakalkotó benne, hogy kérdésfeltevését biológiai nézőpontok bevonásával fogalmazza meg.<sup>9</sup> A három könyv nagyrészt jól szerkesztett egységet alkot. Az első könyv meghatározza a kutatás célját, megfogalmazza az irányadó kérdéseket, és áttekinti az elődök elméleteit a lélekre vonatkozóan. A második könyv első fejezetében felvázolt legáltalánosabb meghatározás szerint a lélek „a potenciálisan étellel bíró természeti test formája”,<sup>10</sup> majd további megfogalmazásban „a szervekkel bíró természeti test első teljesültsége [*entelecheia hé próté sómatos physikou organikou*].”<sup>11</sup> Tehát az elmélet szerint, test és lélek szubsztanciális egységet alkot, és Arisztotelész hozzáte-

<sup>7</sup>Vö. Düring: *i.m.* 554–562.

<sup>8</sup>Amelyben a lélek önálló létező, *eidōs ti*, és nem a test formája.

<sup>9</sup>Düring: *i.m.* 558.

<sup>10</sup>*De an.* II 1, 412a20

<sup>11</sup>*De an.* II 1, 412b5

szi: „Ezért nem is kell kutatnunk, hogy egy-e a lélek és a test, ahogy azt sem kutatjuk, hogy egy-e a viasz meg az alakja, sem pedig általában, hogy egy-e minden egyes tárgy anyaga és az, amié az anyag.”<sup>12</sup> Ennek ellenére Arisztotelész több helyen is utal arra, hogy legalábbis némely része a léleknek különválhat: „Némely részét azonban, lévén hogy nem teljesültségei semmiféle testnek, semmi sem akadályozza a testtől való elkülönülésben.”<sup>13</sup>

Az első fejezetben felvázolt általános lélekmeghatározástól eltérően a második könyv második fejezetében már nem a testtel való viszonyában, hanem az élettevékenységekre utalva fogalmazza meg Arisztotelész a lélek meghatározását: „a lélek az említett tevékenységek princípiuma [*arché*], s ezekkel határozzuk meg: táplálkozás, érzékelés, gondolkodás, mozgás.”<sup>14</sup> A *De anima* a továbbiakban, a második és harmadik könyvben, az élettevékenységek tárgyalását tartalmazza, tehát a minden élőlény számára közös táplálkozást, az állatokra jellemző érzékelést és mozgást, majd, csak nagyon röviden, az emberi gondolkodást. A harmadik könyv ötödik fejezetében, rossz minőségben fennmaradt és a későbbiekben örökös értelmezési nehézségeket támaztó rövid szövegrészben Arisztotelész kifejti, hogy legalábbis a *nous* egy része halhatatlan és örök: „Lévén elkülönített, egyedül ez az, ami; és csak ez az, ami halhatatlan és örök.”<sup>15</sup>

A *Parva Naturalia* hét kisebb írást tartalmaz a pszichofiziológiai folyamatokról, amelyeket Arisztotelész úgy jelöl meg mint az állatok közös, egyszerre testi és lelki tevékenységét.<sup>16</sup>

## A lélek részeinek problémája az etikai kérdésfeltevésben

A görög filozófia számára<sup>17</sup> a püthagoreusokkal kezdődően a lélek tematikus megjelenését kozmikus kérdések és vallásos impulzusok motiválják: a lélek rokona az isteninek. Ehhez, elsősorban Empedoklésznál, az orvostudomány révén, empirikus, fiziológiai problémák társulnak. Az etikai kérdések a lélekben uralkodó erők, indulatok ellentétének elemzésében jelennek meg. A görög gondolkodók a lélekben részeket különböztetnek meg, s az ember és állat különbségét az ész jelenlétében határozzák meg. A részek elkülönítése és ezek egymáshoz viszonyítása – mint Platónnál is – az állam felosztásának mintáját követi. A lélekrészek egyike uralkodik, másika alávetett, s megfordítva, az állam is organikus struktúráként jelenik meg. Az etikai és politikai kérdések nem fogalmazhatók meg a lélek struktúrájának elemzése nélkül.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> *De an.* II 1, 412b7

<sup>13</sup> *De an.* II 1, 413a7

<sup>14</sup> *De an.* II 2, 413b11

<sup>15</sup> *De an.* III 5, 430a23. A szövegrész fordításai eleve tükrözik az értelmezési problémákat. Willy Theiler, Olof Gigon, François Nuyens úgy értik a szövegrészt, hogy az *aktív értelem* „csak elkülönülve az, ami” („getrennt nur ist er das, was er ist”, valamint „erst wenn er abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist”); Nuyens még azt is hozzáteszi, hogy az elkülönülés a testtől valóként értendő (és nem esetleg a lélek többi részétől): „Une fois séparé (du corps), cet intellect est uniquement ce qu’il est”.

<sup>16</sup> Düring: *i.m.* 560.

<sup>17</sup> Vö. Gigon, Olof: *Einleitung.* = Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst.* (Eingeleitete und neu übertragen von Olof Gigon. Zürich 1950. 183–256, 183–187.

<sup>18</sup> Az Akadémián használatos jegyei a léleknek: halhatatlan (*athanatos*), örökmozgó (*aei kinetos*), önmagát mozgató (*autokinetos*), keletkezetlen (*agenetos*), romolhatatlan (*aphthartos*), test nélküli, inkorporreális (*asomatos*). Dörrie, Heinrich: *Gedanken zur Methodik des Aristoteles in der Schrift Peri psyches.* = *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum (2) a Louvain du 24 aout au 1 Sept. 1960.* Red. Mansion Suzanne. Louvain, 1961. 223–244, 224.

A *De anima* első könyvében Arisztotelész bemutatja, rendszerezi és kritikusan elemzi elődei lélekfelfogását. A preszókratikus gondolkodók kérdéseit három fő probléma mentén tagolja, és ezeknek megfelelően három elméletet különböztet meg:<sup>19</sup> (1) a lélek mozgatóerő; (2) a lélek az érzékelés és megismerés helye; (3) a lelket testnélküliség jellemzi. Amikor elődei elméleteit ismerteti, Arisztotelész nem a mai filozófiatörténeti szemlélet pontosságának igényével teszi ezt, hanem szempontjait saját kérdései határozzák meg. A mozgás, érzékelés, megismerés, a testtel való viszony tulajdonképpen közelebb áll Arisztotelész kérdéseihez, amelyek mentén a *De anima* második és harmadik könyvében saját elméletét kifejti.

Arisztotelész felfogásában a filozófiatörténet nem véletlenszerű vélemények halmaza, hanem magának a kérdésnek a története, azaz a kérdésfeltevés és megoldás belsőleg kapcsolódik az elődök gondolkodásához.<sup>20</sup> Az elődök tanításának számbavétele azért fontos számára, mert ebben az összefoglalásban fognak megjelenni az apóriák. Akárcsak más írásaiban is, Arisztotelész gondolkodása állandóan az apóriákra orientált, ez gondolkodásának immanens törvénye (amelynek teljesen tudatában is van). Gondolkodása tehát a nehézségek fonalán halad előre.<sup>21</sup>

A *Nikomakhoszi Etika* első könyvében Arisztotelész hangsúlyozza a lélek ismeretének fontosságát az etika számára. Érvelése a következő: mivel az emberi erények, amelyekkel az etika foglalkozik, nem testiek, hanem lelkiek, „az államférfiúnak valamelyest tisztában is kell lennie a lelki étellel, aminthogy annak is, aki a szemet akarja gyógyítani, ismernie kell az egész testet”.<sup>22</sup> A kérdés kapcsán Arisztotelész saját publikus írásaira utal, feltehetően éppen az *Eudémosz-dialógusra*,<sup>23</sup> amikor azt mondja: „A lélektan egyes kérdéseit közkézen forgó irataink eléggé kimerítően tárgyalják, tehát ajánlatos ezeket is figyelembe venni.”<sup>24</sup> A rövid elmélet, amelyet a továbbiakban Arisztotelész kifejti, azért fontos a lélekfilozófia helyének megítélésében, mert a hagyományos görög felfogás szellemében Arisztotelész a lélekben négy részt különböztet meg (a lélekrészek kérdését Platónnál is felleljük).<sup>25</sup> Első lépésben az értelmes és az értelem nélküli részt választja el egymástól, majd az elsőben a vegetatív és a vágyakozó, a másodikban pedig (a *Nikomakhoszi Etika* VI. könyvében) a teoretikus és a praktikus részt különbözteti meg. A *De anima* ezt a felosztást egyáltalán nem említi,<sup>26</sup> részek helyett képességeket, funkciókat különböztet meg a lélekből.

A *Nikomakhoszi Etika*, a lélek részeinek megkülönböztetésén túl, ahogy azt Willy Theiler látja, azért fontosabb a lélekfilozófia számára, mint a *De anima*, mert míg ez utóbbi a lelket a testtel való organikus közösségében szemléli, s a lelki tevékenységeket a fiziológiai folyamatok kontextusában tárgyalja, amelyből „majdnem teljesen hiányzik az ember képe, amint szellemileg kialakul”,<sup>27</sup> addig az etika a lelket „önálló és szabad működésében”<sup>28</sup> vizsgálja, tulajdon-

<sup>19</sup>Vö. Cassirer, Heinrich: *Aristoteles' Schrift 'Von der Seele' und ihre Stellung innerhalb der Aristotelischen Philosophie*. Tübingen 1968. (1932). 6–14.

<sup>20</sup>Uő: *i.m.* 2–3. Például a *Met.* A-ban, az okok problémájának kifejtését is így mutatja be.

<sup>21</sup>Uő: *i.m.* 1.

<sup>22</sup>*NE* I, 1102a

<sup>23</sup>Így például Gigon: *i.m.* 208.

<sup>24</sup>*NE* I, 1102a

<sup>25</sup>A három rész: gondolkodó, indultatos, vágyakozó (*Phaidrosz* 246A–247E, *Az állam* 434C–448E)

<sup>26</sup>A *De Anima* azért nem említi a felosztást, mert már tárgyalta az *Eudémosz*-ban. Gigon: *i.m.* 211.

<sup>27</sup>„In der Seelenschrift des Aristoteles fehlt fast ganz das Bild des Menschen, der sich geistig formt.” Theiler, Willy: *Einleitung*. = Aristoteles: *Über die Seele*. (Übersetzt von Willy Theiler. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Helmut Flashar, Band 13. 6. Ausgabe). Akademie-Verlag, Berlin 1983. (1959). 73–86. 73.

<sup>28</sup>„als allein und frei waltend”. Uő: *i.m.* 74.

képpen saját, emberi tevékenysége szerint, amely a politikában nyeri legmagasabb értelmét. Theiler úgy véli, hogy a *De anima* a lélekfilozófiát egyértelműen a természettudományhoz sorolja, s szerepe az arisztotelészi összműben az, hogy a biológiának, az élővilág szisztematikus kutatásának szolgáltasson alapot. A *De animában* megfogalmazott arisztotelészi lélekfilozófia tehát, ebben a szisztematikus képben az etika és a biológia között helyezkedik el.

A tulajdonképpeni arisztotelészi lélekfelfogást Olof Gigon olvasatában is elsősorban az *Eudémosz*-dialógus tükrözi, amelynek csupán kiegészítése a *De anima* elmélete. Nézetének megindoklásában Gigon arra támaszkodik, hogy az antik hagyomány tanúsága szerint Arisztotelész számára a lélek isteni természetű. Amennyiben a *De anima* III néha egyenesen kizárja a lélek halhatatlanságának hipotézisét, Gigon jogosnak tartja a *De anima* fennmaradt kompozíciójának, eredetiségének megkérdőjelezését.<sup>29</sup>

## A lélekfilozófia keletkezéstörténeti analízise

Az *Eudémosz*-dialógust Arisztotelész feltehetőleg első athéni tartózkodása idején, Platón tanítványaként, az Akadémia tagjaként, harmincas éveinek kezdetén írta. A dialógust barátja, Eudémosz halála emlékének szentelte. Az írás nem maradt fenn, csupán töredékeit ismerjük.

A dialógus a püthagoreusi lélekfelfogás elemeit tartalmazza, témája az ész lényege és a lélek halhatatlansága.<sup>30</sup> Kerettörténete Eudémosz halálával kapcsolatosan két jól ismert témára utal. Egyrészt az igazi tudás csak az éj leple alatt, álomban jelenik meg, másrészt a halál tulajdonképpen a lélek hazatérése. A dialógusban szereplő történetek továbbá bemutatják, hogy a születés és a betegség analogikus, a születést megelőző állapot az egészségnek felel meg. Így magyarázható, hogy születéskor elfelejtjük mindazt, amit tudunk, és amire életünk folyamán visszaemlékezünk – a platóni anamnézistan kereteibe illeszkedve. A dialógus továbbá arról beszél, hogy a lélek akár kilép a testből, és messzeségeket jár be, vagy kilépve képes a jövőbe látni. A történetek mellett argumentumokat mutat be a lélek halhatatlanságára: a platóni *Phaidon* bizonyításaihoz hasonlóan vagy az általánosan, mindenki számára ismert nézetekre támaszkodva, s polemizál a lélek harmóniaelméletével.

A dialógus lélekfelfogása nagyon közelinek mutatkozik a platóni elképzeléshez, és meglehetősen távolinak a *De anima* természettudományos elméletétől. A fragmentumokból az derül ki, hogy a lélek bizonyos forma (*eidos ti*), de nem a test formája, hanem önálló léttel bír.<sup>31</sup> Amennyiben elfogadjuk, hogy az *Eudémosz*-ban Arisztotelész saját nézetét mutatta be, abban pedig teljes mértékben a platóni lélekfelfogást fejtette ki,<sup>32</sup> és a lélekről mint a mozgás princípiumáról beszél, célja pedig azt bizonyítani, hogy az egész lélek, nem csak a *nous*, halhatatlan, akkor ez a felfogás homlokegyenest ellenkezik a lélekfilozófiai írásokban kifejtett elméletével.<sup>33</sup> A két nézet ellentmondásának kidomborítására, majd feloldására törekszik a keletkezés-történeti analízis.

<sup>29</sup> Gigon: *i.m.* 218.

<sup>30</sup> Gigon bemutatása alapján. *Uő*: *i.m.* 194–208.

<sup>31</sup> Theiler: *i.m.* 78.

<sup>32</sup> „eine bis ins einzelne rein platonische Auffassung von der Seele vorgetragen hat”. Düring: *i.m.* 554.

<sup>33</sup> „[d]iese Ansicht von der Seele ist [...] himmelweit verschieden von seiner Seelenlehre in den psychologischen Schriften.” *Uő*: *i.m.* 554.



Az arisztotelészi mű keletkezéstörténeti analizisének kezdeményezője Werner Jaeger,<sup>34</sup> akinek alapvető feltevése, hogy a fiatal Arisztotelész a platóni gondolkodáshoz állt közelebb, s ugyanakkor a metafizikai kérdések foglalkoztatták leginkább, majd élete folyamán egyre több figyelmet szentelt az empirikus tudományoknak, s érdeklődését majdnem teljes mértékben dominálták a tudományos kutatások. Jaeger vizsgálódásai azonban csak kis mértékben érintik Arisztotelész természettudományos műveit, nem térnek ki a biológiai és lélefilozófiai nézetek fejlődésének vizsgálatára.<sup>35</sup> Jaeger véleménye szerint a *De anima* késői mű, a biológiai írásokhoz áll közel, és – döntő feltevése szerint – megírásakor Arisztotelész metafizikai koncepciója már készen állt.

A jaegeri evolúciós elvet követve François Nuyens célja egységes kritérium alkalmazása az arisztotelészi szövegek keletkezéstörténeti analiziséhez. Elmélete nem általánosan elfogadott,<sup>36</sup> mégis fontosnak tartjuk elemzéseit, ugyanis a keletkezéstörténeti analisis mindmáig megkerülhetetlen kérdése az Arisztotelész-irodalomnak.<sup>37</sup> Nuyens kutatásait használva egyúttal röviden áttekintjük azokat a fontosabb lélefilozófiai nézeteket is, amelyek egyáltalán nem jelennek meg a *De animában*. A fejlődélmélet az egymástól eltérő elgondolásokat, ahol teheti, egymással nem összeegyeztethetőknek tekinti, amennyiben ezeket az evolúció különböző stádiumaihoz rendelheti – így jelennek meg tehát Nuyensnél is.

Habár Jaeger követője, Nuyens két fontos kérdésben kritikusan viszonyul a jaegeri elmélethez és módszerhez. Elsőként hibásnak tartja Jaeger feltevését, aki az arisztotelészi filozófia fejlődését a metafizikától az empirikus tudományok felé történő haladásban látja. Nuyens meglátásában Jaeger túlzott szisztematikussággal ragaszkodik ehhez a sémához, mint aki azt „történelmi szükségszerűségnek” tekinti.<sup>38</sup> Ezzel szemben Nuyens úgy látja (helyesen), hogy Arisztotelész minden alkotói korszakában egyaránt felleljük a filozófiai, valamint az empirikus-tudományos kérdések iránti érdeklődést.<sup>39</sup> Ennek következtében a szövegek nuyens-i relatív kronológiája is eltér majd a Jaegerétől, habár nagy vonalaiban követi azt.

Nuyens másodsorban azt kifogásolja, hogy eljárásában Jaeger nem egyetlen, hanem több kritériumot használ az arisztotelészi művek korszakolásához. Saját elméletét Nuyens egyetlen egységes kritérium alkalmazására építi, éspedig az arisztotelészi lélekfelfogás fejlődésének vizsgálatára az *Eudémosz*-diológustól a *De animáig*.

Nuyens célja kimutatni az arisztotelészi gondolkodás evolúcióját az *Eudémosz* és a *De anima* között, valamint felállítani a lélefilozófiai felfogás relatív és abszolút kronológiáját, majd ennek segítségével, azaz a lélekfelfogást evolúciós kritériumként használva, az

<sup>34</sup>Habár az arisztotelészi szövegek periodizálásának kérdését már korábban is felvetették a kutatók, például Zeller, Jaeger az első, aki az összművet átfogó hipotézis alapján próbálta időrendi szempontok szerint rendszerezni. Jaeger érdeme az, hogy megpróbálta pontosan meghatározni a periódusokat és kimutatni, hogy Arisztotelész fiatalkori, platónikus alkotói korszaka, valamint a későbbi, didaktikus értekezések korszaka között progresszív fejlődés áll fenn. Vö. Nuyens, François: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain 1973. (1948). 2–6.

<sup>35</sup>Uő: *i.m.* 14.

<sup>36</sup>Lásd például Düring vagy Balme kritikáját a jelen dolgozatban. Abraham P. Bos szerint Nuyens elmélete széles körben elfogadott. Bos, Abraham P.: *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden–Boston 2003. 7.

<sup>37</sup>A szerzők többsége hozzászól a korszakoló kérdésekhez, saját javaslatokat dolgoz ki, értelmezéseiben támaszkodik ezekre: Ross, Düring, Theiler stb.

<sup>38</sup>„M. Jaeger paraî considérer comme une »nécessité historique« l'évolution de la métaphysique vers le primat de l'expérience.” Nuyens: *i.m.* 23.

<sup>39</sup>Vö. Düring: *i.m.* 58–59.



arisztotelészi összmmű periodizálását is megalapozni. A nuyens-i keletkezéstörténeti elmélet két alapvető hipotézisre épül. Az első feltevés kijelöli a fejlődés kezdő- és végpontját, majd megállapítja, hogy a két nézet között ellentmondás áll fenn. A végső, legkésőbbi lélekfelfogást a *De animában* jelöli meg. Nuyens ebben látja Arisztotelész tulajdonképpeni lélekfelfogását mint legérettebb gondolkodásának kifejeződését, amely leginkább a sajátja.<sup>40</sup> Eddig Nuyens meglátása nem vitatott, a szakirodalom a *De animát* általában Arisztotelész második athéni tartzkodásának idejére, tehát életének utolsó szakaszába helyezi. A fejlődés kiindulópontjának megjelölése Arisztotelész *Eudémosz*-dialógusában viszont vita tárgyát képezi.<sup>41</sup> Az *Eudémosz* platóni lélekfelfogása (a fennmaradt töredékek tanúsága szerint) annyira eltér a *De animától*, hogy az ellentmondás felszámolása csak két, radikális megoldást tesz lehetővé: vagy elutasítjuk az *Eudémosz* hitelességét (tehát azt, hogy az elmélet, amelyet kifejezni látszik, valóban Arisztotelész nézetét képviseli), vagy feltételezzük, hogy élete során Arisztotelész lényegesen megváltoztatta lélekfelfogását. Nuyens a második megoldás pártján áll.

Elméletének második alapvető hipotézisében Nuyens úgy látja, hogy a lélekfelfogás középponti, lényegi kérdése nem más, mint a test és lélek viszonyának problémája.<sup>42</sup> A kérdés valóban fontos,<sup>43</sup> viszont korántsem egyértelmű, hogy az arisztotelészi filozófiában valóban centrális helyet tölt be, vagy inkább csak egyike a gazdagon árnyalt kérdésfeltevéseknek, és talán ezek között is az egyik legkevésbé gyümölcsöző, és ezért kevésbé fontosnak tartandó is. A test-lélek viszony problémájának előtérbe helyezése egyúttal meghatározza a *nous* lélekfilozófiai helyét és szerepét is. Mivel a meglátás a kérdést már eleve a testi-nem testi ellentétében fogalmazza meg, Nuyens úgy véli, hogy az *Eudémosz* feltételezett dualista felfogásában a *nous* kérdése nem képez tulajdonképpeni problémát, hiszen a *nous* a lélek egészével önálló létezőként határozódik meg. Amikor viszont a *De anima* a lelket a test teljesültségeként határozza meg, s ugyanakkor a *nous* függetlenségét is meg akarja őrizni, akkor ezzel megoldhatatlan nehézség előtt áll. A nuyens-i keletkezéstörténet tehát első lépésben az *Eudémosz*-dialógus dualista felfogását és a hozzá tartozó *nous* problémamentes elgondolását állítja szembe a *De animában* megfogalmazott *entelecheia*-elmélettel és az értekezésben megjelenő *nous* kérdéssel, amelyet megoldhatatlannak, „reziduális”-nak tekint. Második lépésében Nuyens a szövegekben beazonosítja a két szélsőségesnek tartott felfogás között elhelyezhető nézeteket.

A test-lélek viszony értelmezésében Nuyens viszont nem figyel fel az arisztotelészi anyagforma, valamint lehetőség-teljesültség elméletének problematikusságára. Véleménye szerint Arisztotelész a *De animában* megszorítások nélkül alkalmazza a hülemorfizmus elméletét.<sup>44</sup> Nuyens észreveszi ugyan, hogy a *Fizika* nem a természetből, hanem az artefaktumok világából meríti példáit, de mivel a *Metafizika* késői könyveiben a példák között már az élőlények szerepelnek nagyobb számban, Nuyens arra következtet, hogy a hülemorfizmus elmélete

<sup>40</sup> „la théorie de l'âme qui lui appartient en propre.” Nuyens: *i.m.* 48.

<sup>41</sup> Düring határozottan elutasítja azt a feltevést, hogy az *Eudémosz*-ban Arisztotelésznek platonikus lélekelmélet lenne tulajdonítható. Lásd alább Düring kritikáját.

<sup>42</sup> „la conception d'Aristote touchant les rapports de l'âme et du corps dans l'être vivant.” A test-lélek viszony: „problème central de toute psychologie”. Nuyens: *i.m.* 52, 56.

<sup>43</sup> A lélek testisége és függetlensége jelen van a lélekproblematikában a preszokratikusoktól kezdve Platónnál, majd az arab és keresztény filozófiában, Descartes-nál és utána egészen a jelenkori „mind-body” problematikáig.

<sup>44</sup> „... du moment où le Stagirite a étendu à la nature vivante l'application de la théorie hylémorphique, il le fait sans aucune restriction.” Nuyens: *i.m.* 72.

problémamentesen alkalmazható az élőlényre, és véleménye szerint Arisztotelésznek csak az ember esetében voltak fenntartásai, ugyanis a *nous* nem lehet a test teljesültsége, *entelecheiája*.

Nuyens három fejlődési stádiumot különböztet meg az arisztotelészi szövegekben. Az első: Arisztotelész fiatalkori, húszéves athéni tartózkodása az Akadémián mint Platón tanítványa, a második, átmeneti korszak, az utazások ideje, majd a harmadik Arisztotelész második athéni tartózkodása. A korszakok jellemzőit röviden a következőkben foglaljuk össze.

Az első korszakot a platóni felfogáshoz való közelség jellemzi.<sup>45</sup> Kérdéseiben Arisztotelész csak az emberi lélek természetét kutatja. A lelket önálló létezőként gondolja el, amelytől a test idegen. Az elmélet a lélekben két részt, az eszest és az ész nélkülít különbözteti meg. Felfogásában az ész a lélek legnemesebb része, az isteni elem az emberben, és nem fogalmazódik meg tulajdonképpen *nous*-probléma. A szövegek a következők: az elveszett dialógusok: *Eudémosz*, *Protreptikosz*, *De philosophia*, továbbá *Kategóriák*, *Topika*, *Szofista cáfolatok*, *Fizika* I–VII, *De generatione et corruptione*, *Az égbolt*.

A második korszak átmeneti periódus, amelyben Arisztotelész fokozatosan eltávolodik a platóni lélekfelfogástól. Elkezd biológiai kutatásait, és immár az általános lélekfilozófia jogosultságát védelmezi, az embert a hierarchikus természet részének tekinti. Felfogásában a test és a lélek továbbra is egymástól független létezőként jelenik meg, de ellentétük helyébe a természet szerinti együttműködésük<sup>46</sup> elmélete lép.<sup>47</sup> A lélek „vitális erő”, amely meghatározott szervhez kötődik, de szuverén módon irányítja a testet. A szív a test középtáján helyezkedik el, és benne található az élet, minden mozgás és érzékelés princípiuma. Úgy a biológiai írásokban, mint az etikában is, megjelenik a test eszközként való elgondolása. A mechanikus-instrumentális felfogás a jól felépített állam analógiájára támaszkodik. Megpróbálja kombinálni a lélekrészek elméletét az *entelecheia*elmélettel. Ideiglenes megoldása szerint a lélek részeit különböző funkciókkal azonosítja, amelyek nem mind a természetfilozófia tárgyterületéhez tartoznak. A *nous* helyének kérdése még nem képez tulajdonképpen problémát, ugyanis a lélek továbbra is anyagtalanszubsztancia. Az ismeretelméleti kérdésfeltevésben az ész mint absztrakciós és intuitív képesség jelenik meg, a megismerés elmélete a szukcesszív fokozatok megkülönböztetésére épül. A következő szövegeket sorolja Nuyens ehhez a korszakhoz: *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De motu animalium*, *Parva Naturalia* utolsó három része, *De incessu animalium*, *Analitikák*, *Metafizika* A, B, M (IX, 1086a21-től, X), N, Γ (fenntartásokkal), B, K 1-8, *Eudémoszi Etika*, *Nikomakhoszi Etika* (amelyet a *De animánál* lényegesen korábbinak tart), *Politika*.

A harmadik korszakot a *De anima* hülemorfizmus-, *entelecheia*elmélete jellemzi, amely a test és lélek szubsztanciális egységének elgondolásában gyökerezik. A lélek részeinek kérdését felváltja a funkciók hierarchikus felépítésének elmélete. Viszont ezzel párhuzamban megjelenik a *nous* problémája. Mivel Arisztotelész mindvégig védte az anyagtalanszubsztancia *nous* képességének elméletét, Nuyens véleménye szerint a probléma centrális kérdésként dominálja a *De animát*

<sup>45</sup> Az *Eudémosz* platóni dualizmus, annak minden következményével: „... n'est autre que le dualisme platonicien avec toutes ses conséquences.” Uő: *i.m.* 90.

<sup>46</sup> A *De partibus animalium*ban a test és lélek természet szerinti közösséget, „communauté d'action”-t alkot, s ezt nevezzük élőlénynek. Uő: *i.m.* 159.

<sup>47</sup> A *Historia animalium* tanúsága szerint a test-lélek együttműködése képezi biológiai – és egyben lélekfilozófiai – felfogásának lényegét: „Cette »sune/ceia« ou continuité est le principe de la biologie d'Aristote, en etendant d'être bientôt aussi celui de sa psychologie.” Uő: *i.m.* 155.

ahhoz, hogy végül megoldás nélkül maradjon. A korszakhoz tartozó szövegek a következők: *Parva Naturalia* első öt szövege, *De generatione animalium*, *Metafizika* M I-IX, E 1, Z, H, Θ, I (lazán), Λ, *De anima*.

A platónizáló fiatal Arisztotelész hipotézisét cáfolja Düring,<sup>48</sup> aki úgy látja, hogy az athéni első húsz év alatt Arisztotelész egyáltalán nem követte kritikátlanul a mester tanítását, hanem többször is igencsak élesen bírálta azt. Az *Eudémosz*-dialógusban kifejtett nézetek hitelességének kérdése tekintetében Düring hangsúlyozza, hogy Arisztotelész és kortársai az Akadémián tulajdonképpen két új irodalmi műfajt használtak. Egyrészt átvették a dialógus szókratészi-platóni hagyományát, de ezek már egészen más célt szolgáltak, mint a platóni dialógusok. Ugyanis ekkoriban az Akadémián belül már megjelent a dialógusforma mellet az új argumentációs módszer, amelyet Arisztotelész *apódeixis*nek nevez, és amely fontos újítása nem annyira a szillogisztikus forma, mint inkább tágabban a tudományos bizonyítási eljárás, amely a használatos dialektikától abban különbözik, hogy megköveteli egyrészt a premisszák igazságtartalmát, másrészt azt, hogy a kifejtés kijelentései megfeleljenek a valóságnak. Ebben az időben Arisztotelész az iskolán belül olyan értekezéseket ír, mint *Az égbolt* és a korai ideatan-kritika, a *Metafizika* M (részei) és N könyve. A fennmaradt dialógusforma, az értekezésekkel szemben, tágabb és ugyanakkor művelt közönségnek szól, nem tudományos fejtegetéseket tartalmaz, hanem adott kérdésekre próbál tájékoztatást nyújtani az uralkodó nézetekről.<sup>49</sup> Ilyen dialógus az arisztotelészi *Eudémosz* is, amelyben valószínűleg a szerző saját nézete mellett más, ismert elméleteket is bemutatott. Mivelhogy a szövegből csak töredékeket ismerünk, lehetetlen számunkra Arisztotelész saját nézőpontjára következtetni. Düring tehát határozottan elutasítja azt a feltevést, miszerint az *Eudémosz*-ban Arisztotelésznek platonikus lélekelmélet lenne tulajdonítható. Elképzelhetetlen, állapítja meg Düring, hogy Arisztotelész az *Eudémosz*-ban (és általában a dialógusaiban, az úgynevezett *exoterikus* írásaiban) a lélekről olyan nézeteket fejtett volna ki, amelyek éles ellentétben állnak saját korábbi és későbbi írásaival.<sup>50</sup> Hiszen maga Arisztotelész hivatkozik később publikált írásaira.

Az *Eudémosz* és a *De anima* radikális különbségének hipotézisét ugyan cáfolja Düring, de elfogadja, hogy Arisztotelész a lélekről több nézőpontból beszél, s maga a *De anima* több síkot (betoldásokat) is tartalmaz. Az eredeti megfogalmazás a lelket alapvetően biológiai szempontból vizsgálja, míg utólagos betoldásokban, mint a II. könyv első fejezete, megpróbálja filozófiai nézőpontból összeegyeztetni az elméletet általános filozófiai felfogásával.<sup>51</sup>

A lélek kérdését Arisztotelész különböző nézőpontok szerint vizsgálja írásaiban. Ezek között némelyek összeegyeztethetők ugyan a *De anima* felfogásával, de nem jelennek meg, nem szerepelnek a *De anima* fejtegetéseiben. Egyike ezeknek a lélek részeinek elmélete, amely például a *Nikomakhoszi Etikában* magyarázó szerepet játszik, de a *De anima* félreállítja (nem is említi), és helyette a lélekképességek vizsgálatát helyezi előtérbe. A második nézet kifejeződése a biológiai írásokban szereplő *pneuma*elmélet, amelyet Nuyens is külön tárgyal mint a második fejlődési stádium jellemzőjét. A kortárs Arisztotelész-irodalomban a *pneuma*elméletet tekinti a tulajdonképpeni arisztotelészi lélekképzésnek A. P. Bos *The Soul and its Instrumental*

<sup>48</sup> Vö. Düring: *i.m.* 554–558.

<sup>49</sup> „allgemeinfaßliche Darstellung verschiedener Meinungen über eine Frage.“ Uő: *i.m.* 555.

<sup>50</sup> „Es ist unvorstellbar, daß er im Eudemos als Ausdruck seiner eigenen Meinungen Ansichten über die Seele vorgetragen haben sollte, die in schroffem Gegensatz zu seinen früheren und späteren Schriften stehen.“ Uő: *i.m.* 557.

<sup>51</sup> Vö. Düring: *i.m.* 558–559.

*Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature* című könyvében.<sup>52</sup> Bos hipotézise szerint a *De anima* lélekmeghatározását, a hagyománytól eltérően, újra kell értelmeznünk. A már említett meghatározás szerint a lélek „a potenciálisan étellel bíró test első teljesültsége”, amelyet Arisztotelész a következő mondatban magyaráz, s hagyományos fordításban így hangzik: „Ilyen az a test, amelynek szervei vannak [*organikon*]”, vagy további megfogalmazásában „a szervekkel bíró természeti test [*sómatos physikou organikou*]”. Bos meglátásában a meghatározásban szereplő „organikus test” (*sómatos organikon*) kifejezés jelentése nem az, hogy „szervekkel ellátott test”, hanem „eszközként szolgáló test”. A meghatározás helyes értelmezése tehát Bos nézetében így hangzik: a lélek a *pneuma* teljesültsége, amely *pneuma* a lélek orgánuma.<sup>53</sup>

A test eszközként való felfogása nem teljesen idegen a *De anima* elméletétől. A második könyvben, a nyuens-i periodizálással ellentétben, egy későbbi betoldásban<sup>54</sup> Arisztotelész így fogalmaz: „minden természeti test a lélek eszköze – ahogy az állatoké, úgy a növényeké is –, és mintegy a lélek végett van.”<sup>55</sup> Irving Block, a biológiai és lélekfilozófiai írások keletkezéstörténeti elemzése kapcsán kimutatja, hogy a *De anima entelecheia*elmélete és az instrumentalista felfogás nem zárja ki egymást.<sup>56</sup> A lélek-test viszony hasonló értelmezését, az eszközhasználat metaforáját helyezi fenomenológiai interpretációjának középpontjába Rémi Brague is.<sup>57</sup>

## A lélekfilozófia helye a metafizika és a biológia vonatkozásában

A *De anima* a lélek kutatását az összetett szubsztancia kutatásának keretei között jelöli ki. Kiindulópontjának döntő fontossága abban áll, hogy a lelket nem önmagában szemléli, hanem az élő létevékenységein keresztül. Ez a szemlélet a tulajdonképpeni eredeti és üttörő mozzanata az arisztotelészi lélekfilozófiának,<sup>58</sup> de ugyanakkor ez okozza a legnagyobb nehézségeket is a hagyományos lélekfelfogás némely fontos elméleti megfontolásával való összeegyeztetésében.

A *De anima* tudományos behatárolásának kanonikus nézete a II. könyv bevezetőjére támaszkodik, ahol Arisztotelész lépésről lépésre levezeti első lélekmeghatározását. A létező mint létező kutatása az *Első filozófiához* tartozik,<sup>59</sup> ennek része a szubsztancián. „Leginkább a testek tűnnek szubsztanciáknak, és ezek közül is leginkább a természeti testek: ezek ugyanis princípiumai a többinek.”<sup>60</sup> Az első lépés behatárolja a kérdésfeltevés területét, a szubsztanciák között a testeket, ezen belül a természeti testeket jelöli meg. A természeti testek kutatása a természetfilozófia feladata. Egyik fontos hozadéka a lélekfilozófia szempontjából az anyagi és a formai elv elmélete, amely lehetővé teszi a *De anima* lélekmeghatározását. Ennek értel-

<sup>52</sup>Vö. Bos: *i.m.* 2003.

<sup>53</sup>Uő: *i.m.* 1–5.

<sup>54</sup>Düring: *i.m.* 559.

<sup>55</sup>*De an.* II 4, 415b20.

<sup>56</sup>Vö. Block, Irving: *The Order of Aristotle's Psychological Writings*. The American Journal of Philology 82/1. 1961. 50–77.

<sup>57</sup>Vö. Brague, Rémi: *Aristote et la question du monde*. Paris 2001. (1988).

<sup>58</sup>Düring: *i.m.* 558.

<sup>59</sup>Habár az arisztotelészi *Első filozófia* nem azonos a létező mint létező tudományával, jelen kérdésfeltevésünk szempontjából az általános nézet a szubsztanciánt emeli ki.

<sup>60</sup>*De an.* II 1, 412a12.

mében a lélek a természeti test formája vagy teljesültsége. Mivel a lélek mindig mint testben lévő jelenik meg,<sup>61</sup> s tevékenységei és affekciói is (a *nous* esetleg leszámítva) mindig a testi mozzanatot is implikálják, a tudományok felosztása szerint a lélekfilozófia a természetfilozófiához tartozik.<sup>62</sup> A lélekfilozófia másrészt, mivel az élet fenomenjét legáltalánosabban tárgyalja, megelőzi az empirikus biológiai kutatásokat, vagy mi több, egyenesen tudományos előfeltétele azoknak.<sup>63</sup> Ebben a szisztematikus képben, amelyben tehát a lélekfilozófia a természetfilozófia részeként és az *Első filozófiának* alávetettként jelenik meg, a *nous* kérdése, ahogyan a *De anima* III-ban megjelenik, nem illeszthető be. A gondolkodás nem ragadható meg biológiailag, s a *De anima* III 4-gyel kezdődően, a gondolkodóképesség tárgyalása során Arisztotelész elhagyja a természettudomány területét.<sup>64</sup>

Nuyens a *nous* problémáját a lélek testtel való szubsztanciális egységének kontextusában értette, ezzel szemben Düring a kérdést az értelmi képességek síkjára emeli. Véleménye szerint is az arisztotelészi elmélet tartalmaz ellentmondást, ugyanis az ész, a többi lelki képesség mellett, alapvetően másnak gondolja el.<sup>65</sup> Az arisztotelészi *nous*elmélet csak úgy lehetne konzisztens, Düring szerint, ha a *nous* a képzelőerő magasabb rendű fokának tekintené, s ezáltal vélekedés és megismerés között csak fokozati különbséget állítana fel. Viszont a funkcióknak éppen ezt a viszonyát tagadja határozottan Arisztotelész, s véleménye szerint a *nous* teljes mértékben önálló, szögezi le Düring.<sup>66</sup>

A biológiai írások periodizálását David Balme újragondolja Jaeger és Nuyens után.<sup>67</sup> Véleménye szerint a periodizálások fő hibája abban áll, hogy a szövegeket feltételezett elméleti fejlődés mintája szerint tekintik. Holott nem szabad megfedkezünk arról, hogy az arisztotelészi szövegek két nagy átrendezésen estek át. Először, amikor előadásra kerültek a Lúkeionban. A második átrendezést Andronikosz végezte, amikor 200 évvel később kiadta a szövegeket. Balme keletkezéstörténeti vizsgálódásai középpontjában a *Historia animalium* áll, amelyről kimutatja, hogy nem előzi meg a többi biológiai írást, hanem azok után keletkezett, Arisztotelész lesz boszi tartózkodásának idején és ezután. Véleményével Balme azt a nézetet cáfolja,<sup>68</sup> amely szerint a *Historia animalium*, mivel megfigyelési adatokat tartalmaz (összesen 560 állatfaj jelenik meg az írásokban, ebből 390 csak a *Historia animaliumban*), meg kellett hogy előzze azokat az írásokat, amelyekben Arisztotelész az okok kutatását fejti ki.

David Balme fontos meglátása továbbá abban áll, hogy Arisztotelész biológiai kutatásait nem egyszerűen a metafizikának alávetett elméletként látja, hanem felteszi a kérdést, hogy a kettő között az összefüggés bonyolultabb is lehet, a két elmélet esetleg kölcsönösen is

<sup>61</sup> Cassirer: *i.m.* 13.

<sup>62</sup> A lélekfilozófia a természetfilozófiához tartozik A. E. Taylor szerint is: „Since the mind grows and develops, it comes under the class of things which have a »source of motion internal to themselves«, and psychology is therefore, for Aristotle, a branch of Physics.” Taylor, Alfred Edward: *Aristotle*. London and Edinburgh 1919. 84. Mindazonáltal a természetfilozófiai nézőpont nem az egyetlen, az ismeretelmélet is kutatja az értelem működését. Uő: *i.m.* 94.

<sup>63</sup> Theiler: *i.m.* 73.

<sup>64</sup> „Das Denken ist aber biologisch nicht faßbar; in den Abschnitten ab III 4, in denen er die Denkfähigkeit erörtert, verläßt er daher den Boden der Naturwissenschaft.” Düring: *i.m.* 572.

<sup>65</sup> „Die Ansicht, die Aristoteles hier entwickelt, enthält einen Widerspruch, der darauf beruht, daß er den Intellekt als etwas von den übrigen Seelenfunktionen prinzipiell Verschiedenes betrachtet.“ Uő: *i.m.* 580.

<sup>66</sup> „Gerade dies verneint aber Aristoteles. Der *nous* ist seiner Meinung nach etwas ganz für sich.” Uő: *i.m.* 580.

<sup>67</sup> Vö. Balme, David: *The Place of Biology in Aristotle's Philosophy*. = *Philosophical issues in Aristotle's biology*. Szerk. Gotthelf, Allan; Lennox, James G. Cambridge 1987. 9–20.

<sup>68</sup> A *Historia animalium* keletkezését Düring és Nuyens is korábbra helyezi.

befolyásolhatta egymást.<sup>69</sup> Saját periodizálására támaszkodva Balme úgy látja, a metafizikai írások nem előzik meg a biológiai kutatásokat, így tehát nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy az empirikus kutatások és a metafizikai fejtegetések között kölcsönösség áll fenn. Véleménye szerint az írások kronológiájában nem áll fenn akadály a központi fogalmak (például a szubsztancia fogalmának) különböző nézőpontok szerinti problematizálásában.<sup>70</sup> Majd rámutat arra, hogy a biológiai írások hozzájárulnak a *Metafizika Z*-ban megfogalmazott probléma megoldásához, amely a „pisze orr” meghatározásának,<sup>71</sup> tehát az individuális materiális állapotok és akcideneciák formalizálásának kérdését veti fel.

Balme hipotézisén túllépve Montgomery Furth úgy látja, hogy a szubsztanciális egyediséget, beleértve annak belső szerkezetének analizisét, nem a *Metafizika ZHΘ* könyveiből érthetjük meg leginkább, amely könyveket Arisztotelész az összetett szubsztanciák analizisének szentelte, hanem a biológiai írásokhoz kell fordulnunk. Azt kell szem előtt tartanunk, hogy elsődlegesen az élőlények szubsztanciák. Az élőlények kutatása és biológiai elmélete kidolgozása során Arisztotelész alapvető elméleti kérdéseket fogalmazott meg, s a tudományos keret, amelyet a kérdésekre kidolgozott, fundamentális és általános problémákat vet fel. Furth átfogó hipotézise szerint az arisztotelészi szubsztancián kidolgozását nagymértékben motiválták a biológiai problémák, s a szubsztancia elmélete tulajdonképpen azok teoretikus megalapozása.<sup>72</sup> Más szóval a szubsztanciális forma filozófiai fogalmát alapvetően úgy kell értenünk mint invenciót. A forma olyan fogalmi eszköz, amelyet Arisztotelész tudatosan alakított kutatásai közben, azt keresve, hogy milyen erők, „okok”, szolgálhatnak magyarázatként az élőlények (a biológiai szubsztanciák) egyidejű egységére és komplexitására, az empedoklészi fizikai és kémiaiak tekinthető elmélet keretei között.<sup>73</sup> Ha a szakirodalom nem is fogadta el egészében Furth hipotézisét,<sup>74</sup> analizise fontos hozzájárulás az anyag-forma struktúrájának megvilágításához. Már Ackrill rávilágított arra,<sup>75</sup> hogy a *De anima* II 1-ben megfogalmazott lélekmeghatározásban szereplő testfogalom értelmezése nehézségeket támaszt, és a hülemorfizmus elméletét szemléltető általános példákra támaszkodva (mint amilyen a szobor: az érc és az alakja) az anyag-forma struktúra nem alkalmazható az élőlényre. Az emberkéz alkotta tárgyak világából vett példák tulajdonképpen nem alkalmasak e struktúra megvilágítására, ugyanis, érvel Furth, „a balták és a szobrok didaktikus példák, de nem paradigmaticusak”.<sup>76</sup> Az artefaktumokkal szem-

<sup>69</sup> „...is there any sign of a reciprocal influence between Aristotle’s metaphysical discussion and his biology?” Balme: *i.m.* 12.

<sup>70</sup> „At any rate there is no chronological obstacle to considering whether there is reciprocal influence between the biological and the metaphysical treatises, for instance in the reference of the big problematic concepts like substance and so forth.” Uő: *i.m.* 18.

<sup>71</sup> A „pisze orr” (*to simon*) fogalmi meghatározásának problémája a helyes természettudományos meghatározás gyakran visszatérő metafórája az arisztotelészi szövegekben.

<sup>72</sup> „the metaphysics of substance was to a great extent motivated (...) as a deep theoretical foundation, a «methodology» in Tarski’s sense, for the biological sciences, much as the work of Frege and his successors was to stand to the «deductive sciences» two millenia later.” Furth, Montgomery: *Substance, form and psyche: an Aristotelean metaphysics*. Cambridge 1988. 68.

<sup>73</sup> Furth: *i.m.* 71.

<sup>74</sup> Furth elméletének recepcióját foglalja össze Allan Gotthelf. Vö. Gotthelf, Allan: *A Biological Provenance*. Philosophical Studies 94. 1999. 35–56.

<sup>75</sup> Vö. Ackrill, John Lloyd: *Aristotle’s Definitions of ‘Psyche’*. = *Proceedings of the Aristotelian Society* 73. 1973. 119–133.

<sup>76</sup> „hatchets and statues are heuristic and protreptic, not paradigm cases”. Furth: *i.m.* 154. A balta metafóráját használja Arisztotelész a lélek meghatározásának szemléltetésére is. *De an.* II 1, 412b11.



ben az élőlény analízisében Arisztotelész az anyagot fölöttébb bonyolult, strukturális szintek egészeként fogja fel.<sup>77</sup>

Mindazonáltal Furth szubsztanciaértelmezése csak abban a horizontban mozog, amelyet Arisztotelész a fizikához, azaz a természetfilozófiához sorol. „Szubsztanciális létező: a végső analízis”<sup>78</sup> című fejezetében kerít sort a lélek mint *entelecheia* és *energeia* értelmezésére, de nem lép tovább a *Metafizika* Θ 6-ban megfogalmazott mozgás-tevékenység különbségének felmutatásán.

## A lélekfilozófia helye a metafizika és a teológia vonatkozásában

A *nous* problémája eltér a *De anima* természetfilozófiai tárgyalásmódjától. Helyének megítélésében a legeltérőbb nézőpontokat találjuk. Theiler szerint a probléma csak kívülről került be a *De anima*-ba (nem illeszkedik a szöveg tulajdonképpeni kérdésfeltevésébe), s csak azért jelenik meg, mert a preszókratikusok az észet már az érzékeléssel együtt problematizálták.<sup>79</sup> Ezzel szemben a *nous* kérdését Nuyens centrálisnak tekinti, annál is inkább, hogy Arisztotelésznek, minden próbálkozása ellenére, nem sikerült megoldania a problémát.

Düring úgy látja, hogy a *De anima* ingadozik a biológiai és filozófiai megközelítések között, és mivel a domináns nézőpont a természetfilozófiai, ezért a *nous* problémája, amely nem ragadható meg biológiailag, idegen a szövegben uralkodó nézethez képest. Hogy az ész kérdése mégis jelen van ebben a formában, annak tulajdonítható, hogy Arisztotelész nem tudott megszabadulni a hagyományos görög gondolkodásban uralkodó nézetektől.<sup>80</sup> Düring továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy Arisztotelész nem egyetlen nézőpontból tárgyalja a lélek problémáját, a kérdés egyaránt felvetődik etikai, ismeretelméleti, filozófiai vagy biológiai szempontból. Amikor filozófál, Arisztotelész különböző kiindulópontokat választ. Az anyag-forma elmélet nézőpontjából a lélek: forma, *eidosz* a testhez képest. A mozgásemélet kereteiben a lélek működés, tevékenység, *energeia*. A *telosz*filozófiai megközelítésben a lélek a természeti test teljesültsége, *entelecheiája*. A *De anima* II 4-ben a lélek a test oka és elve, *aitia kai arche*, három értelemben: a mozgás kiindulópontja, cél, az élőlény szubsztanciája, azaz ami az élőlényt élőlénné teszi. A *De anima* III 9 csak két funkciót említ: „Az élőlények lelkét két képességével határozzuk meg: a megítélés képességével, amely a gondolkodás és az érzékelés funkciója, valamint a helyváltoztató mozgást előidéző mozgatóssal.”<sup>81</sup> A *De anima* III 8-ban, a kéz-hasonlatban, a lélek az eszközök eszköze. Más nézőpontok szerint a léleknek két, három vagy akár végtelen része van. Összegezve, a *De anima nous*elmélete nehezen összeegyeztethető a lélek teljesültségként való felfogásával, viszont a két probléma nem összehasonlítható. Két különböző kiindulópontú nézetről van szó, és az ellentmondás csupán látszólagos. Ha Arisztotelész azt

<sup>77</sup> Furth: *i.m.* 154.

<sup>78</sup> „Substantial being: the final analysis.” Uő: *i.m.* 249.

<sup>79</sup> Theiler: *i.m.* 77. Theiler a *De anima* III 3, 427a21 szöveghelyre utal: „A gondolkodás és az értelem is mintegy az érzékelés egy fajtájának tűnik (hiszen mindkettőben megítél és megismer valamit a lélek), ezért az értelmet és az érzékelést a régiek azonosnak is tartják.”

<sup>80</sup> Düring: *i.m.* 559.

<sup>81</sup> *De an.* III 9, 432a15.



mondaná, hogy a lélek anyag, vagy hogy a *nous* az agyban lakozik, és a gondolkodás pszichofizikai folyamat, akkor beszélhetnénk csak ellentmondásról, szögezi le Düring.<sup>82</sup>

Heinrich Cassirer tartózkodóbb, nem mond ítéletet az elmélet érvényességéről, de felismeri, hogy a *De anima* értelmezésének legfontosabb feladata a két kérdés és nézőpont, a természetfilozófiai és a *nous*elmélet egységét felmutatni.<sup>83</sup>

Deklaráltan szisztematizáló értelmezését nyújtja a *De animának* előadásaiban Georg Picht.<sup>84</sup> Hangsúlyozza, hogy az arisztotelészi filozófiába való bevezetés egyben a metafizikába való bevezetés is, amelyet Arisztotelész és Hegel összehasonlításával visz véghez. Az összehasonlítás a *De anima* tematikájának középpontjába vezet, s csak ez teszi lehetővé a *De anima* tulajdonképpeni értelmezését.<sup>85</sup>

Picht meglátása szerint a *De anima* problematikája a természetfilozófiához tartozik ugyan, a *nous*elmélet viszont a metafizikához, „tulajdonképpeni témája az arisztotelészi filozófia két központi részének, a metafizikának és a természetfilozófiának az összekapcsolása”.<sup>86</sup> Picht tehát nem a biológiai kérdésfeltevés felől közelíti a lélekfilozófiához, hanem a metafizikától, pontosabban a megismerés elveinek problematikájától, és a lélek lényegének kérdését az igazság lényegének kérdésével azonosítja. Tehát a természetfilozófia és a metafizika egységének felmutatása, amely a lélekfilozófia feladata, nem más, mint kimutatni, hogy a lélek mint biológiai fenomén, valamint az igazság megismerésének képessége összefüggésben áll. „A probléma csak a teológia, azaz az isteni *nous* elmélete révén lel megoldásra.”<sup>87</sup> Majd Picht így folytatja: „A *De anima* három könyve módszeres felemelkedés, amely az emberi *nous* elméletében csúcsonyosodik ki, s ezzel elvezet addig a pontig, ahol ez az elmélet átlép a teológiába.”<sup>88</sup> Mivel minden tudomány csúcspontja a *nous*elmélet, a lélekfilozófia összefogja a többi tudományt: a tudományelméletet, fizikát, metafizikát, politikát, etikát.<sup>89</sup> Picht hangsúlyozza, hogy a lélekfilozófia „a teljes filozófiára, annak minden részére vonatkozik. [...] a teljes arisztotelészi filozófia számára konstitutív; ennek megalapozását foglalja magába.”<sup>90</sup>

Picht felhívja a figyelmet a szubsztancia (*ousia*) fogalmának meghatározó szerepére. Az arisztotelészi filozófia mind a valóságot, mind az abszolútumot és végül a lelket is szubsztanciaként ragadja meg. Ezért a szubsztanciafogalom értelmezése szorosan összefonódik ezeknek a fogalmaknak az értelmezésével.<sup>91</sup>

<sup>82</sup> Düring: *i.m.* 561.

<sup>83</sup> Cassirer: *i.m.* 180

<sup>84</sup> Picht, Georg: *Aristoteles 'De anima'*. Stuttgart 1987.

<sup>85</sup> Uő: *i.m.* 29.

<sup>86</sup> „... ihr eigentliches Thema is also der Zusammenhang zwischen den beiden Kernstücken der Aristotelischen Philosophie: der Metaphysik und der Physik.” Uő: *i.m.* 192.

<sup>87</sup> „Das Problem wird lösbar erst durch die Theologie, das heißt durch die Lehre vom göttlichen.” Uő: *i.m.* 167.

<sup>88</sup> „Die drei Bücher »Über die Seele« sind methodisch als ein Aufstieg durchgeführt, der in der Lehre vom des Menschen seinen Höhepunkt findet und diese Lehre bis zu dem Punkt durchführt, an dem diese Lehre in die Theologie übergeht.” Uő: *i.m.* 194.

<sup>89</sup> Uő: *i.m.* 153.

<sup>90</sup> „... sich auf die gesamte Philosophie in allen ihren Teilen bezieht. Sie ist (...) für die gesamte Philosophie des Aristoteles konstitutiv; sie enthält die Grundlegung dieser Philosophie.” Uő: *i.m.* 191.

<sup>91</sup> „... sowohl die *Wirklichkeit*, wie das *Absolute* (als Ursprung und als Unbedingtes), wie die *Seele* bei Aristoteles als gedacht werden. Das Verständnis aller dieser Begriffe und damit zugleich des aristotelischen Gottesbegriffes hängt davon ab, wie die zu denken ist. Das ist das Thema der Ersten Philosophie, also der Wissenschaft, das Seiende als Seiende und die ihm als solchem zugrundeliegenden Ursprünge untersucht.” (Kiemelések a szerzőtől.) Uő: *i.m.* 114.

Összefoglalásunkat Cassirer szavaival zárjuk. Következtetése kiélezett, de meríthetünk belőle bátorítást arra, hogy Arisztotelész nyomán tovább gondolkodjunk. „Egységes képet felvázolni az arisztotelészi észfelfogásról mindig is önkényességet követelt meg. Bárki, aki tisztán tárgyilagos-filozófiai szempontok szerint fordul Arisztotelészhez, és Arisztotelész nyomán szándékozik filozofálni, hasonló átértelmezésekre feljogosult, sőt köteles.”<sup>92</sup>

## Következtetések

A bemutatott értelmezési perspektívákat a következőkben összegezzük. A tulajdonképpeni lélekfilozófiai problematikát és arisztotelészi lélekfelfogást nem a *De anima* elmélete tükrözi. Ezt a nézetet képviselték Theiler és Gigon. Nézetük abban az alapvető megfontolásban gyökerezik, hogy a *De anima* biológiai kérdésfeltevése a problémát leszűkíti, jelentősége ezért alárendelt. Mivel a lélek fogalmát – és itt az emberi lélekről van szó – a testiségre vonatkoztatva ragadja meg, eleve elzárja az utat a lélek teljes és tulajdonképpeni vizsgálatától, amely azt szabadsága szerint megilleti. Ezért a lélekfilozófiát elsősorban az etika és a politika mellé kell hogy rendeljük, tekintettel nemcsak az arisztotelészi filozófia építményére, hanem a teljes görög filozófiai hagyományra, amelynek része.

A lélekfilozófiai problematika kétszeres megtörtsége mellett érvel Nuyens. Keletkezéstörténeti analízise révén három felfogást határol el, s kimutatja, hogy ezek radikálisan különböznek egymástól. A nézetek megkülönböztetésére szolgáló kritériuma a test és a lélek viszonyának megjelenése, amely viszony kezdetben dualizmus, később instrumentalizmus, majd végül szubsztanciális egység. Az említett három viszonyban az arisztotelészi filozófia három fejlődési stádiumát kell látnunk. A tulajdonképpeni lélekfelfogást a végső, legérettebb elméletben, a *De animában* jelöli meg Nuyens. Egységes lélekfilozófiáról viszont itt sem beszélhetünk, mondja, mert a *nous* kérdése, amely a korai felfogásnak centrális és szerves része, a természetfilozófiai kérdésfeltevésben reiduumként és megoldhatatlan problémaként marad fenn.

A Balme és Furth által képviselt nézet biológia, lélekfilozófia és metafizika összefüggéseit vizsgálja. Habár ez a nézőpont nem fogalmaz meg álláspontot az értelemről a legközelebb áll a *De anima* domináns problematikájához. Furth érdeklődésének és részletekbe menő analízisének középpontjában a lélek-forma természettudományos magyarázó szerepe áll. Ebben az összefüggésben a metafizikai probléma tulajdonképpen a természeti, összetett létező létének és megismerhetőségének kérdéseként van jelen, a *nous*probléma meghaladja határait.

Picht a lélekről egy időben beszél úgy is, mint ami a lélekfilozófia megismerésének objektuma, de úgy is mint annak szubjektuma. Ebben az összefüggésben világosan megjelenik a két kérdés összefonódottsága. Egyrészt a lélekfilozófia tárgyterületének behatárolása, másrészt a megismerési mód, ami sajátja. Picht megközelítése a természettudományos és a metafizikai kérdésfeltevés egységének felmutatására törekszik, s egyben a lélekfilozófia és *nous*probléma egységes értelmezésére.

<sup>92</sup> „Es ist immer nur durch große Willkürlichkeiten gelungen, ein einheitliches Bild der aristotelischen Vernunftlehre zu entwerfen. Derjenige, welcher sich aus rein sachlich-philosophischen Gründen an Aristoteles wendet, der die Absicht hat, an Aristoteles weiter zu philosophieren, ist zu solcher Umdeutung berechtigt und sogar verpflichtet”. Cassirer: *i.m.* 180.

**The Theory of Soul in Aristotle's Philosophy: Some Interpretations of the 20<sup>th</sup> Century**

*Keywords: Aristotle, soul, metaphysics, physics, biology, theology*

The present paper attempts to offer a critical review of the diverging interpretations of the 20<sup>th</sup> century regarding the place of the theory of soul in Aristotle's philosophy. If the authenticity of the views attributed to the dialog *Eudemos* is not questioned, then (1) the platonic theory of the soul presented by the dialog, along with the ethics, may be regarded as the central place, and the *De anima*, since it is based mainly on a biological line of inquiry, as the secondary place, or (2) the opposition of the two views may be solved by attributing an evolution to the Aristotelian philosophy. (3) If we turn our attention toward Aristotle's biological writings, the close connection to the metaphysics of substance may be emphasized. And finally, (4) the treatise *De anima* may be seen as the theory unifying the Aristotelian physics and metaphysics, extending to theology.

Tódor Imre

## A barátság érzése tartja össze az államot?

### Bevezetés

Munkánk fő tétele Arisztotelésznek a *Nikomakhoszi Etika* VIII. könyvében (ahol a barátság tematikáját tárgyalja) tett kijelentése, miszerint „nyilván az államot [*polisz*]<sup>1</sup> a barátság [*philia*] érzése tartja össze.” A *barátság* a jó, szép, szabadság, igazság stb. fogalmakhoz hasonlóan viszonyfogalom, ami azt jelenti, hogy nem lehet elképzelni, tárgyalni annak ellentéte – *ellenségesség* – nélkül; ugyanis egymást kölcsönösen feltételező fogalmakról van szó. Főleg nem lehet azt a politika színterén tenni – ahogyan azt Arisztotelész teszi –, ahol már eleve adva van a konfliktusokkal, nézeteltérésekkel, külön gondolkodásmóddal, cselekvési szándékkal tiltott miliő.

Két megközelítési mód is rendelkezésünkre áll: egyrészt Arisztotelész klasszikus barátság-fogalmának vizsgálata, annak szöges ellentétével – Carl Schmitt ellenségességfogalmával – való szembeállítása, avagy diplomatikusabban fogalmazva, annak kiegészítése által. E megközelítésmód egyik teoretikusa Körösesy András.

Másrészt a következő kérdések köré fűzött fonalon vezethetjük végig munkánkat: mivel magyarázható az a tény, hogy a klasszikus kor gondolkodásmódjában jelen levő barátságfogalom „politikai” értelme oly drasztikus változásokon ment át? Mi vezette a modernitás korát arra, hogy a klasszikus barátságfogalmat úgymond „*decentralizálja*”,<sup>2</sup> visszaszorítsa a nyilvános szférából (politikum) a *privát* szférába (emberek egymást közt levő kapcsolatának jelölése)? E fogalomnak ma már nincs politikai jelentése, jelentősége: „a barátság a privát szférába szorult vissza.”<sup>3</sup> Természetesen maga MacIntyre is látja, hogy Arisztotelész jelenlegi politikai barátságfogalma már utópisztikus gondolkodáshoz vezet. E szemléletmód belső feszültségére legvilágosabban majd Machiavelli fog rávilágítani (a reneszánsz itáliai városállamok csakugyan nem idilli interperszonális viszonyaiból okulva), vele Schmitt kapcsán fogunk foglalkozni.

Tódor Imre (1983) – filozófiatanár, doktorandus, BBTE, Kolozsvár, todorimre@libero.it

<sup>1</sup>A görögök a *polisz* vagy a *politeia* szóval jelölték saját politikai közösségeiket, illetőleg azok sajátos formáját. Számukra az állam és a társadalom közötti különbség ismeretlen volt, ennek megfelelően a fenti szavak egyaránt utaltak a városra, azaz a szabad polgárok közösségére és a hatalom szerkezetére, azaz az ún. „államformára”.

<sup>2</sup>Alkalomadtán a „*decentralizmus*” helyett igazi „*dekonstrukcióról*” beszélhetünk, legalábbis Jacques Derrida *A barátság politikája* című munkája alapján, ahol Derrida többek között azzal az Arisztotelészről ránk maradt apokrif történettel áll elő (vö. Diogenész, Laertiosz: *A filozófában jeleskedők élete és nézetei*. Bp. 2005. V. 21.), mely szerint a görög filozófus így beszélt volna: „*Ó barátaim, nincsenek barátok, vagy barátaim, nincs barát*” (ami persze nem ugyanazt jelenti). Az eredeti híres arisztotelészi maxima így szólt: „*Akinek sok barátja van, annak egy sincs*.” Ez a mondás lényegében ellentmond Arisztotelész klasszikus barátságfelfogásának, tehát a századok átdolgozták, ráraktak olyan „dolgokat”, amelyek nem is hozzá tartoznak. Annak ellenére e gondolatsort mind Montaigne, mind Nietzsche és végül Derrida is átvette.

<sup>3</sup>MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Bp. 1999. 212.

Carl Schmitt a barát (*philosz*) fogalmat annak ellentétére, „*ellenségre*” (*der Feind*) cserélte fel. Ezzel a politikai és társadalmi kapcsolatok valódi alapját rombolta szét a 20. század közepén, új „cementet” teremtvé, amely majd „összetartja” a politikai életet/közösséget?!

A fenti sorokból is kiviláglik, hogy a két elmélet teljesen különbözik egymástól, ugyanis míg Arisztotelész a barátságra alapoz, és a barátságot tekinti a politikai élet „cementjének”, addig Schmitt az ellenségességet hangsúlyozza. Két egymástól időben és gondolkodásban eltérő személlyel állunk szemben, akiknek fogalmi rendszerük is merőben különböző. Giovanni Sartori *Demokrácia*<sup>4</sup> című művében alkalmazott szétválasztása jól illusztrálja szerzőink gondolkodásmódját: a *politika békés* (Arisztotelész) és a *politika háborús* (Schmitt) felfogását.

A fentiek arra engedhetnek következtetni, hogy két elmélet egymással szembeállításából szeretnénk valamiféle konklúziót levonni. Tanulmányunk mégsem a teória talajából és talaján kíván mozogni, hanem szerzőjét a maga egzisztencialitásában érintő és aktualitását egyáltalán nem veszítő tényből indul ki. Románia 2007 óta az Európai Unió tagországai közé tartozik, tehát EU-s polgárok vagyunk, és köztudott, hogy az EU a *barátság politikáján* alapul, azaz a közös értékeken, érdekeken, a kultúra hasonlóságán. Az Unió egyik célja, hogy az európai nemzetek (és a világ nemzetjeinek) körében megelőzze a háborút és az ellenségességet.<sup>5</sup> A nagyobb konfliktusok, háborúk hiánya azonban megnehezíti a közös (európai) politikai identitás megteremtését. Európai szinten (eddig) nem alakult ki új szuverén állam; még mindig a régi nemzetállamok a szuverének. A nemzeti identitás is a tagállamokhoz kötődik. Az európai nemzetépítés, amely kizárólag a barátság politikáján alapul, nem sikeres, és – a már idézett Körösi véleménye és egyben tanulmánya<sup>6</sup> teoretikus részének következtetése is – aligha lehet sikeres. Az EU elmulasztotta a politikai ellenség meghatározásának döntő momentumát s így módon saját politikai identitásának megtalálását.

Tanulmányunk első részében a *philia* fogalmát vizsgáljuk meg, annak szemantikai tartalmát és az ókori görög társadalom társadalmi életében, mondhatni politikai életében betöltött elengedhetetlen szerepét, melyről Arisztotelész így ír: „nyilván a barátság érzése tartja össze az államot.” Második részében az ókori *philia* fogalomnak az ellenségre való „leváltását” vizsgáljuk meg, Carl Schmitt barát-ellenség megkülönböztetésének mint a politikai kritériumának tükrében. Itt az arisztotelészi kijelentést kérdés formájában elemezzük.

## 1. A *philia* fogalmáról

A *philia* fogalom a görög nyelv egyik sajátos fogalma. Mint köztudott, más nyelvekre való lefordítása nagy gondot okozhat, gondolok itt nemcsak a modern nyelvekre, hanem a vele egykorú latin nyelvre is. A latin nyelvben, legalábbis Ciceró és Szent Ágoston olvasatában, a *philia* fogalom az *amicitia* fordításban lát napvilágot, ezzel a *philia* szemantikai terjedelmének csupán egyik aspektusát adva vissza. Az első dolgunk tehát „megtanulni” *visszafordítani* eme fogalmat, amennyire csak lehet, annak sajátos és eredeti értelmére. Mily módon tehetjük ezt

<sup>4</sup>Sartori, Giovanni: *Demokrácia*. Bp. 1999. 42.

<sup>5</sup>Kagan, Robert: *Power and Weakness*. Policy Review, 113. sz. június–július. Idézi Körösi András: *A barátság politikája versus az ellenségesség politikája*. Századvég, 38. sz. Bp. 2005/4. 138.

<sup>6</sup>Vö. Körösi: 138.

meg? Hol kell keresgelnünk? Erre Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájának* VIII. és IX. könyvei adnak kellő útbaigazítást.

A *phil-* (φιλ-) igető a legősibb terminusok közé tartozik, amelynek a *philia* (φιλία) fogalma a legelvontabb és egyben a legkésőbbi is (az V. században dokumentálták: a tragédia, komédia és a filozófiai-retorikai nyelvezetekben), míg a *philosz* (φίλος) a *philein* igével együtt a homéroszi nyelvezetben nyer bővebb értelmet. A homéroszi *philosz*, az, aki különböző észérvek alapján jóindulatú magatartást tanúsít a másik iránt, és felismeri a másikat mint az ő *philoszt*. A vendég jóindulatú fogadásával (*vendégbarátság*) találkozhatunk Odüsszeusz a Phaiákoknál tett látogatása során,<sup>7</sup> ott őt mint *philoszt*, barátot fogadják. Amint már említettük a *phil-* csoport szemantikai kiterjedése széles, mégis alapjában véve mindig egyetlen jól meghatározott és körülírt dologra határolódik, amelyet Arisztotelész – amint azt a továbbiakban látni fogjuk – *pollachos legein pros hen*, azaz több módon lehet azt mondani, de mindig csak az eggyel való kapcsolatban, nevezi.

A barátságfogalomnak még a „szeretet” szónál is nagyobb a szemantikai terjedelme – egyes modern nyelvek néhol barátságként fordítják le<sup>8</sup> –, de mindig egy sajátos „tárgyra” vonatkozik: az *értelmes lényre*, aki képes barátságot kötni, létrehozni.

Ily körülmények között a legjobb talán az lenne, ha nem is fordítanánk le a „*philia*”-t, avagy minden egyes alkalommal a *phil-* csoport kontextusban előforduló értelmét adnánk vissza. Mindezen fogalmak a politika horizontján tündökölnék. A *phil-* csoport terminusai lényegében véve politikai használatú fogalmak, és a *polis*zon belüli különböző közösségek (család, barátok, társadalmi csoportok) egymással való politikai kapcsolatát jelöli. Tehát a klasszikus Görögországban a politikai kapcsolatok mindenekelőtt mondhatni „*barátságos*”, „*baráti*” jelzővel voltak illetve, mely a hellén korban megváltozott (leszűkült a privát szférába). A *barátság*, annak minden egyes változatával, a politikai és társadalmi kapcsolatok esszenciális formáját jelképezi, úgy, ahogyan azt a klasszikus korban elgondolták. E gondolatsort erősíti meg Arisztotelész (már filozófiai értelemben) a *Nikomakhoszi Etika* VIII. könyvének a kezdetén, ahol a politika és barátság kapcsolatának harmóniájáról tárgyal: „*az államot a barátság érzése tartja össze*”, és ezért „a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot, mert az egyetértés (*homonoia*) – ahogyan azt az *Eudemoszi Etikában* (1241a 34) is leszögezi, *philia politiké* – kétségkívül mutat némi hasonlóságot a barátsággal”.<sup>9</sup> Ugyanaz hangzik el *Politika* című művének első könyvében – igaz, közvetett módon utalva a barátságra, hisz annak összetett változatát a „*phrater*”-t használja – ahol Arisztotelész az embert természeténél fogva állami életre hivatott élőlényként, *zoon politikonként*, határozta meg. Hozzáteszi – Homéroszt idézve –, hogy aki *testvériség* nélküli, az nem is ember, hanem „kiseb értékű (*phaulos*) lény,

<sup>7</sup> Vö. Homérosz: *Odüsszeia*. Bp. 2003. VIII. 1–586.

<sup>8</sup> Ezzel kapcsolatban Martha C. Nussbaum *La fragilità del bene* (Bologna 1996) című érdekesítő, bár kissé bizarr műve említhető, aki nem írja át betű szerint a görög *philiát*, hanem veszi magának a bátorságot és a „*love*” szóval fordítja le azt. Teszi ezt azzal a választási joggal, mert ma a „*szeretet*” szó a *philia* szemantikájára vezethető vissza, és ugyanakkor ennek egyik változata.

<sup>9</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Bp. 1987. 1155a 22–25. (A továbbiakban: NE) A *Politika* című művében ugyanazt az álláspontot képviseli, bár más szavakkal, ahol azt olvashatjuk: aki irigy, és megveti a szomszédját, „igen távol áll a vonzódástól (*philia*) és a politikai közösségtől (*koinonia politike*), pedig a közösség alapja a vonzódás (*philikon*)”. 1295b 23–25.

avagy több mint ember”, aki „*sóvárog a háború után*”, és úgy viselkedik, mint „*afféle magának való, ahogyan azt az ostáblánál mondják*”.<sup>10</sup>

Az ember tehát politikai lény, aki, ha nincsenek politikai (társadalmi) kapcsolatai, akkor vagy több, mint ember (isten), vagy kevesebb, mint ember (értelemmel nem rendelkező lény). Az emberi lét sajátossága, hogy baráti kapcsolatokat alakíthat ki, amely az ő *zoon politikon* („társadalmi állat”) létét is tükrözi egyben. A barátság az ember velejárója – ahogyan azt William Blake aforizmája szépen előlegezi meg a barátság kapcsán: „Madárnak fészek, póknak háló, embernek barátság” –, csak az ember rendelkezik ezzel, „*az istenség esetében nyilvánvaló, hogy mivel neki semmire nincs szüksége, így barátira sincs, és nem is lesz barátja, s függeni sem fog senkitől*”.<sup>11</sup>

Végeredményben e kis szemantikai bevezetőben ide szerettem volna kilyukadni: az archaikus és aztán klasszikus Görögország tipikus politikai, és tipikus emberi erényéhez, a *philiá*hoz, barátsághoz.

## 2. „Nyilván az államot [*poleisz*] a barátság [*philia*] érzése tartja össze.”

Térjünk vissza eredeti kiindulópontunkhoz, tételmondatunkhoz: „Nyilván az államot [*poleisz*] a barátság [*philia*] érzése tartja össze.” Miután Arisztotelész gyors ütemben a VIII. könyv 1. fejezetében meghatározta a barátságot, azon nyomban rátér annak (barátság) részletekbe menő tárgyalására. Azonnal alá kell húznunk annak a fontosságát, hogy az antik világ a *barátság* köntösébe öltözött, szemben a mi jelenlegi korunkkal. Arisztotelész szavaival élve „erre [ti. a barátságra] van a legnagyobb szükségünk a világban [*anankaioiaton eis ton bion*]”.<sup>12</sup> Majd elérkezik ahhoz a kijelentéséhez, hogy „*barátok nélkül ugyanis senkinek sem lehet kedves az élete, még ha minden egyéb jóban része van is*”. A barátságot ugyanis úgy tartották számon, mint eme közjavaknak őrzőjét és fenntartóját, és nem mint az emberi boldogság megvalósítójának kooperációját. Alapjában véve mindaz, ami ezek után – VIII. és IX. könyvek – következik a *barátság és boldogság* kapcsolatának a magyarázatát fogja szolgálni. Először is e kapcsolat létre Arisztotelész 1155a15-től kezdődő sorai adnak kellő magyarázatot.

Homérosz *Iliász* című művéből idéznék egy passzust: „*mert hol kettő jár, hamarabb meglátja az egyik, hogy mi a jó*.”<sup>13</sup> Arisztotelész átülteti e homéroszi sorokat saját filozófiai rendszerébe, hozzáadva annak *politikai és cselekvési* jelentéseit, melyek explicit módon Homérosznál is jelen vannak. Itt csupán azt mondja, de rendkívüli jelentéssel, hogy: „Ha ketten mennek együtt, így nemcsak a gondolkodásban [*noesai*], hanem a cselekvésben [*praxai*] is többre megy az ember.”<sup>14</sup> Tehát két egyesült erővel rendelkező személy jobban gondolkodik és cselekszik, mint ahogyan egy tenné. Ugyanakkor, nagy általánosságban tekintve, ez egy tipikus arisztotelészi állásfoglalás, gondolkodásának minden egyes területére alkalmazható gondolat. Például a *Politika* című írásában ez a helyzet a demokrácia tárgyalásánál jelenik meg, ahol a legjobb

<sup>10</sup> Arisztotelész: *Politika*. Bp. 1994. 1253a 1–3. (A továbbiakban: Pol)

<sup>11</sup> Arisztotelész: *Eudémósi Etika*. = Uő. *Eudémósi etika – Nagy etika*. Bp. 1975. 1244b 8–10. (A továbbiakban: EE)

<sup>12</sup> Uő. 1155a4–5.

<sup>13</sup> Homérosz: *Iliász*. Bp. 2003. X. 224–225.

<sup>14</sup> Arisztotelész: *NE* 1155a 15–16.



államformát *politeiának* nevezi, mert az erényességben kiváló a polgárság érdekében cselekszenek – ahogyan azt a *Nikomakhoszi Etika* VIII, 12-13-ban is említi –, természetesen a monarchia lenne a legideálisabb államforma, de csak abban a kivételes esetben, ha van egy olyan polgár, aki „erényes”, és alattvalóinak a *barátja*. Arisztotelész Platónnal ellentétben a demokráciát az oligarchiánál is súlyosabb degenerációnak tartotta, mert a demokrácia sokak uralma, márpedig „a sokaságban nem mindegyik ember becsületre méltó”, épp ezért jobb a kevesek uralma, akiket erényeik alapján választanak meg.<sup>15</sup>

Mivel Arisztotelész mindenekelőtt a *szükségesség* talaján lépdel, bevezető gondolataiban az *együtt cselekedni* kérdésköre ösztönzőbben jelenik meg, mint az *együtt gondolkodni*. Mindez a következő kijelentéshez fogja őt vezetni, amint azt már a bevezetőben is említettük: „nyilván az államot [*poleisz*] a barátság [*philia*] érzése tartja össze.”<sup>16</sup> Ebben a mondatban jelen van Arisztotelésznek a barátságról az államra vonatkozó gondolata, sőt, ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, a barátság politikai értelménél jóval szélesebb jelentéstartalma is.

No de térjünk vissza a *szükségesség* kérdésköréhez. Elsőre a szükségesség azt a benyomást kelti, hogy az a *zoón politikon* államban (*poleisz*) való megvalósításának természetes helye. Más szavakkal élve, úgy tűnhet, hogy Arisztotelész egyszerű érvet (magyarázatot) fabrikál, és csupán a barátság politikai fontosságát szeretné ezzel igazolni: a barátság mindannyiunk életében szükséges, és ezért szükséges az államban is, mely a sokak társulásának élettere. Ebből a szükségességből kifolyólag, de nem kizárólagosan, tartja össze a barátság az államot, és létrehozza azt, amit *homonoiónak* (egyetértésnek) nevezünk, tehát olyan értékeket, amely alapokra az állam épülhet. Szóval azt is mondhatnánk, hogy az emberek szükségességből csoportosulnak. *Ha nem így lenne*, akkor mindenki a saját útját járná. A barátság, immáron annak utolsó elemzésében, kölcsönös szükségességet is jelent, azaz *hasznosat* (*chresimon*). *Ha így lenne*, akkor a barátság legtokéletesebb formája a hasznosság lenne, emberek és állatok között, legalábbis ebből a szemszögből nézve, nem lennének oly nagy eltérő különbségek. A fentebb levont két konklúzió egyikét sem lehet Arisztotelésznek tulajdonítani.

Továbbfűzve gondolatorunkat, térjünk át valami másra. A barátság hasznos dolog, mert szükséges, mert ahogyan azt fentebb is említettük, „ha ketten mennek együtt, nemcsak a gondolkodásban [*noesai*], hanem a cselekvésben [*praxai*] is többre mennek, mint egy ember”. Azt viszont le kell szögeznünk, hogy itt nem hasznosságról (*to chresimon*) van szó, szemben Platónnal, akinél a *Lüszisz*-ben<sup>17</sup> a hasznosságnak az arisztotelészi koncepciónál sokkal utilitarisztikusabb megjelenési formája jelenik meg. A hasznosság fontos, a barátság szükséges az életben, de a fő gondolata messzemenően nem a hasznosság. A hasznosság inkább, ahogyan azt látni fogjuk, az ember „baráti” természetének függeléke.

A barátság haszonnal való kapcsolatát a szükségesség témakörén belül találjuk és tárgyaljuk. Természetesen azt is le kell szögeznünk, hogy a szükségesség nem egyezik mindenben és mindenkor a hasznossággal, elég, ha Arisztotelész ama gondolatára apellálunk, amely szerint a barátság mint példa az ifjaknak, *terapeia* az öregeknek, segítség a szerencsétlenségben képében

<sup>15</sup>Vö. Arisztotelész, *Pol.* III. 11.

<sup>16</sup>Arisztotelész: *NE* 1155a 22–23.

<sup>17</sup>Vö. Platón: *Lüszisz*. = Platón *Összes művei* kommentárokkal (Nagyobbik Hippiász – Kisebbik Hippiász – Lakhész – Lüszisz). Bp. 2003. 210 c–d.

jelenik meg. A következő sorokban a barátság valódi és sajátos arisztotelészi okfejtését olvashatjuk: „a barátság nemcsak szükséges, hanem erkölcsileg szép dolog.”<sup>18</sup>

Tegyük fel a kérdést: mit jelent Arisztotelész e kontextusban használt „szép dolog” kifejezése? Mily módon lehetnek a cselekedetek, ahogyan mondja, szépek (*tas kalas*)? A szép cselekedetek között kétségkívül léteznek a személy által nem haszonnal és előnnyel végzett cselekedetek is. Például léteznek dolgok, melyekért szép meghalni is. A III. könyvben Arisztotelész kijelenti, hogy valójában csak az a bátor, aki a szép tükrében jelenik meg. Nem bátorság például az önvédelem. Aki bátor – mondja Arisztotelész –, olyan cselekedeteket visz végbe, melyeket „szép tenni, és csúnya nem tenni”. Az öngyilkosság szintűgy nem tartozik a bátor cselekedetek közé: „a szegénység, szerelem vagy egyéb fájdalmat okozó dolog elől menekülve a halált keresni nem a bátor, hanem inkább a gyáva emberre jellemző tulajdonság.”<sup>19</sup> Gyávaság, merészség és bátorság között a helyes közép melletti döntést maga a dolog végcélja adja meg, s mivel a bátorság erkölcsileg szép, ezért ennek a végcélja is szép. Tehát a haszon és szép, akkor is, ha valamilyen körülményben egybevágnak, nem egyeznek meg egymással. Az igazi barátság, amint azt látni fogjuk, mielőtt valami hasznos lenne, azelőtt az valami szép dolog. Arisztotelész ezzel kapcsolatban a 15. fejezetben így fogalmaz: „Erkölcsei jón azt értjük, hogy valaki jót tesz, de nem azért, hogy jót kapjon érte; hasznos dolgon viszont azt értjük, ha valaki mások részéről jótéteményben részesül.”<sup>20</sup>

Az első gondolatsor ismétléseként kijelenthetjük, hogy Arisztotelész a barátság életben levő szükségességének elismeréséül hozzácsatolja a *hasznosság*ot, viszont nem meríti ki ezzel annak a fogalmát, ennél ugyanis sokkal mélyebb értelemmel bíró hasznosságról beszél, valami olyasmiről, ami az emberhez tartozik.

A *Nikomakhoszi Etika* VIII. könyvének 1. fejezetében Arisztotelész a szép cselekedetek kérdéskörét akkor kéri fel táncra, miután kijelenti, hogy a *barátság* tartja össze az *államot*, és a *barátság* az állami életben fontosabb szerepet játszik, mint az *igazságosság* (*dikaioszyne*), ugyanis „*ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság.*”<sup>21</sup> Ebben látják kritikusai (Hutter, Lynch, Körösiényi) Arisztotelész barátságfelfogását *ideálisnak*. A probléma itt csak az, hogy az állam *több*, mint a barátok együttese. Azon nyomban, miután ezeket kijelentette, kijelöli azt az utat, amelyen haladnunk kell, majd hozzáfűzi – amint azt a fentebbiekben olvashattuk –, hogy a barátság nemcsak szükséges, hanem szép is, továbbá „akinek sok barátja van, azt szép dolognak tartjuk”.<sup>22</sup> A hasznosság tehát a politikai szintérnek fontos eleme, a barátságnak nem, még politikai értelemben sem.

A kezdetben felvetett probléma még játszmaiban van, sőt az 1. fejezetnek a végén feltett kérdés nyitja meg igazán annak a valóját: a barátság olyan valami, ami a hasonlók avagy a különbözők között jön létre? Itt Arisztotelész egy régi közmondást – Homéroszt, Hésziodoszt, Empedoklészét idézi, akik szerint a „*hasonló a hasonló felé törekszik*” – használ a hasonlóság (*homoioi*) leírására. Latin közmondás is utal erre: „*similis simili gaudet*” (hasonló a hasonlónak örül). Tehát a barátság lényege a hasonlóságban rejlik? Avagy éppen fordítva: a

<sup>18</sup> Arisztotelész: *NE* 1155a 29–30.

<sup>19</sup> Uo. 1116a 12–14.

<sup>20</sup> Uo. 1162b 36–1163a1.

<sup>21</sup> Uo. 1155a 27–28.

<sup>22</sup> Uo. 1155a 30.

különbözőségben, ahogyan azt Hérakleitosz (aki szerint a legszebb harmóniát *Erisz* a viszályból, versengésből teremti) látta? Melyik a kettő közül?

Arisztotelész e kérdésben még nem foglal állást. Egyelőre csak körüljárja a véleményeket (*endoxa*). Azt azonban ő is világosan látja, ha a barátság a különbözőségre vonatkozna, akkor az magába foglalná a hasznosságot is. Hérakleitoszt idézi, aki kijelenti, hogy az „*ellentétes dolgok javára vannak egymásnak*” – itt Euripidész példájára („*vágyódik záporra az eltikkadt föld*”) utal.<sup>23</sup> Ha a barátok különbözőek lennének, akkor a barátság szükségessége a hasznosságban merülne ki, egy olyan kölcsönöségi viszonyt hozva létre ezáltal, hogy egyikben meg lenne az, ami nincs meg a másikban, így a kölcsönös kapcsolat előnye domborodna ki. Ily körülmények között a barátságot annak hérakleitoszi értelmében tudnánk elképzelni (a harmónia által keltett viszály), vagy modernebb fogalmakkal élve: a konfliktusok szabályozásának formájában. Ahogyan fentebb említettük, Arisztotelész még nem foglal állást e kérdésben, de a következő rész elemzésénél (vö. VIII, 4. és 8.) arra a következtetésre jut, hogy a hasonlóság követelménye melletti érvek meggyőzőbbek. A barátság létezhet (megvalósulhat) – és látni is fogjuk – a különbözők között is, de a tökéletes barátság léte az „*erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló*”<sup>24</sup> között valósul meg.

Ebből a szemszögből kitekintve már kikristályosodott válaszok születhetnek az általános politikai elméletek irányát illetően. Például ha azt tartanánk, hogy a barátság különbözőek között is létezik, akkor ebből arra következtethetnénk, hogy a *homonoia*, mely minden politikai közösség létét feltételezi, a viszályból ered. Szóval az első princípium a viszály lenne, és a *polis* megalakulását a polgárok közös akaratából származtatná mint a viszály tiszta és egyszerű szabályozásának folyamatát; de aminek az eredetét az ellentét, konfliktus és viszály képezi.<sup>25</sup>

Arisztotelész nem ezért tenné a barátságot és hasonlóságot – ez a gondolata még magyarázatra szorul, de erre már utalt a *természettől fogva (physzei)*<sup>26</sup> kifejezéssel – az állam alapjává. A barátság végső értelmének a megértéséhez hosszú utat kell megtennünk. A következő fejezetben, ahol a barátság különböző típusainak a felvázolása kerül terítékre: a *hasznos, kellemes és jó* érzéseket keltő barátság. Ez utóbbit (jót) részesíti előnyben, és tartja a barátság egyetlen lehetséges típusának, annak konkrét és nem átvitt értelmében, ahogyan a 4. fejezet végén olvashatjuk.

Arisztotelész először is kihangsúlyozza, hogy a hasonló és különböző kérdéskörében, ahogyan azt Hérakleitosz, Empedoklész és a többi természettudós tárgyalta, még nem született megoldás. Hogy miért nem? Azért, mert ők a barátság fogalmát természeti okokkal hozták kapcsolatba, de ebben a terminológiai mezőben a probléma nem az *oikeia*. Ahhoz, hogy valóban megnézzük mi is a barátság, nem a *ta physzikával*, fizikai (természettudományi) dolgokkal, hanem a *ta anthropika*, emberi dolgokkal kell foglalkoznunk.

Lynch szerint Arisztotelész figyelmen kívül hagyta a politikai barátság potenciális veszélyeit. Cicero megkérdőjelezte Arisztotelész idealista nézetét, és bemutatta, hogy az állampolgárok

<sup>23</sup> Uo. 1155b 5.

<sup>24</sup> Uo. 1156b 13.

<sup>25</sup> Itt utalhatunk *Thomas Hobbesra*, aki a közös együttest nem a természetből, hanem a félelem és szükség nevében megkötött társadalmi szerződésből eredezteti.

<sup>26</sup> Arisztotelész: *NE* 1155a 16.

barátságát teljesen alááshatja a politikai nézeteltérések nyomása.<sup>27</sup> Ezért a barátság politikája kétélű fogalom. A barátság politikájának paradoxonja, hogy mélyebb és megoldhatatlan konfliktusokhoz vezethet.<sup>28</sup>

### 3. Vajon az államot a barátság érzése tartja össze?

Elérkeztünk tanulmányunk második részéhez, ahol Arisztotelész kijelentését, miszerint „nyilván az államot a barátság érzése tartja össze” immáron *kérdés* formájában tesszük fel. A válaszadásban Carl Schmitt híres barát-ellenség dichotómiája nyomán haladunk, mely számára a politikai lényege, kritériuma.

Schmitt azt tartja alapvetőnek, hogy a kereszténység teológiai-politikai ereje folytán „*tündöklő az európai formalizmusnak és a nyugati racionalizmusnak létrehozásában*”.<sup>29</sup> Azaz egy olyan szerkezetben, amely elveti a politikai újjáépítés gondolatát, miszerint az önazonosság dinamikájára kellene alapozni, amely által meghúzhatnánk az állam határait, legyen az ellenség, az idegen vagy a *másik* fogalma, amely az ellentét által lehetőséget ad a barátok csoportjának beazonosítására.

Ez a híres „*barát-ellenség csoportosítás*” (*Freund-Feind Gruppierung*) tétele – melyre a későbbiekben részletes leírással visszatérek – képezi a politikai alapját/lényegét. Ez nyújtja azt az általános keretet, amelyben a schmitti ellenség és ellenségesség a politikainak mintegy alapjává, „cementjévé” válik, és „amely fenntartja”, „összetartja” az államot. Olyan fogalomról van szó, amely elméleti és történeti meghatározottságának köszönhetően a klasszikus és a keresztény világban egyaránt megjelenik, és amely alapul szolgál mind a politikainak, mind az államnak, miközben az idők folyamán (különböző korokban) különböző jelentésformákat ölt magára. A *jus publicum europaeum* teológiai-politikai korszakában az ellenségnek olyan értelmet adtak, mint „nyilvános ellenség”, *hostis*, azaz ellenfél (aki harcol ellenünk), elismerve az ő jogait és emberségét, és nem úgy tekintették mint *inimicust*, azaz gyűlölőt, (olyan, aki gyűlöl bennünket).

*A politikai fogalma* Schmitt egyik legvitatottabb műve. Azonnal az elején le kell szögezünk, hogy nem egy elvont, elméleti, normatív, leíró műről van szó, hanem egy alkalmazott, gyakorlati, cselekvési programról. Schmitt ebben az írásában a korábbiakat<sup>30</sup> lényegi módon kiegészítve látszólag azon fáradozik, hogy immanensen *értékelméleti megalapozást* adjon a politikai szuverénről szóló elméletének. Az eredeti célja viszont nem más – amint az a *Politikai teológiáján* is végighúzódik –, mint egy *cselekvési program* kimunkálása. Mi is ez a cselekvési program? Mi az értelme? Schmitt kiindulási pontja az, hogy a politikai beilleszhető az érték-szférának abba a körébe, amelybe beletartozik az erkölcs, az esztétika, a gazdaság. Mindegyik általa említett terület egy-egy ellentétes értékpár köré csoportosul: az erkölcsi a jó-rossz, az

<sup>27</sup>Lynch, Sandra: *Aristotle and Derrida on Friendship*. Contretemps, 3. szám, július, 101. Idézi Körösiényi: *i.m.* 130.

<sup>28</sup>E jelenségre Libanon, Észak-Írország, a zsidó–palesztin konfliktus vagy az egykori Jugoszlávia lehet a példa.

<sup>29</sup>Schmitt, Carl: *Politikai teológia*. Bp. 1992. 35. (A továbbiakban PT)

<sup>30</sup>Főképp a *Politikai teológia* című művére utalok, ahol a *szuverenitás* eredetének felkutatását, mintegy kinyilatkoztatásának fogalomtörténeti útját járja be, *A politikai fogalmában* szintűgy a szuverenitás a cél, de immáron a „*politikainak*” még talán a „*politikai teológiánál*” is vitatottabb fogalma által.

esztétikai a szép-csúnya, a gazdasági a hasznos-káros/kifizetődő-nem kifizetődő köré, és végül ebbe a sorba logikus módon illeszkedik a politikai is a barát-ellenség értékellenpárral. Ezt a gondolatsort továbbfűzi azzal, hogy a politikai elkülönül a többi értékcsférától, ugyanis a barát nem szükségképp szép vagy jó, s lehetséges, hogy az ellenséggel kifejezetten jó üzleteket lehet kötni. De akkor mi a barát-ellenség megkülönböztetésének kritériuma? Ki az ellenség, és miért? Hogyan jön létre? Mielőtt az első kérdésre megadnánk a választ, előbb próbálkozzunk az ellenség definíciójával, illetve azzal, hogy hogyan kerül mindez kapcsolatba a politikaival. A politikai fogalmát Schmitt a barát-ellenség megkülönböztetéseként definiálja és erre is alapozza: „A specifikus *politikai* megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a *barát* és *ellenség* megkülönböztetése”, illetve „a barát és ellenség megkülönböztetésének az az értelme, hogy megjelölje az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás *intenzitásának* legvégső fokát”.<sup>31</sup> Giovanni Sartori szerint: az ellenség (*Feind*) fogalma korlátozza a barátot (*Freund*).

Ki hát az ellenség? Röviden így válaszolhatnám meg a kérdést: értelmezés és döntés kérdés. Ha komplikáltabb válaszokat keresünk, akkor nehezkesebbé válik a dolog, hisz a kétértelműség jelenlétével kell megküzdenünk. Egyik definíció szerint: „Az ellenség éppen *a másik*, az *idegen*, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok is lehetségesek vele.”<sup>32</sup> A későbbiek folyamán ugyanaz a Schmitt az ellenség fogalmát a *kathekon* (feltartóztató) fogalmának vonatkozásában értelmezi; nem is szólva arról, hogy a *kathekon* eszmetörténeti értelmezésének módja is kétértelmű: nem lehet tudni, hogy az ellenség a folyamat feltartóztatója, vagy pedig épp ellenkezőleg, az, aki felgyorsítja azt. E kétértelműség annak tudható be, hogy Schmitt a döntésfogalom kialakításakor – erről a *Politikai teológia* című műve kapcsán olvashatunk<sup>33</sup> – a rend és a döntés viszonyában rejlő egymásrautaltságot, kölcsönviszonyt együtt tételezte fel. A döntésfogalom ugyanis magába sűríti az érvényesség megkérdőjelezésének és feltételezésének mozzanatát. S mivel egy meghatározatlan értelemben természetesen mindenki „más”, a mindenkori, ellenséget alkotó másság meghatározása teljesen önkényes. Hiszen a politikai szférája éppúgy túlnyúlik az állami törvények strukturálta területen, mint a szuverén hatóköré; a szuverén épp a politikai államon túli rendjének fő vonatkoztatási pontja. S ahogyan a szuverén empátiuk értelemben vett döntése *a semmiből* fakad, úgy a politikai karakterisztikumát alkotni hivatott megkülönböztetés is egy *megalapozhatatlan döntés* szülötte.

Egyszóval: hogy ki a barát, és ki az ellenség, azt minden embernek magának kell eldöntenie: „*a barát és az ellenség meghatározása a legmélyebb egzisztenciális döntéseink egyike*” – írja Schmitt, hozzátéve, hogy ily körülmények között a politikai valójában átfogja egész életünket,

<sup>31</sup> Schmitt, Carl: *A politikai fogalma*. = Uő: *Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Bp. 2002. 19. (a továbbiakban PF, kiemelés tőlem – T. I.)

<sup>32</sup> Uo. 19. (Kiemelés tőlem – T. I.)

<sup>33</sup> A döntésfogalom e sajátosságát Schmitt a *Politikai teológiában* „*Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt*”, híres kezdőmondatán keresztül illusztrálja. A kivételes állapot kihirdetése *felfüggesztő* és *teremtő* jellegű: felfüggesztő, hiszen az addig érvényes jogrend hatályon kívül kerül, teremtő, hiszen a szuverén érvényesíti az új rendet. A szuverén döntése az adott rend *fenyegedett* volta miatt válik szükségessé, ám azt, hogy ki és mikor fenyegeti az államrendet, egyáltalán fenyegetett helyzetben van-e az államrend, csakis a szuverén döntheti el. Ez pedig azt jelenti, hogy az államrend *ellenségéről* is a szuverén dönt. (Vö. Gedő Éva: *Válasz Geréby Györgynek, Karácsony Andrásnak és Cs. Kiss Lajosnak*. Jogelméleti Szemle, 2006/1. sz., a tanulmány megtalálható a [http://jesz.ajk.elte.hu/2006\\_1.html](http://jesz.ajk.elte.hu/2006_1.html) honlap oldalán.)

annak bármely dimenziójában felléphet, sőt bármikor uralma alá hajthatja az élet többi vonatkozását is. Az ellenség kijelölése mint döntés tehát a politikai viszonyrendszer kulcsmomentuma. E döntés, hasonlóan a *Politikai teológiában* jelentkező kivételes állapotról szóló döntéshez, a *semmitől születik meg*,<sup>34</sup> azaz nincs sehohy előre megírva, hogy mely konfliktusunkat kellene kitüntetettnek tekintenünk, amelyben a másik felet ellenségünkkel nyilvánítjuk. Az ellenségünk kijelölése *önmagunk meghatározásává* válik, az ellenségünk kijelölése által tudjuk meg, kik is vagyunk mi magunk, azaz önazonosságunk kiépítésében. Eme döntés által (hogy ki is az ellenség) egyrészt beazonosítjuk azt a személyt, aki létével (fizikailag) fenyeget bennünket, másrészt ezáltal megtörténik saját magam (individuum), azaz önazonosságom beazonosítása (identitásképző funkció). Tehát kétszeres azonosítást végzek: egyrészt az ellenségem által tudom meg, hogy ki is vagyok, az ő léte segít ennek tudatosításában, azaz mintegy szükségszerűvé teszi a saját létekről való tudatot; másrészt viszont az ellenségem az a személy, aki az én léteket a létével fenyegeti.

A fenti schmitti idézetben található az *intenzitás* kifejezés is, mellyel Schmitt a politikai viszonyokat (a barát-ellenség viszonylatokba való belehelyezkedést) jellemzi. Ez arra utal, hogy azáltal válok önmagammá, valakivé, hogy kiválasztom, megjelölöm az ellenségem, azaz döntök az ellenség mellett. Ez létezésem intenzitásaként nyilvánulhat meg, mintegy kifejezésre juttatva saját egzisztenciámat. Schmitt valamelyik későbbi művében olvashatjuk: „*Nem halok meg, hiszen az ellenségem él.*” Mindezek arra engednek következtetni, hogy az ellenfél az, aki feltölti létem intenzitását, ő a mozgatórugója létemnek.

Egy újabb lépést tesz Schmitt előre, amikor kijelenti, hogy nem elég dönteni az ellenség létét (személyét) illetően, hanem magát a döntést is választani is. „*Amíg egy nép a politikai szférájában létezik, addig e népnek magának kell meghatároznia a barát és az ellenség megkülönböztetését [...] és ebben rejlik politikai létezésének a lényege. Ha már nem rendelkezik e megkülönböztetésre irányuló képességgel vagy akarattal, politikailag megszűnik létezni.*”<sup>35</sup> Tehát egyrészt rá kell vennünk magunkat, hogy különbséget tegyünk barát-ellenfél között, másrészt erre el is kell szánunk magunkat.

Összességében véve a fontos az, hogy a döntéshez magához is döntésre van szükség, tehát kétszeres döntés meghozatalára. Ennek a döntésnek a tárgya – amint azt már többször is hangsúlyoztuk – a barát-ellenség megkülönböztetés alkalmazása. Két döntést kell tehát Schmitt szerint hoznunk. Először is politikai lényként kell magunkat definiálnunk, s döntést kell hoznunk arról, hogy a barát-ellenség megkülönböztetéséről folyamatosan dönteni fogunk, másodszor pedig el kell döntenünk, hogy az aktuális szituációban éppen kit is tekintünk barátnak, illetve ellenségnek, vagyis végre kell hajtunk az ellenség konkrét kiválasztását. Itt egyszerre, mintegy egymásba fonódva jelenik meg a döntés alanya (*aki*) és tárgya (*akit*). Mivel e két döntés egymásba fonódva egyszerre jelenik meg, az ellenség elengedhetetlen az önazonosságom meghatározásában. Úgy is mondhatnám, hogy léte csak az ellenség által és vele együtt nyerhetek. A döntés fogalma tehát nemcsak használható, hanem nélkülözhetetlen; ha eltekinténénk a döntés primátusától, az a politikai és minden politika végét jelentené.

<sup>34</sup> Schmitt: PT 16.

<sup>35</sup> Schmitt: PF 34.



## Következtetések

Schmitt valami olyasmit próbált integrálni, ami lényegében idegen a klasszikus kor látásmódjától, amely a *philiát* tekinti a politikai életük alapjának. Nem mintha a klasszikus kor nem ismerte volna az ellenségességet és a háborút. Tény az, hogy akkor is létezett ez a jelenség, amely megpróbálta a természet rendjét „megerőszkolni”. Úgy, ahogy *Erisz*, vagy *Polemosz* megakadályozták a történelem természetes folyamát/menetét, felkavarva azt, most Schmitt is lerakhatja a politikai szerkezetének újabb alapjait.

Fáradozhatunk a klasszikus és a modern politikai látásmód közti kontinuitás és analógia felállításán, de ennek ellenére mindig megmarad egy áthidalhatatlan távolság. Az Arisztotelész és Schmitt által használt kifejezésekben rejlő különbségen lehet ezt legjobban lemérni. Tanulságos, ahogyan – igaz, különböző korokból származva – meghatározzák a politikai gyakorlat célját.

Arisztotelész számára:

„...az egész élet így osztható fel munkára és pihenésre (*ascholian kai schole*) háborúra és békére (*polemon kai eirenen*), sőt a tetteink is szükségességre és hasznosakra, valamint becsületesekre. Mindezekre nézve ugyanazon elveket kell alkalmazni, mint a lelki tulajdonságokra s az ezekből folyó cselekvésekre: a háború a békéért van, a munka a pihenésért, a szükséges és hasznos cselekedetek pedig a becsületesekért. Mindent figyelembe kell tehát venni a politikusnak, amikor törvényt alkot, a lelki képességek két csoportja és ezeknek tevékenysége szerint, de még inkább ügyelnie kell arra, ami jobb, és a célra. Ugyanaz legyen az irányadó az életre és a cselekvések megválasztására: tudjunk dolgozni és harcolni is, de inkább éljünk békében és nyugalomban; képesek legyünk elvégezni az életfenntartáshoz szükséges és hasznos tennivalókat, de inkább gyakoroljuk az erényt.”<sup>36</sup>

Schmitt számára ehhez képest egy teljesen ellentétes cél jelenik meg: „pacifikált földbolygó [...] ahol a barát és ellenség megkülönböztetése nélküli világ, politika nélküli világot hozna létre”, azaz megszűnne politikailag létezni. És itt nem is kell az emlékezetet nagyon felfrissíteni, ahhoz, hogy megtudjuk, Arisztotelész számára a *schole* gyakorlásának a princípiuma a *philia* művelése volt.

A barátság és ellenségesség politikája a politika két eltérő megközelítését képviseli. A barát és ellenség mint a politikai végső megkülönböztetése egzisztenciálisan is a végső, feltétlen és megalapozó. Egyfelől mert itt tesznek különbséget a saját lét és az idegen másléte között, másfelől mert a politikai és az általa teremtett politikai egység az egzisztenciális feltétele a társadalom közösséggé való integrációjának.

Nem véletlen, hogy Schmitt *A politikai fogalma* újrakiadásához írott előszó mottójául egy Arisztotelészre utaló idézetet választott. Azonban sokkal egyszerűbb lett volna, bár tagadhatatlanul nem olyan rejtélyes, ha a *Nikomakhoszi Etikából* hivatkozta meg az ide kívánczó gondolatot: „Nyilván az államot a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot...”

A tanulmányunk elején feltett kérdésre, hogy mi idézhette elő a barátság klasszikus fogalmának átalakulását, ellenségre való fel/leváltását, választ ad maga a történelem, hisz a hellenizmus korában a barátság már elveszítette a jelentőségét, kiterjedését, vagy egy önmagában levő ideális fogalommá vált, melyet Arisztotelész még realisként érzékelt.

<sup>36</sup>Arisztotelész: *Pol* 1333a 30–1333b 3.



A fontosabb kérdés mégis az, hogy a mai, jelenlegi léhelyzetünkben – az Európai Unióban – fenntartható-e az identitás a barátság politikája által, avagy épp az ellenségesség politikája révén tartható fenn, azaz csakis az ellenséget kijelölve ismerhetjük meg önmagunkat is. Körösényi tanulmányában az ellenségesség amerikai politikáját favorizálja, szemben a hasonlóságon, békén, mondhatni barátságon alapuló európai politikával.

Schmitt számára az alapvető kérdés korának az adott szellemtörténeti és politikai helyzetében az volt, hogy vajon megérett-e a helyzet a felhalmozódott mennyiség új minőségbe való átcsapására, azaz eljött-e a végső, a mindent eldöntő ütközet, a korszakváltó vagy metafizikai döntés ideje. Erre a schmitti kérdésre a tényleges választ mi csak később fogjuk tudni megadni.

### **Does the Feeling of Friendship Keep the State Together?**

*Keywords: friendship, foe, Aristotle, Carl Schmitt, political, polity, decision, identity, European Union*

In the first part of our paper we analyse the *philia* notion, its indispensable role in semantics and in the life of the ancient Greek society, as it were, in its political life about which Aristotle wrote, „*friendship seems too to hold states together*”. In the second part, we examine the „replacement” of the ancient *philia* notion in the light of Carl Schmitt’s friend-foe distinction as a political criterion. Here we analyse the Aristotelian statement in a question form. Our paper will follow the question thread, what accounts for the fact that the „political” sense of the friendship notion present in the Classical Age has undergone such drastic change(s)? Did Schmitt replace the friend (*philos*) notion by its opposite, foe (*der Feind*) to destroy the real bases of the social and political relationships in the middle of the 20<sup>th</sup> century in order to make „concrete” to „keep together” the political life / community?

Szakács Péter

## Az organikus világszemlélet helye és jelentősége Giordano Bruno filozófiájában

### Az organikus és a mechanikus világmodell

A természetfilozófia és a kozmológia a világegyetemet a maga teljességében próbálja modellezni. Így nyilván olyan terepen mozog, amely korlátozott megismerésünk számára nem megragadható.

Éppen ezért a természetfilozófus kénytelen analógiákat használni. Az analógia ebben az esetben azt jelenti, hogy a világegyetemet, amely a maga egészében nem megismerhető, valamilyen ismert dologhoz hasonlítjuk.

Az újkori teista gondolkodók is így jártak el az istenbizonyítás során, amikor a világot géphez vagy órához hasonlították. Az analógia felállításának az ad alapot, hogy az óra ésszerűen és tervszerűen elkészített tárgy, és ésszerűséget vélhetünk felfedezni a világegyetem jelenségeiben is, azaz az égitestek szabályszerű mozgásában és az élő szervezetek működésében. Ebből kiindulva úgy bizonyították Isten létezését, hogy miként az órának is volt egy ésszerű gondolkodásra képes elkészítője, a világ is valamiféle tervszerűen dolgozó értelem alkotása.

Ha áttekintjük az emberi gondolkodás történetét a primitív népek természetvallásától az újkori fizikáig, megállapíthatjuk, hogy az évezredek során a világ felépítésének és működésének modellezésére használt analógiák két nagy csoportba sorolhatóak. Így megkülönböztethetjük az organikus és a mechanikus világszemléletet.

Az előbbi hívei, akiket többnyire panteistáknak nevezünk, az élő szervezet mintájára képzeltek el a világot. Ez visszavezethető a primitív népek animizmusára, a filozófiában pedig elsőként Thalészre, aki a dolgokat lelkesnek mondta. A lélek nála valamiféle mozgatóerőt jelentett, amely átítatja az egész univerzumot. Platón *Timaios* szájában a teremtő az ideák világának mintájára alkotja meg a világot, lelket helyez belé, és lélekkel veszi azt körül. Így a világ „élőlény”, amelynek a tökéletes gömbhöz hasonló teste van. Plótinosznál a világegyetem nem teremődik, hanem az Egyből áramlik, emanálódik, tehát bizonyos értelemben nemzés révén jön létre. Platón és Plótinosz jelentős mértékben hatottak a reneszánsz természetfilozófusokra, akiknek egy része szintén az organikus szemlélet híve.

A másik világmodell, a mechanikus a gép analógiája szerint írja le a világot. Első jelentős képviselői ennek a világszemléletnek az ókori atomisták voltak: Leukipposz, Démokritosz és Epikurosz. Szerintük a világ atomokból, részecskékből épül fel, amelyek szigorúan determinált mozgást végeznek. A világ minden jelensége a részecskék összeszerveződésének, szétválásának, mozgásának következménye. Bizonyos értelemben Arisztotelész is a mechanikus világmodell hívei közé sorolható az Első Mozgatóról szóló tanítása miatt, aki körülveszi a világot,

és irányítja a szférákat. Király Béla szerint a középkorban a mechanikus és az organikus világmodell a „szinkretikus egymásmellettség állapotában” leledzett, tehát a különféle szerzőknél kényelmesen megfértek egymás mellett. A reneszánsz idején azonban már jól elkülöníthetőek. Az organikus természetfilozófiát Cardano, Cusanus, Telesio és Bruno képviseli, a mechanikust Valla, Huarte, Montaigne és Charon. Ezt követően Galileinek, Keplernek és Newtonnak köszönhetően a mechanikus szemléletmód vált uralkodóvá, így ma is azt vesszük alapul a tudományos megismerésben. Nem szabad azonban elfelejtkeznünk arról, hogy az organikus világmodell természetfilozófusai is jelentős mértékben hozzájárultak a tudomány fejlődéséhez.<sup>1</sup>

Ezt alátámasztandó fogom a következőkben bemutatni Giordano Bruno filozófiáját, ami egyik fontos fejezete az organikus világszemléletnek. A tanulmányom tézise, hogy Bruno a világlélek fogalmán és a világ élő, lelkes voltának tételezésével olyan organikus álláspontot fogalmaz meg, amely előremutat a newtoni mechanika irányába, illetve összecseng Newtonnak a mozgástörvényeken alapuló anyagszemléletével.

## Az életelv a kozmológiában

Ahhoz, hogy Bruno kozmológiáját, illetve ennek jelentőségét megértjük, vissza kell mennünk egészen Arisztotelészig.

Arisztotelész, amikor saját, geocentrikus világmodelljét megalkotta, alapvetően két naiv előfeltevésből indult ki. Az egyik szerint a Föld, amelyen mi állunk, a világegyetem középpontjában található. A másik szerint az égen látható csillagok nem mások, mint aminek látszanak: apró, világító pontocskák.<sup>2</sup>

Arisztotelész kozmológiájában a csillagok kristályszférákhoz – vagyis a Földet körülvevő kristálygömbökhöz – vannak illesztve, maguk az égitestek pedig nem mozognak, hanem csak a szférák. Az első szférán a Hold található, a másodikon a Merkúr, majd ezeket rendre a Vénusz, a Nap, a Mars, a Jupiter és a Szaturnusz követi. A nyolcadik szférán a többi fénylő égitest, az úgynevezett állócsillagok találhatóak. Legkívül az egész konstrukciót az Első Mozgató fogja át, aki kívülről irányítja az összes szférát. A Föld maga tehát mozdulatlan, az égbolt mozog körülötte.

Az Első Mozgató, vélekedett, a szférák és a csillagok örökkévalóak és változatlanok, hisz a Holdat vagy a csillagok felszínét figyelve, az évszázadok során, az emberek nem vettek észre semmiféle változást.

Az ilyen tökéletes testekhez csakis egyfajta mozgás, a tökéletes körmozgás illik. A későbbiekben a katolikus egyház hivatalos álláspontjává tette ezeket a nézeteket az Első Mozgatóról szóló tanítás miatt, akit a keresztény Istennel azonosított.

Volt azonban az arisztotelészi modellnek egy nagy hiányossága is, amely miatt nem felelt meg az empirikus megfigyeléseknek. A csillagok ugyanis nem végeztek tökéletes kör formájú mozgást. Hogy ezt a hiányosságot kiküszöbölje, a második században Klaudiosz Ptolemaiosz csillagász bevezette az epiciklus fogalmát. Az epiciklus egy alszféra, amely a kristályszféra

<sup>1</sup>Lásd Király Béla előszava. = Bruno, Giordano: *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról*. Buk. 1990. 5–31.

<sup>2</sup>Vö. Árik Zsófia: *Folyamat – Teológia – Transzformáció*.

<http://www.scribd.com/doc/38227184/Folyamat-Teologia-Transzformacio1uo>.

középpontjához illesztve található. Az égitestek nem a kristályszférához, hanem az epiciklushoz vannak csatolva, és mind a kristályszféra, mind az epiciklus körmozgást végez.

Így a geocentrikus kozmológia már sokkal inkább összhangba került a megfigyelésekkel, ám még mindig nem volt tökéletes, és további korrekciókra szorult. A különféle hiányosságok ösztönözték arra az időszámításunk előtti harmadik században élt Számoszi Arisztarkhoszt, majd később Kopernikust, hogy felállítsák a heliocentrikus világmodellt, mely szerint a Föld kering a Nap körül. Bonyolult számítási műveleteket végeztek ennek alátámasztására.

Az arisztotelészi világkép filozófiai – tehát nem számítási műveleteken alapuló – kritikáját azonban két reneszánsz gondolkodó, Nikolaus Cusanus és Giordano Bruno fogalmazta meg. Metafizikai, teológiai és ismeretelméleti érveket sorakoztattak fel álláspontjuk mellett.

Cusanus a műveiben csupán néhány oldalt szentelt ennek a kérdésnek, megállapításai intuitívek, de Kopernikuszhoz képest is újszerűek. A világegyetem – írja – nem véges, ahogy Arisztotelész gondolta, hanem végtelen, tehát nem állhat meghatározott számú szférából, és nem lehet középpontja, hiszen a végtelenben nincs abszolút értelemben vett középpont. A Föld ugyanolyan égitest, mint a csillagok. A régiek azért gondolták tökéletesnek, örökkévalónak és változatlanoknak a csillagokat, mert azok túl messze vannak ahhoz, hogy a felületükön zajló változásokat érzékelni tudnánk. Valószínűleg a többi égitesten is lakhatnak értelmes fajok.

Hogy megmagyarázza, miért nem figyelhető meg körszerű mozgás az égbolton, egy bonyolult megoldással állt elő, amelynek lényege, hogy a kör olyan ideális és tökéletes valami, ami csak az istenség sajátossága lehet, ezért nem fordulhat elő a teremtett világban.<sup>3</sup>

Néhány évtizeddel később, Cusanus nyomán, Bruno megalkotta az arisztotelészi kozmológia átfogó kritikáját. Sorra vette és megcáfolta az ókori szerző érveit, és ennek során olyan fogalmak nyertek új jelentést, mint a tér vagy a világ.

Bruno először is abból a feltevésből indul ki, hogy a világegyetem végtelen. Ez intuitív meglátás, és sokkal inkább premisszája, mintsem következtetése a brunói kozmológiának, a szerző mégis felhoz néhány érvet ennek bizonyítására.

Pusztán az érzéki megismerés nem cáfolja a világegyetem végtelenségét, igaz, nem is bizonyítja azt, de talán annyiban mégis alátámasztja, hogy soha nem láttunk olyan tárgyat, amelyet ne határolna valami más, sőt elképzelni sem nagyon tudnánk ilyent. Továbbmenve, lelki folyamataink közül a képzelet szintén inkább a világegyetem végtelensége mellett teszi le voksát, már amennyiben helyénvalónak tartjuk a képzeletet érveként használni az efféle bizonyítás során. Mindezekhez még hozzáadódik Arisztotelész térfogalmának kritikája. Arisztotelész úgy határozza meg a teret mint egy átfogó test felületét. Ha az ég, vagyis a földet és a csillagokat határoló tér egy átfogó test felülete, adódik a kérdés, hogy vajon mi is ez az átfogó test. Mi határolja az égboltot?

Aripapatikus (Arisztotelész-követő) filozófia szerint ez a test az Első Mozgató, vagyis Isten. Isten azonban egyrészt nem kiterjedt, nem anyagi jellegű, és – jegyzi meg gúnyosan Bruno – nem is arra való, hogy a világot határolja. Látni fogjuk, hogy ezért egy egész más meghatározást ad a térfogalomra.

Másodszor Bruno azt bizonyítja, hogy a végtelen térben végtelen számú, a mi Földünkhöz hasonló világ, tehát égitest létezik. Ha azt gondoljuk, hogy a mi világunk jó, és létezése helyénvaló, továbbá feltételezzük, hogy Isten is jó, és képes szándékait megvalósítani, akkor

<sup>3</sup>Vö. Cusanus, Nikolaus: *A rejtett Istenről*. Bp. 2008; Uő: *A tudós tudatlanság*. Bp. 1999.

mindenképpen végtelen számú világnak kell léteznie. Hisz ha egy világ létezése jó, akkor végtelen számú világ létezése sokkal jobb, és sokkal inkább hirdeti Isten dicsőségét.

Az égbolton található csillagok tehát nem pusztán fénylő testek, hanem a miénkhez hasonló nagy kiterjedésű planéták. A kristályszférák létezésének feltételezése pedig fölösleges. A világ kifejezés a peripatetikus filozófiában a bonyolult, kristályszférákból és epiciklusokból álló konstrukciót jelentette, Bruno azonban már világokról beszél, tehát planétákról, amelyeken élet van, és amelyeket atmoszféra vesz körül. A tér pedig nem egy átfogó test felülete, hanem az a végtelen öl, üresség, amely magába fogadja az összes csillagot.

Ez a tér homogén tér, tehát nincs abszolút értelemben vett középpontja. Hiszen a végtelennek nem lehet középpontja. Az ég mozgása csak látszólagos. Ha egy hajóban ülnek, és pusztán az érzékszerveimre hagyatkoznék, naiv módon azt is gondolhatnám, hogy mozdulatlan vagyok, és körülöttem úsznak a szigetek. Ezért nem kering az égbolt a Föld körül, hanem a Föld mozog a Nap, illetve saját tengelye körül. Hasonlóképpen, a világegyetemben a többi planéták, más napok, „központi tüzek” körül végeznek a földéhez hasonló behatárolt, ciklikus mozgást.

Ami még Bruno kozmológiájából hátra van, az a mozgás okának magyarázata. A világot határoló és a szférákat a peremről irányító Első Mozgató létezését elvetette, és valami egészen mással állt elő. Az istenség, írja, életelvet helyezett minden testbe, az anyag minden egyes részecskéjébe. Így a napok és a bolygók az emberekhez és az állatokhoz hasonlóan élőlények.

Tehát éppúgy vannak szerveik, mint az élőlényeknek. A tengerek, a planétát körülvevő atmoszféra olyanok akár a máj vagy a vese, a patakok és folyók alkotta vízrendszer pedig, mint az érrendszer. Az égitestek az élőlények testéhez hasonló életműködéseket végeznek. Az eső, a viharok, a földrengések olyan folyamatok, mint az emésztés vagy az anyagcsere.

Elsősorban azonban abban hasonlítanak a bolygók az élő testekhez, hogy arra törekednek, minél tovább életben maradjanak, azaz saját testüket megőrzik minél változatlanabb állapotban, ameddig csak lehet. Ehhez pedig életmelegre van szükségük, megfelelő mennyiségben, ezért írnak le körszerű mozgást a meleget kibocsájtó csillagok körül. A tengely körüli mozgás célja pedig az, hogy a planéta minden pontját érje a meleg.

## A világlélek és az anyag

Hogy megvilágítsam, mit is jelent ez az életelv és az égitestek organikus volta, a következőkben ismertetni fogom Giordano Bruno metafizikáját, főként *Az okról, az elvről és az egyről* című dialógus alapján.<sup>4</sup>

A metafizika az első okot keresi. Tehát feltételez egy oksági láncolatot a tapasztalati világból, és abból indul ki, hogy minden dolog és jelenség visszavezethető egy elsődleges létezőre. Ezt nevezik első oknak.

A teista gondolkodóknál – és Brunónál is – ez az első ok Isten. Annyit tudhatunk róla, hogy létezik és végtelen. Mivel pedig mi végesek vagyunk, illetve érzékelésünk korlátolt volta miatt megismerésünk is határolt, teljesen megismerni őt nem tudjuk. Mégis dicséretesek azok a próbálkozások, amelyek az első ok felkutatását célozzák meg.

<sup>4</sup>Lásd in. Bruno, Giordano: *Két párbeszéd*. Bp. 1972.

Az ezen az úton való előrehaladás azonban csakis úgy történhet a természetfilozófus számára, hogy a tapasztalati világ jelenségeiből indul ki, és fokozatosan vezet vissza ezeket, egyre általánosabb okokra. Maga Bruno is így jár el, abból indul ki, ami az érzéki megismerés számára adott, majd különféle analógiákat használ a következtetés során.

Az általunk tapasztalt világ felépítésében és működésében ésszerűnek, illetve tervszerűnek tűnik a számunkra. Így feltételezhetjük, hogy az, ami a dolgokat létrehozta, elsősorban ésszerű. Így jut el Bruno az egyetemes ész fogalmáig. Az ész tevékenységét a művészet analógiájának segítségével írja le. Ahogy a szobrász formába önti az agyagot, vagy faragás közben meghatározott alakot ad a fának, az Ész az anyagban rejlő lehetőségeket valósítja meg. Az anyag már eleve magában hordozza a formákat, ahogy a fában is benne rejlik a szobor, az Ész feladata, hogy szétválassza ezeket. Miként az anyagban lehetőségként vannak jelen a formák, az ész is hordozza az összes lehetséges formát, de ideaként, az anyag alakítása során megvalósítandó célként.

Így jönnek létre a különböző véges dolgok. Az ész tehát a dolgok létezésének legközelebbi oka és a világlélek legfontosabb képessége. A világlélek fogalmát Bruno szintén analógia segítségével vezet be. Ahogy testünket a lélek kormányozza, úgy az ésszerűen működő anyagi világ mögött is léteznie kell valamilyen léleknek. A mi lelkünk és a világlélek közti különbség abban áll, hogy a világlélek sokkal biztosabb kézzel kormányozza a világot, mint a mi lelkünk a testünket, hiszen nincs hozzákötve semmiféle véges, anyagi tárgyhoz.

Az általános filozófiatörténeti definíció szerint a világlélek Isten belső, immanens jelenléte a világban. Brunónál a világlélek viszonya a világhoz olyan, mint a kormányos jelenléte a hajón. A kormányos a hajóhoz tartozik, abban az értelemben, hogy belülről irányítja azt, léte azonban nem függ a hajótól, állhatna a hajón kívül is. A világlélek léte, bár az anyag formálásában nyilvánul meg, mégsem függ azoktól a dolgoktól, amelyeket létrehoz, hiszen örökkévaló és változatlan.

Ha azonban a művészet analógiája segítségével gondoltuk el a világot és benne a formákat – azaz a formákat célokként hordozó és megvalósító világlelket –, akkor nem feledkezhetünk meg az anyagról sem. Ha a világlélek a formálóként és az anyag a formáltként határozódik meg, akkor joggal feltételezhetjük, hogy a kettő egymással párhuzamosan létezik. Tehát az örökkévalóság és a változatlanosság nemcsak a világlelekre igaz, hanem az anyagra is.

A hagyományos elgondolás szerint az anyag híján van a formáknak. Nem kevésbé helyes azonban – írja Bruno – azt mondanunk, hogy benne az összes forma szétválaszthatatlanul található meg. Az anyag részecskékből, úgynevezett monaszokból épül fel, hasonlóan ahhoz, ahogyan az atomisták elképzelték. Az anyag nem víz, föld, levegő stb., tehát egyik sem az általunk ismert anyagok közül. Az általunk ismert és használt anyagokat a világlélek hozza létre az anyagból, és a mi tapasztalatunk számára már eleve mint megformáltak adódnak. (Az a fa, amivel a szobrász dolgozik, már eleve formával rendelkezik.) Az anyag érzékelésünk számára tehát nem megközelíthető, nem rendelkezik elkülönített formával, csak értelmünk révén, az összes dolgot a világban gondolatban egyesítve juthatunk el feltételezéséig.

A világlélek nem úgy van jelen az anyagban, mint egy kereszt a templomban, nem egy pontban van, hanem minden pontban egyszerre. Akár a hang a szobában: mindenütt a maga egészében hallható. A világlélek minden egyes atomban a maga teljességével ott van. Ebben az értelemben minden lelkes, tehát élő.

Furcsának tűnhet az elképzelés, hogy a cipőmnek vagy a kalapomnak lelke, élete van. Ebben az esetben azonban az élet nem mint funkció, hanem mint potencialitás értendő. Minden részecske magában hordoz egy életelvet, melynek következtében úgy próbál mozogni, más részecskékkel rendeződni, hogy amennyiben erre lehetősége van, organikus lényeket hozzon létre.

Ahogy a fentiekből sejthető, a dialógus végén Bruno kijelenti, a világlélek úgy van jelen az anyagban, hogy a kettőt egységként is elgondolhatjuk mint ugyanazon szubsztancia, a világegyetem két különböző funkcióját. Mind a világlélek, mind az anyag tökéletes, hiszen magába foglalja az összes lehetséges formát. Nem tévedtek tehát nagyot azok az antik filozófusok, akik az anyagot isteninek mondták.

Fontos kérdése minden metafizikának a véges, halandó, így előbb-utóbb elpusztuló dolgok létezésének magyarázata. Az anyag nem csak a maga egészében hordozza az összes lehetséges formát. A részecskéknek meghatározott és korlátolt számú mennyisége is lehetőségként többféle formát rejthet magában: alkothat embert, embriót, vért, amiből az embrió lesz, vagy búzát, amiből a vér lesz, sőt a világlélek bármivé formálhatja. Egyszerre azonban csak egy meghatározott dolog lehet. A véges tárgyak tehát bizonyos értelemben nem pusztulhatnak el – hiszen az anyag részecskéi örökkévalóak –, hanem csak átalakulnak, ahogy a részecskékben rejlő lehetőségek időbeli egymásutániségben megvalósulnak. A véges dolgok tehát az anyagnak és a világléleknek és az ezek egységeként értelmezett szubsztanciának az akcenciái. Lelkünket pedig megnyugvással töltheti el az a gondolat, hogy az anyag, amiből állunk, és a forma, amely a világlélekben van, és amit létünkkel megvalósítunk, elpusztíthatatlan.

Mindezekből levonhatunk néhány következtetést arra vonatkozóan, hogy miként vélekedik Bruno az emberi élet olyan tevékenységeiről, mint például a művészet. A következő rövid kitérőből, amely Bruno esztétikájával kapcsolatos, kiderül majd, hogy a reneszánsz szerző ezen a téren is megelőzte a korát, és számunkra is korszerű álláspontot fogalmazott meg.

A szépség, a műalkotásokon és a természetben egyaránt, az egymástól különböző dolgok harmóniáját jelenti. Azaz a világlélek és az anyag önmagában szemlélve nem szép, hiszen ezeket homogenitás jellemzi, mivel minden részecske egyforma. A természeti szépet a világlélek hozza létre, az anyag formálása és a véges, akcidentális létezők létrehozása során, majd szemléli ezt.

Az emberi lélek minden tevékenysége, mint az ész, az alkotó fantázia a világlélek képességeinek leképeződései, illetve a világlélek működése az emberben. A megismerés fakultásai a következők: az érzékek, amelyek felfogják a külső dolgokat, a képzelet, amely képes az érzékelt dolgokat újra megjeleníteni, az értelem, vagyis a racionális, levezetés jellegű következtetés képessége és végül az ész, amely intuitív jellegű, tehát fontolgatás nélkül képes megragadni az igazságot. A fantázia, vagyis a művész alkotó tevékenysége egyesíti mindezeket a képességeket. Tehát egyszerre tudatos, szabálykövető tevékenység (értelem) és intuitív (ész).

A művészet tehát nem elsősorban szabálykövető cselekvés, mimézis, ahogy Platón és Arisztotelész meghatározta, hanem részben tudatalatti tevékenység. Mind a műalkotás elkészítése, mind befogadása a világlélek alkotó működése az emberi lélekben. A reneszánsz előtt, a késői középkorban a művészetnek szigorú szabályoknak kellett megfelelnie, a festészet témaválasztásában, a költészet pedig eszköztárában igen kötött volt. Bruno, a fentiekből kifolyólag, helyteleníti az ilyen viszonyulást a művészethez. A műalkotás felépítésével és eszközeivel kapcsolatos szabályok nem örök érvényű igazságok, hanem csak megállapítások, amelyeket



a műelemzők bizonyos fajta, korlátozott számú műalkotás vizsgálata során fogalmaztak meg. Tehát a művészetben az egyéniség megnyilvánulása a művész szuverén joga.

## A világlélektől a mozgástörvényekig

Bruno tehát a tapasztalt világ létezőinek közvetlen okát keresve eljutott az ésszerűen alkotó világlélek, illetve az anyag fogalmaig, amelyek végtelenek és örökkévalók. Az anyag itt egy értelmi konstrukció, a világegyetemet betöltő összes részecske egységként való elgondolása. A világlélek szintén egy absztrakt fogalom, a lehetséges formák összessége és egyúttal valamiféle értelem vagy törvényszerűség, amely a véges dolgok létrejöttét szabályozza. Mind az anyag, mind a világlélek bizonyos értelemben abszolútum, hiszen minden lehetséges létezőt magukba foglalnak, az előbbi lehetőségként, az utóbbi célokként. A véges dolgok megváltoztatják az alakjukat, amit rendszerint pusztulásnak tekintünk, de valójában lehetőségként a világegyetemben megmaradnak.

Annak a kutatásnak a következő lépcsőfokán, amely az első ok feltárását célozza meg, Bruno a világlélek és az anyag egységét állapítja meg az Egyben, ami itt a végtelen világegyetem. Ezek a nézetek tudománytörténetileg nézve több szempontból is előremutatóak. Először is az anyag minden részecskéje a világegyetem minden pontján egyforma, és egyformán hordozza magában a világléleket. Így Bruno a metafizikában, ahogy a kozmológiában is, eljutott a tér homogenitásáig, amely kulcsfontosságú mozzanata Galilei és Newton fizikájának. Nincs tehát egy meghatározott abszolút középpontja a térnek, amely felé az összes dolog egyenes vonalban közeledne. Kuznyecov szerint ez az elképzelés előrevetíti Newton tehetetlenség törvényét, amely szerint a test nyugalomban marad, illetve ha mozog, nem változtatja sebességét, amíg valamilyen külső hatás nem éri. Másodszer Bruno rehabilitálja az anyagot, visszaadja „méltóságát”. A hagyományos felfogás ugyanis az anyagot holt anyagként, mozdulatlanságként írja le, amely külső hatásra (az Első Mozgató, illetve a formák) mozog és formálódik. Bruno *Az okról az elvről és az egről* című dialógusban<sup>5</sup> Poliinnio alakjának segítségével gúnyolja ki ezt a felfogást, aki skolasztikus és nőgyűlölő, az anyagot pedig mint nőneműt (materia) megveti. Az anyag, mondja Poliinnio, akárcsak a nő, minden bűn és minden nyomor forrása, továbbá úgy szomjazza a formákat, mint heves nő a férfiakat. „A forma nem vétkezik, és semmiféle formából nem származik tévedés, hacsak nem azért, mert az anyaggal kapcsolatos.”

Bruno mindezt azzal cáfolja meg, hogy az anyag nem szomjazhatja a formákat, hisz benne minden forma megtalálható. Az anyag, annak révén, hogy lélektől átitatott, és minden részecskéjében megtalálható az életelv, önmagát mozgatja. Mindez szemben áll Arisztotelész Első Mozgatóról szóló tanításával, amely szerint az anyag passzív és a világegyetem külső mozgatóra szorul.

Kuznyecov megfogalmazza, hogy a világban immanens módon tevékenykedő világlélek fogalma összecseng a newtoni mozgástörvények rendszerével. A világléleknek az anyagtól és a világtól való kívülállósága ugyanis Brunónál azt jelenti, hogy a világlélek a dolgoktól függetlenül létezik. Amíg előbbieket változnak, a világlélek örök, és mindig ugyanaz marad, akárcsak az anyag törvényszerűségei. „A világlélek a mozgástörvények rendszerének előzménye.

<sup>5</sup>Lásd *i.m.*

A brunói mozgás nem olyan impulzuslánc, amelyet az első mozgató indított el, hanem a végtelen világmindenséget átfogó spontán mozgás; ennek a mindenségnek tehát nincs szüksége világon kívüli, természetfölötti ágensre ahhoz, hogy mozgásba jöjjön.”<sup>6</sup>

A jelenkori álláspont szerint Bruno nem hathatott közvetlenül Newtonra és a legtöbb 17. századi gondolkodóra, mivel könyveit betiltották. Galileire viszont valószínűleg hatott, hiszen 1592-ben, nyolc évvel Bruno halála előtt, egy ideig mindketten Padovában tanítottak. Galilei, érthető okokból, félt attól, hogy az eretnokség miatt megégetett és az emberiség ellenségének az egyház által kikiáltott Bruno nevével összefüggésbe hozzák, ezért nem hivatkozik rá, amit azonban egy levelezőpartnere fel is ró neki.

Azt mindenesetre kijelenthetjük, hogy Bruno elképzelése a világegyetemről, a világok végtelenjét magába foglaló, középpont nélküli ölről megegyezik az öt követő évszázad fizikusainak térfogalmával, a homogén térrel. Tanítása a világlélekről mint a világot betöltő lélekről, illetve ésszerűen összeszervező értelemről pedig valóban előrevetíti a saját, örök érvényű törvényei szerint mozgó anyag newtoni elképzelését.

#### **The Organic World View in Giordano Bruno's Philosophy**

Keywords: *philosophy of nature, pantheism, physics*

When a philosopher of nature wants to model the structure and function of the universe, he makes an analogy. Some of these philosophers used the concept of a mechanism (a clock or a machine) to understand the universe, others (the pantheists) took as the substrate the buildup and function of a living organism.

So, in the history of philosophy we can make a difference between the mechanical philosophy of nature and the organic philosophy of nature. Due to the influence of Galilei, Newton and natural science in general, the mechanical concept is more popular than the organic one. We take more seriously the concept of a mechanism. Although, the organic concept of the universe has made a valuable effect on the history of science. To prove this, my essay presents the doctrines of Giordano Bruno, which are an important capitol in organic philosophy of nature. It examines the supposition that Bruno's doctrines, by declaring the function of the maxim and the world psyche, were the progenitors of Newton's concept on the formula of movement.

<sup>6</sup>Vö. Kuznyecov, B. G.: *Filozófiatörténet fizikusoknak és matematikusoknak*. Bp. 1983.

Kálmán Ungvári Kinga

## John Dewey filozófiája a hálózati társadalom korában

John Dewey pragmatista gondolkodó számára az egyik alapvető kritérium a világ dolgainak megítélésében a hasznosság, a gyakorlati kivitelezhetőség volt. Tanulmányom annak a vizsgálatára irányul, hogy feltárja, milyen módon hasznosíthatók éppen Dewey filozófiai eszméi a jelenkori feltételek között; alapfogalmainak, téziseinek milyen kapcsolódási lehetőségei vannak a jelenkor emberét foglalkoztató problémákhoz. Dewey gondolatai kétségkívül előremutatóak voltak, de sok vonatkozásban – elismerten is – idealisztikusak maradtak. A társadalom, amelyről írt, a 19. század végétől a 20. század közepéig, a világ, amire ő reflektált, az elmúlt évtizedek alatt rendkívüli változásokon ment keresztül. Dewey tisztában volt azzal, hogy sem a nevelők, sem a filozófusok nem láthatják előre mindazokat a változásokat, amelyekre a fiatalokat fel kellene készíteni, csak készségeket, eszközöket adhatnak a kezükbe a váratlan szituációk kezeléséhez.

Dewey mai relevanciájának feltárásához szükségesnek tartom röviden vázolni, milyen ez az új Újvilág, amiben Dewey gondolatai visszhangra találhatnak; ebben alapvető támpontunk Manuel Castells hálózati társadalom-leírása lesz, majd erre vonatkoztatva vizsgálom meg azt, hogy Dewey filozófiájának alapfogalmai – élet, tapasztalat, növekedés, demokrácia, multikulturalizmus – miképpen működnek s működhetnek-e egyáltalán e radikálisan új kontextusban.

### A hálózati társadalom gazdasági, technológiai, kulturális jellemzői

Castells tekintélyes mérvű feltáró munkája kezdetén leszögezi,<sup>1</sup> hogy értelmezésében a jelenkori gazdaság, társadalom, kultúra elemzéséhez az információs technológiai forradalom szolgál kiindulópontul, anélkül hogy a technológiai determinizmus csapdájába esne. Úgy gondolja, hogy kölcsönhatásról van szó: a technológia hat az emberekre, beépül a társadalomba, illetve a társadalom hat a technológiára – lassíthatja vagy felgyorsíthatja a technológiai fejlődést. A technológia önmagában nem irányítja a történelem alakulását, de elsajátításának mértéke és módja meghatározó a társadalom jövőjére nézve.

1980-tól a kapitalista rendszer világszerte átrendeződik, az etatizmus válságba kerül, a vállalatok kapcsolathálózatai decentralizálódnak, a tőke megerősödik a munkával szemben, és ennek okán gyengül a munkásmozgalmak befolyása is. A tőkefelhalmozás következtében nő a kulturális és gazdasági differenciálódás. Ezzel egyidejűleg felgyorsul a globális gazdasági verseny: megjelenik az ázsiai régió mint új és erőteljes feldolgozóipari központ, az európai egyesítés, a volt Szovjetunió államainak piacgazdaságra való áttérése mind ezt a globalizálódást erősíti. A kapitalizmus átszerveződése és az informacionalizmus szorosan összefüggnek, világszintű jelenségként, de a különböző társadalmak speciális vonásaiknak megfelelően

Kálmán Ungvári Kinga (1973) – doktorandus, tanársegéd, BBTE, Kolozsvár, kungvari@yahoo.com

<sup>1</sup> Castells, Manuel: *A hálózati társadalom kialakulása*. Bp. 2005. 38.

reagálnak erre. Az új információs technológiák globális hálózatokba integrálják az egész világot, a számítógép virtuális közösségek sokaságát hozta létre. Ebben a kontextusban Castells két ellenkező irányú tendenciát állapít meg: a globalizáció és az identitáskeresés egyidejű fokozódásáról beszél,<sup>2</sup> a Hálózat és az Én közötti feszültségek felerősödéséről. A feszültségek eredményeként a hagyományos értékrendek átrendeződnek, jellemző módon a patriarkalizmus, a vallási tradicionalizmus és a nacionalizmus értékeit az emberek újraértelmezik, sok esetben elutasítják.

A kilencvenes évek Amerikája kettős képet mutat. A szerkezetátalakítás, az informacionizmus és globalizáció hatására profitábilis rendszerré vált, ugyanakkor a szegénység és egyenlőtlenség növekvő tendenciáit mutatja. Castells néhány fontosabb folyamattal hozza összefüggésbe ezt a jelenséget. Az áttérés az ipari társadalomról az információs gazdaságra az alapmotívum, aminek számos következménye van. Az új rendszerben a magas iskolázottságra való igény hozzájárult a jó minőségű felsőfokú oktatáshoz való egyenlőtlen hozzájutáshoz, az iparosodás leépítése miatt bizonyos típusú munkaerő is szükségszerűen leépülőben van, a munkafolyamatok individualizálódnak és hálózatosodnak, a fejlődés ellenére azonban egyes munkaerő-kategóriák még mindig hátrányosan vannak megkülönböztetve. A két gazdasági ágazat, a hagyományos és az információs gazdasági szféra között egyre nagyobb a szakadék, a kezdeti egyenlőtlenségeket folyamatosan újratermelik, a lakosság azon része, mely nem illeszkedik az információs rendszerbe, „a szegénység bugyraiban marad”.<sup>3</sup>

A jelenlegi technológiai forradalom különbözik az eddigiektől, a tudás és információ immár nem egyszerűen alkalmazandó eszközök, hanem fejlesztendő folyamatok, a felhasználók egyben alkotók és továbbgondolók is. Az emberi intelligencia ebben a folyamatban közvetlen termelőerővé válik. Abban is különbözik az eddigi technológiai forradalmaktól, hogy az egész bolygón elterjedt, mert bár vannak „érintetlen foltok”, a jelentősebb szerepet játszó társadalmi csoportok mindenütt bekapcsolódtak az új technológiai rendszerbe. A forradalom előzményeit – Castells szerint<sup>4</sup> – a telefon és rádió felfedezésében kereshetjük, majd a főbb áttörést a második világháború utáni elektronikai felfedezések képezték: a programozható számítógép és a tranzistor kifejlesztése. Az új technológia szélesebb körű elterjedése az 1970-es évek tehető, a mikroprocesszor feltalálásával vette kezdetét. Az elektronikai technológia az interaktív kommunikáció irányába fejlődött, s elvezetett ahhoz, hogy megszülethessen az internet, ami Castells szerint is az információs kor legnagyobb jelentőségű technológiai médiuma. Az internet alapjait az Egyesült Államok honvédelmi minisztériuma<sup>5</sup> fektette le, először katonai, majd tudományos célokra fejlesztették ki, a katonai szféra mellett fokozatosan bekapcsolódtak a tudományos és egyetemi központok. A nyolcvanas évek végére sok millió számítógépfelhasználó vett részt egymással nem kompatibilis kereskedelmi, kooperációs hálózatokban, a kilencvenes évektől átváltottak az internetprotokollokra, így hozzájárultak az internet bővüléséhez. Az internet elérhetőségét a mindennapi felhasználó számára a World Wide Web tette lehetővé, mert egy könnyen felhasználható keresőrendszert kínált.

<sup>2</sup> Uo. 58–59.

<sup>3</sup> Castells, Manuel: *Az évezred vége*. Bp. 2007. 155.

<sup>4</sup> Castells: *A hálózati társadalom kialakulása*. 78.

<sup>5</sup> Ez volt az ún. ARPA program (Advanced Research Projects Agency), s az általa létrehozott kommunikációs hálózat neve az ARPANET volt.

Castells az elektronikai fejlemények mellett rámutat<sup>6</sup> a biotechnológia és géntechnológia fejlődésének a szerepére is, a klónozás forradalmi újításának kiszámíthatatlan etikai következményeire az élet újraértelmezésében. A génterápia legfőbb eredménye a betegségek megelőzése, a genetikai hibák kiküszöbölése lehet, s implicit módon az ember élettartamának megnövelése.

Ezt az információs, technológiai forradalmat Castells amerikainak tekinti, elsősorban kaliforniainak, hiszen a forradalom kibontakozása a Szilícium-völgy<sup>7</sup> kialakulásához kapcsolódik. Noha az online hálózatok mindjobban elterjedtek, mégis szükséges volt a szakértők térbeli koncentrálását is megoldani, hogy a fejlődés dinamizmusa biztosítva legyen, illetve a további tudósokat, felfedezőket hatékonyabban be lehessen vonni. Az amerikai újítók, vállalatok indították el tehát a forradalmat, és a mai napig vezető szerepet játszanak a technológia bővülésében, még akkor is, ha a 21. században az európai és távol-keleti fejlesztők egyre fokozottabban mutatnak fel komoly eredményeket. Ez az újító légkör adott tápot a technológiai forradalom kibontakozásának, amelyben a felfedezések és alkalmazások egymást generálják. Az információs forradalom privilegizált helyszínei a metropoliszok, Amerikában és a világ minden többi részén is, jelezve azt, hogy az innováció bizonyos mértékig még mindig térhez kötődik, és közvetlen kontaktusokat is feltételez.

Röviden összegezzük a forradalom jellemzőit. Castells szerint<sup>8</sup> ennek a forradalomnak a nyersanyaga az információ – a technológiák az információra irányulnak, nem csupán felhasználják az információkat, mint az eddigiekben, hanem a cél maga az információtermelés. Az új technológiák kihatnak minden emberi tevékenységre, befolyásolják és alakítják minden emberi megnyilvánulásunkat. A technológiai forradalom jellegzetessége a hálózatiság, az intenzív kölcsönhatás és az, hogy a hálózatok exponenciális növekedésének következményeként a hálózaton kívül maradás egyre hátrányosabb. Ez a technológiai paradigma rugalmas: a folyamatok megfordíthatók, alapvetően alakíthatók, képlekenyek, átrendezhetők. A speciális technológiák erősen integrált rendszerben vesznek részt, nehezen szétválaszthatók, egyik elem nem képzelhető el a másik nélkül, így például biológiai anyagok felhasználódnak a mikroelektronikában, mikroprocesszorokat juttatnak be élő organizmusokba, beépítik a biológia logikáját az elektronikus berendezésekbe, fokozva az ember és gép kölcsönhatásait. Castells rendkívül fontos következtetése, hogy ebben a paradigmában az információs rendszer nem egy végpont felé halad, hanem mind nagyobb adaptivitás és nyitottság felé.

A fentiekből következően a jelenkori gazdasági rendszer is információalapú – a gazdasági szereplők sikere attól függ, hogy milyen mértékben képesek alkalmazni a tudásalapú információt. Ugyanakkor globális, mert a termelés, fogyasztás globális léptékben történik, nem utolsósorban hálózati, mert a gazdasági élet – a multinacionális és transznacionális vállalatok élete – globális hálózatban nyilvánul meg. Ebben a gazdasági kontextusban megváltozik a munka és a foglalkoztatás jellege is. Castells a munka individualizálódásáról beszél<sup>9</sup> a szétöredező társadalmakban: rugalmas munkaidő jellemző, munkavégzés nem kizárólag a munkahelyen

<sup>6</sup>I.m. 98.

<sup>7</sup>San Franciscótól ötven km-re fekvő terület, jól képzett mérnökök és tudósok letelepedési helye, a honvédelmi minisztérium támogatásával és kezdetben a Stanford Egyetem vezetése alatt.

<sup>8</sup>I.m. 116–118.

<sup>9</sup>Uo. 283.

kell történjék, a mobilitás valamelyest kényszerű, az alkalmazottak sok tekintetben ki vannak szolgáltatva a munkaadók növekvő igényeinek, s ezáltal a bizonytalanság is egyre nagyobb.

A kultúrát illetően jelek létrehozásáról és fogyasztásáról van szó, mondja Castells Baudrillard és Roland Barthes nyomán. A szimbolikus reprezentáció egybeolvad a valósággal, minden kommunikációs mód az elektronikus médiumba integrálódik. Ha a valóságot mindig is szimbólumok révén fogtuk fel és fogalmztuk meg, akkor el kell fogadnunk, mondja<sup>10</sup> Castells, hogy a virtuálisnak nevezett valóság is egy valóság, hiszen „kódolatlan” valóságélmény sohasem létezett. Dolgozatunk szempontjából talán ez a legérdekesebb hangsúlyozás, hiszen függetlenül a médiumoktól interaktív emberi kommunikációval állunk szemben, amely a maga módján életszerű, így „valóságos virtualitásról” beszélhetünk. Ebben a rendszerben a valóság virtuális képi környezetbe van ágyazva, és a látszat válik közvetlen tapasztalattá. Ahhoz, hogy részt vehessünk ebben a kommunikációs rendszerben, alkalmazkodnunk kell a logikájához, nyelvezetéhez, belépési helyeihez, kódolási szabályaihoz. Castells fontosnak véli, hogy a központi elosztású multimédia-rendszer helyett a decentralizált internetes, több csomópontú kommunikációs hálózat domináljon, és ezzel a rendszerrel valódi kölcsönhatásba lépjünk a passzív befogadás helyett. A rendszer egyébként könyörtelenül bekebelezi kulturális megnyilvánulásaink valamennyi formáját, a hálózaton kívül maradók hatása ha nem is tűnik el, de jelentősen gyöngül.

Ha ez idáig a társadalmi cselekvés a természet és kultúra közötti viszonyoknak a mintázata volt, s hol előbb a természet, hol később a kultúra dominált, ma már Castells szerint<sup>11</sup> ebben a tekintetben is teljesen új korszakban vagyunk. A kultúra oly mértékben legyőzte már a természetet, hogy azt mesterségesen, kulturális formában lehet csak megközelíteni, rekonstruálni mint a természet ideális kulturális formáját. A társadalmi kölcsönhatások tekintetében tehát a társadalmi szerveződés „tisztán kulturális mintáinak” korszakában vagyunk. Ez a pillanat lehet, Castells szerint, a történelem új kezdete, az információs kor, amikor az emberiség szembeül önmagával, még akkor is, ha a látvány nem feltétlenül kedvére való.

## Dewey nézetei a Hálózat viszonylatában

### Tapasztalat és növekedés a hálózati társadalomban

Dewey szellemi pályafutása Amerika iparosodásával párhuzamosan bontakozott ki. Ő is szemtanúja volt egy forradalmian új világ megjelenésének, annak a világnak kialakulásakor alkotott, amely végéről Castells beszél. Dewey a maga idejében megállapította, hogy a technológia szerepe nem hagyható figyelmen kívül, és azt is felismerte, hogy a nagytőke – paradox módon – a tudomány és a technika fejlesztésének és ezáltal a nyomor általános fõlszámolásának a kulcsfigurája, hiszen a munkahelyek teremtése és az általános jólét ettől függ. Az eredeti intenciójában emberbarátinak nem mondható tőke csak úgy tud továbbgyarapodni, ha gyarapítja saját „társadalmi, gazdasági, politikai környezetét” is, vagyis a társadalom egészét. Dewey szerint ezzel magyarázható, hogy a gyorsan fejlődő amerikai technológia és gazdaság

<sup>10</sup> Uo. 490.

<sup>11</sup> Uo. 608.



viszonylag rövid idő alatt túllépett a kapitalizmus kezdetleges szakaszán. Amerika száz év alatt gyökeresen megváltozott, gazdasági, társadalmi, kulturális téren alapvetően más feltételek alakultak ki, ezt jelzi az információs forradalom szintagmája. Milyen tanulságok vonhatók le az új szerkezetű, hálózatra épülő világban élő jelenkori ember számára Dewey alkalmazhatóságára, aktualitására vonatkozóan? Ha nem tudhatjuk, mire készítjük fel a fiatalokat, amikor a jövőre irányítjuk a figyelmüket, milyen eszközöket bocsáthatunk a rendelkezésükre, amikkel kezelhetik a folyton változó valóságot? Ennek mentén Dewey aktualitásának is ez lehet a legfőbb kritériuma: képes volt-e a filozófus olyan instrumentumokat, gondolkodásbeli fogódzókat kidolgozni, amelyekkel akár a 21. században is boldogulni lehet.

Kiindulópontot képezhet elemzésünk során a tapasztalat értelmezése: Dewey számára a tapasztalat ember és természet közötti interakció eredménye, a természet élő és élettelen dolgok egysége lévén. Castells a tapasztalat alatt azokat a cselekvéseket érti,<sup>12</sup> amelyek visszahatnak az emberekre, vagyis ahogy Dewey is gondolta, mindenekfelett nevelőhatásúak. Dewey tapasztalatkonceptiója első látásra mégsem alkalmazható az új helyzetben, hiszen az a természet, amiről eredetileg Dewey naturalizmusa beszélt – amennyiben hihetünk Castellsnek – ma már nem létezik. De a természet Dewey számára kiterjesztett értelmű volt, így azonosítható azzal a valósággal, amely körülvesz, amihez szimbolikusan viszonyulunk. Dewey ebben a megvilágításban érdekes lehet, hiszen a valósággal való kapcsolatunkat a folytonosság és interakció mentén, vagyis horizontális és longitudinális irányban, valamelyest hálózatszerűen képzelte el. A kölcsönhatások intenzitása, illetve a folyamatos növekedés a hálózati létre éppúgy jellemző. Sem Dewey, sem Castells nem képzel el egy végpontot ennek a növekedésnek a céljaként, az élet – vagy a hálózat – maga a növekedés. Az a valóság, amiről Castells beszél, nem kevésbé valós, mint az, amihez Dewey is viszonyít, hiszen valamilyen formában a környezetünk értelmezése kódolással, dekódolással is jár, ehhez viszonyulunk tapasztalataink során. Másrészt azt az elemi életszerűséget, amiről Dewey elsődlegesen beszél, Castells sem tartja elhanyagolhatónak a mai társadalom szempontjából, hiszen éppen a Szilícium-völgy példája igazolja legjobban a közvetlen együttműködés, a szemtől szembeniség fontosságát.

Az információs társadalom jellemzője, ugyanakkor legkritikusabb problémája is a fejlődés. Dewey a növekedést, fejlődést tartotta az élet lényegének, a vég nélküli fejlődésben hitt, amelynek semmi más célja nincs, csak önmaga. Ma egyik alapvető kérdés, hogy az a fejlődés, amit eddig jónak hittünk, fenntartható-e. A fenntarthatóságon olyan fejlődést értünk,<sup>13</sup> amely kielégíti a jelenbeli szükségleteinket, de nem veszélyezteti az eljövendő generációk szükségleteinek kielégítését. Dewey hangsúlyozta, hogy a növekedésnek a közösség javát kell szolgálnia – ma ezt új megvilágításba helyezi a környezetünk kiaknázottsága, a vele kapcsolatos veszélyek. A Dewey által fontosnak tartott múlt és jövő közötti folytonosságot csak akkor érthetjük el, ha a ma élő nemzedékek gondolnak a jövő nemzedékeinek élethez való jogaira is. Dewey az evolúciós elmélet hatására dolgozta ki naturalisztikus koncepcióját. Az evolúciós elmélet fontos állítása, hogy az evolúció során a fajok felismerik a környezethez való alkalmazkodás, az evolúció követelményeinek való megfelelés törvényét. Minden fajnak van környezetérzékítő képessége, amelynek segítségével képes alkalmazkodni a változó körülményekhez. Ha nem ismeri fel egy faj a környezetét és annak változásait, akkor nincs esélye a túlélésre. Ennek

<sup>12</sup>Uo. 51.

<sup>13</sup>A Bruntland-bizottság jelentése, ENSZ „Közös jövőnk” címmel, 1987.

értelmében gondolhatjuk úgy, hogy ma a tudatos környezetvédelem (ami bizonyos fokok tudomány a tudomány ellen) elengedhetetlenül összefonódik az emberek növekedésről szóló elképzeléseivel. Nem szeretnék a zöld politikák elemzésével foglalkozni ebben a keretben, csupán arra világítanék rá, hogy Dewey fogalmainak újragondolásakor ezt a környezettudatos szempontot is figyelembe kell venni – úgy vélem, beilleszkedik gondolatmenetébe a növekedés ilyen jellegű rekonstrukciója. Ha Dewey szerint a nevelés a folytonosság megteremtésének biztosítója, úgy a zöld gondolkodás bevezetése az iskolai nevelésbe egyet jelent a jövőre való reális reflektálással. Az ipari társadalom eltávolodott a természettől, az információs társadalom bizonyos mértékben tudatára ébredt ennek, s a fenntarthatóságra, ökológiai intézkedésekre való odafigyelés a folyamat kezdetét jelentik. Ebben a folyamatban az evolúció talán úgy lesz elgondolva, hogy ne veszélyeztesse emberi létünket.

### **Kommunikáció a hálózati társadalomban**

Dewey számára a kommunikáció átadás-átvételt, aktív részvételt jelentett, ami az internet-alapú kommunikációnak fő jellemzője. A virtuális közösségeken ma az interaktív kommunikáció önállóan kialakított elektronikus hálózatait értik, melyek közös célok vagy közös érdekek köré szerveződnek, nem egy esetben a kommunikáció képezi önmagában a célt. Ezekben a rendszerekben egyes elemzők szerint<sup>14</sup> intenzív kölcsönös kapcsolatok létesülnek, új társaságképző formát képviselnek. A társaságok tagjai online személyiséget építenek ki a kommunikáció során, az önkifejezésük érdekében. Egyes elemzők szerint<sup>15</sup> az online identitás könnyű menekvés a valós élet problémáitól, ezzel szemben felhozható azonban az a tény, hogy ezek az emberek, ha kettős életet élnek is, kötve vannak saját fizikai létük problémáikhoz, fájdalmaikhoz, a halandósághoz. Egy másik, az internetes kommunikációt érő kritika, hogy az így megélt élet dehumanizáló hatású, magányhoz, depresszióhoz, elidegenedéshez vezet, csökken a családtagokkal folytatott kommunikáció. Azonban Castells arra figyelmeztet, hogy az igazság ebben a kérdésben is valahol a középen van: nem szabad, nem lehet szembeállítani a valós és virtuális közösségi életet. A virtuális közösség démonizálása azért nem megfelelő, mert alapjában véve a hagyományos közösségek sem idilliek, nem a kölcsönös támogatásról és kötődésről szólnak már jó ideje, az iparosodott társadalmakban el is tűnt a szoros egységet alkotó közösségi lét. Többéves kutatások mutatnak rá<sup>16</sup> arra, hogy az online és offline közösségek egyaránt működőképesek lehetnek.

Az internetfelhasználók érdekeik és érdeklődési körük függvényében szerveződnek, interakcióik specializáltak, funkcionálisak és támogató jellegűek. A hálón erős és gyenge kapcsolatok fejlődnek ki, ez utóbbiakat tartja Castells figyelemre méltónak.<sup>17</sup> A gyenge kapcsolatok idegenekkel létesülnek, információszerzés érdekében, alacsony szintű ráfordítás ellenében új lehetőségeket nyitnak meg. Eltérő társadalmi pozíciójú emberek között is létrejönnek ilyen gyenge kapcsolatok, kiterjesztve az egyén társas kapcsolatait a szociálisan meghatározott korlátokon túlra, ami a mai individualizálódás kontextusában pozitív fejleményként fogható fel. Az online kommunikáció elősegíti a gátlások nélküli eszmecserét, az őszinte megnyilatkozásokat,

<sup>14</sup> Castells idézi John Perry Barlow-t. = *A hálózati társadalom kialakulása*. 469.

<sup>15</sup> Castells idézi Mark Sloukát. = Uo. 470.

<sup>16</sup> Wellman és tsait idézi Castells. = Uo. 471.

<sup>17</sup> Castells: *A hálózati társadalom kialakulása*. 472.

de az így létrejövő barátságok, lévén, hogy gyenge kapcsolatra épülnek, egy kattintással véget is érhetnek. Ezek mellett a gyenge kapcsolatok mellett megvannak az egyén jóval kisebb számú bensőséges, interneten is ápolta kapcsolatai.

Castells úgy véli, hogy ezek a közösségek nem ugyanazokat a kommunikációs mintákat követik, mint a fizikai találkozások által működő közösségek, ezért virtuálisak, de nem irreálisak, mert csak a valóság másik dimenziójában működnek. Nem kapcsolatutáncok, hiszen van sajátos lendületük és tetterejük. Specifikumuk ezeknek a kiberkapcsolatoknak, hogy áthidalják a távolságokat, és nem föltétlenül szinkronban folynak le, de lehetőséget adnak az elszigetelt embereknek is társadalmi kapcsolatok kiépítésére. Egyes kutatások<sup>18</sup> azt is igazolják, hogy legtöbb esetben az online konstruált személyiség összhangban van az offline személyiséggel.

A számítógép által közvetített kommunikáció nyelvezete a rendszer kritikusai számára sajnálatos eltávolodás az átgondolt, racionális diskurzus írott formáitól. Castells ezzel szemben a jelenség egy érdekes vonatkozására hívja fel a figyelmet: a médium informális, spontán és anonim jellege ösztönzi a szóbeliség egy új – elektronikus – formáját. A pesszimista kritikusokkal szemben ő úgy véli, hogy ezek az elektronikus kommunikációs lehetőségek továbbfejlesztik és megerősítik a társadalmi szokásokat, kiterjesztik a társadalmi hálózatok hatókörét, és lehetővé teszik az emberek számára, hogy aktívabban lépjenek kapcsolatokba.

Castells többször is hangsúlyozza az elektronikus médiumok interaktív potenciálját, gondoljunk például a közösségi oldalakon megjelenők helyzetére, amelyet teljes mértékben a Dewey által is megfogalmazott átadás-átvételben levés, a részvétel jellemez. Dewey szerint a résztvevők akkor kommunikálnak autentikusan, ha eszméik és érzelmeik egyaránt megjelenítődnek a közlési cselekvés során, és egymás serkentését szolgálják. Az internetes kommunikációról a fentebb vázoltak alapján elmondható, hogy esetenként megfelel a Dewey által állított kritériumoknak. A világ jelentései olyan társadalmi gyakorlat által kommunikálhatók, melyben az egyének részt vesznek, ezért az elektronikus médiumok is hozzájárulhatnak a mai ember önkifejezéséhez. Azonban a mindennapi felhasználó számára kihívást jelent, hogy egyazon rendszerben a sokféle üzenet közös kognitív mintába rendeződik, elmosódnak a határok a tartalmak között: így például az oktatás a videojátékoktól kölcsönöz kódokat. Ebben a helyzetben a különféle üzenetek kiválasztása során csökken a mentális távolság magas- és tömegkultúra produktumai között, sokarcú szemantikai kontextus jön létre, a különféle jelentések véletlenszerűen keverednek. A kommunikáció nyitott tér, ahol az egyének megoszthatják tapasztalataikat, felsorakoztatják perspektívaikat, mondta Dewey.<sup>19</sup> A hálózati kommunikáció realizálja a multikulturalizmus, sokszempontúság, tolerancia kritériumait még akkor is, ha ez bizonyos esetekben csapdákat állít a gyanútlan felhasználó elé. A sokféle információ- és kapcsolatlehetőség feltárulása szelektivitást, kritikus odafigyelést is igényel a hálózatban szereplőkkel szemben.

Dewey kommunikációra alapuló nevelésfilozófiája az oktatást mint társas helyzetek megteremtését gondolta el, számára az aktív, közös megtapasztalás volt a hatékony nevelés kulcsa. Ma már ez a tanulási közösség kialakulhat webináriumokon is, érdekes felvetés, milyen mértékben intenzívebb ez az egymásra figyelés a közvetítettség körülményei között. Ez a fajta

<sup>18</sup>Castells idézi Alesia Montgomeryt. = Uo. 474.

<sup>19</sup>Dewey, John: *Democrație și educație*. Buc. 1972. 7.

kommunikáció természetesen lehet a kooperáció létesítménye, ha nem is a Dewey által elképzelt formában.

Dewey szerint a jó iskola az életről szól, ezért be kell vinni a mindennapi élet tevékenységeit az iskola falai közé. Ő többek között ezt a kézimunka, főzés, kertészkedés tantervbe építése által látta megvalósíthatónak. Ma ebben a formában elavultnak gondoljuk a megoldást, de az elgondolás lényege aktuális: a mindennapokba beépülő elektronikus kommunikáció kizárása az iskolákból nem jelentene mást, mint az élet kizárását. Dewey életszerűsége, életközelsége felszólító pedagógiájának elvei sok tekintetben működőképeseek, de a mai neveléssel foglalkozóknak újra kell gondolniuk, milyen tartalmakkal töltik meg a formális irányvonalakat.

### **Demokrácia és a hálózati társadalom**

Dewey fél évszázada lezárult munkásságának alapvető témája a demokrácia volt. A demokrácia, melyet nem elsősorban kormányzati, hanem életvezetési formának tekintett, amelyben az egyén kibontakozhat, a sokféleség toleránsan van kezelve, és megvalósulhat a közjó, mert az értelmes individuumok belátják közös érdekeiket. A demokráciában a különbözőségekkel való jelentésteli szembesülés, a folyamatos kommunikáció alapszükséglet. Ezt jelentette a demokrácia mint ideál Dewey számára, de tudatában volt annak, hogy kora Amerikája nem teljesíti az említett feltételeket. A demokratikus gondolkodásmód kialakítása érdekében Dewey elsősorban a nevelést és a filozófiát tartotta szükségesnek, ahogy dolgozatunk eddigi fejezeteiben is rámutattunk. Ebben a zárófejezetben azt szeretnénk megvizsgálni, milyen az a demokrácia, amelyet a jelenkori Amerika működtet, hol helyezkedik el Dewey ideáljához képest.

Ma a liberális demokráciának éppen azok a problémái, amik a Dewey-féle elképzelés kulcsmozzanatai: egyrészt a politikai közérdek és társadalmi közmegegyezés megléte kérdésjeleződik meg, illetve az önálló energiával rendelkező, döntésképes szereplők tűnnek el. Dewey meglátásában egyén és társadalom egymást feltételező és nem szemben álló pólusok voltak, az individuum kibontakozása és a társadalom előrehaladása szoros összefüggésben állnak. Úgy tűnik, hasonló viszonyt körvonalaz Castells, amikor megállapítja az Én és a Hálózat közötti inherens kapcsolatokat és feszültségeket. Dewey is tisztában volt a két pólus közötti feszültségekkel, de bízott abban, hogy az egyén megtalálja a járható utat a közösségi lét felé, és a közösség ezt a folyamatot szolidárisan támogatja. Ma a szolidaritás és autonóm gondolkodás helyett az atomizálódás, az efemer érdekek a jellemzők.<sup>20</sup>

Castells ebben az új kontextusban információpolitikáról beszél,<sup>21</sup> amely új játékszabályokat állít, s a politizálás lehetséges színterévé az elektronikus médiát teszi. A médián kívül szerte csak marginális politika lehetséges, de a média terében lezajló események nyitott társadalmi és politikai folyamatok: a média nem szabja meg, csupán keretezi és tagolja a politikát. A jelenlegi helyzetben a politikai rendszer még mindig az ipari korszak szervezeti formáira épül, ezért fokozatosan elavulttá vált, és válságba került.

Ezzel egy időben erőteljes jelei mutatkoznak a politikai elidegenedésnek, a polgárok egyre inkább úgy érzik, hogy az állam nem képes választ adni problémáikra, a nagy pártok hitelüket veszítik. Egyre nagyobb feszültség tapasztalható a politikai részvétel, a társadalmi igények és

<sup>20</sup> Guehenno, J. M.: *Le fin de la démocratie*. Paris 1993. Idézi Castells = *Az identitás hatalma*. Bp. 2006. 428.

<sup>21</sup> Uo.429.

a demokratikus intézmények között. A polgárok nem látnak a demokráciában egyebet, mint kormányzati formát, s nem hisznek abban, hogy ez a rendszer képes segíteni problémáik megoldásában. Az állam széttagoódik, a politikai rendszer kiszámíthatatlan, a politizálás egyedi ügyekre irányul – összegzi Castells.<sup>22</sup> A jóléti demokrácia válsága egyértelmű, a nemzetállamok határai jelentéktelenné válnak, a társadalmi szerződés tartalma kiüresedik, s az egyén magára marad.

Castells mégis úgy véli, hogy a politikai szabadság addig él, amíg a polgárok hajlandók harcolni érte, s az emberek még tudják, hogy mennyire fontos a zsarnokokat meggátolni abban, hogy elfoglalják a demokrácia által esetlegesen üresen hagyott teret. Nem mond le a demokratikus újjáépítés lehetőségéről, ennek értelmében néhány lehetséges perspektívát vázol. Az első lehetőség a demokráciának lokális államként való újjáteremtése: az elektronikus média segítségével bővíteni lehet a polgárok részvételét és megkérdésztését a helyi ügyekben. A lokalizmus által a globalizáció és politikai kiszámíthatatlanság bizonyos mértékig megoszthatóvá, kibeszélhetővé válik az egyének számára, a demokrácia legitimizálása ezen a szinten kezdődhet el. Ez a lehetőség azonban az állam további nem kívánatos fragmentációját is jelentené. A második lehetőség az elektronikus demokrácia, amely a hatalom és polgárok párbeszédét megerősítene, valamint a polgárok közötti elektronikus fórumokon zajló interakcióknak, vitáknak is fontos szerepet juttatna. A polgárok így létrehozhatnak saját ideológiai alakzatokat, megkerülve a hagyományos politikai struktúrákat. Castells tisztában van azzal,<sup>23</sup> hogy az elektronikus demokrácia bírálható, mert az athéni demokrácia mintájára egy művelt elit kezébe adná a demokratikus eszközöket, míg a többség kizáródik a demokratikus magból. Az online politizálás megnehezíti az integrációt, a közmegegyezést és az intézményteremtést. A harmadik lehetőség a társadalom mozgósítása az internet segítségével olyan ügyek körül, melyeket az intézményes politika nem képes kezelni (környezetvédelem, egészségügy, éhezés), de amelyek széles konszenzusnak örvendenek. A nagy közmegegyezésre számot tartó ügyek mozgósíthatják a polgárokat – ezek azok a nem részrehajló politizálási formák, melyek nem pártfüggők, és egyre legitimebbé válhatnak azáltal, hogy befolyásolhatják a formális politikát. Castells abban bíz, hogy új politikai folyamatok indulnak be, melyek az emberek tudatában ismét felébresztik a közügyek iránti érzékenységét, elmélyítve a klasszikus demokrácia válságát, de előremozdítva az információs demokrácia létrejöttét.

Dewey több vonatkozásban is kapcsolódik Castells gondolataihoz: elsősorban mindketten mélységesen hisznek abban, hogy a demokratikus gondolkodásban alapvető a különbözőség elfogadása, a demokrácia elavulatlan lényege a kulturális sokféleséget megengedő szellemiség, hogy a szabadság kibontakozásának színhelye lehessen. A másik közös pont a kreatív egyének hozzájárulásába vetett hit – mindkét szerző abban látja a demokrácia működésének lényegét, hogy az individuumok értelmezik helyzetüket, környezetük problémáit, aktívan és kritikai módon viszonyulnak a világhoz, és ezáltal újratermelik a demokratikus eszmét. A harmadik közös pont a lokalizmus gondolata, Dewey és Castells a kisebb közösségek közös döntéseiben bíznak: mindketten úgy vélik, hogy a helyi problémák megoldása jóval motiválóbb az emberek számára, mint a tőlük távol eső, idegen kérdésekben dönteni. Úgy gondolom, hogy bármilyen túlélési formát is talál a 21. század a demokrácia számára, ez a három perspektíva

<sup>22</sup>Uo. 475.

<sup>23</sup>Uo. 477.

esszenciálisnak fog bizonyulni. A nevelésnek erre kell reflektálnia, az ilyenfajta felelősségvállalás, közösségi érzékenység, toleráns és kooperatív szemléletmód megtanítása nem egyszerű feladat, de nélkül elképzelhetetlen a jövőhöz csatlakozás.

Következtetésképpen elmondható, Dewey helyesen ismerte fel, hogy az egyént nem tekinthetjük izolált egyednek, mindig környezetében, életszerű szituációkban gondolható el, folyamatos interakcióban a természettel és az embertársakkal. Ezért Dewey politikai gondolkodásmódja úgy individualisztikus, hogy egyben a közösséget is magában foglalja, és úgy a közösség gondolkodója, hogy az egyént sem felejt ki, a maga szintetikus stratégiáját követve. Ez a fajta interdependencia ma erőteljesebbé vált, a jelenkori emberi létezés egyre erősödő egymástól való függést mutat gazdasági, politikai, társadalmi téren egyaránt. Különösen igaz ez a hálózati társadalom, az interkonnektivitás korában, az internet elterjedésével, amikor az élő kommunikáció mértéke csökken, az elektronikus médiumok által közvetített interakció pedig intenzívebbé válik.

Lényeges elgondolkodni azon, hogy miként érinti ez a jelenség az egyént, de főleg a fiatalokat, akiket az online létezésük, személyiségük határoz meg, s a kommunikáció személyes módozatai számukra mindinkább háttérbe szorúlnak. Mi történik az ún. „Z generációval”,<sup>24</sup> amelynek képviselői nem megtanulták ezt a kommunikálási formát, hanem belenőttek, akiknek a szocializációs, enkulturációs folyamataiban természetes az elektronikus kommunikáció dominanciája. Dewey a kommunikációt cselekvő részvételnélként értelmezte, ami a virtuális társadalomban történő kommunikációra is jellemző, problémás azonban a cselekvő felek attitűdje. Míg Dewey megkövetelte, hogy a kommunikációban részt vevők önállóan gondolkodó, kreatív lényekként lépjenek fel, az elektronikus médiumokban csevegők sok esetben függenek a rendszertől, nem autonóm módon reflektálnak kommunikációjuk jellegére, tartalmára. Kérdés marad, hogy a huszadik század végétől sokat problematizált interperszonális kapcsolatok váltsága ezúton megoldható-e, pótolható-e a személyes kontaktus, meddig mehet el ez a folyamat, és lesz-e szükség a „visszaútra”.

Megkockáztatok egy olyan elképzelést, miszerint Dewey reneszánsza egy másik téren is megmutatkozhat: a fenntartható fejlődés eszméjéhez kapcsolódva úgy gondoljuk, hogy az emberek egyre inkább szükségét fogják érezni annak, hogy visszatérjenek az ősi életformákhoz s a természet ésszerű használatához. Felismerve a korlátozott erőforrások problémáját, a környezettudatos fiatalok egyre inkább rá fognak eszmélni a természetszerűség, életközelség fontosságára, valamelyest telítődve a szimulákrumvilág kínálatától. Nem kizárt, hogy ismét vonzóvá válhat Dewey iskolájának elképzelése – ilyen tendenciák mutatkoznak már –, amelyben a kézművesmunka, a közvetlen kapcsolat a természettel ismét alapvető. Amennyiben az iskola az életre készít fel, s ő maga is az élet mikrokozmosza, a jövő szempontjából Dewey iskolamodellje nem azért releváns, mert a 21. századi fiataloknak valóban tudniuk kellene varrni, szőni, kertészkedni, hanem azért, mert ilyen tevékenységeket folytatva realizálhatják aktuális létezésük kritikáját, reflektálhatnak arra, hogy mi képezhet vészforgatókönyvet az esetlegesen megomló, túlfejlesztett elektronikai médiumok által dominált világ számára.

<sup>24</sup> Az 1990 után született fiatalokra használja a társadalomkutatás ezt a terminust, ez a generáció a net-generáció, amely a szovjet blokk bukása után született, nincsenek tapasztalatai az elektronikus kommunikáció masszív elterjedése elől (mint az ún. „Y generációnak”).



Dewey naturalizmusa nem csupán a természettel mint élőlények rendszerével foglalkozik, hanem azt fejezi ki, hogy a társadalom tagjai a természeti lények módjára alkalmazkodnak a világukhoz. Ez nem kevésbé igaz a hálózati társadalomban, amelyben problematikus a Hálózat és Én konfrontációja, feszültsége, egymáshoz alakulása. Dewey filozófiája – mai olvasatban – a hálózatban létezés értelmes, kritikus és önkritikus módjaira szólít fel, ebben a vonatkozásban az iskolának a feladata lenne eszközöket, módszereket találni, azzal a céllal, hogy a személyiséget ne szippantsa be a rendszer, hanem segítse a kiteljesedésben. Az izolálódó személyiségek kontextusában Dewey kooperatív módszerei rendkívül fontosak, ellensúlyozhatják a reális közreműködés (pl. együtt játszás) egyébkénti hiányát. Hasonló módon a reflektív gondolkodást háttérbe szorító hálózati létezés kontextusában a problémacentrikus oktatás különösen szükségesnek mutatkozik a jelenlegi iskolákban. Ma már nem csupán a személyiség mindenkori önkereső folyamata jelent provokációt a fiatalok számára, hanem szembesülniük kell az online identitáskonstrukciók kihívásával is, amelyek jó esetben koherensek az offline énképpel. Az önalkotás Dewey számára egyfajta művészi, poétikus gesztusként értelmeződött, mert a bátor kreativitásnak ez esetben különösen nagy szerepe van. Az én megalkotásakor a felépített én és reaktív én egységének szükségességét hangsúlyozta, a társadalmi (ez esetben hálózati) elvárásoknak megfelelő, illetve saját elképzeléseinknek megfelelő én egységét. Ha ezt sikerül megteremteni, akkor az egyén nem csupán elszenvedi társadalma hatásait, nem pusztán átveszi kritikátlanul a szerepeket, hanem képes a normákhoz aktívan, kreatívan viszonyulni, esetenként változtatni rajtuk. A Dewey-féle demokráciában erre égető szükség van, az iskola arra tehet erőfeszítéseket, hogy ennek a megvalósulását előkészítse, segítse, ösztönözve a kreatív gondolkodást a világról és magunkról.

#### **John Dewey's Philosophy in the Network Society**

*Keywords: pragmatism, network society, experience, communication, education, democracy.*

In my study I would like to demonstrate how John Dewey's pragmatist philosophy is applicable in the 21. century's network society. In the first place I give a succinct presentation what is the network society in Manuel Castells' interpretation than I introduce those important features of Dewey's philosophy that - in my view - are closely connected to the network society's characteristics. My conclusion is that Dewey's thoughts about communication, democracy and education are of great actuality also in the 21. century.

Szenkovics Dezső

## Ahimszá, egy központi fogalom Móhandász Karamcsand Gándhí filozófiai gondolkodásában

„*The problem of human conflict is perhaps  
the most fundamental problem of all time*”

Joan V. Bondurant

„*My life is my message.*”

M. K. Gándhí

Gándhí filozófiai gondolkodásának van egy specifikuma, amely egyrészt mélyen vallásos személyiségéből, másrészt pedig gyakorlatorientáltságából adódik.<sup>1</sup> Ez az érdekesség az, hogy a politikai diskurzusról, a hétköznapi és politikai cselekedetéről, stratégiákról kialakított gondolatai, elképzelései alapját olyan ideák és kategóriák képezik, amelyek nemcsak távol esnek a politikum eszköztárától, hanem egyszersmind a modern korban elfogadhatatlan, egyenesen idegen elvek és ideák a politikum számára. Legalábbis ennek tűntek a Mahátma megjelenéséig. Ezen ideáknak és eszméknek a politikával szembeni idegensége egyrészt mélyen vallásos gyökereikből, másrészt pedig abból származik, hogy Gándhí minden egyes tettét ezeknek az elveknek és ideáknak rendelte alá, mely elvek és ideák az igazság szüntelen és folyamatos kereséséből eredő ismeretelméleti és módszertani elkötelezettségének eredményei voltak.

Móhandász Karamcsand Gándhí filozófiai gondolkodásának két alapelve, ideája közül dolgozatomban az *ahimszá*<sup>2</sup> fogalmát járom körül. A *satja*, vagyis az igazság fogalma mellett ugyanis az *ahimszá*, azaz az erőszaknélküliség a másik olyan alapvető kategória, amelyre a gandhiánus szellemi örökség épül, amely nagymértékben meghatározza Gándhí mint ember és mint politikus gondolkodását, tetteit. Mondhatni erre a két alapkategóriára épül rá a *satjágراها*,<sup>3</sup> amely tulajdonképpen az igazságtalan és embertelen brit törvényekkel való

Szenkovics Dezső (1975) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, szenkovics@gmail.com

A tanulmány az Európai Szociális Alap által 2007–2013 között a POSDRU/88/1.5/S/60185 számú szerződés alapján társfinanszírozott „Újító jellegű doktori tanulmányok a tudáselvű társadalomban” című projekt keretében készült.

<sup>1</sup> Bilgrami, Akeel: *Gandhi, the Philosopher*. Economic and Political Weekly Vol 38. nr. 39. (September 27 – October 3). <http://www.jstor.org/stable/4414080>, 4159-4165. (Megnyitva: 2010. december 11.).

<sup>2</sup> A szó jelentése erőszakmentesség, az erőszaktól való tartózkodás, elfordulás.

<sup>3</sup> Az igazsághoz való ragaszkodáson és annak tiszteletén nyugvó, Gándhí által Dél-Afrikában kifejlesztett ellenállási forma, melynek lényege az, hogy emberek, embercsoportok vagy akár egy egész nemzet megtagadja az engedelmességet azon törvényekkel szemben, amelyek igazságtalannak bizonyulnak.

szembefordulást jelenti, de ez az ellenállás, ez a tiltakozás a maximális erőszakmentességre, az erőszak minden formájának elutasítására épül.

Dolgozatom célja megvizsgálni azt, hogy az *ahimszá* mint Gándhí gondolkodásának egyik központi kategóriája milyen fejlődésen megy keresztül, milyen új üzenetet hordoz, milyen új jelentéstartalmat kap a Mahátma által vezetett felszabadító harc periódusában. Másképpen fogalmazva azt szeretném vizsgálni, hogy egy mélyen a vallásban gyökerező fogalom miképpen volt képes központi szerephez jutni a gandhiánus politikában és alapvetően meghatározni azt a felszabadító mozgalmat, amelyet a britek számos esetben az erőszak alkalmazásával próbáltak meg megtörni, elfojtani.

Célom megvizsgálni azt, hogy az *ahimszá*, más szóval az erőszakmentesség, nemártás vagy nembántás mint az ősi indiai kultúra egyik alapvető fogalma milyen vallási gyökerekkel rendelkezik, tulajdonképpen erre vállalkozik a dolgozat első része.

A dolgozat második nagyobb egysége az *ahimszának* a Gándhí gondolkodásában és életében betöltött szerepéről és az elv gandhiánus értelméről nyújt beható képet. Arra próbálok rávilágítani, hogy egy negatív jelentéssel ellátott fogalom (az erőszaktól való távolmaradás, annak elutasítása, megtagadása) Gándhí gondolkodásában miként válik pozitív tartalommal, üzenettel rendelkező kategóriává.

A dolgozat harmadik fejezete arra próbál fényt deríteni, hogy Gándhí egy alapvetően vallási kategóriából miként képes egy olyan központi kategóriát alkotni, amely – vallási eredete ellenére – képes társadalmi és politikai rendezőelvként nagymértékben megszabni a 20. század Indiájának a szabadságért és függetlenségért a britek ellen vívott több évtizedes harcát.

## Az *ahimszá* vallásos gyökerei

Maga a kifejezés nem idegen az indiai kultúra számára, hiszen a hinduizmus, a dzsainizmus és a buddhizmus egyaránt hirdeti az erőszakmentességet mint morális, etikai elvet. Mint etikai érték legelőször az Upanisádok korában, valamint a hinduizmus mellett párhuzamosan ki-fejlődő két heterodox vallási rendszer, a buddhizmus és dzsainizmus keretében jelenik meg, szembefordulva a védikus korszakban bevett áldozati szertartásokkal, a véres állatáldozatok bemutatásával.

Az ortodox bráhmínok nagy része gyorsan magáévá tette az *ahimszá* elvét, és elhatárolódott, hátat fordított a védikus korszak erőszakot és vért követelő áldozati szertartásainak, de nem tudván teljes mértékben felszámolni ezen vallási rituálékat, az áldozatok bemutatását egyrészt erre felhatalmazott áldozópapokra testálta át, másrészt pedig a szigorú szabályok szerint előkészített és bemutatott állatáldozatokat kivonta az erőszakos cselekedetek hatásköréből. Ez a folyamat szorosan fejlődött együtt a vegetarianizmusra való áttéréssel, valamint a szexualitás terén bevezetett megszorításokkal, korlátozásokkal, ugyanis mind a húsevés, mind pedig a szexuális érintkezés olyan tevékenységek, amelyek esetenként nem mentesek az erőszak, az ezzel járó vér és a halál tisztátalanságától.

Az erőszaktól való elfordulás és az erőszakmentességnek mint etikai elvnek az egyre erősebb megszilárdulása a vallásban, számos más problémát is felvetett. A kasztrendszerbeli

hierarchia második szintjén álló *ksatriják*<sup>4</sup> számára ugyanis az erőszak alkalmazása elkerülhetetlen volt, hisz a kasztszabályok értelmében vallási, azaz a *dharma*<sup>5</sup> által előírt kötelességük volt akár erőszak árán is védelmezni az országot és leszámolni a bűnözőkkel. Az *ahimsza* elve és a *dharma* között fennálló ellentmondás eredményének egyik legszebb példája éppen Asóka uralkodó teljes mértékű lemondása a hadviselésről. A két egymásnak ellentmondó elv összebékítésére tesz kísérletet a Mahábháratá is, amikor azáltal, hogy áldozatként definiálja, kivonja a háborút az erőszakos cselekedetek kategóriájából. Maga a *Bhagavad-Gítá* is ajánl megoldást erre a helyzetre akkor, amikor azt mondja, hogy az erőszak esetében az egyén cselekedeteit le kell választani a cselekedet következményeiről, és a harcot úgy kell felfogni mint belső kötelességet, mint *szvadharmát*.<sup>6</sup>

Az *ahimszának* a hinduizmusban betöltött fontos szerepére hívja fel a figyelmet Joan V. Bondurant is, amikor a *Mahábháratából* kölcsönzött *ahimsa paramo dharmah*, vagyis az erőszakmentesség a legfelsőbb vallás vagy kötelezettség aforizmára irányítja a figyelmünket, amely aforizmát a *satyannasti paro dharmah*, azaz 'az igazságnál nagyszerűbb vallás vagy kötelezettség nem létezik' hindu posztulátum mintájára minden eldugott kis faluban tudnak és értenek a hinduk.<sup>7</sup>

Talán még a hinduizmuson belül betöltött szerepénél is fontosabb és erősebb, mondhatni kulcsfontosságú helye van az *ahimszának* a dzsainizmusban. A buddhizmussal párhuzamosan kialakult vallás Mahávira nevéhez kötődik. Az Arhat<sup>8</sup> Darshan (Arhat Útja) néven ismert dzsaina filozófiában az *ahimsza* központi szerepet tölt be. A dzsaina tanoknak megfelelően az üdvözüléshez vezető út alapját a három ékszer képezi: a *dzsnána* (tudás), a *sráddha* (a dzsaina tanításokban való megrögzött hit) és a *csáritra* (a rossz cselekedetekkel való teljes leszámolás). Ez utóbbi öt fogadalmat feltételez, melyek közül a legfontosabb az *ahimsza*, a teljes erőszakmentesség, a mindenféle élet kioltásától való maximális tartózkodás válik a vallás sarkalatos morális értékévé, amelyhez képest minden más erény csupán ennek másodlagos következménye.<sup>9</sup>

Az *ahimsza* dzsainizmusban betöltött központi szerepének alátámasztásaként kell megemlíteni azt, hogy a vallás hosszasan taglalja a *himszát*, és kategorizálja annak fajtáit. Ilyenképpen különbséget tesz az elkerülhetetlen erőszak (*arambhaja*) és az akaratlagos erőszak (*anarambhaja*) között, de ugyanakkor még ezeken belül is kategóriákat állít fel. Az elkerülhetetlen erőszak kategóriájához tartozik az a fajta erőszak, melyet valaki saját mestersége gyakorlása közben, mondhatni automatikus és elkerülhetetlen módon követ el (*udijámi*), a családi kötelességek

<sup>4</sup>A kaszttrendszer második kasztjának tagjait jelöli ezzel a gyűjtőszóval. A kasztot az uralkodók, harcosok és a fejedelmi családok alkotják.

<sup>5</sup>Többjelentésű szó, konkrét jelentését általában a szövegekörnyezet adja meg. Leggyakoribb jelentései 'igazság', 'rend' (kozmosz és társadalmi egyaránt) és törvény, beleértve a vallási és világi előírásokat is. Ezekon kívül még jelenthet vallást, kötelezettséget és tanítást is.

<sup>6</sup>A szó jelentése 'belső kötelesség', azon kötelességek összessége, melyeket egyrészt a kaszttrendszerbeli kötelességek, másrészt pedig a nemi hovatartozás és az életkor, életszakasz ír elő egy hindu számára. Ezen belső kötelességek megszegése a karmát negatív módon befolyásolja.

<sup>7</sup>Bondurant, Joan V.: *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Conflict*. Berkeley, Los Angeles, London 1965. 111–113.

<sup>8</sup>Az Arhat megnevezés annak a dzsaina szentnek jár ki, aki kilépett az újjászületés örök körforgásából. A szó szanszkrit eredetű, jelentése 'érdemesre méltó'.

<sup>9</sup>Ajay Shanker Rai: *Gandhian Satyagraha: An analytical and critical approach* (Gandhian studies and peace research series). New Delhi 2000. 58–59.

teljesítése közben elkerülhetetlen módon elkövetett erőszak (*grahárambhi*), de ugyancsak ebbe a kategóriába tartozik az egy személy vagy tulajdon megvédeése érdekében elkövetett *himszá* is (*virodhi*). Ugyancsak itt kell említést tennünk arról is, hogy az ortodox dzsaina szerzetes vallási kötelessége mindent elkövetni az élet kioltásának elkerülése érdekében, így köteles száját és orrát fehér gyolccsal bekötni, illetve köteles saját maga előtt az utat felseperni, hogy ezáltal is megakadályozza az egyes élőlények életének akaratlan kioltását. Ez a minuciózus odafigyelés jó példája a mindenféle élet maximális tiszteletének.<sup>10</sup>

A hindu és dzsaina tanok értelmében a teljes *ahimszá* gyakorlására csakis azok a szentéletű emberek képesek, akik szakítottak mindenféle földi foglalatossággal, életüket a *móksa* elérésének szentelték, és a teljes lemondást gyakorolják.

A szó etimológiáját tekintve a kifejezés az *a-* előtagból, fosztóképzőből és a *himszá* szóból áll össze. Ez utóbbinak a jelentése bántalom, pusztítás, így az *ahimszá* kifejezést leggyakrabban erőszakmentességnek, az erőszaktól való tartózkodásnak fordítjuk. Ennek ellenére azonban az *ahimszá* több mint tagadólagos kifejezés. Mind a hindu, mind pedig a dzsaina és buddhista terminológia sajátja ugyanis, hogy a negatív, tagadólagos kifejezések, megfogalmazások jelentése sokkal tágabb körű, mint amit maga a szó képes kifejezni, így jelentős rejtett értelemmel is rendelkeznek. Ilyenképpen az *ahimszá* teljes értelmét tekintve elmondhatjuk, hogy tulajdonképpen nem egy negatív, mindenféle cselekvést elutasító és a kontemplatív életmódot előnybe részesítő fogalomról van szó, hanem sokkal inkább olyan cselekedetek és tettek sorozatáról, amelyek elutasítják az erőszakot, az élet kioltását és minden olyan cselekedetet, amelynek következménye ártalmas lehet.

Albert Schweitzer az indiai gondolkodásról írt tanulmányában a szó ezen jelentésére hívja fel a figyelmet. Arra mutat rá, hogy az *himszá* tulajdonképpen a *han* ige óhajtó alakja, amely ige a gyilkolás, az erőszak, az élet kioltása, a megsebzés és a kárt okozás, ártás jelentéssel bír. Ez viszont azt jelenti, hogy a *himszá* tulajdonképpen az erőszak, a gyilkolás, az élet kioltásának óhajtását jelenti. Ekképpen pedig az *ahimszá* jelentése nem más, mint az erről való lemondás, az ettől való elfordulás.<sup>11</sup>

## Az *ahimszá* mint Gándhí gondolkodásának központi kategóriája

Az erőszaknak számos fajtáját ismerjük, beszélhetünk spontán vagy előre megtervezett erőszakról, lehet egyénileg elkövetett és intézményes formában végrehajtott, lehet testi vagy szellemi, forradalmi vagy önkényes. Az erőszakról könyvtárnyi irodalom született, megvizsgálva annak filozófiáját, pszichológiáját, történetét, társadalmi hatásait stb. Ezzel szemben azonban az erőszaknélküliség csupán a 20. században került a kutatások középpontjába, és ebben kiemelkedő szerepe volt a Gándhí által kezdeményezett és felépített *szatjagrahá*nak, amely az igazságra és az erőszakmentességre építő ellenállási-felzabadító mozgalom volt a brit gyarmatosítók ellen békés harcot folytató Indiában. Az erőszaknélküliség szűkös irodalma és az eziránt tanúsított visszafogottabb kutatói érdeklődés nemcsak annak köszönhető, hogy mint az erőszak tagadása (*ahimszá*, non-violence, erőszakmentesség) negatív, valamit tagadó, elutasító

<sup>10</sup>Iyer, Rhagavan N.: *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. New York 1973. 178–179.

<sup>11</sup>Bondurant: *i.m.* 23–26.

kifejezéssel van dolgunk, hanem annak is, hogy csupán a századforduló után, az 1910–20-as években vált Gándhí által a politikában is tudatosan használt és alkalmazott eszközzé. Ezt megelőzően ugyanis nagyrészt csupán a vallásos életben volt jelen mint a kontemplatív, aszketikus életmód egyik lényegi velejárója és fontos kifejezési formája, másrészt pedig mint az ipari civilizációt elítélő és az ellen tiltakozó, azt kritizáló európai viselkedésminta volt ismert a köztudatban.

Ezen két kontextus közül a Gándhí-féle *ahimsza*-koncepció számára mindkettő egyformán fontosnak tekinthető, hiszen az erőszakmentesség fontos, mondhatni központi szerepet töltött be abban a nacionalista mozgalomban, melynek segítségével Gándhí mozgósítani próbálta a mélyen vallásos indiai társadalmat a brit gyarmati uralkodással szemben.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy feltárjam a Gándhí által újragondolt és új, többletjelentéssel felruházott *ahimsza* fogalmat elemezzem, és bemutassam az elmúlt évtizedekben a Mahátma nevével fémjelzett erőszak nélküli ellenállással kapcsolatos kutatások eredményeinek egy szeletét.

Az előbbi fejezetben azt láttuk, hogy az indiai vallások, kiváltképpen a dzsainizmus és a hinduzimusz esetében az *ahimsza* központi, mondhatni kulcsszerepet tölt be. Ekképpen talán nem is meglepő, hogy egy mélyen vallásos hindu személy életében és gondolkodásában, mint amilyen a Mahátma is volt, az *ahimsza* egyike a mindent meghatározó központi kategóriáknak.

Mint ahogy arra David Hardiman felhívja a figyelmet, Gándhínak az *ahimsza*ról kialakított koncepciója több vallás és filozófiai tanítás erre vonatkozó tanainak „kreatív összedolgozása-ként” értelmezhető, értékelhető. Hogy miként szintetizálja ezen különböző tanokat, és milyen kritériumok alapján történik meg a szintetizálandó elemek és tanok kiválasztása, arról talán leginkább az alábbi idézet árulkodik: „Nem vagyok az az ember, aki mindent szó szerint ért. Következésképpen igyekszem megérteni a világ különböző szent könyveinek a szellemiségét. Alkalmazom az Igazság és Erőszakmentesség tesztjét mindarra, amit ezen szent szövegek kinyilatkoztatnak. Elvetem azt, ami ellentmond ennek a tesztnek, és magamévá teszem mindazt, ami teljes mértékben megfelel a tesztnek.”<sup>12</sup>

Fontos itt kiemelnünk azt, hogy Gándhínak a vallásokhoz fűződő viszonyát sokkal inkább egy értelmező-magyarázó viselkedés jellemzi, mintsem egy dogmatikus-misztikus álláspont. Gándhít sokkal inkább a vallás szellemisége foglalkoztatja, mintsem a szó szerinti kinyilatkoztatások. Ez a fajta viszonyulás tette lehetővé Gándhí számára azt, hogy akár saját vallásával is kritikus és elítélő módon szembeforduljon.<sup>13</sup>

Már a kezdet kezdetén fontos leszögezni azonban azt, hogy Gándhí teljes mértékben újjáértelmezi az indiai vallásos hagyományokban gyökerező erőszakmentességet, egy sokkal többretekübb és pozitívabb jelentést tulajdonítva a fogalomnak, mint azt a vallásos értelmezések tették.

<sup>12</sup> Gandhi, Mohandas Karamchand: *Notes. „Sanatana” Hindu.* = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 32. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 335. Az eredeti szöveg: „I am not a literalist. Therefore, I try to understand the spirit of the various scriptures of the world. I apply the test of Truth and Ahimsa laid down by these very scriptures for interpretation. I reject what is inconsistent with that test, and I appropriate all that is consistent with it.”

<sup>13</sup> Bilgrami, Akeel: *Gandhi's Religion and Its Relation to Politics.* = *The Cambridge Companion to Gandhi.* Eds. Judith M. Brown – Anthony Parell Cambridge 2011. 95–96.



Az *ahimsza* fogalmának pontos és alapos kidolgozására Gándhí a Rowlatt-törvény<sup>14</sup> ellen szervezett *hartált*<sup>15</sup> követően kerít sort, amikor a saját elveit gyakorlatba ültetvén rádöbben arra, hogy a spontán módon megszervezett polgári engedetlenségi mozgalom egész Indiára való kiterjesztése lehetetlen anélkül, hogy néhány nagyon egyértelmű és mindenki által megértett szervezési alapelv ne kerülne kidolgozásra, és ezt egy csoport viharedzett és tiszta szívű önkéntes képes ne lenne alaposan és teljes mértékben elsajátítani. Tulajdonképpen a *satjággraha* szervezeti kereteinek, elveinek és szigorú szabályainak a kidolgozása egybeesik az *ahimsza* elvének részletekbe menően történő kidolgozásával.

Gándhí rájött arra, hogy az egész Indiára kiterjesztett *satjággraha* csakis akkor hozhat valódi sikereket, ha képesek lesznek a nagy tömegeket kordában tartani, fegyelmelni és a nemzeti célok iránt elkötelezetté tenni. Ahhoz ugyanis, hogy a nagy tömegeket értelmesen és céltudatosan be lehessen vonni a britek ellen szervezett politikai kampányokba, meg kellett szabni a *satjággrahának* mint ellenállási mozgalomnak az alapvető elveit. Ezen elvek meghatározásában játszott óriási szerepet az *ahimsza*, amely tulajdonképpen minden *satjággrahi*<sup>16</sup> viselkedését irányító és szabályozó szervezési elvként jelenik meg. Másképpen fogalmazva: a *satjággraha* eredményes alkalmazásának elengedhetetlen és kritikus eleme kell legyen az *ahimsza*.

Az *ahimsza* ugyanakkor nemcsak szervezési, hanem alapvető elvként is működött, hiszen nemcsak megszabta a britek elleni kampány természetét, hanem azáltal, hogy irányt szabott a mozgalomban részt vevők számára, strukturálta az ellenállás formáját is. Ilyen értelemben tulajdonképpen az *ahimsza* az erőszakmentesség tudományaként írható le, hiszen szolgáltatva a gandhiánus politikai mobilizáció alapvető szabályait, amelyekben a civil ellenállók a nemzet erőszakmentes hadseregét jelentették. Akárcsak a hagyományos hadsereg esetében, a felelősség, a teher ebben az esetben sem a tömegek vállát nyomta, hanem az egyes vezetőket. Akárcsak a katonák esetében, akik nem ismerik a teljes hadtudományt, a *satjággrahi* esetében is az a legfontosabb, hogy higgyen vezetőjében, és becsületesen kövesse annak minden utasítását, valamint kész legyen akár a halálig szenvedni anélkül, hogy az úgynevezett ellenségnek vagy sokkal inkább ellenfélnek rosszakarója lenne, vagy rosszindulattal viseltetne iránta.

Gándhí elveti azt a vallásos felfogást, miszerint a szentekkel és a hétköznapi emberekkel szemben a vallás különböző elvárásokat és kötelezettségeket támaszt, és ezzel egy időben a vallási hagyományban gyökerező ősi indiai fogalmakat átértelmezi, sokkal inkább modernnek számító társadalmi-politikai, mintsem misztikus tartalommal tölti fel, melynek következtében sikerült oly módon új értelemmel felruházni az *ahimsza* kifejezést, tágítván és bővítvén azt, hogy közben megőrizte eredeti jelentését is.

Edward Thompson a Gándhí-féle *ahimsza*-fogalom kapcsán mondja, hogy Gándhíra az utókor úgy fog emlékezni mint egyikére azon kevés személyeknek, akiknek sikerült egy

<sup>14</sup>Az első világháború alatt India végig kiállt a britek mellett, és a háborús erőfeszítésekért cserében a brit kormánytól a dominiumi státust remélte elnyerni. Erre azonban a háború végeztével sem került sor, ami nagy elégedetlenséget váltott ki India-szerte. Az általános felháborodás hallatán a brit kormány egy bizottságot nevezett ki a helyzet felmérése érdekében, melynek élére Sir Rowlatt bírót neveztek ki. A Rowlatt-bizottság jelentése következtében lát napvilágot a Rowlatt-törvény által elhíresült intézkedéscsomag, amely nemhogy dominiumi státust biztosított volna India számára, hanem számos megszorító intézkedést tartalmazott. A Rowlatt-törvény kihirdetésekor (1919. március 18.) dönt úgy Gándhí, hogy meghirdeti az országos hartált, melyre 1919. április 6-án került sor.

<sup>15</sup>Bőjtöl és imával egybekötött teljes munkabeszüntetést, sztrájkot jelent.

<sup>16</sup>A kifejezés azt a személyt jelöli, aki a *satjággraha* követőjének vallja magát.

korszakot egy elv, egy idea uralma alá rendelni. Ez az elv pedig az erőszaknélküliség elve.<sup>17</sup> Hasonlóképpen nyilatkozik Gándhíró Douglass Allen is, aki szerint Gándhí az erőszakmentesség filozófiájának legismertebb hirdetője és gyakorlója a 21. században.<sup>18</sup>

Miközben az erőszakmentesség mint sarkalatos etikai érték csupán a vallásos irodalomban jutott vezető szerephez, a politikusok és politikai filozófia művelői mindvégig azt tartották feladatuknak, hogy az erőszak alkalmazásának és a hatalom gyakorlásának jogosultságáról elmélkedjenek. Erre a kijelentésre alapozva teszi fel a kérdést Iyer, hogy elképzelhető talán az, hogy Gándhí egész egyszerűen vak volt, és nem látta a morális elvek és társadalmi tények között tátongó óriási szakadékot, amikor abban bízott, hogy az *ahimszá* olyan politikai eszközzé és társadalmi céllá válhat, amely közvetlen módon alkalmazható az adott helyzetben. Vagy talán annyira elvakult pacifista volt, hogy képtelen volt felfogni és megérteni a társadalmi és politikai konfliktusok természetét? Iyer szerint mindkét kérdésre csakis nemleges válasz adható. Gándhí ugyanis meggyőződéssel vallotta, hogy az élet bármely területén csakis az erőszakmentes cselekedetek hozhatják meg a tartós és elvárt eredményeket. Az erőszakos cselekedeteket még a legnemesebb cél érdekében sem szabad alkalmazni, vallja Gándhí, hisz semmi, amihez az erőszak jelei ragadnak, nem lehet tartós, és előbb vagy utóbb erőszakot szül. Az elnyomót erőszak útján megsemmisíteni, a vétkest, a bűnöst megbüntetni annyit jelent, mint újabb erőszakot generálni. Az egyedüli reális felszabadulás csakis az lehet, amely egyaránt felszabadítja az elnyomottat és az elnyomót. Ennek útja pedig az erőszakmentesség, az egyéni szenvedés, az ellenfél iránt tanúsított megértés és szeretet, hiszen csakis ezáltal érheted el azt, hogy ellenfeled megváltozzon, és ellenségből barátod legyen.<sup>19</sup>

A Mahátma érdeklődését az erőszakmentesség iránt a *Bhagavad-Gíta* ébresztette fel, melynek olvasását követően a kifejezés számára a lelki szabadság, a tárgyi világhoz való nem ragaszkodás, a gyűlölet, büszkeség és indulat nélküli életet jelentette. Az erőszakmentességbe vetett hitét még inkább erősítette Lev Tolsztojnak *Az Isten országa bennünk lakozik* című műve. A dzsainizmus, hinduizmus, buddhizmus és kereszténység hatására Gándhí folyamatosan foglalkozik az *ahimszá*val. Egy 1916-ban megjelent értekezésében már különbséget tesz a negatív és az pozitív *ahimszá* között. Erről a következőképpen ír: „Negatív formájában annyit jelent, mint nem bántalmazni semmiféle élőlényt sem testi, sem pedig szellemi értelemben. Következésképpen nem fogok bántalmazni egyetlen bűncselekményt elkövetőt sem, és nem fogok mentális szenvedést okozni neki azáltal, hogy rosszindulattal viseltetek iránta. Ez a kijelentés nem fedi le azonban a gonosztevő azon szenvedéseit, melyeket saját természetes tetteim okoznak, de nem a rosszindulatból származnak. [...] Az *ahimszá* szándékos egyéni szenvedést feltételez, és nem a feltételezett gonosztevő szándékos megbüntetését. Pozitív formájában az *ahimszá* a legnagyobb szeretetet és könyörületességet jelenti. Ha az *ahimszá* követőjének tartom magam, szeretnem kell ellenségem. Ugyanazokat a szabályokat kell alkalmaznom a gonosztevő ellenségemet vagy számomra idegen személy esetében is, mint amelyeket gonosztevő édesapám vagy fiam esetében alkalmaznék. Az *ahimszá*nak ez az aktív formája szükségképpen

<sup>17</sup>Thompson, Edward: *Gandhi: A Character Study*. = *Mahatma Gandhi. Essays and Reflections on His Life and Work*. Ed. Radhakrishnan, Sarvepalli. Mumbai é.n. 297. Az eredeti szöveg: „Gandhi will be remembered as one of the very few who have set the stamp of an idea on an epoch. That idea is Non-violence.”

<sup>18</sup>Douglas, Allen: *Mahatma Gandhi's Philosophy of Violence, Nonviolence and Education*. = *The Philosophy of Mahatma Gandhi for the Twenty-First Century*. Ed. D. A. Lanham 2008. 33.

<sup>19</sup>Iyer, Rhagavan N.: *i.m.* 173–180.

magába foglalja az igazságot és a bátorságot. [ ] Az ahimszá valódi értelme, szerény véleményem szerint, gyógyír minden rosszra, legyen az evilági vagy túlvilági.<sup>20</sup>

Az *ahimszá* két típusának különválasztásával, mint ahogy arra Iyer rámutat, Gándhí tulajdonképpen kitágítja a fogalom eddigi szűk, negatív jelentését a nem ölés és nem ártás határain túlra, mégpedig úgy, hogy olyan pozitív jelentéstartalmakkal ruházza fel, mint az igazság, szeretet, irgalmasság. Az *ahimszá* útja a lemondás útját jelenti, és együtt jár a folyamatos szenvedéssel és a végtelen türelem gyakorlásával. Ebben az új jelentésében az *ahimszá* nem csupán az ellenség iránt tanúsított őszinte megértést feltételezi, hanem egyenesen az ellenség létezésének a tagadását feltételezi.

Akárcsak a *satja* esetében, Gándhí az *ahimszá* esetében is olyannyira felduzzasztja annak jelentéstartalmát, hogy sok esetben már zavaró és megtévesztő lehet az olvasó számára. Annak érdekében, hogy minél több erkölcsi értéket magában foglaljon, Gándhít olvasva azt tapasztaljuk, hogy az *ahimszá* egyszerre jelent alázatosságot, megbocsátást, szeretetet, irgalmasságot, könyörületeséget, önzetlenséget, önfeláldozást, bátorságot, erőt, kitartást, lemondást, szelídséget és tisztaságot. Ehhez hasonlóan a *himszá* kifejezést is lényegesen szélesebb értelemben használja, mint azt ölelte valaki tette: hazugság, csalás, ármánykodás, csalárdság stb., egyszerűen mindazt, ami gonosz cselekedetnek számít, Gándhí megpróbálta a *himszá* kifejezéssel leírni.

A két fogalomnak ilyen mértékben történő jelentéskitágítása következtében keletkező fogalmi zavarra azonban nagyon könnyen fény derülhet, amennyiben rávilágítunk ennek gyökereire.

Mindenekelőtt fontos megjegyezni, Gándhí annak ellenére, hogy az *ahimszát* univerzálisan alkalmazhatónak tartotta, azt gondolta, hogy annak gyakorlását néhány olyan, a *satjágriha* mozgalom elkötelezett hívének példáján lehetne a legkönnyebben tanítani, akik nemcsak felelősök az *ahimszá* gyakorlására, hanem átestek egy olyan átfogó spirituális és erkölcsi nevelésen, amely lehetővé teszi számukra az abszolút *ahimszá* mindent magában foglaló és nehezen felfogható jellegének megértését. Csakis ennek az ismeretnek, tudásnak a birtokában kerülhető el ugyanis az, hogy az *ahimszá* igazi gyakorlói ne essenek a ritualizmus csapdájába, és ezáltal az *ahimszá* tana ne váljon számukra is egy „merev és élettelen dogmává”, amely csupán arra jó, hogy a vallás nevében lehetővé tegye az álszenteskedést és az igazság meghamisítását.

Ugyanakkor arról is fontos beszélni, hogy mind a dzsainizmus, mind pedig a buddhizmus azt hirdeti, hogy minden bűn tulajdonképpen a *himszá* különböző megnyilvánulása, módosulása vagy egyenes következménye, az egyetlen és alapvető bűn pedig nem egyéb, mint az *attaváda*.<sup>21</sup> A dzsanista tanításoknak megfelelően az a személy aki képes leküzdeni ezt a bűnt,

<sup>20</sup> Gandhi, Mohandas Karamchand: *On Ahimsa: Reply To Lala Lajpat Rai*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 15. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 252. Az eredeti szöveg: „In its negative form, it means not injuring any living being, whether by body or mind. I may not therefore hurt the person of any wrong-doer, or bear any ill will to him and so cause him mental suffering. This statement does not cover suffering caused to the wrong-doer by natural acts of mine which do not proceed from ill will. [...] Ahimsa requires deliberate self-suffering, not a deliberate injuring of the supposed wrong-doer. In its positive form, ahimsa means the largest love, the greatest charity. If I am a follower of ahimsa, I must love my enemy. I must apply the same rule to the wrong-doer who is my enemy or a stranger to me, as I would to my wrong-doing father or son. This active Ahimsa necessarily includes truth and fearlessness. [...] Ahimsa, truly understood, is, in my humble opinion, apanacea for all evils mundane and extra-mundane.”

<sup>21</sup> Páli eredetű szó, jelentése a lélek vagy az egyéni én elkülönülése az egy egyetemes végtelen Én-től, vagyis az átman és Brahman, az egyéni lélek és a kozmikus világlélek egységének megkérdőjelezése, más szóval az Istentől való elidegenedés, elfordulás.

minden más büntől megszabadul, míg az, aki erre képtelen, tulajdonképpen egyetlen erénnyel sem bírhat. Maga az erőszak is ebben a központi bűnben gyökerezik, és nehezen megfogható, beazonosítható formákat ölthet. Éppen ezért azokban az esetekben az erkölcs leple alatt gyakran félreismerhető. „Bárhol, ahol emberi, mulandó érdekek ütköznek, az ember hajlamos az erőszakhoz folyamodni” – írja Gándhí.<sup>22</sup> Az egyéni érdekek mindenekfelettsége, a személyes haszon bármi áron történő megszerzése tulajdonképpen nem más, mint a Legfelsőbb Lénytől, az Abszolút Igazságtól, azaz az Istentől való elidegenedés eretnkségéből származó *himszá*. Tulajdonképpen minden olyan cselekedet, amelynek mozgatórugója a cselekedet következményéhez, eredményéhez való ragaszkodás és kötődés, a *himszá* gyökerének tekinthető. Az erőszakmentesség csakis akkor gyakorolható, ha az *ahimszá* követője el tud vonatkoztatni a konfliktus vagy a gyűlölet okától, és a konfliktus létének tudatában képes a konfliktust okozó személyekre összpontosítani anélkül, hogy bármiféle elvárást fogalmazna meg.

Annak ellenére, hogy Gándhí előszeretettel használta az erőszakmentesség negatív megnevezést az *ahimszá* szinonimájaként, mindig pozitív erőnek tekintette, amely képes felülkerekedni a kegyetlenség és embertelenség minden formáján. Az *ahimszá* Gándhí szerint értelmezhető isteni szeretetként, amelyet azonban a szent életű emberek képesek felfogni és értelmezni, éppen ezért a hétköznapi használat során fontos, hogy különbséget tegyünk a szeretet érzésétől és a jóindulattól, akár csak az erőszak merő utalától, gyűlöletétől. Az *ahimszá* nem jelenti a gonoszság elleni harcról való teljes és végleges lemondást, sőt mi több, sokkal aktívabb és hatékonyabb küzdelmet feltételez, mint a megtorlás, amely természeténél fogva fokozza a gonoszságot. Az *ahimszá* ugyanis nem a gonosz azonnali és végleges megsemmisítésére törekszik, hanem a gonoszságot elkövető személy megváltoztatására. „Teljes mértékben arra törekszem, hogy a zsarnok kardjának élettompítsam, de nem azért, hogy egy élesebb fegyvert emelek ellene, hanem azért, hogy fizikai ellenállást nem tanúsítva csalódást okozok számára. Az erőszak helyett általam felkínált lelki ellenállás ellehetetleníti őt. Először meghökkenést vált ki belőle, végül pedig elismerésre kényszeríti, amely elismerés azonban nem megalázza őt, hanem felemelő hatással lesz rá”<sup>23</sup> – fogalmaz a Mahátma.

Mint ahogy a fentebbi plasztikus megfogalmazásból is kiderül, az *ahimszá* szerepe nem az erőszakkal történő elfojtás, a kényszerítés vagy korlátozás, hanem sokkal inkább a meggyőzés, a rossz útról való letérítés, a megtérítés. Éppen ezért nehézkes és hosszadalmas folyamat, amely azonban képes a követője számára lelki újjászületést eredményezni. Az *ahimszá* egy másik fontos alapeleme az egyéni szenvedés, amely egyenes következménye az igazságtalan törvények elutasításának és az ezzel járó személyes kellemetlenségek és szenvedések elfogadása. Éppen ezért az *ahimszá* gyakorlása bátorságot és lelkierőt feltételez, ugyanis az egyéni szenvedés elképzelhetetlen azon belső erő nélkül, amely képes hozzásegíteni az egyént ahhoz, hogy elviselje a terheket, megpróbáltatásokat, nehézségeket. Gándhí szerint csakis az egyéni

<sup>22</sup> Gandhi, Mohandas Karamchand: *History of the Satyagraha Ashram*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 56. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 162.

<sup>23</sup> Gandhi, Mohandas Karamchand: *From Europe*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 33. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>. 74. Az eredeti szöveg: „I seek entirely to blunt the edge of the tyrant’s sword, not by putting up against it a sharpened edged weapon, but by disappointing his expectation that I would be offering physical resistance. The resistance of the soul that I should offer instead would elude him. It would at first dazzle him and at last compel recognition from him which recognition would not humiliate him but would uplift him.”

szenvedés az, amely képes a rosszat legyőzni, hisz az egyedüli igazi út az ellenfél legyőzéséhez az, ha eltűröd, elszenveded gonoszságát, és ugyanakkor, mint embertársat, hozzásegíted ahhoz, hogy mássá legyen.

Mint az a fentiekből kiderül, Gándhí számára az *ahimszá* olyan alapvető és egyetemes kötelezettség, amely nélkül megszűnnénk emberek lenni. Ugyanakkor arra is fény derült, hogy a gandhiánus erőszakmentesség nem egy passzív fogalom, nem egy passzív, kontemplatív állapotot tükröző kifejezés, hanem aktivitást feltételező állapot, amely tele van erővel: a pozitív irányba történő befolyásolás és meggyőzés, valamint a morális kényszer erejét hordozza magában, amely az *ahimszát* gyakorló egyén számára erőt biztosít a konstruktív és erőszakmentes cselekedetek megtételére és az azzal járó egyéni szenvedés elviselésére. Ez az erő azonban nem fizikai erő, hanem a lélek ereje, éppen ezért az *ahimszát* egyaránt gyakorolhatják a gyermekek, az asszonyok és férfiak, szemben a fizikai erőn alapuló erőszakkal, *himszával*. Az *ahimszá* úgy hat az erőszakra, a zsarnokság és az igazságtalanság minden formájára, mint fény a sötétségre. Gándhí szavait idézve, az *ahimszá* „egy minden körülmények között betartandó egyetemes törvény”,<sup>24</sup> „a világon az egyik legnagyobb erő, amelyet semmiféle földi erő nem képes megsemmisíteni”,<sup>25</sup> „az emberiség birtokában lévő leghatalmasabb erő”.<sup>26</sup>

## Az *ahimszá* politikai-társadalmi alkalmazása

„Az erőszakmentesség a politika egyik új, még a fejlődés folyamatában lévő fegyvere. Hatalmas lehetőségei még nincsenek kiaknázva. Ezek kiaknázására csakis akkor kerülhet sor, ha alkalmazása nagy léptékben és különféle területeken történik”,<sup>27</sup> vallotta a Mahátma egy 1937-ben a Haridzsán<sup>28</sup> hasábjain megjelent cikkében. Gándhí életének utolsó évtizedei tulajdonképpen ennek a kísérletnek a jegyében teltek el: igyekezett az *ahimszát* minél több területen és minél nagyobb tömegek bevonásával tesztelni, miközben egyre nagyobb tökélyre fejlesztette az igazságon és erőszakmentességen alapuló *szatjágraha* mozgalmat.

Gándhí felfogásában, mint ahogy arra Iyer rámutat, az *ahimszá* alkalmazhatóságának alapját az az állandó irányelv teszi lehetővé, amely értelmében a kormányzás aktusára csakis addig kerülhet sor, amíg a társadalom, a tömeg, tudatosan vagy tudattalanul, de beleegyezését, jóváhagyását adja ahhoz, hogy kormányozzák. A hatalmon lévők számára természetes állapot

<sup>24</sup>Gandhi, Mohandas Karamchand: *To the Princess*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 76. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 93. Az eredeti szöveg: „Non-violence is a universal law acting under all circumstances.”

<sup>25</sup>Gandhi, Mohandas Karamchand: *How Can Violence Be Stopped?* = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 90. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 374. Az eredeti szöveg: „[...] ahimsa is one of the world's great principles which no power on earth can wipe out.”

<sup>26</sup>Gandhi, Mohandas Karamchand: *Meaning of Non-Violence*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 67. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 263. Az eredeti szöveg: „Non-violence is the greatest force at the disposal of mankind.” (Fordította: Aklan Anna Katalin).

<sup>27</sup>Gandhi, Mohandas Karamchand: *Civil Liberty*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 72. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>, 364. Az eredeti szöveg: „Non-violence in politics is a new weapon in the process of evolution. Its vast possibilities are yet unexplored. The exploration can take place only if it is practised on a big scale and in various fields.”

<sup>28</sup>A Haridzsán egyike azon lapoknak, amelyek Gándhí szerkesztésében jelentek meg Indiában. Míg a Haridzsán hindi és gudzsarati nyelven íródott, az Indian Opinion lapot Gándhí angol nyelven jelentette meg.

a kormányzási aktus, vagyis a hatalom gyakorlása és ezáltal akár az erőszak alkalmazása, de a kormányzottak, a hatalomnak engedelmeskedők mindig többen vannak, és a kormányzattal szembeni nemtetszésüket a fizikai erő vagy a lélek ereje által is kinyilváníthatják. Amennyiben a fizikai erő útját választják, a *himszá* útjára lépnek, és emberhez nem méltó módon kezdenek el viselkedni. De viszont ha a lélek erejét vetik be a kormányzat elleni harcba, minden esélyük megvan arra, hogy emberhez méltóan szegüljenek szembe az igazságtalan törvényekkel, rendelkezésekkel.

A kormányzat-kormányzottak viszonyát tehát vagy a törvény kényszere és az erőszak szabályozza, ami mindig csak ideiglenes megoldásokat és pillanatnyi eredményeket képes produkálni, vagy pedig a békés megbeszélések és tárgyalások jellemzik, amely tartós eredményeket képes szülni. Természetesen ez egy ideális állapot, amelyet a Mahátma is belátott. Az erőszakmentességet a politikum befolyásolására kell használni, de anélkül, hogy az a politika korrumpáló befolyásának hatása alá kerülne, azonban abban a pillanatban, hogy az erőszakmentesség a politika színterére lép, és ezáltal hatalomhoz jut, ellentmondásba kerül önmagával. Gándhí elismerte azt, hogy a dolgok jelen állása szerint elképzelhetetlen, hogy egy modern állam képes legyen fennmaradni az erőszak teljes és végleges kizárása esetében, hisz folyamatosan ki van téve belső és külső fenyegetettségnek. De ugyanakkor Gándhí hitte és vallotta, hogy egy államot nagymértékben meg lehet szervezni az erőszakmentességre alapozva, példaként az Asóka által szervezett államot említve. Ennek viszont alapvető feltétele az, hogy az általános akarat kinyilvánítását semmiféle kényszerítő erő ne korlátozza, és ugyanakkor a kizsákmányolás semmiféle formája ne legyen jelen az erőszakmentesség elvén szerveződő államban. Éppen ezért egyértelmű, hogy mindaddig, amíg egy társadalom gazdagokra és szegényekre tagolódik, ez a cél nem megvalósítható. A társadalmi egyenlőtlenség ugyanis megsérti a mindenféle javakról való teljes lemondás doktrínáját, és felkelti a magántulajdonhoz és a hatalomhoz való ragaszkodást, ami a *himszá* egyik formája. Mindaddig, amíg a magántulajdonhoz való ragaszkodás a társadalomból el nem tűnik, az állam nem képes sem enyhíteni, sem pedig teljes mértékben megszüntetni azt a kényszerítő erőt, amely tulajdonképpen az államon belüli rendet hivatott fenntartani.

Gándhí tudatában volt annak, hogy senki sem képes a teljes és abszolút erőszakmentesség gyakorlására, viszont tudatosan és folyamatosan használja az erőszakmentes nemzet, erőszakmentes állam, erőszakmentes társadalom és demokrácia kifejezéseket mint olyan modelleket, amelyek egy másfajta „lét” serkentő és ösztönző standardjait képes folyamatosan szolgáltatni. Ugyanakkor annak is tudatában van, hogy törvények nélkül egy ország képtelen a működésre és fennmaradásra, hogy a *himszá* teljes és végleges felszámolása mindaddig lehetetlen, amíg az államnak minden egyes állampolgárát képviselnie kell. Ezzel szemben viszont meggyőződéssel állítja, hogy az igazi demokráciában a törvények kényszerítő, megszorító elemei lassan és fokozatosan mérsékelhetőek, és ez a civilizáltság, a fejlődés és a felvilágosodás jele a társadalomban. Gándhí fő célkitűzése az, hogy a társadalmon belül minél több egyén fogadja el az *ahimszát* mint az egyetlen és abszolút morális értéket, mint a társadalmi és politikai cselekedetek legfontosabb és széles körben érvényes elvét. A Mahátma tulajdonképpen a társadalom minden tagjától ugyanazt várja el, amit elvár saját magától, amikor a következőket mondja: „Az erőszakmentesség megváltozhatatlan hitvallás. Még akkor is követni kell, ha tombol körülöttem



az erőszak.”<sup>29</sup> Az emberiségnek, az emberi társadalomnak olyan fejlődésen kell keresztülmennie, amit megtett azóta, hogy ma már egyértelműen elutasítja a megtorló büntetés azon formáit, amelyek a *himszá* részét képezik, és valamikor természetesnek és magától értetődőnek tündek: rabszolgaság, halálbüntetés, kínzás, párbaj, kollektív büntetés vagy bosszúállás, állatokkal elkövetett kegyetlenségek, ostromozás vagy akár a testi büntetés. A Gándhí által mutatott irány egyértelmű: az emberiségnek el kell érnie azt, hogy az *ahimszá* képezze a társadalmak etikai-morális alapját, éppen ezért az *ahimszára* úgy tekint mint azonnali szükségességre és nem mint távoli kívánalomra, óhajtott célra. Megvalósítása kapcsán abban bízott, hogy az *ahimszá* szellemével teljes mértékben átítatódott néhány egyén példája képes lesz arra, hogy az egész társadalmat megérintse.

A Mahátma megfelelően erősként és felkészültként tekint az egyénre ahhoz, hogy az képes legyen döntéseket hozni, választani és morális életet élni. Ehhez viszont szükség van arra, hogy maximálisan odafigyeljen azokra az eszközökre, amelyeket tettei során használni készül, hiszen mi, emberek nem rendelkezünk semmiféle ellenőrzési vagy irányítási képességgel a célok fölött, mi csupán az eszközök megválasztása kapcsán rendelkezünk kellő hatalommal. Gándhí ugyanis azt vallja, hogy az erőszak tulajdonképpen az eszközök és célok körüli zűrzavar eredménye. Erőszakos konfliktusok esetében ugyanis bármilyen eszköz elfogadott a végső győzelem elérése érdekében. Ha az erőszak képviselőjét kérdezzük, azt halljuk, hogy hasonló eszközökkel csakis hasonló eredményekre juthatunk, vagyis a „Ki mint vet, úgy arat” közmondást parafrázálva, aki erőszakot ültet, azaz az erőszak eszközeit használva próbál egy konfliktust megoldani, az erőszakot is arat. Míg az erőszak képviselői számára az eszközök nem egyebek, mint csupán egyszerű eszközök, Gándhí számára az eszközök jelentenek mindent, hiszen a cél mindig eszköz függvénye, az eszköz-cél kapcsolatrendszerben a kiválasztott eszköz mindig hatással lesz az elért célra. „Ők az mondják, hogy »az eszközök végül is csupán eszközök«. Én azt mondanám, hogy »az eszközök tulajdonképpen a minden«. Amilyenek az eszközök, olyan a cél is. [...] Az erőszakos eszközök erőszakos *szvarádsot* eredményeznek. Ez viszont veszélyt jelentene a világ és India számára egyaránt. [...] Erőfeszítéseket tettem annak érdekében, hogy az országot megtartsam a tisztán békés és törvényes eszközök útján.”<sup>30</sup>

## Következtetések

Mindenekelőtt fontosnak tartom megjegyezni, hogy Gándhí az *ahimszá* esetében is úgy jár el, mint ahogy tette a *szatja* esetében, vagyis egy hagyományos kifejezéshez folyamodik annak érdekében, hogy egy új jelentésrétegekkel ellátott üzenetet juttasson el a nagy tömegekhez. A Mahátma oly módon értelmezi újra a hagyományokat, hogy a nagy tömegek számára jól ismert kifejezésekbe bújtatva új, forradalmi eszméket és elveket hirdet, amelyek éppen a

<sup>29</sup> Idézi Aklan Anna Katalin (szerk.): *Gandhi. Esszék, aforizmák, idézetek*. Bp. é.n. 267.

<sup>30</sup> Gandhi, Mohadas Karamchand: *An Appeal to the Nation*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 28. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>. 310. Az eredeti szöveg: „They say ‘means are after all means’. I would say ‘means are after all everything’. As the means, so the end. Violent means will give violent swaraj. That would be a menace to the world and to India herself. [...] I have been endeavouring to keep the country to means that are purely ‘peaceful and legitimate’.”

hagyományos köntösnek köszönhetően szinte azonnal célba jutnak és a forradalmian új célok érdekében bevetésre is kerülnek.

Ugyanakkor a gandhiánus fogalomfejlődés szinkretikus jellegű, ugyanis egyaránt ötvözi a hagyományosat és a modernet, a keletit és a nyugatit, a vallásosat és a szekularizáltat. Éppen ezen szinkretikus jellegüknek köszönhetően a gandhiánus fogalmak, eszmék egyszerre csendenek ismerősen a kasztrendszer legalsó szintjén álló érinthetetlennek, az indiai parasztnak, de akár az angol nyelvet tökéletesen beszélő és a legújabb londoni divat szerint öltöző indiai gyárosnak vagy filozófusnak. Az általa használt alapelvek és kategóriák közül csupán a *szatjágriha* bizonyult mesterkéltnek, hisz egy kitalált fogalom, de ennek is két ismert, az indiai vallásos gondolkodásban mélyen gyökerező szanszkrit eredetű kifejezés szolgált alapjául. A Mahátma az összes többi abból a gazdag vallási hagyományból merítette, melynek termékeny szülőföldje India. Gándhinak erről a módszeréről Dzsaváharlál Néhrú azt mondja, hogy Gándhí a népnek szánt üzenetét a Védák, a *Bhagavad-Gítá* és a *Manu* törvénykönyve tanításaira és fogalmaira építette, de mindezt úgy tette, hogy a hagyományos szemléletbe sikeresen beépítette azokat az idegen szempontokat, amelyek a Nyugat racionalista, humanista értékeire alapoznak.

Gándhí tulajdonképpen nem tesz egyebet, mint az *ahimszá* vallási dimenziója mellé egy újabb, ezúttal politikai-társadalmi dimenziót épít, magát a fogalmat értelmezhetővé és elfogadhatóvá teszi a társadalom és a politikum számára azáltal, hogy a politikai és társadalmi igazságok felkutatására pozitív erőként az erőszakmentes cselekedetek teljes tárházát biztosítja. Ugyanakkor azonban azáltal, hogy mondanivalója alátámasztására az indiai mitológiára és vallásos hagyományra hivatkozik és támaszkodik, mind a politikum, mind pedig az ortodox hívek körében elégedetlenséget váltott ki.

Gándhínak az *ahimszá*ba vetett hitéről tett szóbeli tanúságtételével szeretném zárni ezt a dolgozatot, mely a következőképpen hangzik: „Megszakítás nélkül immár több mint ötven éve tudományos pontossággal gyakorlom az erőszakmentességet és annak lehetőségeit. Alkalmaztam az élet minden területén, a családi életben, az intézmények, a gazdaság és a politika terén. Nincs tudomásom egyetlen olyan esetről sem, amikor kudarcot vallott volna. Amikor ritkán úgy tűnt, hogy kudarcot vallott, mindezt saját tökéletlenségemnek tulajdonítottam. Nem követelem meg a tökéletességet magam számára, azonban igényt tartok a szenvedélyes igazságkereső címre, ami tulajdonképpen az Istennek egy másik neve. Ezen keresési folyamat következtében fedeztem fel az erőszakmentességet. Ennek terjesztése vált életem missziójává.”<sup>31</sup>

Gándhí életében és gondolkodásában a *szatja* és az *ahimszá* között szerves, dialektikus, kölcsönösen egymásra ható és egymást erősítő kapcsolat létezik, amely kapcsolatban a *szatja* tulajdonképpen a cél, az *ahimszá* pedig a cél elérését lehetővé tevő eszköz.

<sup>31</sup> Gandhi, Mohandas Karamchand: *To Every Briton*. = Uő: *The Collected Works of Mahatma Gandhi (1–100. köt.)* 78. köt. Electronic Book on <http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>. 388. Az eredeti szöveg: „I have been practising with scientific precision non-violence and its possibilities for an unbroken period of over fifty years. I have applied it in every walk of life, domestic, institutional, economic and political. I know of no single case in which it has failed. Where it has seemed sometimes to have failed, I have ascribed it to my imperfections. I claim no perfection for my self. But I do claim to be a passionate seeker after Truth, which is but another name for God. In the course of the search the discovery of non-violence came to me. Its spread is my life-mission.”

**Ahimsa, the Staple of Gandhian Philosophy**

*Keywords: Mohandas Karamchand Gandhi, Mahatma, ahimsa, non-violence.*

Gandhi's political thought has a very special peculiarity, which on the one hand could be considered as the effect of his religious personality and on the other hand as a result of his practical way of living. This special peculiarity is that his political discourse, his reflections regarding political and everyday acts and strategies are based on ideas and principles which could not be found in the usual and accepted toolbox of the politics; moreover we can say that in the modern times these ideas are straight unacceptable to politics, is considered unfamiliar ideas or principles. At least this was the official point of view before the appearance of the Mahatma on the political stage. This unfamiliarity with the politics on the one hand comes from the religious roots of the above mentioned principles and ideas, but on the other hand from the fact that Gandhi has subordinated all of his actions to those principles which were the results of His ceaseless and continuous seeking of the truth.

The goal of the paper is to consider one of the core concepts of the gandhian philosophy, the principle of *ahimsa* (non-violence), which beside of the *satya* (truth), could be considered the most important element of the Mahatma's spiritual heritage and at the same time an idea which has a very strong and consistent controlling and regulating role regarding the public and private thoughts, speeches and life of the one who was Mohandas Karamchand Gandhi.

Demeter M. Attila

## Hannah Arendt és a közvetlen demokrácia problémája

Arendt *A forradalom*<sup>1</sup> című művének utolsó lapjain nagy ívű elképzelést vázol egy olyan demokratikus modellről, amely többlépcsős, participatív szerkezete révén képes lenne a képviseleti elv működtetése révén természetszerűen előálló „demokratikus deficitet” kiküszöbölni. A képviseleti demokráciában óhatatlanul előálló demokratikus deficitről több munkájában is beszél, így a töredékes formában ránk maradt, később *Mi a politika?*<sup>2</sup> címmel megjelentetett írásában is.

A participatív demokrácia lehetőségeire vonatkozó reflexióiban két dolog is figyelemre méltó. Egyfelől megpróbálja elképzeléseit az amerikai köztársaság alapításától datálható „republikánus” gondolati hagyományba illeszteni – ezt a célt szolgálják a Jeffersonra történő sűrű utalások. Másfelől a participatív demokratikus modell jelenkori megfelelőit is igyekszik fellelni – ezeket a forradalmak során mintegy spontán módon létrejövő „tanácsokban” (munkástanácsok, lakóhelyi tanácsok stb.) látja. Ez utóbbi szempont indokolja azt, hogy az említett modell miért éppen a forradalomról szóló munkájában kerül kimunkálásra, és azt is magyarázza, hogy miért tér ki ugyanitt Arendt viszonylagos részletességgel az ’56-os magyar forradalom vonatkozó fejleményeinek ismertetésére. Ellentétben azonban Bibó Istvánnal, akinek a forradalmi szervezetek szerepe ugyancsak felkeltette az érdeklődését (erről tanúskodik *A pártok és a forradalmi szervezetek viszonyáról*<sup>3</sup> írott gondolat-töredéke), de aki meglehetősen szkeptikusan viszonyult a forradalmi szervezetek hatékonyságához az államvezetés terén, Arendt a tanácsokban a pártok hiteles és tartós alternatíváit látta.

Mindez azt az elméleti problémát veti fel, hogy mennyiben lehet életképes participatív demokratikus modellt működtetni a többmillió köztársaságokban, illetve hogyan lehet a képviseleti demokráciában óhatatlanul előálló demokratikus deficitet kiküszöbölni vagy korrigálni. A kérdés különös aktualitását az adja, hogy egész Európában, mi több világszerte terjedőben vannak azok a participatív demokratikus eljárások, fórumok és mechanizmusok, amelyek a lakosság szélesebb rétegeinek közvetlen részvételét kívánják biztosítani a demokratikus döntéshozatalban.<sup>4</sup> Ugyanakkor a kérdésnek ma már komoly historikuma van, hiszen több mint kétszáz esztendővel ezelőtt, az amerikai köztársaság alapításának idején ez volt talán a legfontosabb vitatéma republikánusok és föderalisták között. Viszonylag kevésbé ismert tény, hogy a republikánus/demokrata gondolati hagyomány a köztársasági alkotmány elfogadásával és a föderáció létrejöttével sem enyészett el, hiszen a gondolatot később olyan nagy nevű filozófusok karolták fel, mint az Amerikába látogató Tocqueville vagy később John Dewey, és olyan

Demeter M. Attila (1972) – filozófus, egyetemi adjunktus, BBTE, Kolozsvár, demeter\_attila@yahoo.com

<sup>1</sup>Lásd Arendt, Hannah: *A forradalom*. Bp. 1991.

<sup>2</sup>Lásd Arendt, Hannah: *Mi a politika?* = Uő: *A sivatag és az oázisok*. Bp. 2002., 29–30.

<sup>3</sup>Lásd Bibó István: *A pártok és a forradalmi szervezetek viszonyáról*. = Uő: *Válogatott tanulmányok*. Bp. 1990. 197–204.

<sup>4</sup>Lásd Németországban vagy az Egyesült Államokban az ún. „átlampolgári tanács”-okat (citizens’ jury), Dániában a „konszenzuskonferencia”, illetve a „szavazókonferencia” intézményeit stb.

politikai mozgalmak tették magukévá, mint a populistáké vagy a demokratáké. A 20. század végén pedig olyan filozófusok szegődtek híveikül, mint Michael Walzer vagy Michael Sandel. Dolgozatomban elsősorban arra teszek kísérletet, hogy ennek a gondolati hagyománynak a főbb érveit bemutassam, illetve Walzer és Sandel kapcsán aktualitásukat is megvizsgáljam.

A demokratikus kormányzat legitimitásának és optimális formájának kérdése történelmi szempontból a 18. század második felében tett szert döntő politikai jelentőségre, s ezt a jelentőségét a 19. század folyamán, a monarchiáról a köztársasági kormányformára való átmenet idején az európai kontinensen mindvégig megőrizte. A 18. századi Európában a kérdés legnagyobb hatású forradalmi teoretikusa, mint köztudott, Rousseau volt, az amerikai gyarmatokon viszont az angol származású Thomas Paine. A *Common Sense* című 1776-os röpiratában Paine elismeri a társadalom önszerveződő képességét, következőképpen mindenfajta kormányzat legitimitását vitatja: „A társadalmat – mondja – az igényeink hozzák létre, a kormányzatot viszont a hibáink. Az előbbi *pozitív* módon segíti elő boldogságunkat, azáltal, hogy egyesíti érzelmeinket, az utóbbi viszont *negatív* módon, azáltal hogy kordában tartja a hibáinkat. Az egyik az együttműködést szorgalmazza, a másik megoszt. Az első óv, a második büntet. A társadalom mindig áldás, a kormányzat viszont legjobb állapotában is csupán egy szükséges rossz – a legrosszabb formájában pedig elviselhetetlen rossz.”<sup>5</sup> A kormányzat szükséges rossz, mondja tehát Paine, a társadalom azonban minden helyzetben áldás.

Sem Paine, sem az amerikai alkotmányozók nem voltak azonban annyira optimisták az emberi természettel kapcsolatban, hogy a kormányzat szükségtelenségének jámbor anarchista gondolatára jutottak volna. Épp ellenkezőleg. Azt gondolták, hogy még a demokratikus társadalmi rend sem nélkülözheti az uralmi tényezőt, s ez a meggyőződésük közvetlen összefüggésben állt az emberi természetről vallott nézeteikkel. James Madison, az Egyesült Államok majdani, negyedik elnöke 1788. február 6-án például a következőket írta: „De mi vetne rosszabb fényt az emberi természetre, mint a kormányzat pusztá léte? Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsor rá kell kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.”<sup>6</sup> Madison tehát – Rousseau-val ellentétben – a politikát nem az egyenlők egymással való hatalommentes kapcsolatának, hanem kormányzók és kormányzottak hatalmi természetű viszonyának tekintette, anélkül azonban, hogy kizárta volna ennek a viszonynak a demokratikus jellegét. Javasatait tehát a hatalom ellenőrizhetőségére, vagyis *megosztására* építette.

\*

És máris ott vagyunk annál a kérdésnél, ami talán a leginkább foglalkoztatta az amerikai alkotmányozókat, a modern demokrácia elméletének megalkotóit: lehetséges-e olyan

<sup>5</sup> Paine, Thomas: *Common Sense. Addressed to the Inhabitants of America* (1776). Baltimore.

<sup>6</sup> Hamilton, Alexander – Madison, James – Jay, John: *A föderalista*. Bp. 1998. 381.

kormányzat, amelyben egyenlők vezetnek egyenlőket, és hogyan lehet a demokratikus hatalom túlkapasait kiküszöbölni, ha a kormányzottak nem lehetnek mindahányan egyszerre részei a központi hatalomnak. Tulajdonképpen a kérdés második fele volt a lényeges, hiszen az antik példa azt bizonyította, hogy demokrácia, participatív formájában legalábbis, lehetséges. Alkalmazható-e azonban a modern viszonyok között? A kérdésre a legtöbb korabeli kontinentális szerző nemleges választ adott, mert a közvetlen részvétel gyakorlatát nem tartották megvalósíthatónak a korabeli Európa többmillió államában. Így például Joseph de Maistre, a francia forradalom kortársa és konok bírálója, 1797-ben azt írta, hogy „egy nagy és osztatlan köztársaság lehetetlenség”, s ha a franciák mégis hisznek a „huszonnégymillió polgár köztársaságában”, akkor az csak azért van, mert „semmi sem gátol meg bennünket abban, hogy olyasmiről ábrándozunk, amit soha nem láttunk”. Kétség sem férhet hozzá azonban, teszi hozzá rögtön, hogy „egy nagy és szabad nemzet köztársasági kormányzat alatt élni képtelen”.<sup>7</sup>

Ezzel szemben az akkoriban szintén Franciaországban tartózkodó Thomas Paine már az amerikai tapasztalatokat szólatatja meg. Az „eredeti, egyszerű demokrácia” – írta 1792-ben – valóban „képtelen a növekedésre”, mégpedig elsősorban „formájának alkalmatlansága” miatt.<sup>8</sup> Ezért van aztán az, mondja, hogy az ókor minden demokráciája a népesség növekedése miatt idővel monarchiává „nyomorodott”.<sup>9</sup> Paine viszont ismerte a *képviselet* jelentőségét. Az amerikai szóhasználatot követve különbséget tett demokrácia és köztársaság között: demokrácia a modern korban nem lehetséges ugyan, gondolta, köztársaság ellenben igen, mert ez a képviselet elvén nyugszik.

Nem mintha a modern európai szerzők nem ismerték volna a képviselet fogalmát, vagy legalábbis ne sejtették volna meg a jelentőségét. Tudvalevő, hogy már Montesquieu is javasolta a kortársaknak a képviseleti rendszert, éspedig éppen republikánus meggyőződésektől indítva. Ő úgy gondolta, hogy szabad államban minden „szabad lelkű embernek” magának kell kormányoznia magát, s ezért „a nép egészét kell hogy illesse a törvényhozó hatalom”. Lévén azonban, hogy ez „nagy államokban keresztülvihetetlen”, és kis államokban is „sok hátránnyal jár”, a népnek „a maga képviselői útján kell megtennie mindazt, amit maga nem tud megtenni”. A képviselőknek „nagy előnye” ugyanis az, gondolta, hogy „az ügyeket meg tudják vitatni”; „a nép” erre egyáltalán „nem alkalmas”, és „ez a demokráciának egyik hátránya”.<sup>10</sup>

Figyelemre méltó, hogy mennyire visszhang nélkül maradtak Montesquieu eszméi a 18. századi Franciaországban.<sup>11</sup> És legalább ennyire figyelemre méltó az is, hogy milyen látványos karriert futottak be Amerikában és különösen az amerikai *forradalomban*. Mindazt, amit a képviseletről mond, a föderalisták s főként James Madison fejlesztik tökélyre. „A tiszta demokrácia – írja Madison 1787. november 22-én közzétett cikkében –, amin olyan társadalmat értek, amelynek kevés állampolgára van, és ezek összegyűlnek, hogy személyesen gyakorolják a kormányzást”, két szempontból sem lesz megfelelő az „amerikai nemzet” számára.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Maistre, Joseph de: *Considérations sur la France*. Paris 1988. 55.

<sup>8</sup> Paine, Thomas: *Az ember jogai*. Bp. 1995. 151.

<sup>9</sup> Uo. 148.

<sup>10</sup> Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Bp. 2000. 251–252.

<sup>11</sup> Bár voltak hívei az Alkotmányozó Nemzetgyűlésben, az olyanok, mint például az ügyvéd Jean Joseph Mounier, aki az angol típusú, Montesquieu által is ideálisnak tartott alkotmányos monarchia létrehozását remélte a forradalomtól.

<sup>12</sup> Hamilton, Alexander – Madison, James – Jay, John: *i.m.* 96.



Először is, mint tudjuk, az emberi vélemények, érdekek és képességek eltérőek, s ha „a kormányzat első számú célja” valóban „ezeknek a képességeknek a védelme”, akkor be kell látnunk, hogy a demokratikus kormányzat alkalmatlan erre.<sup>13</sup> A tiszta demokráciában majdnem minden esetben „közös érzelmek vagy érdekek” mozgatja a többséget; az „akadálytalan érintkezés” és „összehangoltság” a kormányzati forma velejárója. Emiatt azonban semmi sem áll útjában annak, hogy „a gyengébb csoportot” vagy „könnyen sebezhető személyt” feláldozzák. Következésképpen az ilyen demokráciák mindig is a „zűrzavar és a torzskaldóság” panorámáját nyújtották, mindig is „összeegyeztethetetlenek voltak a személyi biztonsággal vagy a szilárd tulajdonjoggal”, és általában „éppoly rövid volt az életük, mint amilyen erőszakos a haláluk”.<sup>14</sup>

Másrészt viszont – ez volt legalábbis Madison meggyőződése – az Egyesült Államok egyszerűen túl nagy kiterjedésű a demokráciához. Éppen ezért, mondta, demokrácia helyett a köztársasági<sup>15</sup> kormányzati formát kell előnyben részesíteni Amerikában. „A köztársaság, vagyis a népképviselői alapuló rendszer egészen más perspektívát kínál”, egyrészt, mivel „a kormányzást a nép megválasztotta csekély számú képviselőre” bízta, másrészt pedig, mert „a köztársaság polgárainak létszáma és területének kiterjedése nagyobb lehet”.<sup>16</sup> Ellentétben ugyanis a demokráciával, amelynek lehetővé kell tennie, hogy a legtávolabb lakó polgárok is annyiszor gyűljenek össze, ahányszor csak közéleti szerepük megkívánja, a köztársaság „természetes határainak” csupán azt kell lehetővé tenniük, hogy „a nép képviselői annyiszor találkozzanak, ahányszor a közügyek intézése megköveteli”.<sup>17</sup> „Magától értetődik”, mondja Madison, hogy más kormányzati forma össze sem egyeztethető „az amerikai nép szellemiségével” s egyáltalán azzal a „szabadság minden hívét átható tiszteletre méltó eltökéltséggel”, hogy „politikai kísérleteinket az emberek önkormányzati képességére alapozzuk”.<sup>18</sup> Ilyen szempontból ugyan való igaz, hogy Európa érdeme volt ennek a „nagyserű kormányzati gépezetnek” a felfedezése, amelynek segítségével „a lehető legnagyobb politikai közösség” akarata összpontosítható és irányítható „a közjó” igényelte célokra, ámde Amerika érdeme, hogy ezt a felfedezést „a vegytiszta és kiterjedt” köztársaságok alapjává tette.<sup>19</sup>

És elmondhatjuk, hogy Európa valóban nem szerette ezt a „kormányzati gépezetet”. Az olyan ultramontán katolikusok, mint de Maistre, azért nem szerették, mert ultramontánok voltak, a jakobinusok pedig azért nem szerették, mert Rousseau sem szerette. Rousseau pedig azért nem szerette, mert gyűlölte a pártosodást, ami pedig a képviselői rendszernek elkerülhetetlen

<sup>13</sup>Uo. 93. Aligha olvashatjuk szebb – egyszerre szkeptikus és reményteli – dicséretét az emberi sokféleségnek: „Amíg csak esendő lesz az emberi ész – és ameddig az embernek meglesz a lehetősége, hogy annak alapján cselekedjék –, addig egymástól eltérő vélemények fognak kialakulni. Míndaddig, amíg összefüggés áll fenn az emberi ész és az emberi önzés között, az ember nézetei és érzelmei kölcsönösen hatni fognak egymásra, és az előbbihez óhatatlanul hozzátapad az utóbbi. Az emberi képességek különbözősége, amelyből a tulajdonjog származik, leküzdhetetlen akadály a érdekek egyöntetőségének.”

<sup>14</sup>Uo. 96.

<sup>15</sup>A két fogalmat ennyire markánsan Európában majd csak Immanuel Kant fogja szembeállítani egymással. Az 1780-as évek Európájában a szóhasználat még meglehetősen zavaros volt. Madison is megemlíti, hogy Európában „a nevek összecserélése megkönnyítette, hogy a köztársaságra alkalmazzák azokat az észrevételeket, amelyek csupán a demokráciára vonatkoznak, így egyebek között azt a megjegyzést, hogy csak kevés számú és kis területen lakó ember valósíthatja meg”. Uo. 118.

<sup>16</sup>Uo. 97.

<sup>17</sup>Uo. 119.

<sup>18</sup>Uo. 282.

<sup>19</sup>Uo. 119.

velejárója. A pártosodásnak és az érdekelletéteknek egyébként az amerikaiak sem örültek, de belátták elkerülhetetlenségüket. Úgy gondolták, hogy az érdekelletét az emberek szabadságának velejárója, s orvoslásának csak két módja lehetséges. Vagy meg kell szüntetni okait, vagy pedig úrrá kell lenni a hatásain. Az okokat megszüntetni pedig, vélték, megint csak kétféleképpen lehet. Vagy felszámoljuk a szabadságot, vagy pedig úgy intézzük, hogy „mindegyik polgárnak azonos nézetei, érzelmei és érdekei legyenek”. Az első „gyógymód”, mondták, „rosszabb, mint maga a betegség”, ráadásul „ostoba” is, a második pedig „keresztülvihetetlen”.<sup>20</sup> Nem marad más lehetőség, mint olyan kormányzati rendszerben gondolkodni, amelyet a pártosodás nem feszít szét, azaz magukat az érdekelletéteket is politikai rendszerünk alkotóelemeivé tenni. És ezt csak a köztársasági államforma engedi meg, amelyben a kormányzat elsődleges célja éppen az érdekek sokféleségének s az ész sajnálatos, de minden korban tapasztalható „esendőségének” a védelme.

A 18. század végének két nagy hatású forradalma, különösen a francia forradalom, sajátos formában, azonban mégiscsak felvetette a közvetlen demokrácia gyakorlatának lehetőségét, s ebben a későbbi forradalmak, így például az 1956-os magyar forradalom is követte példáját: tudniillik kialakított egyféle tanácsrendszert. Azáltal, hogy létrehozta a községi tanácsok, népi társaságok (*sociétés populaires*), klubok országos hálózatát, s hogy a felfokozott politikai tudatállapotú polgárokat ezek révén aktivizálta, és bevonta az országos politikai ügyek intézésébe, a francia forradalom valójában a közvetlen demokrácia rendszerét újította fel, még akkor is, ha ezek a testületek aztán a Konventtel folytatott hatalmi harcukban, hasonlóan a Párizsi Kommunához, végső soron alulmaradtak.

Bárhogyan álljon is a helyzet, tény, hogy az olyan vigasztalan 20. századi republikánus szerzők, mint maga Arendt is, hajlamosak voltak a népi társaságokban és általában a tanácsrendszerben a kormányzás régi-új formáját és nem utolsósorban a képviselőnek és a pártok útján való kormányzásnak a hiteles alternatíváját látni. A tanácsok, mondja Arendt, ellentétben a parlamentáris kormányzással, „átszeltek minden pártok közötti határvonalat”, „hogy a különböző pártok tagjai egymás mellett ültek”, s ezért úgymond „a szabadság”, a szabad és közvetlen véleménycsere fórumai voltak,<sup>21</sup> afféle „elemi köztársaságok”,<sup>22</sup> amelyek a szabad véleményalkotás és közvetlen véleménycsere révén hozták politikai határozataikat.

De minthogy Arendt igen szép szavakkal ecseteli az '56-os magyarországi eseményeket, amikor a „lakóhelyi tanácsok” és az „utcán együtt harcoló” írók, művészek, diákok és munkások „forradalmi tanácsai”, ezek „a független és rendkívül eltérő szervek” spontán módon egy olyan országos „koordinációs és integrációs” folyamatot indítottak el, amely végső soron „regionális vagy szakmai” szervezeteket alakított ki, amelyekből végül „küldötteket lehetett választani, akik az egész országot képviselték”,<sup>23</sup> idézzük fel mégis Bibó Istvánnak ötven évvel ezelőtt, 1956 decembere és 1957 februárja között fogant gondolatait, akit Arendt sem vádolhatna „hamis realizmussal”. Bibó egyáltalán nem úgy néz a tanácsokra, mint ha „romantikus álmok volnának”<sup>24</sup> – elismeri a jelentőségüket. De az '56-os kormány tagjaként úgy látta, hogy

<sup>20</sup> Uo. 92–93.

<sup>21</sup> Arendt, Hannah: *A forradalom*. 343–344.

<sup>22</sup> Uo. 350.

<sup>23</sup> Uo. 349–350.

<sup>24</sup> Uo. 345.

szerepük – rendkívüli forradalmi jelentőségük dacára – csupán időszakos, s hogy békeidőben nem képezhetik a parlamentáris kormányzás meggyőző alternatíváját. Éppen ezért arra az álláspontra helyezkedett (és ennek a meggyőződésének több ízben is hangot adott), hogy „a pártokban kifejeződő szabad véleményalakulást” semmiféle más „tömegszervezet” vagy „érdekképviselet alapján való államszervezés” nem pótolhatja. Ezek a szervezetek ugyan „hatalmasak tudnak lenni” kritikus történelmi pillanatokban, mert a legkönnyebben tudnak mozgásba hozni nagy tömegeket, a mindennapi békés politikai életben azonban „óhatatlanul leszűkülnek a saját körükre”, s ez azt eredményezi, hogy „tagjaik elszoknak az országos politikai életben való közvetlen állásfoglalástól”. A modern demokrácia alapvető tétele az, állítja Bibó erős meggyőződéssel, hogy minden „épelméjú felnőtt ember”, ha szakszerű vagy tudományos kérdésekben nem is lehet illetékes, igenis „illetékes, jogosult és köteles” mind a közösségi élet bizonyos alapvető kérdéseiben, mind pedig „az őt legjobban érdeklő közösségi szükségletek” kérdéseiben „véleménnyel bírni”, és véleményt nyilvánítani, „ennek pedig más módját”, mint a „többpártrendszeren alapuló országos választásokat”, eddig még „nem találták ki”.<sup>25</sup>

Mindazonáltal a pártrendszer hatékonyságát a 20. században sokan megkérdőjelezték – többek között (vagy mindenekelelt) maga Arendt is. A legszembetűnőbb érv a képviseleti elvvel szemben, mondja Arendt, hogy éppen azok nem hittek benne soha, akiket az állítólagos demokratikus hatalomnak képviselnie kellett volna. Vagyis maga a nép. Évszázados az a makacs népi hit, hogy a belpolitika tulajdonképpen nem egyéb, mint „csalásból és hazugságból, hitvány érdekekből és még hitványabb ideológiákból szőtt szövet”.<sup>26</sup> A pártpolitika nemigen ad módot arra, hogy a polgárok a közügyek résztvevőivé váljanak, s legfőnnebb annyit biztosít számukra, hogy bizonyos mértékig ellenőrizni tudják azokat, akik kormányoznak. És az is tény, hogy a választók „véleménye” nem *képviselhető* a maga *teljességében*, s ezért semmi remény nincs arra, hogy mindenki véleménye egyformán számításba vétessen a modern képviseleti politikában.<sup>27</sup> „A polgár legfőnnebb annyit remélhet: »képviselik«, ám nyilvánvaló, hogy csupán a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik nem képviselhetők. Ebben a rendszerben nem lehet megállapítani, mi az emberek véleménye, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem létezik. A vélemények nyílt eszmecsere és vita során alakulnak ki, s ahol nincs alkalom vélemények kialakítására, ott létezhetnek hangulatok – tömeghangulatok és egyéni hangulatok, melyek nem kevésbé ingatagok és megbízhatatlanok, mint az előbbieik –, de nem létezhet vélemény. Ezért a legtöbb, amire a képviselő vállalkozhat, hogy azt teszi, amit a választói tennének, ha lehetőségük lenne a cselekvésre. Ez nem vonatkozik az érdekekkel és a jóléttel kapcsolatos kérdésekre, ezeket ugyanis objektíven meg lehet állapítani, s esetükben a cselekvés szükségessége az érdekcsoportok közötti konfliktusokból adódik. A választók a nyomásgyakorló csoportokon, lobbikon és más eszközökön keresztül valóban képesek képviselőik

<sup>25</sup> Bibó István: *A pártok és a forradalmi szervezetek viszonyáról*. 201–202.

<sup>26</sup> Arendt, Hannah: *Mi a politika?* 29–30. „Hans Morgenthau egyszer némi türelmetlenséggel azt kérdezte Hannah Arendtől, hol helyezkedik el politikailag, s ezt a választ kapta: »Nem tudom, tényleg nem tudom, és soha nem is tudtam. A baloldal azt hiszi, konzervatív vagyok, a jobboldal azt, hogy baloldali vagyok, antikonzformista, vagy a jóisten tudja, mi még. És meg kell mondanom, hogy számomra ez teljesen közömbös.«” Idézi Finkielkraut, Alain = *A hálátlanság*. Bp. 2001. 123. Tény, hogy a következetesen végigvitt republikánus gondolat egy olyan államszervezési modellt vagy a politikai közösség olyan konstitúcióját eredményezi, amelyben a pártpolitikai, ideológiai különbségek fölöslegessé vagy szükségtelenné válnak.

<sup>27</sup> Arendt, Hannah: *A forradalom*. 352.

cselekedeteit érdekeik szerint befolyásolni, vagyis rá tudják kényszeríteni képviselőiket arra, hogy más választók érdekeinek és vágyainak rovására megvalósítsák kívánságaikat. Ezekben az esetekben a választó saját magánéletének és jólétének figyelembevételével cselekszik, s a hatalomnak az a maradványa, amely még a kezében van, inkább arra a nemtörődöm erőszakra hasonlít, amellyel a zsaroló kényszeríti engedelmességre az áldozatát, mint a közös cselekvésből és a közös mérlegelésből származó hatalomra. Bárhogy legyen is, sem általában a nép, sem konkrétan a politológusok nem hagynak sok kétséget afelől, hogy a pártokat – jelölési monopóliumuk miatt – nem lehet népi szervezetnek tekinteni, épp ellenkezőleg, a nép hatalmát korlátozó és ellenőrző roppant hatékony eszközök. Igaz az, hogy a képviseleti kormány valójában oligarchikus kormány lett, bár nem abban a klasszikus értelemben, hogy a kisebbség uralma volna a kisebbség érdekében. Az, amit ma demokráciának nevezünk, olyan kormányforma, amelyben a kisebbség uralkodik, állítólag legalábbis, a többség érdekében.<sup>28</sup>

Régi félelem tehát, hogy a demokratikus hatalom a kormányzottak által nem ellenőrizhető, s ezért előbb-utóbb oligarchiába fordul. A demokratikus kontrollra nyilván elsősorban azért van szükség, mert a hatalom korrumpál, s az emberi természet korrumpálható – legalábbis valami ilyesmit szoktunk gondolni erről Lord Acton nyomán szabadon. A fő demokratikus gyanú tulajdonképpen napjainkban is az, hogy a politikai hatalom önös gazdasági érdekek kiszolgálója vagy előmozdítója. Figyelmesebben megvizsgálva viszont azt látjuk, hogy a demokráciában a korrupció veszélye alulról és nem felülről jön. Arendt írja, hogy „a korrupció és az elfajulás jóval veszélyesebbek egy egalitárius köztársaságban, mint bármilyen más kormányformában, s előfordulásuknak is itt nagyobb a valószínűsége”. „Egyszerűsítve a dolgot, ezek akkor alakulnak ki, ha a magánérdek behatol a politikai szférába, vagyis alulról és nem felülről jönnek. A politikai szféra korrumpálódása azért nem hagyja egy köztársaságban érintetlenül a népet, mert a köztársaság elvileg kizárja az uralkodók és alattvalók régi dichotómiáját.”<sup>29</sup> Az üzleti szféra folyamatosan növekvő expanziójának s a gazdasági növekedésnek a körülményei között a korrupció veszélye nagyobb valószínűséggel adódik a magánérdekből, mint a közhatalomból. S az a tény, hogy a magánérdek egyáltalán megjelenhet a politikában, már azt bizonyítja, hogy a demokratikus kontroll nem vagy nem eléggé hatékony.

A demokratikus kontrollra másfelől viszont azért is szükség van, mert korunk demokratikus rendszerei, eltérően a görög antikvitás hasonló rendszereitől, nem participatívak, s a képviseleti elv érvényesítése a közembertől távoli térbe helyezi a politikát. „Egy demokratikus államban – írta pár évtizede Michael Walzer – minden polgárnak politikai döntéseket kell hoznia. Nemcsak olyan döntést, hogy szavazzon-e vagy sem, hogy a demokratákat vagy a republikánusokat támogassa-e, hogy elmenjen-e egy gyűlésre vagy aláírjon-e egy petíciót. [...] A demokratikus kormány jellemző vonása, hogy a vezetők tapasztalatai nem idegenek az átlagpolgárokéitól. A polgár szerény képzelőerővel is behelyezheti magát választott képviselőjének szerepkörébe. Mivel ezt megteheti, és általában meg is teszi, abba bocsátkozik, amit én úgy neveznék, hogy... előre- és visszatekintő döntéshozás. [...] A behelyettesítő döntéshozást a tényleges döntéshozás követi.”<sup>30</sup> Nos, jómagam viszont úgy gondolom, hogy ez a tapasztalat jóval általánosabb lehetett az antikvitás demokráciáiban, mint a mai tömegdemokráciákban. A képviselet

<sup>28</sup> Uo. 352–353.

<sup>29</sup> Uo. 331.

<sup>30</sup> Walzer, Michael: *Political Decision-Making and Political Education*. = Richter, M. (ed.): *Political Theory and Political Education*. Princeton 1980., 159.

elvének működtetése igazolni látszik Rousseau alapvető félelmét egy új, demokratikus politikai elit kialakulásától. Valamit ebből már az amerikai forradalmárok és alapító atyák is megsejthettek, legalábbis erre utal – az elveiken túl – két fontos életrajzi adalék: mind Madison, mind pedig Paine átvedlettek föderalistából republikánussá (ez a mai demokrata párt elődje).

Reprezentativitás vagy participativitás klasszikus teoretikus kérdése tulajdonképpen a politikai lényegéhez vezet el bennünket, pontosabban ahhoz a kérdéshez, hogy micsoda is, lényegét tekintve, a politika. Ha igaza van Arendtnek abban, hogy a politikára vonatkozó nézeteink ma sem függetleníthetők teljes mértékben a görögség politikai tapasztalataitól, főként, mert „az emberek soha, sem azelőtt, sem azután nem tartották olyan becsben a politikai tevékenységet és nem ruházták fel olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”,<sup>31</sup> akkor nem tekinthetünk el attól a ténytől sem, hogy a klasszikus antikvitás a politika lényegét az egyenlők egymással folytatott szabad, vagyis kényszermentes beszélgetéseként fogta föl. A politika ebben a demokratikus összefüggésben tehát az egymással való beszélgetés művésze, és az is kétségtelen, hogy ezt a kritériumot a mai pártdemokráciák megint csak nem elégtik ki. Ahogyan a 19. században, a választójogi reformok nyomán, s az általános választójog instituálásával párhuzamosan megkezdődik a pártosodás folyamata, s a választók előre gyártott ideológiák mögé zárkoznak fel, majd a 20. század végére, az ideológiai különbségek lanygulásával s a tömegkommunikációs eszközök feltörésével a politika egyre erőteljesebben stílus, marketing, médiakampány kérdésévé, vagyis „áru” jellegűvé válik, úgy csökken az esélye annak, hogy a politika valóban vélemények egymással való szabad megmérettetése legyen.

Az oligarchiába forduló képvisleti demokrácia demokratikus alternatívája, a mai – a szó klasszikus vagy eredeti értelmében – republikánusnak nevezhető amerikai gondolkodók szerint ezért a hatalom leosztása, a helyi önkormányzatiság megerősítése, a patriotizmus felélesztése. Már Tocqueville felhívta ottjártakor a figyelmet a civil társulások szerepére az amerikai köztársaságban (ezeket Bobbio tévesen azonosítja a pártokkal, bár tagadhatatlan, hogy a pártok eredetileg valóban a civil társadalom hatékony nyomásgyakorló eszközei voltak<sup>32</sup>), ugyanakkor figyelmeztetett a központosított, mindenre kiterjedő állami közigazgatásból a honszeretetre leselkedő veszélyekre is. Az amerikai patriotizmus legnagyobb ellensége, gondolta, a közigazgatási centralizáció lehet, amely „megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert szüntelenül gyengíti a közösségi szellemet”.<sup>33</sup> Több mint száz évvel később Arendt is hangot ad attól való félelmének, hogy a politikának az adminisztrációra és közigazgatásra, emberek kormányzásából „a dolgok igazgatására” való redukciója a despotizmus új, demokratikus formáját eredményezheti. Teljesen nyilvánvaló egyébként, hogy a hatalom adminisztratívává válása egyben a növekedését is jelenti, vagyis a helyi társulások szerepének s az egyéni kezdeményezés jelentőségének a csökkenését. Walzer szerint „az amerikai köztársaság ma nagyon különbözik attól, amit például Montesquieu és Rousseau leírtak”. „Hiányzik belőle a politikai összetartozás intenzív érzése, a közügyek iránti elkötelezettség, amit ezek a gondolkodók pedig [a köztársaság fenntartásához] elengedhetetlennek tartottak.”<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Arendt, Hannah: *Mi a szabadság?* = *Uő: Múlt és jövő között*. Bp. 1995. 151–180, 163.

<sup>32</sup> Lásd Bobbio, Norberto: *Democracy and Dictatorship*. Cambridge, 1997.

<sup>33</sup> Tocqueville, Alexis de: *A demokrácia Amerikában*. Bp. 1983. 87.

<sup>34</sup> Walzer, Michael: *Pluralism: A Political Perspective*. = Kymlicka, Will (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford 1995. 139–154, 147.

Az államhatalom növekedése elsorvasztja a patriotizmust s a közösségi szolidaritást, és eredményét tekintve a politika „nacionalizálódásához” vezet. Az állam kiterjedt attribútumainál fogva immár köteles megerősíteni mindazt, amit az ilyen vagy olyan társadalmi, etnikai, faji közösségek vagy egyéb csoportosulások saját hagyományaik nevében követelnek. „Védi jogaikat nemcsak a külső leigázás vagy a belső, családi erőszak, hanem az üldöztetés, zaklatás, rágalmazás és diszkrimináció ellen is. Megünnepli a közösség amerikai múltjának ünnepeit, nemzeti ünnepnapokat állapít meg, műemlékeket és szobrokat emel, múzeumokat alapít és kiegészítő oktatási tananyagokat rendel meg. Annak érdekében, hogy fönntartsa közösségi identitásukat, adókat vet ki, s jó házigazdaként jóléti szolgáltatásokat nyújt. A modern állam nemzeti ügyé teszi a közösségi tevékenységet, s minél energikusabban teszi ezt, annál több adót vet ki, annál több szolgáltatást nyújt, s annál elképzelhetetlenebbé válik az egyes csoportok számára, hogy autonóm módon cselekedjenek. Az állam jóléti szolgáltatásai aláássák az egyéni filantrópiát, egyre nehezebbé teszik a magán- és egyházi iskolák fenntartását, és erodálják a kulturális intézmények erejét.”<sup>35</sup> Mindez, mondja Walzer, láthatóan az amerikai polgár politikai éthoszának hanyatlását eredményezi.

Ugyanennek a polgári ethosznak a látható sorvadása az, ami évekkel később Michael Sandelt is a közigazgatási téren egyre inkább központosító amerikai szövetségi köztársasági politika bírálóira indítja, a Rooseveltt-féle New Deal politikai következményeinek elutasítására s arra, hogy meghirdesse a helyi kisközösségek önkormányzatának eszméjéhez való visszatérést s a központosított állami gazdaság- és szociálpolitika temperálásának szükségességét, az állami szolgáltatások részleges föladásával. „A procedurális köztársaság története – írja –, bizonyos értelemben visszanyúlik az amerikai köztársaság megalapításának idejébe, központi jelentőségű drámája azonban a századforduló [vagyis az 1900-as évek] táján kezdett kibontakozni. Amikor a decentralizált gazdaságot nemzeti piacok és nagyvállalatok váltották fel, a korai amerikai állam decentralizált politikai formái is elavultnak tunktek. Hogy a demokrácia fennmaradjon, a gazdasági hatalom koncentrációjával a politikai hatalom koncentrációját kellett szembeállítani.”<sup>36</sup> A progresszívek azonban – legalábbis némelyikük – úgy vélték, hogy a demokrácia sikere nem pusztán a kormányzat centralizációját követeli meg, hanem a politika nacionalizálását is. A politikai közösség elsődleges formáját nemzeti szinten kell újraalkotni. Herbert Croly szemében – 1909-ben – »az amerikai politikai, gazdasági és társadalmi élet nacionalizálása lényeges formaadó és megvilágító erejű átalakulás«. Csak akkor lesz belőlünk igazi demokrácia, ha »közelebb kerülünk a nemzeti léthez [...] a gondolkodás, az intézmények és a szellemiség szintjén«. A nacionalizálás e tervét azután a New Deal hajtotta végre, de a nemzet fogalmának felkarolása döntő szakítást jelentett az amerikai demokratikus hagyománnyal. Az amerikai politikai vitákban a demokrácia pártja Jeffersontól a populistákig<sup>37</sup> lényegében a vidék, a decentralizált hatalom, a kisváros és a kisvárosi Amerika pártja volt. Velük szemben állt fel a nemzet pártja – először a föderalisták, azután a whigek, végül Lincoln republikánusai –,

<sup>35</sup> Uo. 148–149.

<sup>36</sup> Lásd az „első” (Theodor) Rooseveltt elnök igyekezetét a trösztök megrendszabályozására. Ugyancsak ő alapította később a progresszív pártot.

<sup>37</sup> A Populista Párt (The Populist Party vagy The People’s Party) az 1800-as évek legvégén alakult, 1892 és 1896 között volt a legnagyobb a támogatottsága. A farmerek, kisiparosok érdekeit védelmezte, a nemzeti bankok eltörlését, adócsökkentést, a szenátorok közvetlen megválasztását, nyolcórás munkanapot követelt. A populisták egy része 1896 után beolvadt a Demokrata Pártba, más részüket felszívta a későbbi Progresszív Párt. Követeléseikből azonban sok minden megvalósult, ezek egy része (például a farmerek állami támogatása) éppen a New Deal idején.



az a párt, amely az unió megszilárdításáért emelt szót. A New Deal történeti vívmánya tehát az volt, hogy egyetlen pártban és politikai programban egyesítette – Samuel Beer kifejezésével – »a liberalizmust és a nemzeti gondolatot«. A mi szempontunkból az a lényeges ebben, hogy a huszadik században a liberalizmus békét kötött a központosított hatalommal. Azt azonban kezdettől fogva látták, hogy a béke feltételei között szerepel a nemzeti közösség erős érzése, amely erkölcsileg és politikailag alátámasztja a modern ipari rend kiterjedt kapcsolatait. Ha nem lehetséges többé a demokratikus közösségek kicsi, erényes köztársasága, akkor a demokrácia csak a nemzeti köztársaságba vetheti reményét. [...] Ez a vállalkozás megbukott.<sup>38</sup>

Sandel tehát láthatóan úgy gondolja, hogy a politika nacionalizálásának projektumát a gazdasági hatalom koncentrációja nem igazolja (jóllehet megköveteli vagy megkövetelheti a *politikai* centralizációt), különben is a program – nagyban újraalkotni az erényes politikai közösséget – megbukott. Az amerikai köztársaság nem lett olyan köztársaság, amely a közösségi érzést és a honpolgári lojalitást táplálni tudná, a közjó politikáját felváltotta a jog politikája, a demokráciát pedig a procedurális köztársaság. Míg a korai amerikai köztársaságban a szabadság a demokratikus intézmények funkcióját s a leosztott hatalomban való részvételt jelentette, ma a szabadság a magánélet elvileg politikamentes terébe való visszahúzódást jelenti. Valójában azonban a 20. századi jóléti politika a polgároknak olyan erkölcsi jogokkal történő felruházásához vezetett, mely jogoknak a tiszteletben tartása az állami kényszer állandó alkalmazását, s a magánélet egyre erőteljesebb törvényi szabályozását követeli meg a szabadság nevében.

Sandel kritikája, amint arra kifejezetten utal is, tulajdonképpen az amerikai köztársaság harmadik elnökének, a republikánus Thomas Jeffersonnak a meggyőződésére megy vissza, aki talán a legkövetkezetesebben képviselte a föderalistákkal szemben a vidék és a decentralizáció ügyét. Egyik, élete alkonyán, 1824-ben írt levelében arra figyelmeztet, hogy a frissen megalapított amerikai köztársaságra legalább akkora veszélyt jelenthet a centralizáció, mint egykoron az antik Rómára Karthágó: „Ahogy Cato minden szónoklatát a *Carthago delenda est* szavakkal fejezte be, úgy zárok le én is minden véleményt azzal a paranccsal: »oszd kerületekre a megyéket«<sup>39</sup>.”

A hatalom leosztása azonban nem szimplán a kormányzati formát, hanem az államiság szerkezetét is érinti. Ezek a javaslatok nem csupán a demokratikus kormányzat reprezentativitását, hanem az államiság legitimitását kérdőjelezzik meg, abban a formában, ahogy ma létezik: a központosított, bürokratizált nemzetállam legitimitását – de nem kérdőjelezzik meg a kormányzat s a demokratikus uralom jogszerűségét. Röviden: az államot ezek a gondolkodók szívesebben képelnék el önkormányzati közösségek föderatív szervezeteként, mint nemzetállamként. Amit követelnek tehát, az nem más, mint az uralom humanizálása, „emberközelivé” tétele. Arra figyelmeztetnek, hogy klasszikus republikánus összefüggésben a hatalom „a közös cselekvésből és a közös mérlegelésből származó hatalom”, értelmetlen tehát különbséget tenni a polgárok összességének és az államnak a hatalma között, noha mindig gondosan kell ügyelnünk arra, hogy a kormányzat hatalma ne mosódjon össze a kormányzókéval.

<sup>38</sup> Sandel, Michael: *A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én.* = *Modern politikai filozófia.* Szerk. Huoranszki Ferenc. Bp. 1998. 171–172.

<sup>39</sup> Idézi Arendt, Hannah = *A forradalom.* 327.

Teoretikus szinten viszont ezek a javaslatok ennél jóval több következtetést engednek meg. Amellett ugyanis, hogy a klasszikus feltevésre utalnak vissza, miszerint a szabadság és a demokrácia kérdése, annak participatív formájában döntően *numerikus* kérdés, vagyis a polgárok létszámának kérdése, egyszersmind arra is felhívják a figyelmet, hogy szabadnak lenni a *hely* vagy méret kérdése is egyben. „A szabadság – mondja Arendt –, ha létezett valaha megfogható valóságként, térben mindig korlátozott volt.”<sup>40</sup> A szabadságról ugyanis valóban csak egyenlők között lehet szó, de az egyenlőség sem egyetemes elv, hanem ismét csak korlátozások között, sőt csupán térbeli korlátozásokkal érvényes.

Az is nyilvánvaló azonban, hogy az áruk, a szolgáltatások, a munka és a tőke, az eszmék, információk, kulturális szimbólumok és bűncselekmények határokon átnyúló mozgásának példátlan felerősödése, globális kiterjedése és gyorsulása, amit az elmúlt pár évtizedben tapasztalhattunk, a helyi önkormányzatiság eszméjéhez való visszatérést reménytelennek és atavisztikusnak tünteti fel. Ám voltaképpen ez sem új keletű meglátás, hiszen ez a kétely már az iparosodás idején felmerült. Éppen ezért John Dewey már 1939-ben Jefferson vonatkozó nézeteinek újraértelmezésére tett javaslatot. Azzal a – kétségkívül számunkra sem ismeretlen – meglátással kezdi okfejtését, miszerint „az egyének manapság úgy érzik, olyan roppant erők tartják hatalmukban őket, amelyek működésének és következményeinek befolyásolására nincs módjuk”. „Ez a helyzet különösen nyilvánvalóvá teszi a személyes jellegű társulások szükségességét, amelyeknek a kölcsönhatásai ellensúlyozhatnák, ha nem is küzdhetnék le a mostanában ránk zúduló erők félelmetes személytelenségét. Különbség van a társulás értelmében vett társadalom és a közösség között. [...] A közösség létezésének előfeltételei a természetes társulások, a közösségnek azonban van egy pótlólagos funkciója: a kommunikáció; ennek közvetítésével az egyének megoszthatják egymással érzelmeiket, gondolataikat, és közös vállalkozásokba kezdhetnek. A gazdasági erők mérhetetlenül kitérítették a társulások működésének körét. Ez viszont jórészt a közösségi csoportérdekek és -tevékenységek közvetlenségének, bensőséges jellegének rovására ment végbe. [...] A demagóg – különösen a totalitárius demagóg – főleg abból meríti hatalmát, hogy képes a közvetlen egység és a közösségi szolidaritás hamis érzetét kelteni, még ha csak a közös türelmetlenség és gyűlölet felkorbácsolásával is.”<sup>41</sup> Hadd idézzek néhány évvel ezelőtt leírt sorokat: »Mindaz a rossz, amit kritikátlanul és válogatás nélkül az industrializmus és a demokrácia számlájára szoktunk írni, alaposabb megfontolás nyomán a helyi közösségek szétzilálódásának és elbizonytalanodásának tulajdonítható. Élő és mély kapcsolatok csak az érintkezés meghittségében tenyésznek, ez a bensőséges viszony pedig szükségképpen szűk körre korlátozódik. [...] Visszaállíthatók-e a kisebb közösségi szervezetek, és elérhető-e, hogy tagjaikat áthassa a helyi közösségi élet iránti fogékonyság? [...] A demokráciának otthon kell kezdődnie, otthona pedig a jószomszéd közösség.« Mivel a távolságok eltűnése és az életkor meghosszabbodása határtalanul kiterjesztette a társulás működési körét, nyilvánvaló, hogy a társadalom politikai és nem politikai cselekvő erői nem köthetők helységekhez. A közvetlen kapcsolatokat kizáró extenzív tevékenységfajták, valamint a közösségi érintkezést feltételező intenzív tevékenységek összehangolása azonban a demokrácia

<sup>40</sup> Uo. 360.

<sup>41</sup> Tudtommal a gondolat eredetileg David Hume-tól származik, aki nagyjából ugyanezekkel a szavakkal fogalmazta meg. Ez is mutatja, hogy a mai amerikai demokrácia problémái – bizonyos értelemben – milyen régiek.

egyik legégetőbb kérdése. Ez nem szorítkozhat a gyakorlati önkormányzati munkában eltöltött tanulói időre – mint Jefferson gondolta –, bármilyen fontos is. Ez azt jelenti, hogy szilárd, lojális érzelmi kötéleket kialakítva fejleszteni kell a kommunikáció és az együttműködés helyi szervezeteit; ezeknek a szervezeteknek pedig amellet küzdeniük kell a mai kultúra centrifugális erői ellen, rugalmasan meg kell felelniük a nagyobb, láthatatlan és meghatározatlan nyilvánosság igényeinek. Valószínűleg funkcionális alapú csoportoknak kell majd nagymértékben felváltaniuk a térbeli közelségen alapuló csoportokat.<sup>42</sup>

A fenti sorok pontosan kifejezik napjaink demokráciájának is egyik legkínzóbb dilemmáját: az erőteljes globalizációs tendenciákat, az információ, a tőke, korporációk és vállalatok, monetáris és pénzügyi politika, az agresszió és bűnözés, fogyasztói javak és kulturális termékek határokon átnyúló mozgását, amelyek ütköznek azzal az emberekben élő mély „erkölcsi és pszichológiai” szükséglettel, hogy ismerőseik között éljenek, s „hogy közvetlenül és hatékonyan részt vehessenek az őket érintő döntések kialakításában”.<sup>43</sup>

#### **Hannah Arendt and the Problem of Participative Democracy**

*Keywords:* Hannah Arendt, democracy, political parties, representative democracy, participative democracy, self-government, patriotism

This paper attempts to be an inquiry of Hannah Arendt's vision on participative democracy, a vision which was elaborated on the last pages of her work, *On revolution*. Of course, one may say that the concept of participative democracy doesn't seem to be very important for the understanding of Arendt's political thinking, but I see things differently. I am strongly convinced that this concept of participative democracy (closely related to that of self-government) is an important part, a key element of Arendt's vision about democracy, a vision which emerges from the criticism of representative democracy and party system. Arendt (in many of her books) had major objections against party system, mostly because she thought that the parties are not (and could not be) representative. Only the interests of voters can be represented, she thought, their opinion can not. So the present system of representative democracy must be substituted with another political arrangement, a democratic regime in which the equals could face the equals, in which the politics is not less than peaceful dialogue between equals – an ideal of politics inherited from the Greek antiquity and placed by Arendt in the very heart of her political thinking.

<sup>42</sup>Dewey, John: *A demokrácia és Amerika. = Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. II. kötet. Szerk. Ludassy Mária. Bp. 1992. 94–96.

<sup>43</sup>Robert A. Dahl: *Forradalom után?* Osiris Kiadó – Readers International, Bp. 1995, 73.

Ferencz Enikő

## Az alkotmányos patriotizmus kritikái

Az alkotmányos patriotizmusra számos, gyakran látszatra egymásnak ellentmondó vád árnyéka vetül. Egyrészt minden kétséget kizáróan magán viseli német eredetének jegyeit. Nem teszi-e ez haszontalanná és valóban irrelevánssá az EU vonatkozásában, ahogyan azt egyes szerzők állítják? Azonban a partikularizmus vádjá mellett találkozunk az ellenkező bírálattal is, amelynek megfogalmazói az elmélet univerzalizmusát bírálják, mondván, hogy nem kínál arra magyarázatot, miért kapcsolódik inkább az egyik semmint a másik partikuláris politikához. Gyakran hallani, hogy „szemináriumi szobában fogant halvány elgondolás”, ahogyan a német Alkotmánybíróság egyik bírójá fogalmazott, avagy ahogyan Joachim Fest, az egyik legnevesebb európai újságíró mondta, „jellegzetesen professzori elgondolás, amely íróasztal mögött született, majd további professzorokkal való megvitatás nyomán fejlődött”, egy végtelenül szép koncepció, de működésképtelen, „mert az emberek egészen egyszerűen nem így érznek”. Hasonlóképpen vértelen, képzetet nem mozgósító elgondolásként azonosítják igen gyakran liberális nacionalista és republikánus szerzők is.<sup>1</sup> További vádként szokás felhozni, hogy az alkotmányos patriotizmus nem egyéb, mint az állampolgári nacionalizmus egy változata.<sup>2</sup> Az alábbiakban e vádakot tekintjük át, arra a kérdésre keresve a választ, hogy vajon mennyiben és milyen értelemben kínálhat hasznosítható szempontokat egy normatív teória, amely vállaltan a liberális demokratikus értékekre alapozva kívánja megteremteni az egységes Európa alapjait. E helyzetben alapvetően és elsősorban arra a kihívásra gondolok, amely két irányból érinti az európai politikai hagyományokat: egyrészt az európai nemzetállami modell irányából arra, hogy e modell lényegében egy tényekkel ellentétes homogenitás-előfeltevésen alapult,<sup>3</sup> következésképpen sosem volt feszültségmentes. Másrészt pedig egy újabb jelenségre, amellyel Európa a huszadik század második felétől kezdődően szembesült, ez pedig az immigráns csoportok gyakran illiberális szerkezetű politikai kultúrájának elismerésigényéből fakad, amely viszont a maga során a hagyományos erkölcsi és politikai értékeink közötti konfliktusokhoz vezet. E helyzetben kell kifermálnia egy érvényesíthető válasznak, amely a továbbiakban Európa

Ferencz Enikő (1982) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, kollazs@yahoo.com

A tanulmány az Európai Szociális Alap által 2007–2013 között a POSDRU/88/1.5/S/60185 számú szerződés alapján társfinanszírozott „Újító jellegű doktori tanulmányok a tudáselvű társadalomban” című projekt keretében készült.

<sup>1</sup> Ezzel az ellenvetéssel szemben vették védelmükbe az alkotmányos patriotizmust: Cronin, Ciaran: *Democracy and Collective Identity*. = *Defence of Constitutional Patriotism*. European Journal of Philosophy 2003/11. 1–28; Abizadeh, Arash: *Liberal nationalist versus postnational social integration: on the nation's ethno-cultural particularity and „con-creteness”*. Nations and Nationalism 2004/10. 231–50; Muller, Jan-Werner: *On the Origins of Constitutional Patriotism. Contemporary Political Theory and A „Thick” Constitutional Patriotism for Europe? On Morality, Memory and Militancy*. = Eriksen, Erik O. – Joerges, Christian – Rodl, Florian (eds.): *Law, Democracy, and Solidarity in Europe's Post-National Constellation*. London.

<sup>2</sup> Calhoun, Craig: *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. New York 2007.

<sup>3</sup> Miller, David: *Group Identities. National Identities and Democratic Politics* = Uő: *Citizenship and National Identity*. Cambridge 2000. 62–80.

politikai arculatát formálja. Kérdés természetesen, hogy milyen irányba: egy posztnemzeti demokrácia irányába, ahogyan azt Habermas és az eurofederalisták, illetőleg a kozmopolitizmus szimpatizánsai propagálják, avagy vissza a nemzetállam gyakorlatához, ahogyan azt Pierre Manent<sup>4</sup> és a liberális nacionalisták, illetőleg a republikánusok javasolják?

Az elmélet védelmezői igen gyakran érvelnek azzal – teljes joggal egyébként –, hogy az alkotmányos patriotizmus *normatív, kritikai elmélet*. E jellemvonása néhány további fontos következménnyel jár. Először is az a tény, hogy univerzális értékek normatív tételezésén nyugszik az elmélet, semmiképpen sem jelenti azt, hogy alkalmazhatóságát tekintve holmi „kollektív politikai csődökre felkínálható univerzális polgári gyógymódként” tekinthetnénk rá. Az elmélet alkalmazhatósági körét eleve létező politikai egységek jelölik ki – érvel Jan-Werner Müller –, a politikai határképzés nem egy szabadon lebegő elmélet, éppen ezért nem képes választ adni a politikai önmeghatározás kérdéseire, amely kérdéseket viszont a rivális liberális nacionalista teóriák feltehetően képesek megválaszolni (még akkor is, ha azok a válaszok esetleg normatív és gyakorlati szempontból közelítve egyaránt problematikusak). Másodszor az alkotmányos patriotizmus önmagában nem képes társadalmi szolidaritás generálására sem. A társadalmi szolidaritás kérdésének megválaszolása azon múlik, hogy az igazságosság mely változata tartható fenn egy politikai kultúrában.<sup>5</sup>

Felmerül azonban a kérdés, ha az elmélet nem válaszolja meg a politikai önmeghatározás kérdését, sem pedig a társadalmi szolidaritás kialakulásának kérdését, akkor miben áll a jelentősége. Müller szerint amiatt fontos, mert arra kínál lehetőséget, hogy elkerüljük a „morális veszély azon forrásait”, amelyeket sem a liberális nacionalizmus, sem pedig a patriotizmus hagyományos formái nem tudnak megkerülni. A polgári bizalom és felhatalmazás forrásául szolgál. E tekintetben azonban meg kell jegyeznem, hogy talán mégis helyt kell adnunk Alisdair MacIntyre szkeptikus megjegyzésének, miszerint a patriotizmus – lett légyen alkotmányos, avagy másmilyen – „a morális veszély állandó forrása”.<sup>6</sup> Maga az alkotmányos patriotizmus mint kifejezés egy sajátos önellentmondást hordoz magában. Az alkotmány szerepe alapvetően az, hogy korlátozza és személytelenné tegye a politikai hatalmat. Ezzel szemben a patriotizmus lényege szerint az embereket a személyes politikai áldozat meghozatalára mozgósítja. Az alkotmány érdekégyeztetésből nő ki, míg a patriotizmus az önérdék meghaladására törekszik, központi jelentőséget a közjónak tulajdonítva. Az alkotmány – elviekben – amellet, hogy normákat és általánosabb társadalmi törekvéseket fogalmaz meg, védi a személyiségi jogokat is, ezzel szemben a patriotizmus szélsőséges esetben akár arra is képes rávenni az embereket, hogy lábbal tiporják az állampolgári jogokat.

Mindenesetre az a tény, hogy az alkotmányos patriotizmus normatív elmélet, azt is jelenti, hogy számos kérdésre, amelyre egy állampolgárság-elméletnek válaszokat kell adnia – mint például az elmélet céljára, a *kötődés tárgyára*, illetve a *kötődés módjára és indokaira* vonatkozóan<sup>7</sup> –, csak abban az esetben képes, amennyiben további háttérelméleteket társítunk hozzá. Először is egy a méltányosságra vonatkozó háttérelméletre van szükség, amely az alkotmányos

<sup>4</sup>Manent, Pierre: *Mi a nemzet?* Kommentár 2008/5.

<sup>5</sup>Müller, Jan-Werner: *Three Objections to Constitutional Patriotism*. Constellations Volume 14, 2007/2. 48.

<sup>6</sup>Uo.

<sup>7</sup>Müller, Jan-Werner: *On the Origins of Constitutional Patriotism*. = Primoratz, Igor and Pavkovic, Aleksandar: *Patriotism, Philosophical and Political Perspectives*. Ashgate Publishing Company. 2006. 46–47, 95–112.

patriotizmus elméletének vízióját tartalommal tölti fel. Másodszer pedig az alkotmányos patriotizmus elméletének morális olvasata további háttérelmélet választást igényli arra a kérdésre, hogy mi teszi a politikai berendezkedéseket legitimmé.<sup>8</sup>

Ha viszont ez így van, akkor milyen értelemben lehet hasznunkra ez az elmélet? Jan-Werner Müller az elmélet hasznát a *transznacionális normaképzés* folyamataiban látja. Érvelése szerint az alkotmányos patriotizmus erős morális olvasata mindig tartalmaz egy „normatív többletet” (szemben a liberális nacionalizmussal, amely esetlegesen tartalmaz), amely alapját képezi a civil felhatalmazásnak, a véleménykülönbségeknek, és alapot kínál a polgári engedetlenség megítéléséhez. Nézete szerint az alkotmányos patriotizmusból eredeztethető politikák erőteljesebben védenek az illiberális és antidemokratikus kihívásokkal szemben, ugyanakkor viszont érzékenyek maradnak a „normatív zavargásokkal” szemben, amelyek erejüket az alkotmányos patriotizmus „normatív többletéből” eredeztetik. E normatív többlet pedig befektethető az alkotmányos kultúrák kölcsönös nyitási folyamataiba, és elősegítheti a „transznacionális normaképzés” folyamatait.<sup>9</sup>

Az alkotmányos patriotizmus védelmezői azonban rendszerint az elmélet e korlátait nem teszik nyilvánvalóvá, így nyerhetnek teret olyan kritikák, amelyek az elmélet adekvát voltát kérdőjelezik meg annak partikularizmusára, avagy éppen ellenkezőleg univerzalizmusára hivatkozva. Az alkotmányos patriotizmus elméletével szemben a leggyakrabban talán az a vád fogalmazódik meg, hogy univerzális volta miatt nem alkalmas arra, hogy partikuláris kötődés alakuljon ki bármely speciális politikai közösséghez – azaz nem tudja megindokolni, hogy miért inkább az egyikhez, semmint a másik politikához kapcsolódik.

E váddal szembeni viszonylagos védelmet kínál az a tény, hogy az alkotmányos patriotizmus elméletét egy konkrét, gyakorlatban gyökerező társadalmi és politikai szükséglet hívta létre, mégpedig a háború utáni kettéosztott Németország múlttal való számot vetni akarásának igénye, illetve a demokratikus értékek mellett való elköteleződése. Németország újraegyesítése után úgy tekintettek rá mint a „valódi” nemzeti identitás gyöngé utánérzésére – olyan pótszere, amely az ország egyesítése után érvényét veszítette. Ennek ellenére az elgondolás a kilencvenes években ismét reneszánszát élte, mivel a megfigyelők mind Németországban, mind pedig az országon kívül elkezdtek úgy tekinteni rá mint a növekvő mértékben multikulturális országok számára a polgári kötődés normative rendkívül vonzó formájára. Az utóbbi években kidolgozták továbbá a „polgári azonosulás” elméletének szupranacionális szintű elgondolását, amelyet egyes kutatók egyenesen „európai alkotmányos patriotizmusnak” tekintenek. Kezdetben a német nacionalizmus náci periódus idején való helyrehozhatatlan kompromittálódásának gondolata szolgáltatta az érzelmi felhajtóerőt az elmélet számára. Ennek megfelelően a fogalomhasználatnak messzire ható konkrét, gyakorlati és politikai következményei vannak, amely a nemzeti politizálásban a német prepolitikai – nemzeti és kulturális – identitás meghaladásának és egy új, poszt-nacionális, tisztán politikai identitással való helyettesítésének célkitűzésében kristályosodott ki, amelyet egy szabad és demokratikus ország törvényei és intézményei határoznak meg. Ez az identitás, amely az alkotmányos patriotizmusban jut kifejezésre és nyer megerősítést, képezheti a biztos alapját egy olyan államnak, amelynek jelen pillanatban etnikai és kulturális heterogenitással kell szembenéznie, és amely a nyugat-európai

<sup>8</sup>Müller, Jan-Werner: *Three Objections to Constitutional Patriotism*. 47.

<sup>9</sup>Uo. 49.



országokat egyaránt jellemzi. Ugyanakkor a további európai integráció előfeltétele és a „jóléti sovinizmus” ellenszere is.<sup>10</sup>

E történet meglepően kevésbé ismert, holott az elmélethez való megfelelő viszonyulásunk szempontjából e tény elég komoly jelentőséggel bír. Nyilvánvaló, hogy sem az alkotmányosság, sem pedig a patriotizmus nem számít német találmánynak, azonban az alkotmányos patriotizmus mint a liberális nacionalizmustól és a republikánus patriotizmustól egyaránt elkülöníthető elmélet kétséget kizáróan a háború utáni Nyugat-Németországban öltött formát, egyértelmű történelmi okokból kifolyólag.<sup>11</sup> Az alkotmányos patriotizmus történetének rekonstruálásában elsősorban Jan-Werner Müller, a Princeton University politikatudományi professzorának vonatkozó munkáira támaszkodom.

Ha az alkotmányos patriotizmus elméletének legmélyebb gyökereit keressük, feltehetően a liberális filozófus, Karl Jaspers háború utáni politikai intervenciójáig kell visszamennünk.<sup>12</sup> Jaspers köztudottan apolitikus gondolkodó volt, azonban háború utáni politikai állásfoglalása maradandó nyomokat hagyott a német gondolkodásban. A *The Question of the German Guilt* című esszéjében egy – nézete szerint tulajdonképpen az egyetlen – lehetséges kiutat vázol fel a németek számára ahhoz, hogy túlléphessenek a holokauszt terhes emlékéen, mégpedig a kollektív felelősségvállalást.<sup>13</sup> A múlt feldolgozását Jaspers explicit módon egy új típusú kozmopolitizmussal hozta összefüggésbe, nyíltan visszautasítva mesterétől, Max Webertől átörökített korábbi nacionalizmusát, tagadva, hogy a liberális politikai identitás és a nemzetállami forma együttese működőképes alternatíva volna a németek számára. Jaspers különbséget tesz bűnvádi, morális, politikai és metafizikai büntudat közt. A politikai büntudat Jaspers felfogásában mindazokat érinti, akik kegyetlen és igazságtalan rezsimekben élnek. A metafizikai büntudat azonban Jaspers feltevése szerint egy mély, minden emberre kiterjedő szolidaritásban való törés.<sup>14</sup>

Jaspers a Németországgal szemben megfogalmazott „kollektív bűnösség” vádjával szemben a „kollektív felelősségvállalás” lehetőségét állítja szembe és köti össze ugyanakkor a német egység gondolatával. Kihangsúlyozza, hogy egy közös negatív múlt is képezheti a társadalmi integráció alapját: a demokratikus politikai identitás és a német egység csupán abban az esetben valósulhat meg, ha a németek kollektív felelősséget vállalnak. Miként a morális vétség tudata az egyén számára, a német büntudat számára is az egyetlen út a „szabad, nyilvános kommunikáció” és az, amit ő az „irgalmas szenvedésben való szolidaritásnak” nevezett a kölcsönös morális megítélés helyett.

Magát az alkotmányos patriotizmust, avagy a *Verfassungspatriotismus* fogalmát Adolf Sternberger nevéhez köthetjük, aki a Német Szövetségi Köztársaság harmincadik születésnapjára alkotta meg a kifejezést. Sternbergerre hatottak Jaspers gondolatai, illetőleg további elméleti fogódzót kínált számára az arisztotelészi antik republikanizmus, valamint Hannah Arendt munkássága. Gondolkodását másfelől a weimari köztársaság bukásának tapasztalata formálta

<sup>10</sup>Vö. Habermas, Jürgen: *Citizenship and National Identity. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge 1998. 7.

<sup>11</sup>Müller, Jan-Werner: *On the Origins of Constitutional Patriotism*. 279.

<sup>12</sup>Uo, 280.

<sup>13</sup>A kérdéssel kapcsolatosan Hannah Arendttel folytatott levelezéséből tájékozódhatunk bővebben.

<sup>14</sup>Jaspers, Karl: *The Question of German Guilt*. 2001. 55–76.

– éppen ennek köszönhetően játszik elméletében nagy szerepet a demokratikus értékek militáns védelme.

Sternberger méltatta az új, szabad intézmények fejlődését, az új liberális és demokratikus politikai kultúrát, és hozzátette, hogy ez a fejlődés magában foglal „egy új, második patriotizmust, amely az alkotmányon alapszik. A nemzeti érzés megsérült: nem élünk a teljes Németországban. Azonban egy teljes alkotmány keretei között élünk, egy teljesen alkotmányos államban, és ez önmagában bizonyos értelemben a haza.” Sternberger megfogalmazása, a „bizonyos értelemben haza” arra enged következtetni, hogy Sternberger nem a nemzeti kötődéstől, illetve annak a gyökereit képező kultúrától és történelemtől való eloldódást szorgalmazza. Amellett érvel, hogy Nyugat-Németország polgárai számára a politikai közösséghez való állampolgári kötődésnek, illetve joghoz és intézményeihez való kötődésnek kell elsőbbséget élveznie. Ez az, amit Sternberger alkotmányos patriotizmuson ért.

Az elmélet további fejlődésében Jürgen Habermas játszik döntő szerepet. Gondolkodásában a demokrácia értékeinek militáns védelme helyett az emlékezetre helyezi a hangsúlyt. Habermas nézeteit először az ún. „történeiszvitán” fejtette ki 1986-ban.<sup>15</sup> A vita a nemzetiszocializmus és a holokauszt Gulaggal és kommunizmussal való összehasonlíthatóságáról zajlott, illetve az előbbi szingularitásáról, a valóban döntő kérdés azonban a német kollektív identitás kérdése volt. Habermas szerint konzervatív történészek nagy számban kísérelték meg a német identitás „normalizálását”, értve ezen a nemzeti identitás konvencionális formájához való visszatérést. Ezzel szemben szorgalmazta Habermas az alkotmányos patriotizmust mint a politikai identitás nyugatnémetek számára egyetlen megengedhető formáját. Az alkotmányos patriotizmust Habermas – Sternbergerhez hasonlóan – mint politikai elvekhez való kötődést vázolta. Felfogását röviden a következőképpen lehet rekonstruálni: az értékszférák (politikai, gazdasági és esztétikai) komplex megoszlása lehetetlenné teszi az arisztotelészi politikához való visszatérést. Az egyéni és kollektív identitások többé nem formálódnak vallási vagy nemzeti imperatívuszok kritikátlan interiorizálásával, azaz másként szólva a kváziszent objektumokhoz – mint amilyen a haza is – való fordulás többé nem hozzáférhető. Ehelyett egy valóban kiábrándult világban az egyének kifejlesztik Habermas szerint – aki e tekintetben Lawrence Kohlberg pszichológiai modelljéből kölcsönzött kifejezéssel él – a posztkonvencionális identitást: megtanulnak legalább részben adoptálni bizonyos nézőpontokat és visszalépni saját kívánságaikat illetően a konvencionális társadalmi elvárásoktól, amelyekkel a társadalom és annak sajátos intézményei révén konfrontálódnak. Az identitás „központosítatlanná” válik, amint az egyének relativizálják azt, amit ők elvárnak, és amit mások tőlük kívánnak a szélesebb morális megfontolások fényében. A polgárok fölötti korlátozás nem igazolható többé a szent vagy kváziszent forrásokra való hivatkozással: így vagy úgy a *népszuverenitás* válik a legitimitás egyetlen forrásává. A vallási legitimálást szintén elkerülik – avagy el kell kerülni – a tradicionalizmussal avagy egyéb, szemmel láthatóan transzcendens autoritásforrással egyetemben.

A demokrácia ezzel szemben jogokat és szabadságokat igényel, amelyek természetük szerint univerzálisak. Megvalósításuk azonban partikuláris politikákat igényel: de facto megkívánják a nemzetállamokat, az egyetlen olyan politikai formát, amelyben nagy kiterjedésű demokráciák kialakulhattak a modernitás során. Azonban az univerzalista normatív tartalom mindig meghalad bármely időbeli partikuláris megvalósulást. Így jön létre az, amit Habermas

<sup>15</sup>Müller, Jan-Werner: *Three Objections to Constitutional Patriotism*. 26.

„poszttradicionális társadalomnak” nevez. Ez az elgondolás tulajdonképpen azt kívánja a polgároktól, hogy az univerzális értékek nevében tegyék kritikai megfontolás tárgyává a partikuláris tradíciókat és a csoportidentitásokat. Tehát a reflektálatlan azonosulást fel kell váltania egy dinamikus, komplex folyamatokat ötvöző identitásformálásnak – amely egy *nyitott politikai és jogi tanulási folyamat*. E nézetnek megfelelően nem létezik változatlan „azonosítási tárgy” sem a nemzet, sem pedig egy bizonyos alkotmány vonatkozásában. Ami számít, az egy kritikus, öntudatos előre és vissza irányú mozgás a jelenleg létező tradíciók és intézmények között, amelyek eredményeként a legjobb univerzális normák és eszmények dolgozhatók ki. A konkrét objektum kevésbé lényeges, mint a megfelelőképpen „posztkonvencionális” beállítottság.

Ami feltárul az individuális szinten és a szociális interakciók esetében, hogy szükséges a kollektív szintű kommunikációs hálózati folyamatok kialakulása, amelyeknek keretében az identitások megvitathatók. Ilyen nyitott kommunikáció a sarkalatos előfeltétele annak, amit Habermas a „kollektív identitások racionalizálásának” nevezett. Ez az elmélet lényegében egy bizonyos kritikai kötődést von maga után, amelyre a társadalom karaktere a kollektív tanulási folyamatban tesz szert. E „racionalizált identitás” formálódásának – és az alkotmányos patriotizmus kialakulásának – kitüntetett helyszíne a *nyilvánosság*. Egy ilyen patriotizmus célja pedig a nyilvános érvelés normatív *megtisztítása*, amely Sternberger esetében a legfőbb célja volt az alkotmányos patriotizmusnak – egy éber, erőteljesen védelmező és valamiféleképpen aggályos formája a patriotizmusnak. Ebben az esetben az elsődleges kérdés a politikai kultúra demokratikus kvalitásaira vonatkozik, nem pedig a demokrácia permanens védelmére a potenciális antidemokratákkal, avagy azokkal szemben, akik hajlamosak a közjót tagadni.

Habermas szerint a posztkonvencionális, „reflexív” identitások nagyobb valószínűséggel ott alakulnak ki, ahol a nemzeti hagyományok döntően megkérdőjeleződtek és ahol az állampolgároknak akutan ambivalens a viszonyuk a történelmi kontinuitás állításával szemben. Elsődleges példa erre Habermas számára a föderális köztársaság, amely Habermas szerint, a patriotizmus egy olyan formáját fejlesztette ki, amely a történelmi identitások helyett a jogokra és a demokratikus procedúrákra alapoz. Habermas tehát az alkotmányos patriotizmus eredeti koncepciójához egy erősebb univerzalista elemet adott hozzá. Kiküszöbölt mindemellett bizonyos etatista és republikánus elemeket Sternberger elméletéből. Hagyományosan a németiség számára az állam szubsztanciális, sőt metafizikai entitás a társadalom fölött és azon túl. Ezt az elgondolást a jogállam gondolatával helyettesítette, az alkotmányos, jogokra alapozott állammal egyfelől és a jóléti állammal másfelől. Az előbbi erősítette meg a demokratikus procedúrák egyetemes szabályait, míg az utóbbi anyagi lehetőséget biztosított a polgárok hatékony politikai részvételéhez.

Lényeges különbség Sternberger és Habermas elmélete között, hogy amíg az előbbi a védelemre érdemesült demokratikus intézményekre összpontosított, addig Habermas a nyilvánosságra koncentrált, mint ami a polgárok közötti nyilvános észhasználatra biztosít teret. A nyilvánosságban a polgárok egymásra szabadként és egyenlőként tekinthetnek, bekapcsolódhatnak a demokratikus tanulási folyamatokba, és megmérhetik egymás követeléseit azokon az univerzális elveken, amelyekhez eleve hozzájárultak.<sup>16</sup>

A területet, a szervezetet és a legitim erőszak monopóliumát – az állam hagyományos referenciapontjait – a nyitott kommunikációs folyamat hangsúlyozásával helyettesítette. Egy ilyen

<sup>16</sup>Uo. 32.

folyamat formálisan az alkotmányban foglalt garanciák által biztosítódik, anyagilag pedig a jóléti állam állam által. Sternberger polgári barátságésszménye alapvetően az államra összpontosított, Habermas szerint a civil szolidaritás egy korlátozatlan diskurzus eredményeként alakul ki, amely kölcsönös polgári elismeréshez vezet, és amely egy folyamatos és kölcsönös tanulási folyamat.

Összegzésként: fogadjuk el Jan-Werner Müller érvelését arra vonatkozóan, hogy az alkotmányos patrizizmus – ahelyett, hogy csupán univerzalista választ kínálna a nacionalista múltra – a „partikularitások kiegészítésén” nyugszik, és ily módon lehet a politikai kötődés hatékony formája. Német kontextusban például az alkotmányos patriotizmusban mindig erőteljesen jelen volt az „emlékezet” és a „harciaság”. Az emlékezet ez esetben elsősorban a holokauszt és a náci múlt emlékéit jelenti, míg harciaságot a demokrácia ellenségeivel szemben tanúsítottak, többnyire jogi eszközökkel, mint például pártok betiltása, illetve a szabad önkifejezés jogának korlátozása. A *politikai cselekvő* az alkotmányos patriotizmus támogatói szerint egy sor univerzális norma mentén van elgondolva, azonban partikuláris tapasztalatok és érdekeltségek által megerősített. E partikuláris tapasztalatok negatív kontrasztokban jutnak kifejezésre, mégpedig a jelenlegi demokrácia szemben a múlt rossz tapasztalataival, illetve a valódi, avagy potenciális antidemokratikus kihívásokkal. E perspektívában egyértelmű, hogy egy militáns demokrácia közel sem semleges saját értékeit és elveit illetően – és ellenőrzése alatt tartja azokat, akik ellenségesek elveivel szemben.<sup>17</sup>

A problémát az okozza, hogy az elmélet megváltozott kontextusban való érvényesíthetőségére vonatkozóan lehetnek valamelyes kételyeink. Vita tárgya az is, hogy egyáltalán ilyesfajta normatív kiegészítő alkotmányos identitás kívánatos-e. Ha és amennyiben a válasz igen, akkor amellet erős indokok hozhatóak fel, hogy ne hangsúlyozzuk túl az alkotmányos patriotizmus emlékezethez és a harciasághoz kötődő aspektusait, mivel mindkettő illiberális vonásokkal bír, vagy legalábbis problematikus politikai következtetésekhez vezethet.<sup>18</sup>

Mielőtt azonban elhamarkodottan igent mondhatnánk az elmélet posztnemzeti szintű kiterjeszhetőségére vonatkozóan, számot kell vetnünk az univerzalizmus vád ellentétével is, amely éppen az elmélet partikuláris nemzeti kultúrába való ágyazottsága miatt kérdőjelezi meg annak kiterjeszhetőségét. Tény, hogy az alkotmányos patriotizmus a német kultúra implicit keretei között jutott érvényre, a nemzeti demokratikus cselekvőképesség talaján, azaz a német nép sajátos demokratikus önmegerősítését szolgálta. Arra talán megfelelő példát kínál, hogy bizonyos történelmi körülmények között felerősödik az univerzális értékekhez és a demokratikus procedúrákhoz való lojalitás, annak állításához azonban nem rendelkezünk sem empirikus bizonyítékokkal, sem pedig megnyugtató érvekkel, hogy ez akkor is működőképes volna, ha eloldanánk a nemzetállami keretek kötelékéből. Kétségkívül fontos szerepet játszottak a nemzeti érzést kompromittáló történelmi tapasztalatok a demokratikus értékek védelme felerősödésének igényében, azonban azt nehéz lenne megmondani, hogy vajon mozgósító erejét nem nyerte-e továbbra is implicite a német nemzeti érzésből.

E kérdés az elmélet posztnemzeti szinten való alkalmazása tekintetében válik valóban problematikusává. Elképzelhető ugyanis, hogy a rövid huszadik század borzalmai, a két világháború, illetve a hidegháború feszültségterhes időszakai valóban megerősítették az európai nemzeteket

<sup>17</sup>Müller, Jan-Werner: *On the Origins of Constitutional Patriotism*. 279.

<sup>18</sup>Uo. 280.

egy közös cél tekintetében, mégpedig az európai béke és stabilitás fenntartásának közös elköteleződése mellett. Azonban az európai állampolgárok tulajdonképpen az európai nemzetállamok állampolgárai. Illetőleg ha elfogadjuk, hogy az Európai Unió projektjében a nemzetállamok állampolgárai egy transznacionális közösséghez is tartoznak, akkor meg kell válaszolni azt a kérdést is, hogy e tekintetben mit kínál az alkotmányos patriotizmus.

Thomas Mertens<sup>19</sup> e kérdésre egy tendenciózusan negatív választ ad, amellel érvelve, hogy a 2005-ös európai alkotmánytervezetet a hollandok és a franciák eleve a patriotizmus egy sajátos változata miatt szavazták le, illetőleg attól való félelmükben, hogy betagozódjanak egy idegen közösségbe. E visszautasítás megmutatja, milyen gyöngye a kötődés az európai politikákhoz, legalábbis a holland és a francia szavazók körében. Ugyanakkor pedig felmerül a kérdés, hogy az alkotmányos patriotizmus – legalábbis ahogyan Habermas tekinti – felkínálja-e az alkotmányos azonosulás tárgyát egyáltalán, és ezáltal működőképes opciót kínál-e az európai polgárok számára. Habermas azt javasolja, hogy váltsuk fel a nemzeti és nemzetállami kötődést mint a polgárok kötődésének fókuszát egy olyan politikai közösség gondolatával, amely egy sor jogi procedúrán és univerzális értéken nyugszik. Az Európai Unió éppen egy ilyen jellegű közösség. Ha azonban az Európai Unió válik a polgárok identitásának központi elemévé – érvel Mertens –, akkor a közös identitásnak mint *európai identitásnak* kell felismerhetővé válnia: „Európa nincs mindenhol, és az európai alkotmányos patriotizmus nem azonos a kozmopolitizmussal.”<sup>20</sup> Másodszor: ennek az identitásnak kiegészítő jellegűnek vagy legalábbis kompatibilisnek kell lennie a létező nemzeti identitásokkal. Éppen ezért vitatható, hogy az értékek és elvek, amelyeket Habermas jellegzetesen európaiaknak tekint, elégségesek ahhoz, hogy körülhatároljanak egy európai identitást. Sőt, mindezen túl, egyes értékek Habermas listáján, mint például az eurocentrizmus visszautasítása és a nyilvánosság semleges, nem vallásos jellegű szerepének hangsúlyozása nem egyeztethetőek össze a fennálló nemzeti identitásokkal Európában. Ez utóbbi arra koncentrál, hogy visszautasítson bármit, ami idegennek minősíthető az egyes európai társadalmakban, legyen szó militáns iszlámról, avagy hegemónikus európai bürokráciáról. Miként a holland és a francia visszautasítások tükrözik, a létező európai nemzeti identitások nem teljes mértékben kompatibilisek egy etnikailag és vallási szempontból befogadó politikai közösség víziójával. Mertens azzal a konklúzióval zár, hogy az alkotmányos patriotizmus jelenleg a legtöbb európai polgár számára nem élhető opció.<sup>21</sup>

Ross Poole<sup>22</sup> érvelésében továbbmegy Mertens bírálatán. Amellel érvel, hogy egy modern demokratikus államban eleve létezik egy feloldhatatlan feszültség a partikuláris követelmények (a partikuláris kultúra és közösség) és az univerzális normák (univerzális eszmények és elvek) között a polgárok lojalitását illetően. Ez lényegében azzal magyarázható, hogy a demokratikus alkotmány és az abból eredeztethető politikai gyakorlatok nem tudják kivívni az egyes polgárok kötődését. E feladathoz az államnak a megfelelő kulturális forrásokhoz kell fordulnia. Az alkotmányos patriotizmus önmagában nem rendelkezik ilyen forrásokkal. Ahhoz, hogy egy demokratikus közösség fennmaradhasson, az államnak folyamatosan motiválnia és jutalmaznia

<sup>19</sup> Mertens, Thomas: *Constitutional Patriotism and the European Constitutional Debate*. = Primoratz, Igor and Pavkovic, Aleksandar (eds.): *Patriotism, Philosophical and Political Perspectives*. 113–129.

<sup>20</sup> Uo. 7, 125.

<sup>21</sup> Uo. 113–129.

<sup>22</sup> Ross, Poole: *Patriotism and Nationalism*. = Primoratz, Igor and Pavkovic, Aleksandar: *Patriotism, Philosophical and Political Perspectives*. 129–146.

kell polgárait, érdekeltté kell tennie őket a politikai életben való részvételben. A kultúrán keresztül – ami nyelvet jelent, illetve a közös múlt történeteit, a művészeti formákat, a közös rituálékat és öltözködést, valamint a sajátos kommunikációs módokat – az egyén identitása nemzetársaihoz, illetve a nemzetállamhoz kapcsolódik. Poole szerint a nacionalizmus a kultúrán és identitáson keresztül kapcsolja az egyént polgártársaihoz és az állam intézményeihez. Ez a kapocs, amelyet a nacionalista narratívák hoztak létre, ösztönzi a polgárokat, hogy részt vegyenek a politikai és kulturális életben kultúra által definiált közösségekben. E kötődések fenntartása szintén megjutalmazza a polgárokat részvételükért és gondoskodó áldozataikért, amelyeket a közösség kedvéért hoznak meg. Mind ez idáig sem a történelem, sem pedig az elméletalkotás nem kínált alternatívát a nacionalizmusra. Éppen ezért a modern állam – különösen a liberális és demokratikus állam – nem lehet más, mint nemzetállam. A republikánus patrióta pedig nem lehet más, mint nacionalista.<sup>23</sup>

Láthatjuk tehát, hogy szép számmal hozhatók fel olyan érvek, amelyek amellet szólnak, hogy egy posztnacionális érába érkezünk. Másfelől azonban legalább olyan jó okokat tudunk felhozni amellet is, hogy kételyeink támadjanak ezt illetően. A posztnacionalista éra diagnosztizálói rendszerint olyan körülményeket tartanak szem előtt elsősorban, mint az államok hatalmi és szuverenitási, valamint kül- és biztonságpolitikai aspektusai. Ennek vonatkozásában tekintenek a kollektív identitásképzés folyamataira mint racionális vagy legalábbis racionalizálható folyamatokra, amelyek a közoktatás és a transznemzeti kommunikációs hálózatok létrehozásával, illetőleg a transznacionális normaképzés folyamataival megkonstruálhatók. A kérdés azonban rendelkezik további elbizonytalanító aspektusokkal. Craig Calhoun például megjegyzi, hogy egyáltalán nem világos: az Európai Unió egy „posztnemzeti” projektnek tekinthető-e inkább, mintsem ugyanazon trend folytatásának, amely nemzeti egyesítéshez vezetett Franciaországban és Németországban, és alárendelte a skót, ír, walesi és lényegében az angol identitásokat a brit államban. Az sem egyértelmű, hogy a nemzeti szolidaritások kiterjesztésének és elmélyítésének projektje és azok népszerű államokhoz való kapcsolása értéktelen volna az emberek számára a világ legtöbb fejlődő, avagy fejletlen országában. A globális integráció szintjén való méltányosság nem csupán a globális intézmények „legjobb” absztrakt tervezete kidolgozásának kérdése. Szükségképpen magában foglalja annak lehetővé tételét, hogy az emberek különböző helyeket lakjanak be a világban, különféle tradíciókat ápoljanak, és különböző szociális kapcsolatok révén válasszák meg azokat az intézményeket, amelyeken keresztül integrálódnak.<sup>24</sup>

Habermas elméletével szemben azonban megfogalmazódnak bizonyos kritikák az euroföderalisták részéről is. Philippe Schmitter, a firenzei Európai Egyetemi Intézet Politikai és Társadalomtudományi Karának professzora<sup>25</sup> például egyetért abban Habermasszal, következőképpen elveti Calhoun felvetését, hogy az EU nem hasonlítható szerkezetileg a nemzetállamhoz, tehát az állampolgárság, a képviselő és a döntéshozás sem vethető össze a két politikai entitásban, ebből következően meg kell találni a speciális, EU-ra szabott intellektuális választ. Azonban elutasítja mindkét előfeltevést, amely az alkotmányozás háttérében állt: egyrészt

<sup>23</sup> Uo. 129–145.

<sup>24</sup> Calhoun: *i.m.* 25.

<sup>25</sup> Schmitter, Philip: *Why Constitutionalise the European Union?* = Rogovski, Ralf – Turner, Charles (eds.): *The Shape of the New Europe*. Cambridge University Press, 2006.



azt a nézetet, miszerint az EU nem folytathatja működését az eddigi, nemzetközi egyezmények gyakorlatán alapulva, amelyeket periodikusan felülvizsgálják és ratifikálnak a nemzetállamok, másfelől pedig azt a legkevésbé gondolja, hogy az európai integráció intézményi alapjainak fundamentális megváltoztatása mielőbb meg kell hogy történjen. Ilyen értelemben az európai alkotmányozás kísérletét elhibázottnak tartja.<sup>26</sup> Nézete szerint az alkotmányozás az EU számára ígéretes projekt, közvetlen megvalósíthatóságát illetően azonban vannak aggályai. Megoldásjavaslatát két érv motiválja: először is felhívja a figyelmet arra, hogy olyan entitás esetében, amelynek a mibenléte nem határozható meg megnyugtató pontossággal – föderáció, konföderáció, avagy a kettő között valamiféle átmeneti megoldás – igen váratlan következményekkel járhat. Másodsorban pedig meggyőződése, hogy az alkotmány nem lehet technokraták munkája. Feltehetően ez állt az alkotmányreferendum kudarca mögött is. Nézete szerint lehetőséget kell biztosítani az európai polgárok számára egy hosszabb futamidejű konzultációra az alkotmány tartalmát illetően, rendelkezésükre bocsátva két külön típusú, egy föderális, illetve egy konföderális mintára alapozó alkotmánymodellt, ezáltal opciókat kínálva. A jövőre vonatkozóan elképzelhetőnek tarja a két alkotmánnyal rendelkező európai politikát, egyik a szoros értelemben vett tagországok, a másik pedig a periférikus tagok számára.<sup>27</sup>

#### **Constitutional Patriotism and Some Critical Considerations**

*Keywords: constitutional patriotism, universalism, particularism*

*The most common critical considerations related to constitutional patriotism are completely contrasting. Constitutional patriotism on the one hand is frequently charged by universalism. In this quality is considered as an abstract, bloodless phenomenon, what is inappropriate to provide the emotional bonding of citizens to their state. On the other hand it is accused by particularism due to its post-war German origins. In this paper I am going to explore these critical perspectives driven by the question, if the constitutional patriotism can be seen as an appropriate tool in handling the EU's political identity crisis.*

<sup>26</sup>Uo. 46.

<sup>27</sup>Uo. 46–54.

Kállai R. Gábor

## Válság és filozófia: olvassuk-e újra Marxot?

*Lukács elvtárs, kimentünk a divatból.  
Eörsi István<sup>1</sup>*

Az éppen most zajló gazdasági válság értelmezésének, igényes analízisének, a társadalmi, gazdasági, politikai, emberi és az egyéb következmények megértésének, a perspektívák megragadásának teoretikus és persze gyakorlati igénye mondhatni természetesen vetődik fel. Úgy tűnik azonban, hogy noha magyarázatban – talán inkább magyaráztkodásban – túltermelési válság mutatkozik, még sincs jelen az az átfogó elmélet, amely hozzásegítene a gazdasági krízis megértéshez. Pontosabban: elmélet vagy annak látszó érvrendszer bőven van, ám ezek nem álltak össze koherens magyarázattá.

Való igaz, egy ilyen kész elmélet önmagában csöppet sem segítene a mindennapi élet gondjain, már csak azért sem, mert a politikai és a gazdasági cselekvés rövidebb távon ritkán, mondhatni kivételesen köthető közvetlen elméleti megalapozáshoz. Mégis felette rossz elméleti érzést okoz, hogy – amennyire áttekinthető – a szellemi zűrzavar nem csupán a döntéshozók és a döntéseket elszenvedők körében létezik, hanem az elméleti emberek is tanácsalannak mutatkoznak. Holott az immár harmadik éve zajló gazdasági válság elég időt adott – adott volna – valamiféle, ha úgy tetszik, legalább középszintű elméleti megközelítésre.

A konzisztens közgazdasági és társadalomelméleti magyarázó, a jelenségeket adekvátan leíró elmélet hiánya természetszerűleg nem egyetlen oka annak, hogy a közelmúltban történő események, illetve azok következményei úgy folynak le, ahogy azt tapasztaljuk. Ennyi idő alatt kiérlelt, a jövőre nézve is eligazítást adó bármely típusú és bármely szintű – szociológiai, közgazdasági, politikatudományi vagy éppen filozófiai – elmélet nemigen születet (vagy ha igen, akkor lapfang), mégis úgy tűnik, kellő idő telt már el a 2008-ban kezdődő válság kirobbanásától máig, hogy okkal kérhessük számon, ha más nem is, de az elméleti értelemben vett kellő áttekintést. Annál is inkább így van ez, mert a hasonló, noha eltérő mélységű válságok mintegy tízévente követik egymást,<sup>2</sup> így volt ez a belátható közelmúltban is, azoknak a lefolyása, a folyamat elemzése

Kállai R. Gábor (1953) – filozófus, főiskolai docens, Zsigmond Király Főiskola, Budapest, kaergegt@upcmail.hu

<sup>1</sup>A mottóul választott mondat a Lukács György híres életműinterjúja alapján készült darabból való, szerzője Eörsi István, aki az eredeti interjú készítésében is részt vett. Eörsi István: *Az interjú*. (Szindarab). = *Háttér füzetek*, 1989. A darab bemutatója 1990. január 6. Játékszín. Rendezte Babarczy László. Az idős filozófust Gábor Miklós alakította.

<sup>2</sup>Vö. pl. Csáki György rövid írását: „A gazdaságtörténeti szakaszhatár szigorú elméleti értelemben nyilvánvalóan 1971-hez, az arany dollárra válthatóságának megszüntetéséhez, a dollárárfolyam lebegtetéséhez kapcsolódik. [...] A leggyakrabban azonban 1973-at tekintik – a szakirodalomban és a publicisztikában egyaránt – szakaszhatárnak: nem önmagában az 1973 őszén bekövetkezett (első) olajárrobbanás következtében, hanem azért, mert ezt követően, részben természetesen az olajárrobbanás közvetlen következményeként, kitört az 1974–1976-os recesszió, a II. világháború utáni első világgazdasági válság.” – Megjelent a Cégvezetés (archív) 9. számában (1998. november 1.). Letöltve: 2011. december 8.

„Mintegy másfél-két év óta drámainak tetsző eseményekre került sor a világgazdaságban: az elmúlt két-három évtized legsikeresebb gazdaságfejlődési, modernizációs példáit nyújtó délkelet-ázsiai országok – elsősorban Thaiföld, Malajzia, Indonézia és Dél-Korea – hirtelen válságos helyzetbe kerültek. Túl a pénzügyi közvetítőrendszer voltaképpen ismert, de korábban nyilvánvalóan lebecsült problémáin – az átláthatóság hiányán, a keresztfinanszírozás gyakoriságán, a rossz hitelek rejtve tartásának elterjedtségén stb. – ezúttal a reálszférában is tetemes, 5-6 százalékos visszaesés következett be.” Uo.

még sincs jelen az elméleti köztudatban. Ezzel semmiképpen nem kibővítem az olyan mély és átfogó, de kizárólag egyes jól körülhatárolható közgazdasági problémákra reflektáló kutatók érdemeit, mint Joseph Stiglitz, James Tobin, Elinor Ostrom, Oliver E. Williamson – hogy csak Nobel-díjasokat említsek. Az azonban továbbra is fenntartható, hogy egy átfogó, tehát a mindennapi életre is figyelemmel lévő perspektívát felmutató új elmélet nem született még.

Bár nem illendő a filozófia jövőjéről jósolni, úgy tűnik, ismét előállhat az a helyzet, amire legutóbb az 1960-as–1970-es években, korábban pedig a századelőn volt példa: a korproblémák intenzív feszítőereje, kihívása változtathat azon a helyzeten, amit most megélünk a filozófia művelése közben. Természetesen meg kell engedni azt az ellenvetést, hogy a korprobléma képzetét pusztán a személyes, amúgy teljesen indokolt rossz érzés kelti fel, azaz nyitott kérdés, hogy a válság – a mostani – valóban új korprobléma-e, vagy csupán egy már jól ismert jelenség visszatérése, mint arra már utaltam.<sup>3</sup> Az, hogy mi tekinthető korproblémának, s mi nem, tudományos szabotossággal csak utólag dönthető el, akár pozitíve, akár negatíve – a filozófiatörténet számtalan pontos felismerést regisztrál, mint ahogy a tévutak száma is igen nagy.

Ákár így van, akár nem, helye van, helye lehet annak a fajta, ma általánosnak mondható filozófiaművelésnek, amiről felette szkeptikusan azt írja Aurel Codoban: „mint a mindennapi életbe belemerült egzisztenciális analízis vagy mint a létezés tragikus egyediségét és egyetlenségét autentikusan elgondoló eljárás – elsősorban a gondolkodás művészeteként, mintsem szigorú, logikai-deduktív eljárásaként – a filozófia egész nyugodtan a kortárs irodalom műfajai közé sorolható.”<sup>4</sup> A kérdés újra feltehető: fenntartható-e ez az állapot? Kitérhet-e a saját belső útjait követő, befelé építkező filozófusi-filozófiai magatartás a korproblémák elől? Nem fenyeget-e az a veszély, hogy az így támadt úrt más tudatformák, esetleg irracionális eszmék töltik ki?

Szó sincs itt sürgetésről, a filozófiai útkeresés, különösképpen egy koherens elmélet felépítése egész egyszerűen időigényes. Ráadásul nem minden társadalmi jelenség tekinthető korproblémának, szubjektíve bármennyire is annak tűnik, de még az is lehetséges verzió, hogy a mai kor ellenáll a koherens elméletek kidolgozásának.<sup>5</sup>

Már most leszőgezhetjük, hogy a mostani válság – a közgazdasági és társadalomelméleti szakma többségi álláspontja szerint – igen nagy valószínűséggel nem az általunk ismert világ végső rendszerváltsága. A mostani válság – egyes vélemények szerint annak második hulláma (W alakú válság) – 2011 őszén érkezett meg, s a mindennapi életet, az emberi viszonyokat talán még jobban felőrölte, legalábbis Európában, mint az első hullám. Nem csupán olyan objektív tényekre utalok itt, mint munkanélküliség, hitelek, megélhetési gondok, közszolgáltatások szűkülése, szociális háló „kilyukadása”, hanem arra a viszonylag egyszerű pszichológiai magyarázatra, hogy két év alatt s különösen az elmúlt év során a válságot sokan már csak mint hírt kezelték, mint olyan valamit, ami kívül esik a mindennapi élet keretein. Leegyszerűsítve úgy lehet ezt mondani, hogy ugyan kissé nehezebbé és lassúbbá vált az élet, de helyreállt egyfajta kiszámíthatóság, személyes utakon meg lehetett keresni a kibontakozást. Ezek az utak most – országoként más és más módon – lezárulni látszanak. A „látszanak” kifejezéssel tudatosan

<sup>3</sup>Vö. pl. Lévai Imre: *A komplex világrendszer evolúciója. A globális és regionális politikai gazdaságtan alapvonalai*. Bp., 2006.

<sup>4</sup>Codoban, Aurel: *A filozófia mint diskurzus*. Kellék 1998/10. <http://kellek.adatbank.transindex.ro/?cid=98>.

<sup>5</sup>Adorno, Theodor W.: *Későkapitalizmus vagy ipari társadalom? Bevezető előadás a 16. német szociológiai napon*.

[http://webcache.googleusercontent.com/search?hl=hu&gbv=2&gs\\_sm=e&gs\\_upl=1599120865101213951391391417118112341266713.10.511810&q=cache:hluJ3Da8KOMJ:http://www.c3.hu/~prophil/profi032/adorno\\_kk.html+Adorno+koherens+elm%C3%A9let&ct=clnk](http://webcache.googleusercontent.com/search?hl=hu&gbv=2&gs_sm=e&gs_upl=1599120865101213951391391417118112341266713.10.511810&q=cache:hluJ3Da8KOMJ:http://www.c3.hu/~prophil/profi032/adorno_kk.html+Adorno+koherens+elm%C3%A9let&ct=clnk). Letöltve: 2011.12.17.

arra utaltam, hogy a valóságos folyamatok – országonként, társadalmi csoportokként egyes időszakokban másként és másként – eltérően alakulnak, a válság körülményei összetettek, hatása pedig lokálisan akár pozitív is lehet.

Ha – akár empirikusan, akár szenvedő alanyként – szemügyre vesszük a jelenlegi válságra adott reakciókat, észrevehetjük, a legfontosabb reflexió a meglepődés. Az elemző közgazdászok írásai, a tőzsdéken manipuláló brókerek üzleti döntései, a jobbára tehetetlenkedő politikai vezetők nyilatkozatai és tevékenysége többnyire mély meglepődést tükröznek, esetleg olyan kézenfekvő okokra mutatnak rá, mint például korábban a jelzálogpiac kipukkadása, újabban az államadóság; összefoglalóan – ez tűnik az ősz egyik fő divatjának – a bizalomvesztésről szólnak. Az elméletinek látszó magyarázatok széles köre ennél komolyabbnak tűnhet fel, különösen ilyenek a matematizált közgazdasági tanulmányok, azonban ezekből is süt a meglepődés: valami véletlennel, elemi csapással, emberi hibával állunk szemben. Hasonló mélységgel az a magyarázat is felbukkan, hogy egyfelől a piac törvényeivel találkozunk, másfelől a cselekvések irracionálitása a piaci szabályozás csődjét jelenti, illetve vetíti előre, előfordulnak ezenfelül világvégejóslatok, de olyanok is, amelyek holnaptól ígérik a dolgok végső jobbra fordulását. Nehéz beismerni, de az elméleti emberek sem vonhatják ki magukat ez alól: a közhangulat nyomása túlságosan nagy. Nem is csoda, hogy olyan pszeudoelméletek keletkeznek vagy bukkannak fel, amelyek a krízis okait mitikus, irracionális okokban vélik fellelni, így a „háttérhatalomban”, a szuperstruktúrában, vagy mindközönségesen valamiféle összeesküvésben. Azaz az irracionálitás már jelen van, mi több, olykor országok kormányai menekülnek efféle magyarázatokba.

A jelenlegi válság társadalmi és emberi tünetegyüttesének analízise, a koherens magyarázat igénye nem áll önmagában, magától értetődően kapcsolódik egyfajta belátható perspektívát legalább felvázoló, mind intenzívebb prognózisigényhez is. Ezeknek, tudniillik a jövőre vonatkozó „jóslatoknak” persze igen nagy a száma, feltehetően a sok verzióból utólag rá tudunk majd mutatni arra, hogy X vagy Y lám, pontosan megmondta, mi lesz a jövőben, de – talán mondani sem kell – ez ma még nem jelent orientációs pontot. A filozófiának a lehetőségei itt megint csak megmutatkoznak, noha „előre látni kizárólag annyit jelent, mint jól látni a jelent és a múltat mint folyamatot: jól látni, azaz pontosan megragadni a folyamat alapvető és állandó elemeit”,<sup>6</sup> magyarán a konkrét események ugyan nem jósolhatók meg – a jövő mindig alternatív –, de az uralkodó tendenciák felvázolhatók.

Némelykor azonban egészen meglepő helyeken olvashatunk olyan elemzéseket, amelyek a mainstream közgazdasági vagy egyéb elméletektől elütő módon, ráadásul ma korántsem kedvelt szerzőre vagy elméletre hivatkozva reflektálnak a 2008-ban kezdődött válság okaira és perspektíváira. Így tesz például az egyik felette tisztelt közgazdasági elemző (guru), Michael Roubini, amikor kijelenti: Marxnak igaza volt.<sup>7</sup> A példaként citált interjú és cikk szóhasználata, okfejtése, de még a kommentárokból emlegetett mögöttes elmélet is sokunk számára persze felette ismerős. Vannak is néhányan, akik előkotorva a könyvespolcok hátsó sorából néhány könyvet, esetleg visszaemlékezve hajdani vizsgázói vagy éppen vizsgáztatói élményeikre Marx-köteteket kezdenek lapozgatni, különösen azokat, amelyekben a kapitalista gazdaság

<sup>6</sup> Gramsci, Antonio: *Az új fejedelem*. Bp., 1977. 72.

<sup>7</sup> Roubini, Nouriel: *Marxnak igaza volt*.

[http://www.napi.hu/nemzetkozi\\_gazdasag/roubini\\_marxnak\\_igaza\\_volt\\_jon\\_a\\_depresszio.492735.html](http://www.napi.hu/nemzetkozi_gazdasag/roubini_marxnak_igaza_volt_jon_a_depresszio.492735.html).  
Letöltve: 2011. december 16.

ciklikusságáról van szó.<sup>8</sup> Mások vagy ugyanezek a kutatók azt a részt is átböngészik – felfrissítik korábbi tanulmányaikat –, ahol a világgpiacról és a világgazdaságról, mai szóval a globalizációs folyamatról van jó néhány megszívlelendő levezetés.<sup>9</sup> Korántsem azt akarom mondani ezzel, hogy a bő százötven éves adatok, tények és talán még a folyamatok elemzése minden vonatkozásban megfelelnek a mai valóság leírásának, s azt sem, hogy a Marxnál oly gyakran használt törvényszerűség terminussal jelzett összefüggések alapján mindent megfelelően lehetne elemezni. Ha más nem, de Marx meggyőz minden olvasót arról, hogy az is törvényszerű, hogy a törvények történetileg változnak.

Vegyünk egy példát. A válság elsődleges emberi hatása az elbizonytalanodás és a szorongás, ami egyéni és társadalmi passzivitást, társadalmi (és akár orvosi értelemben vett) depressziót eredményez. Nem mond ennek ellent az sem, hogy a válságtól talán legközvetlenebbül sújtott Görögországban és Spanyolországban 2011 tavaszán, más formában pedig idén ősszel szinte minden nagyvárosban spontán tömegmozgalmak jelentek meg, meglehetősen hasonló indítékból.<sup>10</sup> A mozgalmak egy része klasszikus szakszervezeti tevékenység vagy ahhoz igen hasonló – elsősorban ilyen a görög, a portugál, a spanyol mozgalom –, mások civilmozgalmaként határozzák meg magukat. Ez utóbbiak a definiálatlanul megfogalmazott 99 százalékos többség nevében a rendszer mint olyan, illetve annak szimbólumai, a bankok, a spekulánsok stb. ellen irányulnak, innen a mozgósító erejű szlogen, az „Occupy Wall Street”. A mozgalom a kézirat lezárásakor kifulladás látszik. A kifulladás okai – mint minden ilyen mozgalom esetében tapasztalható – a szervezetlenség, a politikai centrum hiánya s végezetül az elméleti hiány.

Ha túl akarunk lépni a mára már némiképpen elfeledett sajtóhíreken, s megpróbáljuk megkeresni a mozgalom társadalmi bázisát, arra juthatunk, hogy a követelések annak a széles társadalmi csoportnak az érdekeit szólaltatják meg, amelyet Marx viszonylagos túlnépességnek nevezett. A relatív túlnépesség növekedése független a lakosság lélekszámának alakulásától, ezért hívjuk relatívnak, ami azt jelenti, hogy a munkaképes lakosság egy jelentős része különféle, tőle független okokból, időlegesen vagy végleg kikerül a termelőfolyamatból. A modern társadalom most éppen frissiben megtapasztalt ciklikussága a relatív túlnépesség állandó hullámzásával jár együtt, azaz állandóan képződik és – részlegesen – felszívódik ez a réteg. A relatív túlnépesség „megteremti a tőke váltakozó értékesítési szükségletei számára a mindig készen álló kizsákmányolható emberanyagot, függetlenül a népesség valóságos növekedésének korlátaitól. A felhalmozással és a munka termelőerejének ezt kísérő fejlődésével nő a tőke hirtelen terjeszkedő ereje, nemcsak azért, mert nő a funkcionáló tőke rugalmassága és az abszolút gazdagság, amelynek a tőke csak egyik rugalmas része, nemcsak azért, mert a hitel minden különös ingerre egy szempillantás alatt a termelés rendelkezésére bocsátja e gazdagság rendkívül nagy részét mint pótlólagos tőkét”.<sup>11</sup> Az így felhalmozott pótlólagos „hiteltőmeg” egyik csoportjához tartozók a konjunkturális változásoktól függően lépnek be a folyamatba vagy esnek ki belőle – nagyjából egészében ez a csoport adja a mai munkanélkülieknek azt a részét, akik jobb időkben fognak még munkát találni, legalábbis a következő válságig. A túlnépesség

<sup>8</sup> Pl. Marx, Karl: *A tőke*. = Marx–Engels *Művei* (MEM). 13. kötet. Bp. 1957–1985.

<sup>9</sup> Kuriózumként idézve: <http://www.origo.hu/uzletinegyed/valsag/20081025-a-toke-eladasai-megugrottak-film-keszult-marx-muve-alapjan.html>. Letöltve: 2011.12.17. A cikk szerint mintegy háromszorosára ugrott az eladott példányok száma Németországban.

<sup>10</sup> Részletesebben: Kállai R. Gábor: *Szellemi éhséglázadás, avagy lázadni gyönyörű*. Egyenlítő 2011/11.

<sup>11</sup> Marx: *A tőke*. II. Bp., 1975. 333.

másik csoportja rejtett, mert bár ezek az emberek a munkapiacból időlegesen vagy végleg kiestek, de részben kényszer- és valódi kisvállalkozóként túlélnek, ha tehetik valamiféle szürke foglalkoztatást kerítenek, naturálgazdálkodásba menekülnek, netán más megoldási formát választanak. A harmadik csoport a „pangó túlnépesség, az aktív munkássereg egy részét alkotja, de foglalkoztatása teljesen rendszertelen. [...] Életkörülményei a dolgozó osztály átlagos normáliszínvonala alá süllyedtek, és éppen ez teszi a tőke sajátos kizsákmányolási ágainak széles alapzatává. Maximális munkaidő és minimális bér jellemzi e kategóriát.”<sup>12</sup>

A fentieket egy lehetséges, mit is tagadjam, marxista elemzés modelljeként vázoltam, nyilvánvaló, hogy noha sok a párhuzam, mi több, lényegi azonosság az idézett Marx-részlet megszületésének kora (19. század második harmada), annak társadalmá és a mi világunk között, a konkrétumok szintjén ki kell térni a 21. század elejének társadalmi struktúrájára, az értelmiségi „túlnépesség” sajátosságaira – és így tovább. Mégis szembeötlő, hogy a jelenlegi válság egyik igen fontos jelensége, a vázolt lesüllyedés, kiszakadás a társadalomból, az ebből fakadó emberi elnyomorodás – értve ezen az anyagi és a szellemi pauperizálódást egyaránt – megközelíthető a marxizmus metodológiájával.

Úgy tűnhet fel, hogy a marxizmus magyarázó ereje a válság jellegének megítélésében mindenképpen tetten érhető, mégis mind Roubini, mind a válság egyéb vonatkozásaira reagáló szerzők – Immanuel Wallerstein, Mészáros István, Slavoj Žižek, Samir Amin, Göran Therborn –, esetleg mások hasonló elemzései kívül maradnak a válságról szóló szélesebben ismert diskurzuson, csak ott és abban a körben – nevezhetjük szubkultúrának is – hatnak és mutatkoznak meg, ahol eddig is jelen voltak. Ez többé-kevésbé azt jelenti, hogy esetleges igazságtartalmuk, netán a belőlük adódó gazdasági vagy politikai magatartás-orientáció még csak komolyabb vita tárgyát sem képezi. Kevésbé elegánsan betudják néhány komoly elme intellektuális magánprodukciónak.

Nem szívesen valljuk be, de tény, a filozófiában is vannak divatok. A divatkövetés pozitíve és negatíve – a kritikátlan elfogadás és a kritikátlan elvetés értelmében – irányulhat egyes iskolákra, irányzatokra, de problémákra, a világhoz való viszonyra egyaránt, ami persze a filozófia művelésének a rovására megy – bármely irányzat követőjének is tudja-vallja magát a bölcsélettel foglalatostkodó. Be kell látni, sokszor azért kerülünk ki egyébként fontos témákat, mert azok ennek vagy annak a bölcsületnek voltak központi kérdései, esetleg nem hivatkozunk, még kevésbé alkalmazunk olyan metodológiai eljárásokat, amelyek a nem divatos bölcsületnek voltak meghatározó módszertani elemei. A negatív divatkövetés kevésbé látványos, de létező formája az is, hogy a nagy elméletre nem hivatkozunk, nem alkalmazzuk annak módszertanát – látszólag. Az áttekinthetetlenül bőséges filozófiai világban mindig fellelhető olyan divatos kritikái vagy csupán nevében más irányzat, ami a nem divatos elmélet helyén állhat. Az is előfordul, hogy a nemkívánatos elmélet helyett valami egészen más teória válik kötelezően követetté. Valahogy úgy, mint a korai középkorban a nominalisták egyes képviselői, esetleg némely reneszánsz bölcselő, de egyesek szerint maga Spinoza is, materialisztikus érvelésüket teológiai módon, az éppen uralkodó és elvárt filozófiai felfogásra hivatkozva, abból eredeztetve adták közre. Hogy ebben mennyi volt egyfajta szellemi tehetetlenségi nyomaték, mennyiben ludas benne a világnézeti beállítódás vagy éppen mennyire dolgozott a józan önvédelem, külön elemzést igényel. Végezetül az is előállhat, amúgy intellektuálisan megengedhetetlen módon,

<sup>12</sup>Uo. 342.



hogy azért nem foglalkozunk egy-egy filozófiai iskolával, azért nem műveljük, azért nem próbáljuk a felvetődő problémákat egy-egy iskola módján értelmezni, mert az politikai értelemben nem comme il faut.

Talán mondani sem kell, hogy mindez manapság a marxizmusra is áll.

A marxizmusról szólva természetesen nem lehet megkerülni azt, hogy a kelet-európai távolságtartás egyik oka a bürokratikus államszocializmus – más álláspontok szerint az államkapitalizmus – léte és bukása. Egészen természetes, hogy a marxizmusra – vagy éppen a marxizmus-leninizmusra – hivatkozó, azt legitimációs bázisnak tekintő hajdani hivatalosság miatt ebben a régióban a rendszerváltozás után mint a múlt részére szokás tekinteni Marxra és a marxizmusra. Az sem használ e filozófia reputációjának, hogy az államszocialista korszakban egy roppantul leegyszerűsített változata kötelező tananyaggá vált, s bár ez tisztán pszichikai ok, mégis a marxizmustól való ódzkodás ha nem is indokolható, de legalább megérthető. Az elmúlt két évtizedben az eredeti művek olvasása, analizálása helyett gyakorta pusztán aktuálpolitikai indítékú elutasítással találkozunk. Az előítéletes gondolkodás a marxizmust erőszak kultusszal, utópizmussal, szimplifikációval, vallásellenességgel azonosítja, részleteiben és egészében meghaladottnak tekinti.

A marxizmusról szólva feltétlenül érinteni kell a filozófiai irányzatok érvényességének kérdését. Általában a bölcseletet, hasonlóan a művészetekhez, bizonyos értelemben kortól és helytől függetlennek tekintjük, azaz közömbös, milyen körülmények között született, s milyen közvetlen vagy közvetett hatása volt (ha egyáltalán volt ilyen befolyása) kora társadalmára. Így ma már legfeljebb lábjegyzetet érdemel, hogy Leibniz vagy Kant filozófiai felfogása kiváltotta a korabeli hivatalosság cenzúrázó dühét, s az akkor még Budán működő magyar egyetemen betiltották műveiket. Hasonlóképpen történelmi kuriózum, hogy a nagy Arisztotelész, aki Nagy Sándor tanítója volt, menekülni kényszerült, mert a jó athéniak – természetesen a makedón uralom összeomlása után – nevelői tevékenysége miatt halálra akarták ítélni.

A marxizmust kialakulása idején s voltaképpen az egész 19. században az egyetemi tudományosságban a klasszikus német filozófia egyik, mai szóval élve kritikai vonulatának tekintették, csak néhány figyelmesebb elemző mutatott rá arra, hogy növekvő befolyással bír a kialakulófélben lévő szociáldemokrata mozgalmakra. Még az sem keltett különösebb figyelmet, hogy a régi századvégen a marxizmus politikai tényezővé vált, a német, a francia és kivált az orosz szociáldemokrácia beemelte programjába a marxizmus egyes elemeit, és sorra alakultak a munkásotthonokban és a szakszervezeti helyiségekben a marxista olvasóköri. Ez utóbbi figyelmetlenséget magyarázza, de nem menti, hogy a kor társadalmi felfogása szerint, s ezalól még az oly kiváló és elfogulatlan elemzők, mint Jászi Oszkár vagy Tomáš Masaryk sem tudta kivonni magát, a politika és kivált a filozófia „urak dolga” volt.

Az elmúlt századelőn a marxizmus elterjedt, de korántsem fő vonalbeli filozófia volt, ezen persze a háború és az 1917-es forradalom jócskán változtatott. Amivel egy művelt polgár találkozott, az a később klasszikussá vált szekunder irodalom – Bernstein, Kautsky, Plehanov és mások –, továbbá az elsősorban szociáldemokrata újságokban, folyóiratokban, brosrákban megjelenő, agitatív célokból jócskán leegyszerűsített politikai filozófia. A később, elsősorban 1968 után oly nagy hatású fő művek, így *A német ideológia* és a *Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből* csak 1932-ben jelentek meg először. De már akkor is közkézen forogtak a századelő

átfogónak szánt marxizmuskritikái is, a Monarchiában elsősorban Masaryké,<sup>13</sup> Jászié,<sup>14</sup> illetve ezek különféle, ám olykor felette tisztességes szándékú utánérzései.<sup>15</sup>

A jelenlétre és a folyamatosságra utalva kiemelhetjük Lukács Györgyöt: „Ha az újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden egyes kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan »ortodox« marxista feltétlenül elismerhetné ezeket az új eredményeket. A marxizmust illető ortodoxia szinte kizárólag a módszerre vonatkozik. Az ortodoxia az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus materializmusban rátaláltunk a helyes kutatási módszerre.”<sup>16</sup> Ugyancsak illik a sorba Antonio Gramsci: „Egy filozófia történelmi értékét az általa elért »gyakorlati hatékonyságból« számíthatjuk ki (a »gyakorlatot« tág értelemben véve). Ha igaz, hogy minden filozófia egy társadalom kifejeződése, akkor vissza kell hatnia a társadalomra, bizonyos – pozitív és negatív – hatásokat kell előidéznie; éppen e visszahatás mértéke minősíti történelmi horderejét.”<sup>17</sup>

Egy későbbi vitában kitűnt, a marxizmus által felvetett kérdések egy része továbbra is nyitott. Nyíri Tamás filozófiatörténész és katolikus teológus szerint: „Csak most (az államszocialista rendszerek bukása után) válik igazán égető kérdéssé, hogy átültethetők-e a marxi eszmék a társadalmi egyenlőségről, szabadságról, emberi közösségekről stb. a társadalmi gyakorlatba, azaz megvalósíthatóak-e a szocialista eszmék, avagy olyan regulatív princípiumnak kell-e tartanunk őket, amelyek felé állandóan törekednünk kell, de amelyeket nem tudunk elérni soha.”<sup>18</sup>

A marxizmus filozófiai intencióját hagyományosan a híres II. Feuerbach-tézissel szokás leírni: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.”<sup>19</sup> Ez közismerten annyit jelentett, hogy a marxizmus történetének első majd másfél évszázada során – ha nem is mindig közvetlenül s nem is minden marxista jellegű filozófiai iskola esetében – a marxizmus egyúttal gyakorlati-politikai tevékenységet is jelentett, korabeli közszóval élve a filozófiai műveknek „mozgalmi következménye” volt. Jól tetten érhető ez már a marxizmus létrejöttékor (Igazak szövetsége, Kommunisták szövetsége, az I. s részben a II. Internacionálé létrejöttében stb.), de később is, a munkásmozgalom (szakszervezetek, szociáldemokrácia, később a kommunista pártok) kialakulásában is. Emellett közvetett és közvetlen hatása jól kimutatható az emancipatorikus mozgalmakban (nőmozgalom, antikolonialista mozgalmak), a legkülönbözőbb kritikai elméletekben, s a hozzájuk kapcsolódó társadalmi törekvésekben, a tömegkultúra kérdéseit vitató, a jogi és a társadalmi egyenlőség együttes megvalósulására irányuló új emberjogi mozgalmakban stb., különösen így volt ez a 20. század hatvanas éveiben.

A társadalmi mozgalmakkal való összefonódás kétségtelenül teret adott a rögtönzésnek, az ideológiai vagy éppen szimplán napi politikai kérdések filozófiai mezbe öltöztetésének. Bármennyire is rámutatnak a mai szerzők arra, hogy a marxizmus akadémiai irányzattá vált, ezt a múltat ugyancsak nehéz végképp eltörölni.

<sup>13</sup> Masaryk, T. G.: *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*. Wien 1899.

<sup>14</sup> Jászi Oszkár: *A történelmi materializmus állambölcsélete*. Bp. 1908.

<sup>15</sup> Mössner Pál, Dr.: *A német tudományos szocializmus*. Bp. 1908.

<sup>16</sup> Lukács György: *Mi az ortodox marxizmus?* = *Uő: Történelem és osztálytudat*. Bp. 1971. 211.

<sup>17</sup> Gramsci, Antonio: *Filozófiai írások*. Bp. 1970. 71.

<sup>18</sup> Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Bp. 1991. 371.

<sup>19</sup> Marx, Karl: *Tézisek Feuerbachról*. = MEM. 4. köt., 73.

A marxizmust igen szívesen szokás egyneműnek látni – ez egyébként az elutasítás egyik oka is –, ráadásul olyan bölcseletnek, amely nem csupán egynemű, hanem a filozófia évezredek kérdéseinek jó részével szemben közömbös. Ezt a képzetet a marxizmus ideologikus használata kétségtelenül felerősítette. A marxizmus azonban – mint arra már utaltunk – mint filozófia már igen korán irányzatokra vált szét, a 19. század végétől s különösképpen a 20. század közepétől megjelentek olyan régi-új filozófiai témák a marxista intenciójú közelítésekben, amelyek a legakadémikusabb érdeklődésű olvasót is megnyugtathatják afelől, hogy nem egy egyoldalú, csupán az osztályharcra, jobb esetben a társadalomelmélet egyes szegmenseire vonatkozó irányzatról van szó.

Göran Therborn magyarul nemrégiben megjelent könyvében<sup>20</sup> részletesen számba veszi a marxizmus mai reprezentatív irányzatait és szerzőit. Az általa említettek közül kiemelhető Immanuel Wallerstein,<sup>21</sup> Slavoj Žižek,<sup>22</sup> de ki tudja miért, nem említi például Mészáros Istvánt,<sup>23</sup> holott Mészáros maga is ad egy a modern marxizmusról szóló – Therbornétól részben eltérő – „katalógust”, maga a szerző pedig a Therborn által nagyra becsült latin-amerikai forradalmi praxis egyik szellemi mentora. (Egyébként folytatódik a magyar filozófiatörténet legnagyobb alakjának, Lukács György életművének kiadása is,<sup>24</sup> de nem véletlen, hogy ezek a kiadványok lényegében egyetlen kiadónál jelennek meg.)

Göran Therborn említett könyvében azt írja, hogy a „klasszikus marxizmus politikából, társadalomtudományból és filozófiából álló háromszögének megroppanása felemás következményekkel járt. Az észak-atlanti régióban [...] a marxista politika vagy eltűnt, vagy marginalizálódott. [...] Mindazonáltal a baloldal szellemi alkotóereje nem halt el. [...] A kapitalizmus még mindig kitermeli – és a jövőben is ki fogja termelni a vele szembeni haragot. Ennyiben, ellenállás és kritika tekintetében, a 19. századtól a 20. századon át egész a 21. századig a folyamatosság megmarad.”<sup>25</sup>

Therborn könyve zárásaként ezt írja: „A jelenlegi helyzetben egyfajta *dacos alázat* látszik a legmegfelelőbb intellektuális hozzáállásnak. Dac a tőke és a birodalom erőivel szemben, bármilyen hatalmasak legyenek is. Alázat az eljövendő új világ iránt s mindaz iránt, amit tanulás és felejtés terén megkövetel majd tőlünk.”<sup>26</sup>

A címben feltett kérdésre a válaszom természetesen igenlő. Nem azért, mintha a mostani válság a jelenleg ismert világunk, társadalmunk, emberi viszonyainak végét jelentené, nem is azért, mintha más elméleti és bölcseleti utakon nem juthatnánk koherens és adekvát következtetésekre. Csupán arra hívom fel a figyelmet, hogy megkerülhetetlen a társadalmi folyamatok intenzív filozófiai szintű elemzése, ebben pedig Marx – ha úgy tetszik – kiváló útítárs.

<sup>20</sup> Therborn, Göran: *A marxizmustól a posztmarxizmus felé*. Bp. 2010.

<sup>21</sup> Wallerstein, Immanuel: *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Bp. 2010.

<sup>22</sup> Žižek, Slavoj: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat*. Eszmélet (melléklet) 2009. 84.

<sup>23</sup> Mészáros István: *A tőkén túl. I-IV*. Bp. 2009–2010.

<sup>24</sup> *Lukács György és a szocialista alternatíva*. Bp. 2010.

<sup>25</sup> Therborn, Göran: *i.m.* 222.

<sup>26</sup> Uo. 224.

**Crisis and Philosophy: Should Marx be Read a New?**

*Keywords: economic crisis, cyclical nature of the economy, modern Marxism*

For the social and human issues and challenges raised by the current economic crisis no comprehensive theoretical solutions were forthcoming from either the pertaining academic disciplines or the field of philosophy. To reach such all encompassing answers is possible only by using a sufficient timeframe; however, these testing times still require urgent analysis, logical explanations, and tangible orientation.

The cyclical nature of the economy is well-known; it has been scrutinized and described in numerous studies primarily written either by Marx or Marxist theoreticians. A number of important authors (Wallerstein, Therborn, Mészáros etc.) published works, which help us to dissect the currently ongoing economic processes. Despite this, those who draw on Marx or follow a Marxist methodology did not become meaningful actors in the discourse on the current economic crisis.

Disputing the validity of Marxism is common nowadays, but its exclusion, without a meaningful debate, as a potential venue for the decipherment of contemporary social currents is a serious mistake. Modern 21<sup>st</sup> century Marxism has an important role to play in the understanding of this economic crisis; especially the future prospects facing us. Therefore, it is not only permissible, but rather necessary to re-read Marx.

Incze Éva

## Kérdések a szóról és a képről

### 1. kérdés: Kép és szó konkurens alternatívák?

Továbbfolytatva a kérdezést: megalapozható-e bármelyik médium elsődlegessége vagy univerzalitása a gondolkodásban, vagy éppen a kettő együttesen, egymást kiegészítve képezhet egy optimális médiumot? Bármelyik perspektívából tekintve hierarchikus rendbe kerül-e a szó és a kép, mint ahogy Foucault gondolja? „A hasonlóság révén láttatunk, a különbségen keresztül beszélünk. A két rendszer nem metszheti egymást és nem olvadhat egymásba. Egyik fölébe kell hogy kerekedjen a másiknak: vagy a kép rendezi a szöveget (mint egy könyv, felirat, levél vagy név ábrázolása esetében), vagy a szöveg kerekedik a kép fölébe (mint azokban a könyvekben, ahol a képek a szöveges közlés megértését segítik elő). Ám e viszony ritkán stabil: a könyv szövege sokszor pusztán a képet kommentálja, a kép szimultán formáinak fokozatos kifejtése szavak segítségével, ugyanakkor a festmény, amely nem más, mint egy szöveg jelentéseinek átültetése figurális térbe, ennek a szövegnek alárendelt. Akármelyik irányba is szövédjön, forduljon, bonyolódjon a viszony, a lényeg az, hogy nyelvi jel és képi ábrázolás sohasem adottak egyszerre. Mindig valamilyen hierarchikus rendben szerveződnek, ami vagy a formától a beszéd felé, vagy a beszéd-től a forma felé tart.”<sup>1</sup> Vagy mindkettőt egyenrangú közegként kell elfogadni? Rendelkezhet-e bármelyik médium az igazság privilégiumával? Mi indokolja verbalitás és vizualitás konkurenciájának tételezését és ennek megfelelően bármelyik médium univerzalitásának megalapozását? Fenntartható-e nyelviség és képiség egymást kizáró alternatívaként való elgondolása úgy, ahogy a „linguistic turn”, illetve az „iconic turn” beállítódásában megjelennek?

A kérdések szabta iránynak megfelelően a tanulmány a verbalitás és vizualitás összefüggésének problematikájára koncentrálna, kérdezve és kiindulópontokat, szempontokat keresve a lehetséges válaszokhoz. A vizsgálódások célja egyfelől a verbalitás, másfelől a vizualitás perspektívájában kijelölni azokat az előfeltevéseket, melyek alapján az adott médium a gondolkodás elsődleges közegeként fogható fel, és amelynek alapján a másik médium igazságigénye és létrangja megkérdőjeleződik, továbbá olyan argumentumok keresése, melyek a verbalitás és vizualitás közegeinek egymást kiegészítő és kölcsönhatásban levő összefüggésének irányába mutatnak.

2. kérdés: *Miért nem lehet kikerülni Platónt ezekben a kérdésekben? Nem lenne-e szükség a platóni instrumentalista álláspont rehabilitációjára akkor, amikor az internet közegében a „tudás reformációja”<sup>2</sup> zajlik, és a könyv, a tiszta nyelv által áthagyományozott kultúrát behatárolja a vizualitás dominanciája, sőt a nyelv közegét az internet komplex közege (vizuális*

Incze Éva (1974) – filozófiatanár, mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár, inczeva@freemail.hu

<sup>1</sup>Foucault, Michel: *Ez nem pipa*. Athenaeum 1993. I/4. 150.

<sup>2</sup>Ropolyi László: *Az Internet természete*. Bp. 2006. 12–19.

– verbális) váltja fel? Nem a verbalitással szembeni „tartózkodó” platóni attitűdöt igazolja-e a 21. században bekövetkező „iconic turn”?

A nyelviség problémájának tematizálása, szó és dolog, nyelv és megismerés összefüggésének kérdései Platón *Kratülosz* című dialógusához kapcsolódnak, amelyben megfogalmazódnak azok az érvek, melyek egyfelől a konvencionalista, másfelől a hasonlóságelméleten alapuló névadást cáfolják, és a nyelv eszközjellegének, kommunikatív funkciójának a tételét támasztják alá. A dialógus racionális érvelése ironikus és némileg komolytalan hangulatban történik, annak a benyomását keltve, hogy Platónnak a nyelvvel kapcsolatos szkepticizmusa, bizalmatlansága, noetikus funkciójában való kételkedése erős és aligha megváltoztatható.<sup>3</sup>

A dialógus első részét képező, Hermogenésszel folytatott beszélgetésben Szókratész a következő tételekre támaszkodva cáfolja vitapartnerének konvencionalista álláspontját:

(1) A név nem egyéb, mint „hanggal való utánzása annak, amit utánoz, és ezáltal megnevez az ember”.<sup>4</sup> A „lényeg utánzása szótagokkal és betűkkel történik”,<sup>5</sup> vagyis a szó ugyanúgy mimetikusán kapcsolódik a dologhoz, mint a kép vagy a hang, bizonyos vonatkozásban reprezentálja a dolgokat, mint ahogy a kép vagy a kép-ző művészet (festészet) utánozza a dolgok alakját, színét stb.

(2) Mivel a szó nem lehet azonos a dologgal, sem pedig annak lényegével (idea), hanem bizonyos „távolságban” áll tőle, lehet úgy is mondani a dolgokat, ahogy vannak, és úgy is, ahogy nincsenek. A dolgok objektivizmusával szemben az emberi nyelv szubjektív és relatív, mely egyaránt mutathat hiteles képet és torz, hamis reprezentációt is a dolgokról. A nyelv úgy működik, hogy leképezheti az érzékelhető, tapasztalható világot, de fikcionalitást is teremthet, tehát egy olyan potencialitás, „játékosság”, nyitottság, azaz virtualitás rejlik benne, hogy különbség nélkül képes generálni igaz-hamis, reális-irreális tartalmakat. Tehát a nyelvhasználatból adódnak Platónnak a nyelvvel kapcsolatos fenntartásai, bizalmatlansága vagy szkepticizmusa, és ezt a szofisták jól ismert manipulációs gyakorlata is nagymértékben alátámasztja.

(3) A nyelv komolytalan, „megbízhatatlan természete” ellenére rendelkezik egy kétségbevonhatatlan pozitívummal, mégpedig „közlési, tanítási eszköz, akkor hát a név és a lényeg rendezője, amiképpen a vetélő a szöveget rendezője”.<sup>6</sup> A nyelv olyan kommunikációs eszköz, mely nemcsak az ember társadalmi kapcsolatait szövi, rendezzi, szervezi, hanem a tanítás, megismerés hasznos eszköze is, éppen azáltal, hogy a dolgoktól elszakadt, „elvonatkozó”, absztrakt entitás.

A dialógus második részét az a szórakoztató etimológiai fejtegetés képezi, mely dramaturgiaiailag még a Hermogenésszel folytatott beszélgetéshez tartozik, de tartalmilag már a *Kratülosz* álláspontját is bevonja, és Hermész isten kettős természetének megfelelően a nyelvhasználat

<sup>3</sup> Ennek megfelelően a *Kratülosz*-receptió negatívumként értékeli a dialógusban megnyilvánuló vagy éppen elrejtőzködő platóni álláspontot: „[...] egy elutasító, leértékelő gesztus, mely szerint a dolgokhoz vezető út elsődlegesen nem a szavakon keresztül vezet, s ezért a szónak a dologhoz való viszonyára irányuló kérdés [...] még akkor is másodlagos, ha esetleg kiderülne, hogy a szavakat természetes hasonlóság fűzi a dolgokhoz, s így a dolgok hasonmását fedezhetjük fel bennük.” Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvfelelettség*. Bp. 2006. 16.

<sup>4</sup> Platón: *Kratülosz*. 423b.

<sup>5</sup> Uo. 424c.

<sup>6</sup> Uo. 388c.



ambivalenciáját prezentálja: a változó nyelvi dimenzió keretében éppúgy lehet tolmácsolni, közvetíteni, átadni a tudást, mint hazudni, csalni, sáfárkodni, manipulálni.

A dialógus harmadik részében, a Kratülosszal folytatott beszélgetésben jelennek meg a további argumentumok:

(4) Szó és kép analógiájának tétele: „a név éppúgy utánczat, mint a kép.”<sup>7</sup> A kép egy nem tökéletes utánczata a dolgoknak, minthogy valamit „elvesz”, és valamit „hozzátesz” az ábrázolt dologgal kapcsolatban, „[...] nem is szabad teljes egészében és nem minden tekintetben pontosan olyannak lennie, mint az, amihez hasonlít, ha azt akarjuk, hogy kép legyen.”<sup>8</sup> A kép reprezentálja és nem reprodukálja az ábrázolt dolgot, és ugyanígy a szó is. A kép látható módon, a szó pedig vokálisan, hallható módon reprezentálja a megnevezettet, mindkét közeg eltávolodik az érzékelhető, konkrét dolgoktól, múltékony, esetleges médiumok, és olyan virtualitást képviselnek, melyek a tapasztalható valósághoz hasonlóan távol állnak az ideák valóságos világától. Nem véletlen itt a virtualitás fogalmának megjelenése, ugyanis Ropolyi László szerint nemcsak Platónnál, hanem az ókori görög és a középkori keresztény ontológiai elképzelésekben gyakran előfordulnak a virtualitás különböző változatai a következő értelemben: „A premodern virtualitás egyfajta valóság, nevezetesen a bizonytalan, tökéletlen, esetleges vagy változékony valóság. A premodern valóság nyitott, számos különböző világot konstruálhatunk a valóság összetevőinek virtualizálása révén.”<sup>9</sup> Bár Ropolyi szerint a világszerű „platóni virtualitásnak” az érzékelhető világ „barlangja” felel meg, mely az ideák világához viszonyítva kevésbé valóságos, reprezentált, változó és alacsonyabb rendű realitás, a virtualitás a fenti értelemben a technészertü nyelvi és képi ábrázolásra még inkább érvényes, amennyiben a „barlangot” reprezentálják.

(5) A dialógus utolsó fontos mozzanata annak a tételnek a megfogalmazása, hogy a dolgok megismerése elsődleges a képi vagy nyelvi reprezentációval szemben, és a dolgokat nem a nevekől vagy a képekből kell megismerni, hanem fordítva: a szavak és képek igazságát a dolgok előzetes megismerése alapján lehet eldönteni.<sup>10</sup> „A nyelv külsődleges, sőt alárendelt viszonyba került a megismerés s egyáltalán a dolgok vonatkozásában.”<sup>11</sup> A gondolkodás nem a nyelv pályáin mozog, az ideák tiszta gondolása „néma”, a racionális lényeg nem artikulálható a nyelv irracionális közegében, következésképpen az igazság nem verbalizálható.

A nyelv háttérbe szorul a gondolkodással és az igazsággal szemben, ugyanúgy, mint a kép, viszont a következetesen végigvitt szó-kép analógia egyfajta „egyenrangúságát” mutatja a nyelviségnek a képi reprezentációval szemben, mely minőségileg más, de lényegileg hasonló kommunikációs eszköz. Nyelv és kép egyenrangú alternatívái a mimészisnek, és mint ilyenek inadekvát, nem tökéletes médiumai az igazságnak.

Annak ellenére, hogy Platón nem láthatta előre a képi ábrázolásnak és a képhasználatnak a 20. századi fordulatát, éppen a nyelv instrumentalista megközelítésével képvisel egy olyan „nyitott” álláspontot, mely a vizualitást a nyelviség mellé rendeli, és nem a szó egyeduralmát, hanem nyelviség és vizualitás egyenrangúságát alapozza meg. Ez az alapja a platóni instrumentalizmus aktualitásának, és eszerint talán Platón annyira becsülné és értékelné a

<sup>7</sup>Uo. 431a.

<sup>8</sup>Uo. 432b.

<sup>9</sup>Ropolyi László: *Virtualitás és valóság*. Többlet 2010/1. 15.

<sup>10</sup>Vö. Platón: *Kratülosz*. 438d.-440d.

<sup>11</sup>Nyíró Miklós: *i.m.* 26.

mai vizuális kultúrát, mint a hagyományos könyvkultúrát, vagyis mindkettőt fenntartásokkal kezelné.

*3. kérdés: Milyen perspektívából mutatkozik egyetemes közegként a nyelv? És amennyiben elfogadjuk a nyelv médiumának univerzalitását, akkor egy újabb hanyatlástörténetként kell értékelnünk az internet közegében többnyire vizuálisan megjelenő kultúrát? Nem marad-e érvényes a hermeneutikai szituáció univerzalitása még akkor is, ha a megértés és értelmezés közegként nem a nyelvet, hanem a képet tekintjük?*

Gadamer hermeneutikája olyan egyedülálló perspektívából világítja meg a nyelviséget, mely nemcsak a nyelvtudományok formális és objektivista megközelítésétől áll távol, hanem a 20. században bekövetkező „linguistic turn” transzcendentalista törekvéseitől is elhatárolódik.

Szó és dolog „belső egységének”, szétválaszthatatlanságának tételére épül a nyelv és világ hermeneutikai azonosításának gadameri koncepciója, mely a nyelviséget a dolgok és világ megértésének alapvető, konstitutív dimenziójaként tünteti fel, és ebben az értelemben a verbalitásnak nincs alternatívája.

A *Kratülosz* kritikájának befejezéseként Gadamer maga is rejtélyesként jellemzi szó és dolog kapcsolatát: „A szó nem csupán jel. Valamiféle nehezen megfogható értelemben mégiscsak szinte valami olyasmi, mint a képmás. [...] A szó valami rejtélyes módon hozzákapcsolódik a leképezetthez, hozzátartozik a leképezett létéhez. Ezt elvileg gondolom, s nem abban az értelemben, hogy a nyelvképzésben a mimetikus viszonynak is van bizonyos része. [...] A szó mindig már eleve jelentés. Ez azonban nem jelenti másfelől azt, hogy a szó a létező minden tapasztalatát megelőzné, s csak külsőlegesen csatlakozna a már megszerzett tapasztalathoz úgy, hogy aláveti magát neki. Nem úgy áll a dolog, hogy a tapasztalat először független a szótól, s aztán a megnevezés reflexió tárgyává teszi, például úgy, hogy aláfoglaljuk a szó általánosságának. Ellenkezőleg: magához a tapasztalathoz tartozik, hogy keresi és megtalálja a szavakat, melyek kifejezik. A helyes szót keressük, tehát azt a szót, amely valóban a dologhoz tartozik, úgyhogy maga a dolog jut benne szóhoz.”<sup>12</sup> Szó és dolog egysége tehát a tapasztalat fogalmának új megközelítéséhez vezet, melyet az empirista-racionalista tradíciótól eltérően nem a „magában való” objektum és a megismerő szubjektum szembenállásában bekövetkező, közvetlen érzékelési-észlelési mozzanatként kell értelmezni, hanem olyan eredendő hermeneutikai szituációként, melyben az ember megértő módon fordul a dolgokhoz. A megértés ugyanis nem egy partikuláris emberi attitűd, mely bizonyos esetekben „módszerként” alkalmazható, hanem az ember eredeti létjellege, általános világviszonya. A tapasztalat olyan dialogikus struktúra, melynek egyik szereplője a preverbális „környező világ”, másik szereplője az általános „nyelvképességgel” rendelkező ember, akinek „világviszonyát a környező világgal szembeni szabadság jellemzi”.<sup>13</sup> Ez a szabadság a másféle hozzáállás, a névadás, a fölélemelkedés, az eltávolodás szabadságát jelenti,<sup>14</sup> mely csak a nyelv által hajtható végre. Az ember a nyelv által kerül olyan distanciába a környező világgal, hogy önálló máslétként ismeri el és tárgyiasíthatja,

<sup>12</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 291.

<sup>13</sup> Uo. 309.

<sup>14</sup> Uo.

megértheti a dolgokat. A tapasztalat az ember spontán „találkozása” a nyelven túli, artikulálatlan dolgokkal, mely történésben a dolog megszólít, kérdéssé válik, azaz megértésre, szólásra késztet, tehát a megnevezett dolog a szó által, a nyelv közegében artikulálódva születik meg, „játékba kerül”. Ugyanakkor a szó, amely „hagyományként száll ránk”, a dolog megszólalásaként, megmutakozásaként aktualizálódik. A tapasztalat a nyelvileg megértett percepció. A dolog szószerűségének és a szó dologszerűségének paradoxálnak tűnő leírása éppen a kettő egymásrautaltságának és egyenrangúságának a megértésére irányul Gadamernél, valamint a megértés és értelmezés (gondolkodás) nyelvhez kötöttségének megalapozására. A nyelv tehát a tapasztalat hermeneutikai perspektívájából figyelhető meg, vagyis a tapasztalatban végbemenő megértés dialogicitásából kiindulva válik láthatóvá a nyelviség elsődlegessége és univerzális aspektusa.

A tapasztalat struktúrájának hermeneutikai történésként (beszélgetés) vázolt leírásában a nyelv alábbi aspektusai kerülnek előtérbe:

(1) A nyelviség immanenciája a tapasztalatban, melyet Gadamer röviden „A megérthető lét – nyelv”<sup>15</sup> tételmondatban fogalmaz meg. Az ember antropológiai értelemben „szabad nyelvképességgel” rendelkezik, vagyis a nyelv olyannyira „kéznél van”, hogy a tapasztalatból nem lehet „kiiktatni”, a tapasztalat egy nyelvi történés is.

(2) A nyelv dialogicitása: „a nyelv lényege szerint a beszélgetés nyelve”,<sup>16</sup> vagyis a nyelv akkor létezik és lényege akkor mutatkozik meg teljesen, amikor beszélgetés történik. A nyelv tehát közlés, kommunikáció, melyben megértés és megértetés megy végbe, éppen ezért a nyelv nem lehet önkényes, nem lehet privát és mesterséges. A beszélgetés és megértés azonos struktúrák, így ezen az ekvivalencián alapul a nyelvi és a hermeneutikai jelenségek azonosítása, és a hermeneutika univerzalizása mellett a nyelvi dimenzió egyetemességének az elfogadása

(3) A „hozzátartozás”, vagyis a nyelv végtelen aspektusa: nemcsak a tapasztalat és a megértés nyelvhez kötöttsége alapozza meg a verbalitás kitüntetett létrangját, hanem a „hozzátartozás” struktúrája is. A hozzátartozás azt jelenti, hogy a nyelv által „benne állunk a hagyományokban”, „A hagyomány igazsága olyan, mint a jelen, mely közvetlenül hozzáférhető az érzékek számára.”<sup>17</sup> Tehát nemcsak arról van szó, hogy bármely véges hermeneutikai/nyelvi eseményben (megnevezés, beszélgetés, stb.) jelen van az „örökölt” nyelv „szabadon használható és változtatható”, végtelen dimenziója, hanem arról is, hogy az esetleges, véges, szubjektív tapasztalatban benne rejlik egy kimondatlan irányulás a végtelenre. Minden egyes szóhoz a „megsokszorozódás belső dimenziója” rendelhető hozzá, minden szó oly módon véges, hogy „a kifejtendő és értelmezendő értelem végtelensége rejlik benne”.<sup>18</sup> A nyelv végtelensége tehát nem formalitásában rejlik, abban az értelemben, hogy a nyelv általános formaként az egyedi tartalmak végtelenségére lenne alkalmazható, hanem „a nyelv hatótávolságának végtelensége a szóba hozható dolgok végtelenségével fog egybeesni”.<sup>19</sup> A szó és a nyelv az esetleges, szubjektív értelmezések végtelenségét gerjesztik, azaz a végtelenbe tartó, nyitott potencialitások, és mint ilyenek értéket képviselnek azáltal, hogy a nyelv a szubjektív interpretációs lehetőségek pluralitását totalizálja. „Az emberi beszéd okkazonalitása nem közlőerejének esetleges

<sup>15</sup>Uo. 329.

<sup>16</sup>Uo. 310.

<sup>17</sup>Uo. 321.

<sup>18</sup>Uo. 318.

<sup>19</sup>Nyíró Miklós: *i.m.* 105.

tökéletlensége, hanem a beszéd eleven virtualitásának a logikai kifejezése [...].<sup>20</sup> A szó és nyelv nyitottsága, potencialitása és a virtualításra „okot adó” jellege Platónnál is megfigyelhető, csakhogy ezt az ideák abszolútumának összefüggésében Platón a tökéletesség hiányaként, ennél fogva megbízhatatlanként értékelte, míg Gadamer számára a szóból fakadó értelmezések végtelen variációja a szónak mint történésnek a léttörvénye.

(4) A nyelv spekulatív jellege: szó és dolog spekulatív egysége a tükrözés viszonyát jelenti, melynek magyarázata Gadamernél is éppúgy a képi tükrözés analógiájával történik, mint ahogy Platón összehasonlítja a dolgok képi és nyelvi utánzását: „A tükröződés állandó felcserélődés. Mert hiszen az, hogy valami tükröződik egy másik valamiben, például a kastély a tóban, azt jelenti, hogy a tó visszaveri a kastély képét. A tükörkép a szemlélő mint médium révén lényegileg kapcsolódik össze magával a látvánnyal. Nincs magáért való léte, olyan mint valami jelenés, amely nem maga a látvány, s amely mégis magát a látványt jeleníti meg tükörképszerűen. Olyan, mint valami megkettőződés, amely mégiscsak valami egynek a létezése. A tükröződés voltaképpen misztériuma ugyanis épp a kép megfoghatatlanságában, a tiszta visszaadás lebegésében áll.”<sup>21</sup> A szó tehát éppúgy elválaszthatatlan a dologtól, mint a tükörkép az eredeti látványtól, és a szónak éppúgy nincs magáért való léte, mint ahogy a tükörnek sem. A dolgok a nyelv tükrében mutatkoznak meg. A nyelv mint tükör feloldja azt az ontológiai differenciát, mely a klasszikus metafizikai felfogásban a „magában való dolog” és a „számunkra megjelenő dolog” megkülönböztetéséből adódik, hiszen a nyelvi tükrözés dimenziójában keletkező fenomenek ontológiai értelemben nem azonosak, de elválaszthatatlanok és lényegileg nem különböznek az eredetitől.<sup>22</sup>

A tükrözési viszony nemcsak az „eredeti” dolog és tükörképének/szónak együtt létezését és ontológiai különbségét tárja fel, hanem a nyelv plauzibilitását, az igazság ismeretelméleti problémáját is előhozza: a szó mint tükörkép adekvátsága miként tárja fel az igazságot? Platón azt mondaná, hogy „józan eszű ember”, ha az igazságra kíváncsi, akkor nem a tükörbe néz, és a dolgok tükörképét szemléli, hanem magára a dologra, pontosabban annak ideájára, hiszen az igazság objektív és idealista létmódja nem tükröződhet a nyelv változékony dimenziójában, és ezzel elhárítja a verbalizálható igazság lehetőségét. Szó és dolog belső egységének evidenciájának megfelelően Gadamer számára nem az igazság nyelvisége problematikus, hanem az a hagyományos, objektivista igazságélmény, mely a nyelv formalista megközelítéséhez kapcsolódva az igazságot egyetlen, örök, objektív és abszolút korrespondenciaként tünteti fel. A nyelv spekulatív jellege nem azt jelenti, hogy „torz tükör”, mely nem képes olyannak mutatni a dolgokat, amilyenek, hanem „a spekulatív a mindennapi tapasztalat dogmatizmusának ellentétét jelenti. Spekulatív az, aki nem bízza magát közvetlenül a jelenségek szilárdságára vagy a gondolatok rögzített meghatározottságára, hanem reflektálni tud...”<sup>23</sup> A nyelv spekulatív, változékony tükörfelületében nem lehetséges végérvényes rögzítettség, olyan maradandó, szilárd

<sup>20</sup> Gadamer, Hans-Georg: *i.m.* 318.

<sup>21</sup> Uo. 323.

<sup>22</sup> Az „összeragasztott” szó és dolog olyan „spekulatív egységet” képvisel, mely „önmagában hordja a lenni és a megmutakozni különbségét – olyan különbség ez, amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni. Ezzel láthatóvá válik a nyelv spekulatív létmódjának univerzális ontológiai jelentősége. Az igaz, hogy ami megszólal, az valami más, mint maga a kimondott szó. De a szó csak annak révén szó, ami megszólal benne. A szó a maga érzéki létében csak azért létezik, hogy megszűnjék a mondottakban. S másfelől, ami megszólal, az nem valami olyasmí, ami eleve a nyelv nélkül is adva van, hanem csakis a szóban kapja meg saját meghatározottságát.” Uo. 329.

<sup>23</sup> Uo. 323.

adottság, mely nem változtatható meg, hanem a nyelv közegében a dogmatizmus valamennyi formája kiküszöbölhető. A nyelv mélyén „leüledett” értelmezési sémák, „elsietett” általánosítások, következtetések korrekciója éppen a nyelv nyitott közegében és spekulatív mozgásában válik lehetővé.

(5) A nyelv világszerűsége: az eddigiekben a nyelvi produktivitás és teremtőerő számos aspektusa vált láthatóvá: a nyelv distanciába állítja, tárgyiasítja a dolgokat, a nyelv konstituálja a tapasztalatot, a nyelv tükrözi a dolgokat, a nyelv „kimondja” az igazságot, a nyelv a megértés és értelmezés végrehajtása, stb. mindez a nyelv világszerűségéből fakad. „Akinek nyelve van, annak világa van”<sup>24</sup> – mondja Gadamer. A nyelv olyan magasan pozícionált, „felülemelkedett” perspektívából tartja a tükört a dolgok felé, hogy a mindenkori konkrét tapasztalat a lét egészének viszonylatában partikulárisnak és végesnek bizonyul. A nyelvben rejlik az a perspektíva, melyből az egyes dolgok tapasztalata egy a maga egészében nem tapasztalható világ részét képezik. A nyelv nézőpontja azt jelenti, hogy a lét egészét, a világot tételezve fogjuk fel és értjük meg a konkrétat. Bár a nyelv összegyűjti, megőrzi, átadja, totalizálja mindazt, ami az emberi tapasztalatban megjelent, és „a nyelvben válik láthatóvá az, ami minden egyes egyén tudatán túl, valóban van”<sup>25</sup> a nyelvben benne rejlő világ nem a posteriori képződmény, mely a felgyűlt tapasztalatok összegzéseként formálódik és bővül, hanem a nyelvhez a priori módon tartozik hozzá a világszerűség, úgy, hogy a dolgok a világegész részeként tagolódnak be a nyelvi tapasztalatban. A nyelv olyan perspektívába állít, melyből az egyes dolgok a világ részeként jelennek meg. A nyelv tehát nem korlát, amely behatárolja a környező világ megismerését, hanem ellenkezőleg: a nyelv az univerzalitás horizontját hordozza magában, mely minden tapasztalatot megelőzően és átfogva jelen van.

A gadameri hermeneutika törekvése nemcsak a szellemtudományok és a művészet igazságigényének legitimációja vonatkozásában bizonyult hatékonynak és termékenynek, hanem a nyelv médiumának, a nyelv „természetének” egyedülálló megmutatásában és megértésében is. Amennyiben a nyelv a percipiálható valóságtól ontológiaiilag különböző, de attól elválaszthatatlan és azt hitelesen tükröző, nyitott, végtelen, világszerű médium, melyben az ember benne él, és úgy oldódik fel benne, mint valami „játékban”, úgy a nyelv gadameri leírása kimeríti a virtualitás posztmodern fogalmát. A virtualitás konstrukciója a tényleges valóság reprezentációs praxisában van jelen, vagyis nemcsak a kognitív, kommunikatív, információs és kulturális szférákban nyilvánul meg, hanem bármely pontban, amely a tényleges valóságon felülemelkedve kapcsolódik össze a valósággal.<sup>26</sup> Ropolyi László szerint a virtualitás konstrukciójában nélkülözhetetlen a valóság (elválaszthatatlanság), a jelenlét (belemerülés és belevontság), a világszerűség, a nyitottság és a pluralitás. A fentiekből kiderülhet, hogy a nyelv tükörszerű, spekulatív dimenziója egyfajta virtualitásként is felfogható, és a gadameri hermeneutika nagyszerűen képes megvilágítani, hogy miért tekinthető értékesnek és elfogadhatónak egy virtuális valóság.

<sup>24</sup> Uo. 315.

<sup>25</sup> Uo. 312.

<sup>26</sup> „A virtualitás létszférája úgy képzelhető el, mint egy olyan szakasz, amely az aktualitás és potencialitás, mint e szakasz két végpontja között elterülő tartomány: a valóság és a lehetőség inkább pontokkal reprezentálhatók, a virtualitás (és a nyitottság) az e pontokat összekötő vonallal. Virtualitás és nyitottság úgy viszonyul egymáshoz, mint az aktualitás és potencialitás által határolt két (balról, illetve jobbról) nyílt intervallum a matematikában.” Ropolyi László: *Virtualitás és valóság*. 42.

4. kérdés: *A szó-dolog-idea összefüggésére vonatkozó platóni és gadameri tételezések, valamint a kép-dolog problematikájának megközelítése ebben a klasszikusnak mondható vitában tartalmaz-e releváns szempontokat és megfontolásokat a verbalitás-vizualitás mai interpretációja számára? Kicszerűlhető-e a nyelv fogalma a kép fogalmával, és akkor ezáltal nyeriünk egy megfelelő szempontot a vizuális jelenségek megragadásához? Egyáltalán milyen interpretációs lehetőségeket nyújt a vizualitásra vonatkozóan a ma már klasszikusnak minősíthető nyelvfilozófiai perspektíva?*

A kép és a vizualitás létrangja, valamint a kép és a nyelv közötti összefüggés problémája olyan logocentrikus megközelítésben jelenik meg a nyelvfilozófiai hagyományban, mely vagy elismeri a képi reprezentáció másságát, de akár csak a nyelvet, ezt is eszközként, kognitív szempontból másodlagos és alacsonyabb rendű leképezési technikaként értékeli (Platón), vagy a elismerve a kép „értelemigényét” és sajátos igazságát (Gadamer), létrangját a nyelvi dimenzió mértéke alapján határozza meg.

Úgy tűnik, „a kép rangfosztásának” története is Platónnal kezdődik, amennyiben a képet a szóhoz hasonlóan a dolgok nem tökéletes másolataként, utánzataként rangsorolja, lényeg nélküli látszat, és a képi ábrázolást ugyanúgy hiteltelennek minősíti az igazság szempontjából, mint a szavak erejét. Platónnal a mimésziszként felfogott szó és kép analógiája és mindkettő változékony, esetleges, nyitott, egyszóval virtuális közegként való jellemzése viszont tekinthető egy olyan releváns kiindulópontnak, mely a vizualitást és az azon alapuló vizuális kultúrát éppúgy értékeli, mint a verbálisat. A képiség tehát a nyelviséggel egyenrangú reprezentációként, technikai eszközként jelenik meg.

A gadameri hermeneutika alapvető törekvésének megfelelően, a művészetek igazságigényének és a nyelv univerzalitásának legitimációja szempontjából megkerülhetetlen minden olyan rendelkezésre álló leképezési, tükrözési, reprezentációs technika megvilágítása, mely a valósággal valamilyen módon összekapcsolódik. Gadamer az *Igazság és módszer* első részében, a műalkotás ontológiájának kifejtésében elemzi a jel/jelkép, szimbólum, tükörkép, képmás és maga a kép ontológiai struktúráját, azzal a feltevéssel, hogy „a »kép« fogalmának mégis lehet valamilyen általános értelme, mely nem korlátozható a képtörténet valamelyik meghatározott szakaszára”,<sup>27</sup> tehát elsődlegesen nem esztétikai vagy szemiotikai, hanem sokkal inkább fenomenológiai és ontológiai szempontok vezérlik.

A kép (művészi kép) reprezentálja, megjeleníti, képviseli, bemutatja a valóságot úgy, hogy valamit mond róla, ilyennek vagy olyanak mutatja, vagyis olyan jelentéstöbbletet hordoz, olyan perspektívából tükrözi a dolgokat, hogy megállít és elidőzésre készíti a nézőjét: „magára a képre irányulunk, mert épp az a kérdés, hogy hogyan mutatkozik meg benne a bemutatott.”<sup>28</sup> A képnek van saját léte, vagyis ontológiailag egy olyan megkettőződés jön létre, hogy a kép közegében a valóságos dolog („mintakép”) megmutatkozik, „tükröződik”, habár a dolog a maga érzékelhető valóságában még sincs jelen. „[...] a kép csupán a mintakép megjelenése. [...] a kép nem pusztán utólagos illusztráció, hanem azt, amit megmutat, csak azáltal változtatja teljesen azzá, ami.”<sup>29</sup> A kép úgy teszi közvetlenül jelenvalóvá az ábrázolt létet, mint a szimbó-

<sup>27</sup> Gadamer, Hans-Georg: *i.m.* 108.

<sup>28</sup> Uo. 110.

<sup>29</sup> Uo. 112.



lum vagy a tükörkép, vagyis a kép a bemutatott dolog lényegéhez tartozik, ugyanakkor a saját perspektívájából, a saját tartalmi struktúrájában mutatja meg a dolgot. A kép tehát „nem hagyja meghatározatlanul, önmagában elkülönülve”<sup>30</sup> az ábrázoltat, hanem olyan jelentéstitűbbletet nyújt, melynek köszönhetően „a képben a reprezentált – a »mintakép« – fokozottan, igazabban van jelen, úgy van jelen, amilyen valójában”.<sup>31</sup> A kép lényege is paradoxálisan írható le: az ábrázolt lét/dolog képszerűségének és a képszerű dologszerűségének az ontológiai egymásrautaltsága. A kép tehát nemcsak esztétikai, hanem ontológiai aspektussal is rendelkezik, nem eszköz, és nem jel, hanem olyan kitűntetett létrangja, létértéke van, amely sajátos értelemigény-nyel rendelkezik.

„A kép rehabilitált értelme szerint a képiség, a megjelenés és megmutatkozás tehát felértékelődik.”<sup>32</sup> A képiség olyan létgyarapodás, mely az érzékelhető valóság fenomenalitásából fakad. Milyen összefüggésbe kerül kép és szó ebben a beállítódásban?

Gadamer hermeneutikájában a megértés univerzális és elválaszthatatlanul nyelvi jellegének tétele a feltett kérdésre azt a választ kínálja, hogy maga a kép szemlélete lehet ugyan preverbális, de a kép, az ábrázolás lényegének értelmezése és hozzákapcsolódó megértése nyelvi történésként megy végbe.

A gadameri hermeneutika tehát sikeresen legitimálja a képiség létábrázolásából eredő igazságigényét és a vizualitás autonómiáját, viszont a nyelviség elsődlegességével szemben ez egy másodlagos, alárendelt médium. Az értelmezés és megértés nyelve verbális, hiszen szavak által történő kommunikatív beszélgetés, tehát az interpretációnak nem lehetséges „képi nyelve” Gadamernél.

A képmagyarázatok logocentrikus hagyománya a nyelv objektivista modelljét követve a képek nyelvi helyettesíthetőségét, megfogalmazhatóságát tételezte. A művészettörténeti képértelmezés hagyományos módszertana „[...] abból indul ki, hogy a képi nem-képi módon is kifejezhető, mert alapjában véve azt feltételezi, hogy a kép esetében egy olyan nyelvi jelenséggel van dolgunk, amely a képi látszat extern módusába van áthelyezve, amiből azt az interpretátor szabadítja ki. A különböző művészettörténeti irányzatok más-más módon próbálkoztak ennek a belső tartalomnak a külső médium rabságából való kiszabadításával. [...] Ennek a módszernek a premisszáin belül a kép egy derivátum rangjára jut, amely nyelvi, azaz „reális” jelentésből vezethető le. Önmaga nem képez saját jelentést és nem tud saját igazságot felmutatni. Szoros értelemben a kép csak annyiban létezik, amennyiben az a logosz szférájára utal, amellyel az az értelmezésben egybeolvad.”<sup>33</sup> A kép mozdulatlan, jelentésszegény közege a nyelv végtelennek tűnő kifejezőerejére van ráutalva, „rászorulva”, tehát nem önálló, alacsonyabb rendű és a nyelvhez viszonyítva másodlagos médium.

A képek nyelvi lefordításának magától értetődősége elleni lázadásként jelennek meg a 20. század elején azok a „botrányos” képzőművészeti irányzatok, melyek a hasonlóságon alapuló ábrázolás és a sematikus, konvencionális jelentésrendszer kereteiből kilépve alkotnak jelentéstartalmakat. A kép nem mimézisz, nem séma, nem látvány stb., hanem értelmezésre szoruló vizuális hermeneutikai struktúra.

<sup>30</sup> Nyíró Miklós: *i.m.* 176.

<sup>31</sup> Gadamer, Hans-Georg: *i.m.* 119.

<sup>32</sup> Nyíró Miklós: *i.m.* 178.

<sup>33</sup> Boehm, Gottfried: *A kép hermeneutikájához*. Athenaeum 1993. I/4. 94–95.

5. kérdés: Valóban egyedülálló és kitüntetett szerepe van-e a nyelvnek a dolgok megismerésében és megértésében, vagy csak egyik lehetséges leképezési módja a dolgoknak, mely a képi vagy más kommunikációs eszközökhöz hasonlóan tökéletlen és másodlagos közege a gondolkodásnak? Melyek az önálló képi gondolkodás, a sajátos „képi nyelv” konklúziójának premisszái? A képek önálló jelentésességének, értelmének elismerése és a vizualitás tökéletesen tükröző, másoló, utánzó, reprodukáló, adekvát, ugyanakkor spekulatív, kommunikatív és világszerű horizontja milyen igazságesszményt realizál? Lehet-e igazságot mutatni a vizualitás közegeiben, vagy akár csak a nyelvben, itt is a leképezés, a „vizuális szofizmák”, a fikció olyan virtuális közeget képviselnek, mellyel kapcsolatban ugyanúgy szkeptikusnak kell maradnunk, mint Platón a verbalitás vonatkozásában?

„Képi fordulatról” először 1994-ben egymástól függetlenül Gottfried Boehm („ikonische Wendung”, azaz „iconic turn”) és W.J.T. Mitchell („pictorial turn”) beszéltek, mindketten művészettörténeti kutatásokból kiindulva és a „linguistic turn” mindenhatóságát megkérdőjelezve a képi gondolkodás és egy önálló képelmélet lehetőségét vizsgálják. A Wittgenstein képelfogását kiindulópontnak tekintő reflexióban a kép nemcsak a művészet kiváltságos és elit terméke, sem pedig a tömegkultúra vizuális dömpingjében áradó produktumok összessége (reklámok, plakátok, klippek, katalógusok, filmek, animációk stb.), hanem olyan univerzális médium, mely kognitív értelemben a gondolkodás elsődleges közegét jelenti. „A kép másságában – amelyik annak a nyelv számára nem diszponálható voltában jelentkezik – egy sajátos minőséget felismerni mindaddig nem volt lehetséges, amíg a logocentrikus premisszáknak kétségbevonhatatlan érvényességet tulajdonítottak. Egy ilyen kiinduló alapállás következtében a kép – a beszéd saját vonatkoztatási rendszerén kívül rekedve – annak ellentétes extern területére szorul, amelyik a spiritualitásnak csupán fogyatékos nyomait viseli”<sup>34</sup> – írja Boehm, aki egy olyan képi hermeneutikával kísérletezik, mely nemcsak a kép és szó identitását vizsgálja, hanem a megértés verbális nyelvtől eltérően a képi nyelvet, mint reflexió médiumot próbálja megalapozni. Az „iconic turn” ugyanúgy a képiség instrumentalista megközelítését igyekszik lerombolni, mint a „linguistic turn” a nyelvfilozófiában, és a vizualitást a nyelv alternatívájaként elfogadható gondolkodási közegeként rekonstruálja.

A továbbiakban azokat az érveket és szempontokat igyekszem összefoglalni, melyek az „iconic turn” keretében egy sajátos vizuális perspektíva és vizuális gondolkodás lehetőségét támasztják alá.

I. Wittgenstein képelfogását többnyire sajátos, életművének kései szakaszában erősödő nyelvfilozófiai álláspontjával kapcsolatban említik, hiszen a *Tractatus*ban megjelenő leképezés-elmélettől megszabadulva a *Filozófiai vizsgálódások*ban a használaton alapuló nyelvi jelentésképzéshez jut el.<sup>35</sup> Wittgenstein életművének, szónyelv és képnyelv összefüggésének

<sup>34</sup> Uo. 93.

<sup>35</sup> A Wittgenstein-recepció nagyon erőteljesen hangsúlyozza ezt az ellentétes álláspontok közötti gondolati átmenetet, a nyelvfelfogás kutatására koncentráló értelmezések egyértelműen a nyelviség egyfajta diadalútjaként tekintik ezt a fordulatot, míg a vizuális gondolkodás kiindulópontjait kereső filozófiai interpretációkban ezt egy negatív előjeli irányváltásként értékelik. „Mindenekelőtt Ludwig Wittgenstein gondolkodásában lokalizálható a képi fordulat, különösképpen abban a nyilvánvalóan paradox filozófiai karrierben, amely a jelentés képelméletével kezdődött és egyfajta képromboló szellem megjelenésével végződött, a képalkotás kritikájával...” Lásd W.J.T. Mitchell: *A képi fordulat*. [http://balkon.c3.hu/2007/2007\\_11\\_12/01fordulat.html](http://balkon.c3.hu/2007/2007_11_12/01fordulat.html). 1.

értelmezésében az a rekonstrukció tűnik a legmeggyőzőbbnek, melyet Nyíri Kristóf a Wittgenstein-kézirat teljes korpuszának ismeretében épített fel, és amely egy következetesen fenntartott, töretlen képfelfogást feltételez ebben a pályafutásban: „Wittgenstein késői filozófiája nem a gondolkodás képiességét vonja kétségbe, hanem a képjelentés dekontextualizált fölfogását bírálja.”<sup>36</sup> A továbbiakban elsősorban a jelentés képelméletének vizsgálatára kerül sor, mely a *Tractatus*-ban körvonalazódik, és amelynek kontinuitása feltételezhető a késői Wittgenstein felfogásában is.

(1) A *Tractatus*-ban megjelenő képfelfogás első mozzanata a kép mint kognitív struktúra definíciója: „Mi képeket alkotunk magunknak a tényekről. (2.1) A kép a tényállást, a körülmények fennállását vagy fenn nem állását a logikai térben jeleníti meg. (2.11) A kép a valóság modellje. (2.12) A tárgyaknak a képben a kép elemei felelnek meg. (2.13) A képelemek a tárgyakat képviselik a térben. (2.131) A kép tény. (2.141)”<sup>37</sup> A megismerés tehát azt jelenti, hogy képet alkotunk, összefüggésben, egységben látjuk a dolgokat és körülményeket, azaz tényszerűen, vagyis a konkrét tapasztalatban nem egymástól független percepciók képződnek, hanem a tárgyak körülményei, a körülmények relációs összefüggései is megjelennek. A kép nem egyszerű érzékszervi látvány, hanem olyan egységes mentális struktúra („modell”), melyben a képelemek/valóságelemek egy logikai elrendezésben („logikai térben”) jelennek meg. „A *Tractatus* képelmélete tehát már az első pillanatban egyben a megismerés általános elméletét is jelenti, melyben a leképezés az ismeretszerzés alapvető eszköze.”<sup>38</sup>

(2) Az ismeretelméleti dimenzióra terelt képfelfogás második és alapvető mozzanata a leképezési viszony kifejtése: „Az, hogy a kép elemei meghatározott viszonyban állnak egymással, azt jeleníti meg, hogy a dolgok így viszonyulnak egymáshoz. A képelemeknek ezt az összefüggését nevezem a kép leképezési formájának. (2.15) A kép így van kapcsolatban a valósággal, elér hozzá. (2.1511) E felfogás szerint tehát hozzá tartozik a képhez az a leképezési viszony is, amely képpé teszi. (2.1513) A leképezési viszony nem más, mint a kép elemeinek és az objektumoknak egymáshoz rendelése. (2.1514)”<sup>39</sup> A leképezés a világhoz való hozzáférést, annak megismerését jelenti, melynek eredménye a képalkotás/ismeret. A leképezés relációja leg-egyszerűbben a bijektív függvények matematikai összefüggésével szemléltethető, melyek oly módon létesítenek kölcsönös megfeleltetést két halmaz elemei között, hogy mindkét halmaz bármely eleméhez hozzárendelhető egy és csakis egy elem a másik halmazból. A leképezés eljárásában tehát a valóságnak (X) mentálisan felépül egy olyan modellje (Y), melyben minden képi elemnek és logikai összefüggésnek megfeleltethető egy valóságos tárgy és a körülmények. A leképezés során a valóság transzformációja történik valamilyen „formában” úgy, hogy a mentális modell tényszerűen utánozza a valóság struktúráját. A leképezés nem a teljes hasonlóságot eredményező belső tükröződést jelenti, hanem egy olyan modellezést, melyben a mentális kép még akkor is megőrzi a lényegi hasonlóságot a valósággal, ha alkotóelemei ontológiai értelemben különböznek attól (képelemek, hangok, szavak vagy más jelek). A kép nem attól kép, hogy minden apró részletében hű hasonmása a valóságnak, hanem sokkal inkább attól, hogy minden apró részletében hozzárendelhető, közvetlenül megfeleltethető a leképezett

<sup>36</sup> Nyíri Kristóf: *Képek mint eszközök Wittgenstein filozófiájában*. [http://www.hunfi.hu/nyiri/nyiri\\_Vil\\_W.pdf](http://www.hunfi.hu/nyiri/nyiri_Vil_W.pdf). 5.

<sup>37</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiái értekezés*. Bp. 1989. 15.

<sup>38</sup> Lehmann Miklós: *Wittgenstein korai és kései képfelfogásáról*. <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/15-16/004Lehmann.pdf>. 65.

<sup>39</sup> Wittgenstein, Ludwig: i.m. 15.

valóságnak.<sup>40</sup> Ugyanakkor a hasonlóság eszméje is jelen van a leképezésben, vagyis kell lennie valami azonosnak, valami minimális „közösnek” a képben és a leképezettben, hiszen a hasonlóság legitimálja a hiteles leképezést: „Aminek minden képben – bármilyen formájú is – közösnek kell lennie a valósággal avégett, hogy azt egyáltalán – akár helyesen, akár hamisan – leképezhesse, a logikai forma, azaz a valóság formája. (2.18)”<sup>41</sup> Amit a képnek élethűen tükröznie kell, az a valóság logikai formája. A helyes leképezéshez tehát nem elegendő a képelemek és a tárgyak kölcsönös megfeleltetése, hanem a relációkat, a logikai összefüggéseket is transzformálni kell, vagyis a leképezés olyan struktúramegőrző bijektív megfeleltetés, mely matematikai értelemben izomorfizmusnak tekinthető.

A kép igazsága a leképezési forma függvénye: „A kép vagy megegyezik a valósággal, vagy nem, helyes vagy helytelen, igaz vagy hamis. (2.21) [...] Ahhoz, hogy megállapíthassuk, igaz-e vagy hamis a kép, össze kell hasonlítanunk a valósággal. (2.223) Csupán a képből egymagából nem állapíthatjuk meg, igaz-e vagy hamis. (2.224) Nincs olyan kép, amely a priori igaz lenne. (2.225)”<sup>42</sup> A kép feltételes igazsága tehát nem a leképezett objektumok hasonlóságától vagy élethűségétől, hanem a leképezési forma adekvátságától függ, vagyis attól, hogy a kép logikai struktúrája azonos-e a valóságban fennálló körülmények rendszerével. „A kép akkor megfelelő, ha a leképezési forma és a valóság formája között izomorfia áll fenn, azaz a leképezés formája egyben logikai forma is.”<sup>43</sup> Érdeemes végigvinni a kép hamisságának a gondolatát is: a nagyon élethű elemekből építkező kép is lehet hamis, amennyiben olyan formában képezi le a valóságot, mely nem tény, vagyis melynek nem feleltethető meg reális logikai struktúra (injektív, de nem szürjektív leképezés – mondhatnánk egyszerűbben a matematika nyelvén). Ugyanakkor a kép igazsága, a leképezési forma korrespondenciája bizonyításra szorul, és akárcsak Platónnál a szavak igazsága, úgy Wittgensteinnél is külső, objektív mérték alapján ítéltető meg. „A leképezés ugyanakkor eliminálja a szubjektivitást, amennyiben a képalkotás és a megértés feltételül egy általános, a gondolkodás és a világ jellemzőjeként meghatározott elvet állapít meg.”<sup>44</sup>

(3) A *Tractatus* képelméletének harmadik népszerű mozzanata a leképezési viszonyból kiindulva a nyelv képelméletének kifejtése, melynek lényege a „szállóigévé” vált tétel: „A kijelentés a valóság képe. (4.01)”<sup>45</sup> A leképezési viszony univerzalitását Wittgenstein egyrészt a zenének a kottában való transzformációjával, másrészt a hieroglifa logikája alapján a valóság tárgyainak nyelvi jelekkel való leképezésével demonstrálja. Mindkét esetben bizonyos szabály szerinti megfeleltetés, vagyis valamilyen konvenció alapján a képelemek jelekkel való helyettesítése történik. A projekció szabályszerűsége teszi lehetővé a kommunikálhatóságát, viszont később a használhatóság szempontjának előtérbe kerülésével ez a „szimpatikus” képfilozófia, mely a gondolkodás képies karakteréből kiindulva a képeket és a nyelvet a valóság egyenrangú leképezésének tekintette, lebénul a képek használatának kérdésében. A képek univerzalitása és egyértelműsége nem teszi lehetővé autonóm használatukat, így a képek a nyelv által determinált

<sup>40</sup> Vö. „Viszonyukban a képvisélet, a megfeleltetés lényeges: a leképezési viszonyban a képelemek és a tárgyak egymáshoz rendelve jelennek meg. Alapvetően ezáltal lehet a kép a valóságról alkotott kép, hiszen a kép és a leképezett részei közvetlen megfeleltetésben állnak.” Lehmann Miklós: *i.m.* 65.

<sup>41</sup> Wittgenstein, Ludwig: *i.m.* 16.

<sup>42</sup> Uo. 16–17.

<sup>43</sup> Lehmann Miklós: *i.m.* 66.o.

<sup>44</sup> Uo. 70.

<sup>45</sup> Wittgenstein, Ludwig: *i.m.* 27.

kontextusokban kerülnek alkalmazásra: „A képek alkalmazása annak érdekében történt, hogy a szavak és mondatok illusztrálását, jobb megértését szolgálják, bizonyos esetekben pedig konkrét tartalommal töltsék meg.”<sup>46</sup> A nyelvi jelek korlátlan ismételhetsége, másolása olyan dinamikát kölcsönöz a nyelvnek, melyet a képek statikus médiuma nem képes utolérni, így a képek a nyelvnek alárendelt illusztrációs anyagként, eszközként használhatók. Nyíri Kristóf kimutatja, hogy Wittgenstein számára – aki szenvedélyes mozilátogató volt – egyáltalán nem volt idegen az a gondolat, hogy „a képjelentés nemcsak úgy tehető egyértelművé, hogy a képet aláírással látjuk el, a problémát az is megoldhatja, ha a statikus képet mozgó képpel váltjuk fel.”<sup>47</sup> Nyíri szerint a kései Wittgenstein kép- és nyelvfelfogása abban a meggyőződésben folytatja a *Tractatus*-ban megkezdett koncepciót, hogy „a szónyelv és a képanyelv együtt, egymást áthatva funkcionálnak, a képek, ugyanúgy, mint a szavak, életformánkba ágyazott eszközök. Ám míg szavaink túlnyomórészt konvencionálisak, a képek lényeges vonatkozásokban természetadta-konkrét jelentéshordozók.”<sup>48</sup>

A leképezésemélet a képiséget alapvető kognitív struktúraként, „minden megismerő cselekvés alapjaként állapítja meg”,<sup>49</sup> vagyis a képi logika nemcsak a vizuális képkalkotás, hanem a nyelvi leképezés alapja is, és ezzel nemcsak a képi gondolkodás univerzalitását támasztja alá, hanem végrehajtja a kép fogalmának naiv, a közvetlen érzéki élményen és hasonlóságon alapuló, mimetikus reprezentáció paradigmájának dekonstrukcióját. A kép kognitív konstrukció, tehát a vizualitás nem a színes látványosságok és a bamba szemlélődés közege, hanem olyan médium, melynek inherens logikai formája racionálisan ismerhető meg.

II. „Írott vagy beszélt nyelv mint médium olyannyira eltér a falra akasztott képtől, hogy a rokonság keresése szinte kilátástalannak tűnik. A hermeneutikai reflexiónak nincs más feladata, mint ezeket az apóriákat tisztázni”<sup>50</sup> – írja Gottfried Boehm, aki gyakorló műépítészként a fenomenológiai és a gadameri hermeneutika tradíciójára támaszkodva a kép identitását vizsgálja. A Boehm által megalapozott képi hermeneutika „a megértés képi nyelve és verbális nyelve közötti mind konvergáló, mind ellentétes viszonyt kutatja”,<sup>51</sup> mely a következő előfeltevésekből indul ki: (1) A képek valami olyan másságot, saját logikát, olyan „egyéni jelleggel és igazsággal bíró médiumot”<sup>52</sup> képviselnek, mely a nyelv számára hozzáférhetetlen, leírhatatlan. (2) Magától értetődő, majdnem ösztönös reakciója a befogadónak, hogy a képek tartalmát vagy azok hatását nyelvileg megfogalmazza, kifejezze, „kisajátítsa”. (3) A képekről akkor lehet beszélni, vagyis a vizualitás oly mértékben verbalizálható, ha a két médium differenciája mégis egy közös alapra vezethető vissza. Ez Boehm számára is egyértelműen a kép: „a kép és a nyelv közötti viszony természete a képiség közös alapjában rejlik, mindkettő ebben gyökerezik – még ha eltérő megvalósulási formában is.”<sup>53</sup> Kognitív szempontból a kép a fogalmiságot megelőző, eredendő struktúra, mely az emberi megismerés és gondolkodás alapját képezi: „a képiség struktúrája, amely az embernek a megismerhető környezettől való elválaszthatatlanságát, a

<sup>46</sup> Lehmann Miklós: *i.m.* 67.

<sup>47</sup> Nyíri Kristóf: *i.m.* 18.

<sup>48</sup> Uo. 5.

<sup>49</sup> Lehmann Miklós: *i.m.* 79.

<sup>50</sup> Boehm, Gottfried: *i.m.* 89.

<sup>51</sup> Uo. 87.

<sup>52</sup> Uo. 90.

<sup>53</sup> Uo. 96.

lélek és a lét ősi beidegződését sematizálja. [...] Ezért nyúlik a kép a gondolkodás és az alakuló öntudat előtörténete elé vissza, az érzékiség és a szellem, kinn és benn, lét és jelenség metafizikus entitásai elé.”<sup>54</sup>

Boehm képi hermeneutikája mint képi fordulat lényege felfedni az analógiákat és differenciákat a kép és a nyelv médiumában, vagyis egy olyan nyelvi archeológiát jelent, mely a fogalmi nyelv által elfedett, tiszta képiséget kutatja. A képi hermeneutika nem annak megfogalmazására törekszik, ami a képből nyelviileg átfordíthatatlan, hanem éppen a képiség sajátos szerveződését tételezve, azokat a nyelvi határokat próbálja kijelölni, ameddig el lehet jutni a képek igazságának verbális átfordításában, illetve „Olyan kategóriák kifejlesztését követeli ez, amelyek lehetővé teszik, hogy a képről hamisítatlan formában beszélhesünk.”<sup>55</sup>

A fennálló problémák szemléltetésére Boehm a következő hermeneutikai gyakorlatot ajánlja: ha elemezzük, hogy egy valódi dolog – pl. egy fa – miként írható le nyelviileg, és miként jeleníthető meg egy festményen, akkor megvilágítható a két médium differenciája. „Egy valódi dolog identitása azon a lehetőségen alapszik, hogy annak léte és megjelenési módja szétválaszthatók.”<sup>56</sup> A nyelv szétválasztja az alanyi létet a predikatív létől, s ezáltal képes tényállásokat megfogalmazni anélkül, hogy minden valóságos dolog konkrét megnevezésére külön kifejezést kellene alkotni.<sup>57</sup> Ezáltal a nyelv képtelen a partikularitást, az egyedit maradéktalanul kifejezni, a dolgokat kivonva a körülményeik természetes kontextusából, a dolgok szubsztancialitásához hozzárendeli az akcidentális és kevésbé fontos konkrétumokat, tehát a parmenidészi ontológia logikája érvényesül a nyelv közegében. A parmenidészi világban az egyetlen, a változatlan, az örök jelenti a ténylegesen valóságot.

„Egy festett dolog identitása teljesen másképp szerveződik. A képen megjelenő fa nem függetleníthető megjelenésének helyétől és kontextusától. [...] A létnek és jelenségnek ez a képen való szétválaszthatatlansága a szó szoros értelmében véve már most névtelennek, szótlannak, aphon-nak és némának nevezhető. [...] A képnek egy sajátos, tényállás nélküli logikája van.”<sup>58</sup> A képi ontológiában a dolog léte és megjelenése egyszerre adott, a kép nem rögzítés, hanem megjelenítési, ábrázolási folyamat, „permanens átmenet”, és a képnek ezt a sajátos kifejezőerejét Boehm „ikonikus sűrűségnek” nevezi, ez az, ami nem verbalizálható. A képet tehát nem a jel és jelzett megkülönböztetésének nyelvi logikájának megfelelően kell nézni, mintha a látvány látszata mögött valami lényegyet lehetne felfedezni, mintha leképezne vagy tükrözne valamit, az „ikonikus tömörség” éppen azt jelenti, hogy „a kép alapja semmiképp sem húzódik vissza a kép háttérébe, hanem abban teljes mértékig fenoménné válik”.<sup>59</sup> Az ikonikus sűrűség, „ez a jellegzetes néma processzualitás”<sup>60</sup> jelenti a kép sajátos létezési és artikulációs módját. A kép „nem beszél, hanem hallgat”, és ennek a hallgatásnak a felismerése egyrészt azt jelenti, hogy teret biztosítunk a kép sajátos kifejezőerejének, másrészt elhárítva a nyelv uralmát eljutunk a képiség differenciájának, autonóm logikájának rekonstruálásához.

<sup>54</sup> Uo. 109.

<sup>55</sup> Uo. 93.

<sup>56</sup> Uo. 92.

<sup>57</sup> Vö. uo. 92.

<sup>58</sup> Uo. 92.

<sup>59</sup> Uo. 96.

<sup>60</sup> Uo. 98.



Míg a wittgensteini leképezéseméletben problematikus a képek önálló jelentéssége, addig a hermeneutikai megközelítésben példákban gazdag leírások találhatóak arra vonatkozóan, hogy miként alakulnak ki jelentések a képfelületek médiumában.<sup>61</sup> A képen az alkotórészek, határvonalak, színek olyan „köztes tereket” alakítanak ki, melyeknek kontrasztjai és kapcsolatgazdagsága a képi entitások jelentésségét generálja. A képen tehát nemcsak az elkülönülő alakoknak vagy formáknak, hanem annak is jelentésképző ereje van, „ami a képen a legüresebb”, és nyelviileg meghatározhatatlan: „Itt azzal a paradoxonnal szembesülünk, hogy épp a meghatározatlanság a szemléletesen legtömörebb, az, amiben a kép képisége – tehát a jelenség – a leginkább kiteljesül.”<sup>62</sup> A képen megjelenő dolog a határvonalak, belső felületek és köztes területek rendszerének olyan sűrűségében manifesztálódik, melynek jelentése nyelviileg nem értelmezhető. A kép nem a leképezés funkciója által, hanem a lét és megjelenés szimultaneitása által válik a megismerés elemévé, és ezt a potencialitását nem lehet átültetni a nyelv lineáris médiumába.

A kép tehát éppen a dolgok egyedi megjelenését, a partikulárist képes ábrázolni, így a kép kifejezőerejében, az ikonikus sűrűség permanens átmenetében felfedezhető a héralkeitoszi ontológia dialektikája, a folyamatosan változó, nyitott világ koncepciója.

„Ikonikus és nyelvviség visszataszító idegenségben szembesülnek egymással.”<sup>63</sup> A két médium részleges kompatibilitását az teheti lehetővé, ha a nyelvben is kimutathatók analóg struktúrák, melyek alkalmasok az átmenet aspektusának átfordítására. Boehm szerint a jelentés nyelvi artikulációjában felfedezhető olyan hasonlóság, mely némi reményt adhat a képiség verbális interpretációja számára, bár ez a hermeneutikai felfogás éppen azáltal képvisel egy nagyszerű, példaértékű attitűdöt, hogy tiszteletet követel a képiségnek, és alázatot parancsol a nyelvnek.

III. A képek nemcsak a racionális gondolkodás és az eredendő, „ősi” megismerés és megértés tekintetében rendelkeznek elsőbbséggel, hanem antropológiai és kommunikációs szempontból is alapvetőek: „Újra meggyőzőnek mutatkozik az a hipotézis, melynek értelmében a nyelv előtti gondolkodás epizodikus képiességébe az emberi törzs- és egyedfejlődés során először nem a szónyelv, hanem a gesztusok nyelve visz fogalmi rendet, a metaforáktól áthatott szónyelv a gesztusok nyelve által kialakított jelentésekre és jelentés-összefüggésekre épül rá. Ám ha a szónyelvi sík a gondolkodásnak csupán elvontabb szintere, nem pedig alapja, akkor a gondolatok közlésének a pusztán szóval alkalmasabb eszköze lehet a képpel kiegészített szó vagy olykor a pusztán kép is. A képi elem az üzenetet tömörebbé, konkrétábbá, a befogadó adott helyzetéhez-helyéhez jobban illeszkedővé teheti”<sup>64</sup> – írja Nyíri Kristóf, aki a képiség antropológiai determináltságából kiindulva, a képi gondolkodás pszichológiai és kognitív dimenzióját elismerve a vizualitás kommunikatív lehetőségeit tárja fel. Nyíri szerint a modern kommunikációs technológiák elterjedésének köszönhetően a képiség a közlés olyan univerzális közegevé fejlődött, mely felveszi a versenyt a hagyományos szóbeli és írásbeli kommunikációval.

<sup>61</sup> „A néző a kép szemlélésekor a képi nyelv határvonalainak kiterjedt szövedékét követi, ezekből állnak össze számára a jelenségek és jelentések – itt az ég kékje, ott egy arc formája vagy egy színstruktúra sokértelműsége –, míg végül is egyik-másik egyedi jelenség komplex konstellációja fogalmazódik meg.” Uo. 102.

<sup>62</sup> Uo. 104.

<sup>63</sup> Uo. 92.

<sup>64</sup> Nyíri Kristóf: *Képjelentés és mobil kommunikáció*. [http://21st.century.phil-inst.hu/2001\\_dec\\_konf/NYIRI\\_2.pdf](http://21st.century.phil-inst.hu/2001_dec_konf/NYIRI_2.pdf). 59.

A képek nemcsak érzéki, esztétikai és szellemi élményt nyújtanak, nemcsak a gondolkodás, ismeretszerzés, megismerés funkcióját töltik be, hanem a kommunikációban hatékonyan és sikeresen alkalmazható közeget képeznek.

(1) Nyíri kommunikációelméletének egyik gyújtópontját azok az antropológiai érvek képezik, miszerint „a közvetlenül képekben történő, szavak által nem közvetített gondolkodás valamiféle kezdetleges képessége biológiai adottságainkhoz tartozik”.<sup>65</sup> A nem verbális kommunikáció terjedelmes szakirodalmának ismeretében Nyíri azt az egybehangzóan ismétlődő előfeltevést fogadja el, hogy a gesztusok nyelve (mimika, testtartás, gesztusok, intonáció stb.) megelőzi az emberi beszédképesség, majd az írás kifejlődését, tehát a nem verbális kommunikáció alapjaira mint valami „ősi gyökér-kultúrára” épül rá a szónyelv (élő beszéd), mely kiegészül bizonyos metakommunikatív elemekkel, míg az írás esetében ezek már hiányzanak. „Így az írást – kivált az alfabetikus írást, amely persze a Nyugat racionalitásának voltaképpeni alapját képezi – ennyiben eleve leszűkült-leszűkítő kommunikációs csatornának kell tekintennünk.”<sup>66</sup> De Nyíri szerint nemcsak a süketnémák természetes jelbeszéde bizonyítja a vizuális közlés eredendő, preverbális módját, hanem a képek befogadása is ugyanennyire ösztönös: „a képjelentés felfogásának képessége általában nem feltételezi bármiféle képalkotási-képmegértési konvenciók előzetes elsajátítását”,<sup>67</sup> és ez a gyerekek esetében jól megfigyelhető.

(2) A kép közvetlen, univerzális nyelvisége háttérbe szorult és alacsonyabb rendűnek, primitívnek minősült a verbális kultúra közegében, viszont a technikai eszközök fejlődésével lehetővé vált a nyelviség dominanciájának csökkenése, az „ikonikus forradalom” és egy új vizuális kultúra kialakulása. Ahogy a képalkotás és használata könnyen elérhetővé és tömegessé vált, „az emberek kezdik magukat otthonosan érezni a képek körében, a képekkel való tevésevés olyan gazdag tapasztalatára tesznek szert, amely példátlan az írott történelemben”,<sup>68</sup> így mindennaposá válik a képi kommunikáció. A modern technikai eszközök nemcsak a képek előállítását, sokszorosítását, másolását, továbbítását, szerkesztését stb. teszik lehetővé, hanem „állandó kommunikatív összekapcsoltságot”<sup>69</sup> teremtenek. Az interperszonális kommunikáció eredeti formájában közvetlen, személyes interakció, melyben nagyjából a nem verbális közlés játszik szerepet, és kisebb arányban a szóbeli üzenetátadás. Ez a face to face kommunikáció hagyományosan azt feltételezte, hogy az egymás közt kommunikáló személyek közelségben, azonos helyen tartózkodjanak. Míg a tradicionális távközlési lehetőségek (írott levél, táviró, telefon) az eleven kommunikáció bizonyos aspektusát képesek közvetíteni, addig a mobil technikai eszközök egyszerre továbbítanak képet, hangot, szöveges üzenetet vagy éppen betekintést engednek pillanatnyi természetes életvilágunkba (lásd Skype). Ezek az új kommunikációs médiumok „nem az olvasás és írás elvont és elszigetelő természetét, hanem a közvetlen személyes interakció visszatértét képviselik”.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Uo. 62.

<sup>66</sup> Uo. 63.

<sup>67</sup> Uo. 68.

<sup>68</sup> Nyíri Kristóf: *A gondolkodás képelmélete*. <http://mek.oszk.hu/00500/00587/html/index.htm>. 6.

<sup>69</sup> Nyíri Kristóf: *Az információs társadalomtól a tudásközösségekig*. [http://www.socialscience.t-mobile.hu/dok/3\\_nyiri\\_bev.pdf](http://www.socialscience.t-mobile.hu/dok/3_nyiri_bev.pdf). 9.

<sup>70</sup> Nyíri Kristóf: *Globális társadalom és lokális kultúra a hálózottság korában*. = *Virtuális egyetem Magyarországon*. Bp. 2003. 226.

(3) „Magam sem vagyok híve a szigorúan vizuális nyelven történő kommunikációnak. Viszont meg vagyok győződve arról, hogy a verbális – hangzó vagy írott – kommunikáció képi dimenzióval való kiegészítése fokozhatja az információcsere hatékonyságát.”<sup>71</sup> Nyíri tehát a minél teljesebb és hatékonyabb kommunikáció érdekében a szónyelvnek a képi dimenzióval való kiterjesztését, egy olyan interaktív, „multimediális viszonyok közepette kibontakozó vizuális nyelv”<sup>72</sup> felfogását hirdeti, amely képi és nyelvi elemek szoros integrációján alapul. „Ha a mobil kommunikáció vizuális nyelvvel történő gazdagítására törekszünk, kettős feladatot kell megoldanunk. Egyrészt egységes, alkalmas és sokrétű konvenciókat kell bevezetnünk [...] Másrészt ki kell aknáznunk a képi hasonlóságban mint természetes jelentésközvetítő elemekben rejlő lehetőségeket.”<sup>73</sup> A hasonlóság és konvenció kettős problémáját, kép és szó integrációját az internet sűrű, jelentésgazdag, animált nyelvi közege képes megoldani.

A vizuális kommunikáció Nyíri által képviselt filozófiája tehát a kép és szó integrált egységével való interakciót jelenti, mely egyrészt a gesztusokkal való archaikus közlés antropológiai adottságára, másrészt a szóbeli közlés kifejlett hagyományára épül, viszont a két médium összeolvadása a modern technikai eszközök által lehetséges.

A kommunikációfilozófia paradigmaticusan oldja meg verbalitás-vizualitás tradicionális antagonizmusát, hiszen nyelv és kép eltérő médiuma csakis a személyes közlés, az interakció fokozása érdekében kapcsolódhat össze, és képezhet egy egymást kiegészítő, egységes, optimális közeget.

*6. kérdés: A képek hatalmát a szavak erejével összekapcsoló internet milyen szempontból tekinthető egy új vizuális nyelvnek? Lehet-e az internet a gondolkodás optimális közege, egy tökéletes nyelv? Vagy csak egy olyan intelligens technikai eszköz, melynek divatja idővel elmúlik, akár csak a könyv vagy a szobrok és képek, ez is a helyére kerül?*

A „képi fordulatra” ráépülve az internet egy olyan komplex médiumot képvisel, mely a nyelviség hagyományos dimenzióját egy olyan vizuális felülettel kapcsolja össze, mely meghaladja az írás és önmagában a kép korlátait, és nemcsak gyors és hatékony kommunikációt tesz lehetővé, hanem a tudás, a társadalmi élet, egyáltalán a létfelfogás új paradigmáját alakítja ki. A Ropolyi László által megalkotott „hálólételméletben” az internetet olyan organikus médiumként mutatja be, mely a hit reformációjához hasonló nagyságrendű válságot idéz elő, a racionális tudás válságát és a tudás reformációját.<sup>74</sup> A kommunikációfilozófia perspektívájából kép és nyelv közege természetes egységben érvényesül az internet médiumában.

Az arisztotelészi kategóriáknak megfelelően Ropolyi az internet jelenségének olyan poszt-modern szemléletű értelmezését valósítja meg, mely a következő négy aspektus funkcionális és organikus egységére vezethető vissza: technikai eszköz, kommunikációs médium, szabadon formálható kulturális közeg és világméretű organizmus. A továbbiakban ennek az arisztotelészi internetfilozófiának a keretében azoknak az argumentumoknak a keresésére kerül sor, melyek egy kombinált, vizuális-verbális nyelv irányába mutatnak.

<sup>71</sup> Uo. 228.

<sup>72</sup> Nyíri Kristóf: *Információs társadalom és nyitott művelődés*. <http://www.hunfi.hu/nyiri/eotvos.htm>. 2.

<sup>73</sup> Nyíri Kristóf: *Képjelentés és mobil kommunikáció*. 67.

<sup>74</sup> Vö: Ropolyi László: *Az Internet természete*. 12–19.

(1) Ropolyi kiindulópontja az internet instrumentalista definíciója, miszerint az internet kommunikációs eszköz, és mint minden technikai eszközhöz, úgy az internethez is hozzátartozik a virtualitás, mely megalapozza kép és szó összekapcsolódásának lehetőségét. Az internet technikai közegében kibomlanak a valóság által tartogatott lehetőségek, a tényleges valóság a technikai dimenzióban realizálódó lehetőségek tartománya, tehát létgyarapodást gerjeszt. A tényleges valóság végtelen potencialitása mindaddig csak a nyelv tükrében vagy a kép dimenziójában, egymástól elszigetelten mutatkozhatott meg, az internet által láthatóvá, érzékelhetővé válnak a világból kiáramló lehetőségek. A létnek ezt a dialektikáját, mely a tényleges és a virtuális valóság közötti permanens átmenetiséget jelenti, önmagában a nyelv nem képes reprezentálni, hanem ahogy Boehm mutatja, a képiség ikonikus tömörségében tud adekváтан megmutatkozni. Az internet virtualitása tehát abban különbözik a többi technikai eszköz által hordozott virtualitástól, hogy a benne megjelenő konkrétumok egy világ részeként jelennek meg, tehát ugyanolyan univerzális perspektívába kerülnek, mint a nyelvben. Ugyanúgy világszerűség rejlik az internet virtualitásában, mint ahogy Gadamernél a világ nyelvi jellegű.<sup>75</sup>

(2) Ebben a kommunikációfilozófiai összefüggésben a nyelv és minden jelzésre, közlésre alkalmas „szerszám” úgy jelenik meg mint a közlés céljának alárendelt eszköz. Ropolyi igyekszik elkerülni a nyelv instrumentalista értelmezését, interferenciába állítva a kettőt: úgy ahogy a kommunikációban a nyelvi közlés kiegészül a nem verbális közléssel, vagyis nem minden kommunikáció nyelvi jellegű, fordítva is érvényes, hogy nem minden nyelvhasználat kommunikáció (pl. mesterséges nyelvek vagy a beszédaktus-elmélet értelmében cselekvésként is felfogható).<sup>76</sup> A nyelv valóságához viszonyítva a kommunikáció virtualitásként kapcsolódik: „A nyelv a valóság leírására vállalkozik, a kommunikáció a lehetőségekre irányul. A nyelv univerzálisan érvényes, a kommunikáció pedig mindig partikuláris.”<sup>77</sup> Ebből a perspektívából látható, Platón azáltal, hogy a nyelv lényegét a közléssel, tanítással azonosítja, a verbalitást leszűkíti a kommunikációra, míg Gadamer a beszélgetés kommunikatív struktúráját az értelmezés és megértés univerzális közegeként tünteti fel, és ezáltal a nyelvi kommunikációt kitérít hermeneutikai szituációvá. Platón a kommunikációval a nyelvbe beépülő virtualitás zavarja, míg Gadamer számára elfogadhatatlan a nyelv kognitív autonómiájának elvitatása. Ezzel szemben Ropolyi a nyelv és kommunikáció interferenciájának álláspontjára helyezkedik, vagyis próbálja fenntartani a nyelviség ontológiai és kognitív szempontok szerinti konstitutív aspektusát, ugyanakkor érvényesíti kommunikatív funkcióját is.

Ropolyi szerint mindhárom kommunikációs médium – beszéd, írás és kép – alkalmas a világ reprezentációjára, nyilvánvaló hasonlóságok és különbségek fedezhetők fel bennük, melyek kapcsolódási pontokat jelentenek, összefüggésükben a következő fokozatosság érvényesül: „[...] ahogyan csökken a tárgy és reprezentációja között a hasonlóság, valamint a reprezentáció dimenziószáma, úgy nő az interpretáció szerepe.”<sup>78</sup> Az internet jellegének kialakulásában azonban mégis a képnek tulajdonít meghatározó szerepet (az internet maga is egyfajta kép),<sup>79</sup>

<sup>75</sup>A gadameri tétel így hangzik: „Akinek nyelve van, világa van.” Ezt most így lehet átfogalmazni: „Aki az interneten van, annak világbirodalma van.”

<sup>76</sup>Vö. Ropolyi László: *i.m.* 128.

<sup>77</sup>Uo. 130.

<sup>78</sup>Uo. 163.

<sup>79</sup>Uo. 166.

hiszen olyan végtelen jelentésgazdagsággal rendelkező objektumoknak tekinti, melyek ontológiai kitüntetett létranggal rendelkeznek.

(3) A hipertext (népszerű példája a honlap) az írott szöveg és a kép közötti, sajátos, átmeneti jellegű kommunikációs közeg, mely képi felületen elhelyezett szövegek, képek, animációk, zene és hangeffektusok, interaktív mezők, linkek stb. együttesét jelenti. „A hipertext tehát szerkezet tekintve kép, anyagát tekintve pedig szöveg. Írott szöveg-kép.”<sup>80</sup> A honlapok a televízió módjára könyvek egészét sugározzák, vagyis látszólag össze nem illő elemek képeznek sajátos egységet. A honlapok művészi felületek is, melyeknek stílusa, hangulata, szerkezete van, esztétikai értéket képviselhetnek, akár csak a képek, ugyanakkor személyes módon közvetítenek tartalmakat, vagyis egyéniségük van, akár csak a könyveknek. A tartalom művészi igényű megformálásával lehet megjeleníteni annak a személynek, közösségnek vagy intézménynek a világát, aki/amely létrehozza vagy fenntartja. Ropolyi szerint nem a honlapok tartalma a fontos (hiszen ez nagyon sok esetben sekélyes, rossz minőségű vagy éppen értelmetlen), hanem azok, akik ily módon megnyilvánulnak. „Valaki(k) ott van(nak), hiszen íme, szituációformálásra vállalkoztak, létrehoztak, és fenntartanak egy adott szituációt a számunkra. Egy honlapra látogatva elhagyjuk saját valóságunkat és virtuálisan más helyre kerülünk, s (az olvasáshoz hasonló folyamatban) belemertülve az idegen szituációba, megismerkedhetünk virtuális valóságával. Jelenlétünk pillanataiban bizonyítjuk: ez is egy világ. A honlapok tehát elsősorban mindig más világokról tudósítanak bennünket. A világuk létezésének mondanivalóját hordozó tartalmak csak ezt követően válnak érdekessé.”<sup>81</sup> Az internet nemcsak embereket, hanem világokat köt össze.

A teleologikus logika nyomán Ropolyi egy olyan internetfogalmat alakít ki, mely leküzdí az instrumentalizmus leszűkítő paradigmáját, és érvényesíteni látszik egyfelől a nyelvhez kötődő hermeneutikai univerzalitást és világszerűséget, másfelől a képesség adekvátan leképező, kognitív jellegét és ikonikus tömörségét. Az internet közegében úgy olvad egybe a vizualitás és a verbalitás közege, hogy a kép kép marad, a nyelv nyelv marad, vagyis mindkettő megőrzi önazonosságát, „másságát”, viszont egymást átfedve és egymás hiányosságait pótolva olyan szinergikus hatást fejtenek ki, mely egy új, más „természetű”, más minőségű „nyelv”, pontosabban médium megjelenését jelentheti.

### Questions about Word and Picture

*Keywords: word, picture, verbalism, visual language, communication, primary medium of thinking, optimal medium*

The essay focalizes on the relationship between verbalism and visual language, questioning and looking for bases and viewpoints/considerations, which prepare the possible answers. The aim of investigations is to assign the arguments in perspective of verbalism and visual language, on the basis of which a given medium can be the original and primary medium of thinking, whereas the veracity and order of other mediums is secondary. Are verbalism and visual language in a hierarchic relationship, or can these mediums be complementary to each other? Are verbal and visual language competitor mediums, and contrary alternatives, or their synergistic interconnection can constitute an optimal medium?

<sup>80</sup> Uo. 174.

<sup>81</sup> Uo. 213.

Kovács Barna

## Mivégre a történelem és az emlékezet?

A történelmi tudat, a történetiség, a történelmi feltétel olyan fogalmak és olyan fogalmi összefüggések formájában jelenik meg, amelyeket nem kezelhetünk magától értetődőként. Ez a használat egyet jelentene e fogalmak kiüresedésével. Mielőtt arra kérdeznénk rá, hogy miként beszélhetünk e fogalmakról, felvetődik az a kérdés is, hogy lehetséges-e egyáltalán ezekről beszélni. Milyen jelentést tulajdoníthatunk tehát e fogalmaknak?

Gondolatmenetünk arra az előfeltevésre támaszkodik, hogy a történetiség vizsgálatának a történelemfilozófia adekvát keretet nyújt. A történetek megélésének a tapasztalata alapján juthatunk el a történelem kérdéséhez. Az események története szolgálhat eredőül a történelemről szóló vizsgálódásoknak. A történetiség megélése a történelem általános kifejeződésének tartalmat ad. A megélés leírása szükségszerűen szembesít a váratlan, szokatlan esemény leírásával, amelyben gyakran valami rossz fogalmazódik meg. A történelemfilozófia a teodicea formájában szembesül e kérdéssel, és a történelem végső céljának, *teloszának* vagy *eszkatonjának* a meghatározásával törekszik feloldani azt. Az eszkatont az Isten országának eljövételébe vetett hit, a teloszt a haladásba vetett hit éltetheti. A 20. század folyamán ezek az értelemadások romba dőltek. Az eszkaton és a telosz eltűnésével együtt a teodicea is megbukik, marad a rossz kérdése. E kérdés nem hanyagolható el a történetiség elemzésében, mivel a rossz botrányára adandó válaszként a szkepticizmus vagy a történelem értelmetlenségének az elfogadása kínálkozik. Elemzésünkben elfogadjuk azt a kijelentést, miszerint egy eszkaton nélkül nem teremthetjük meg azt a keretet, amely lehetővé teszi a történetiségről vagy a történelem értelméről való beszédet. E teloszt azonban nem az üdvtörténetben vagy a haladás melletti érvelésben keressük, hanem – feladva a történelem általános szintézisére való törekvést – az emlékezet azon módjait vizsgáljuk meg, amelyekben egy letisztult, nyugalmi, elismert és elfogadott állapotba kerülhet.

A történelemfilozófiának a spekulatív értelmezései mellett adódik az emlékezés tapasztalatának a kérdése. Amennyiben egy megélésélményről van szó, ez a képesség közelebb vihet bennünket a történelem általánosságával szemben, hiszen mindig tartalmaz egy személyes részt, érintettséget. A vizsgálódásainkat vezető kérdés arra vonatkozik, hogy tételezhető-e az emlékezet esetében egy olyan cél, egy olyan irány, amely által kezelhetővé válik a múlthoz való viszony. Ez a kérdés az emlékezés „hasznára és kárára” próbálja felhívni a figyelmet. Az emlékezés ugyanis nélkülözhetetlen a múlthoz való kapcsolatunkban, ugyanakkor túlságos megerősödése a jelen elszegényesedését, a kezdeményezőképeség hiányát és a jövő sivárságát okozhatja.

Kiindulópontként a történetiség egyik alapmozzanatát, a feledést választottuk. A történelemről, az időről és a narrativitásról szóló értekezés kiegészíthető a feledés és az emlékezet vizsgálatával. A történelem és az emlékezet elemzésében nyomon követjük e két terület egymáshoz való viszonyulásának problematikusságát. A kérdés arra vonatkozik, hogy miképpen lehetséges egy „méltányos emlékezethez” jutni. Ezután a történelemfilozófia területére lépünk, ahol a teodicea és az eszkatológia felszámolását követjük nyomon. A rossz kérdésében egy



olyan motívumot vélünk felfedezni, amely a teodiceaként értelmezett történelemfilozófia kiindulópontja. Kutatási hipotézisünk szerint, ha a rossz kihívását és aktualitását elfogadjuk, akkor olyan eszkatológia lehetőségét kell keressük, amely képes ezzel szembenézni. A rossz radikalitásával a megbocsátás radikalitását helyezük szembe mint eszkatológiai horizontot. Ez utóbbi azonban az emlékezésben lehetséges. Itt a rossz egyféle válaszra talál, amely nem végleges betöltődést jelent, hanem egy olyan nézőpontot, amelyben lehetséges a rosszhoz való viszonyulás. Végül a megbocsátásnak a feledéssel való kapcsolatát fogjuk megvizsgálni.

## A feledés felejtése

Paul Ricoeur a *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>1</sup> elején jelzi, hogy e mű megírására a *Temps et Récit*<sup>2</sup> és a *Soi-même comme un autre*<sup>3</sup> köteteiből kifejtett feledés adott okot.<sup>4</sup> Az előző művek elvarratlan szálainak az újrafelvételét végigkövethetjük a ricoeuri művek többségében. Feltehetőleg ebben az esetben is a felvetett kérdések által mozgásba került fenomének dominoeffektusáról van szó. Ha az emberi idő meghatározását az elbeszélte idővel hozzuk kapcsolatba, akkor ez magával hozza a narrativitást, a tapasztalat, a reprezentációt, az identitást, a képzelet mellett az emlékezet és a felejtés mibenlétének a kérdését is. Az idő és a történet kapcsolatának a vizsgálata a mimézis szakaszai mögött az emlékezés és a felejtés előfeltevéseit rejtegeti. A kifejtett tematikák azonban nemcsak a vizsgálati terület kibővítését hozzák magukkal, hanem egy ricoeuri értelmezés alkalmazását, ahol a történetiség nemcsak a gond idejét fogja jelenteni, hanem elvezet a gondtalanság fogalmáig. Ez a kijelentés képezheti kutatási hipotézisünket, a történetiség fejtegetésében talán meglepő fordulatot idézve elő.

A felejtés kérdése sokat merít a történelemtudomány episztemológiájából. Heideggert gyakran kritizálják, mivel az általa bevezetett történetiségfogalom nincs kapcsolatban a történelemtudomány gyakorlatával. Ricoeur fordított irányból közelít, a „hosszú út” választásával előbb megpróbálja felmérni a történelemtudomány adta lehetőségeket, tehát konkrét kutatási modelleket elemez. Ezután kérdez rá ezeknek a kijelentéseknek az alapjára. A létfelejtés tehát nemcsak azt a helyzetet fogja jelenteni, amiben mindig is vagyunk, hanem azt, hogy a felejtés jelen is van és nincs is jelen. Nincs jelen, mert foglalatoskodunk e kérdéssel, és jelen lehet horizontként a gondtalanságban. Jelen van a létfelejtés, mert a történelmi kutatás alapjára nem kérdezzük rá, és nincs jelen a végső horizontban, amely egy felfedettséget feltételez.

<sup>1</sup>A *La mémoire, l'histoire, l'oubli* széles körű és élénk fogadtatásban részesült Franciaországban. A *Temps et récit* kötetek megjelenéséig szinte teljesen mellőzött filozófust egy szűk szakmai közönség követte. Ezzel szemben a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* heves vitákat váltott ki a nagy napilapok hasábjain, amelyek a legkülönbözőbb oldalokról támadták a művet, megalapozottan vagy teljesen alaptalanul. E recepciótörténetet nem szükséges felgöngyöltentünk, viszont a jelenség jól mutatja, hogy a felejtés és az emlékezet kérdése mennyire érzékenyen érinti a társadalmi életet. E kérdéshez lásd Dosse, François: *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris 2008. 659–669. Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Editions du Seuil, Paris 2000.

<sup>2</sup>Ricoeur, Paul: *Temps et récit I-III*. Editions du Seuil, Paris 1983–1985.

<sup>3</sup>Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Editions du Seuil, Paris 1990.

<sup>4</sup>„Il s'agit ici d'un retour sur une lacune dans la problématique de *Temps et Récit* et dans *Soi-même comme un autre*, où l'expérience temporelle et l'opération narrative sont mises en prise directe, au prix d'une impasse sur la mémoire et, pire encore, sur l'oubli, ces niveaux médians entre temps et récit.” Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. 10.

A feledés kérdése, bár a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* cím szerint a harmadik nagy kérdéskört kellene takarja, a történelem és az emlékezet ontológiai feltételeit vizsgáló fejezetben kerül tárgyalásra. Itt a történetiség fogalma helyett, ennek túltelítettsége miatt, Ricoeur a „történelmi létállapot” (condition historique) címszó alatt elemzi a módszertani és episztemológiai kutatás ontológiai alapjait.<sup>5</sup> Ebben a választásban érzékelhetünk egy visszalépést, a feledés alárendelődik a történetiség fogalmának. Szinte kifejejtődik az őt megillető helyről. Ugyanakkor a fejezetnek az alapjaként is értelmezhető, mint ami a történelmi feltétel alaptónusát megadja. Kérdésesnek hagynánk azonban az értékelő kijelentéseket, amelyek a történelmi létmód csúcscsaként vagy alapjaként határoznák meg a felejtést. A felejtés jelen van, csakúgy, mint az emlékezet, és a köztük lévő feszültség feloldására nem képes egy egyszerű prioritási sorrend megállapítása.

A könyv címében betöltött helye szerint a felejtés az emlékezés ellenpárjaként, negatív kiegészítésként, a történelem másik oldalán foglal helyett. Az emlékezés és a felejtés a színe és a visszája az emberi élet történetekben való megértését kívánó műveleteknek. (Az emlékezés-emlékezet párosával szembeállíthatjuk a felejtés-feledés párosát. A főnévi alak az emlékezés és a felejtés tartalmát jelöli, míg az igei alak a folyamatot, amelyben ezek az adatok előhívódnak vagy elenyésznek.) Kölcsönös meghatározottságukat jelzi az egymáshoz fordított arányban való viszonyulás. Túl sok emlékezet a feledés felszámolását jelenti, ugyanakkor terhet is, amely lehetetlenné teszi a jelen kezdeményezését, spontaneitását, kreativitását. Túl sok felejtés az emlékezet eltörlését jelenti, és ezzel együtt mindannak a tapasztalatnak, értéknek, tudásnak az elvesztését, amelyet a múlt adhat. Az emlékezés és a felejtés tetszőleges, szeszélyes jelenléte a közéletben felveti a „méltányos emlékezet” (juste mémoire) kérdését, amelyben a túl sok és a feszültsége egyensúlyba kerülhet.

Az idő és a történet elemzésétől eljutottunk az emlékezés és a felejtés horizontjának a kiemeléséhez. A ráerősítések vagy a mértékvesztés különböző szélsőségei helyett annak a ki-egyensúlyozott pontnak a megtalálása a tét, amely a személyes vagy a közösségi életnek az alaptényezőjét jelenti. Ebben az értelemben a felejtés és az emlékezet vizsgálata szükségszerűen összefügg, ahogy banális, kölcsönösségükön alapuló meghatározásuk – az emlékezés a felejtés hiánya és fordítva – mutatja. A kérdés tehát arra vonatkozik, hogy miképpen lehet alkalmazni egy olyan középutat, amely a leginkább helyénvaló az egyéni és a közösségi élet fenntartásában.

## Történelem és emlékezet

A *La mémoire, l'histoire, l'oubli* gerincét a történelem és az emlékezet kapcsolatának az elemzése alkotja. A viszony meghatározása korántsem meglepő, a kettő kiegészíti egymást. Ricoeur a történelem és az emlékezet kapcsolatának meghatározásában az emlékezetet a történelem mátrixának nevezi, míg a történelem az emlékezet kritikája.<sup>6</sup> Csakhogy ez a kapcsolat nem jelent nyugvópontot. Nem is jelenthet, hiszen a történelem részéről van egy előfeltételezés, valamint egy visszahatás. Az emlékezet pedig megalapozó, de ugyanakkor önmagában

<sup>5</sup>Uo. 373.

<sup>6</sup>Uo. 182.

törékeny. Nyilvánvaló, hogy a múlthoz való hozzáférés az emlékezés segítségével lehetséges, a történelem tárgya az emlékezet területének a feltárása. Az emlékezés jellemzői közé tartozik a törékenység, esetlegesség, szeszélyesség.<sup>7</sup> Vannak olyan emlékek, amelyeket az emlékezet akarata ellenére megőriz, görcsösen ragaszkodik hozzájuk, és nem kíván elszakadni tőlük, vannak olyanok, amelyeket elfelejt, bár szükségünk lenne rá, más emlékeket pedig felnagyít vagy lekicsinyít, stb. Hogyan bízhatunk meg egy ilyen képességben, amely az általa birtokoltakat ilyen mértékben alakíthatja, nem beszélve a felejtés lehetőségének az állandó jelenlétéről? Az emlékezet ilyen értelemben kritikára szorul, amelyet a történelem adhat. A történelem feladata az emlékezet mélységeit feltárni, az emlékezés, emlékezet szubjektivitását korlátozni és tudományként ezeket az emlékezési folyamatokat módszeresen ellenőrizni az emlékezeti tartalmak átfogó ábrázolása érdekében. Ilyen értelemben a történelem az emlékezet kritikája. Az emlékezet viszont a történelem mátrixa, mivel ez az egyetlen kapcsolat, amely a múltat képes megjeleníteni. Nem áll rendelkezésünkre jobb, mint az emlékezet, hogy azt mondhassuk, valami volt, végbement, megtörtént, mondja Ricoeur.<sup>8</sup> Tekintetbe véve az emlékezés hiányosságait, a történelemtudomány nincs felfegyverezve túlságosan is megbízható megismerési móddal. Lehetséges ugyan az archívumok módszeres kutatása, a kritikai kutatás, de alapvetően mindez az írásbeli emlékezet vagy a szóbeli emlékezet adottságaihoz kötött, amely sohasem szolgál végső evidenciákkal.

A történelem és az emlékezés kapcsolatának ily módon való meghatározása teljesen ésszerűnek mutatkozik. A kérdések a megvalósulás hogyanjából származnak. A történelem kivételes módon a mentalitástörténet, amely expliciten foglalkozik az emlékezés, emlékezet kérdésével, ezt saját birtokaként bekebelezi.<sup>9</sup> Az emlékezet nem más, mint a mentalitástörténet egyik kutatási tárgya. Ezzel azonban leszűkíti a múlthoz való viszonyulásunk körét, és az önkényességében és törékenységében leírt emlékezést határok közé szorítja. Az emlékezésnek a történelem ellen intézet vádaskodásában jelen van a részletek, a különös egyediségek elvesztése és általánosítása. Tehát a történelem sohasem uralhatja az emlékezést, esetleg a fordítottja lehet igaz. A kölcsönös egymásra utaltság mellett jelen van a prioritás kérdése, amely az emlékezés és a történelem viszonyába állandó feszültséget hoz, a hogyan kérdésére pedig csak a történetírás konkrét folyamata ad példát.

Lényegbevágó kérdés, hogy mi ad értelmet, jelentést a történelemnek és az emlékezésnek. Az emlékezés esetében a hiány jelenlétének (présence de l'absence) a titka okoz megértési problémát. Hogyan lehetséges? Hogyan különböztetjük meg az emlékezést a képzelettől, ami szintén egy nem jelenvalót jelenít meg? A történelem jelentésének a keresése ennél jóval bonyolultabb, hiszen nemcsak egy aktus megértéséről van szó, hanem egy olyan folyamat megértéséről, amely születésem előtt kezdődött, és utána is folytatódni fog. A filozófia történetében két megközelítési módot ragadunk meg a történelem értelmének a keresésében a *teodicea* és az *eszkatológia* formájában.

<sup>7</sup>Weinrich, Harald: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Bp. 2002. Weinrich idézi Pliniust: „az emberekben semmi sem olyan törékeny, mint az emlékezet.” 228.

<sup>8</sup>„nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé avant que nous déclarions nous en souvenir”. Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. 26.

<sup>9</sup>Goff, Jacques le: *Histoire et mémoire*. Paris 1988.

## Megbukott teodicea, elveszett eszkatológia

Nemcsak a cél elérésének a folytonos továbbtétele miatt, nem az eszkaton vagy a telosz elvesztése miatt, hanem elsősorban a történelem folyamatának megvalósulása alapján joggal beszélünk boldogtalan történelemről. Hegel egyenesen a „történelem vágóhídjáról” beszél, amikor a történelem eszméjének a megvalósításáról szólva az egyéniséget elemzi. „Ha nézzük a szenvedélyek e színjátékát és szem előtt tartjuk a történelemben erőszakosságuk következményeit, amely nemcsak hozzájuk csatlakozik, hanem még, sőt, főképpen ahhoz is, ami jószándék, jogos cél; ha tekintjük a bajt, a gonoszt, a legvirágzóbb birodalmak bukását, amelyeket az emberi szellem létrehozott; ha a legnagyobb részvétellel pillantunk az egyének kimondhatatlan nyomorára: akkor csak szomorúságot érezhetünk a múlandóság miatt általában, s mivel ez a pusztulás nemcsak a természet műve, hanem az ember akaratáé is, még inkább morális szomorúságot és a jó szellemnek, ha van bennünk ilyen, felháborodását érezhetjük e színjáték miatt. [...] De ha a történelmet annak a vágóhídnak tekintjük is, amelyen feláldozták a népek boldogságát, az államok bölcsességét és az egyének erényét, a gondolatban szükségképp felvetődik a kérdés: *kinek, mely célnak* hozták e roppant áldozatokat.”<sup>10</sup> A történelem folyamatát tekintve a különféle kultúrák felvirágzásának és romba dőlésének sorozatát látjuk. Minden hiábavaló, ezt sugallja a látvány, a népeknek és az egyéneknek nem sikerül kellő mértékben alkalmazni a felhalmozott tudást, sőt legtöbbször az ember akaratának következménye a bukás. Hegel esetében a negatív oldalt kiegészíti a pozitív, és lehetséges a szintézis. Minden bukást az újjászületés követi, amely az ész felől tekintve az Abszolút Szellem megvalósulása felé mutat. A rossznak e tudomásulvételéből és mindennek ellenére egy jó célra való irányítására a teodicea ad módot. A történelemről fűzött elmélkedés ennyiben „teodicea, isten igazolása [...]”: meg akarjuk érteni a bajt a világban általában, beleértve a gonoszt is, ki akarjuk békíteni a negatívumot a gondolkodó szellemmel.”<sup>11</sup> Röviden: a történelemfilozófia nem más, mint teodicea.

A teodicea mint „isten igazolása” amellelt érvel, hogy a világban tapasztalható rossz folyamatosan és majd a végső ítéletben véglegesen megsemmisül. A teodiceának Ricoeur meghatározásában három egymásnak ellentmondó kijelentést kell egyszerre állítania: Isten mindenható, Isten feltétlenül jó, a rossz létezik.<sup>12</sup> Mindennek a bizonyítására rendelkezésünkre áll a történelem, és Hegelnél e lehetőség megragadását láthatjuk. A Szellem a történelem folyamatában valósul meg. A történelemnek tehát van célja a Szellem szabadságának a megvalósulásában, ez ad értelmet a folyamatnak csakúgy, mint a váratlan kudarcoknak, bukásoknak, amelyek meghaladják az egyén akaratát és cselekvésének hatókörét. Az „ész csele” hivatott magyarázatot adni az érthetetlenre, amit Hegel így határoz meg: „az egyének és a népek amaz elevenségei, miközben a *magukét* keresik és kielégítik, egyúttal valami *magasabbnak*, távolibbnak *eszközei*, amiről nem tudnak semmit, amit tudattalanul visznek végbe. [...] A világtörténetben az emberek cselekedetei még valami mást eredményeznek általában, mint amit céloznak és elérnek, mint amit közvetlenül tudnak és akarnak. Megvalósítják érdeküket; de ezzel még valami további hoznak létre, ami belsőleg szintén benne rejlik, de nem volt tudatukban és szándékukban.”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Bp. 1979. 57.

<sup>11</sup> Uo. 32.

<sup>12</sup> Ricoeur, Paul: *A rossz, kihívás a filozófia és a teológia számára*. = Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Bp. 1999. 93.

<sup>13</sup> Hegel: *i.m.* 62–63

A világtörténelmet irányító ész meghaladja az egyének és a népek akaratát, érdekeit, és minden esemény megmagyarázható lesz.

A történelemfilozófia és a teodicea összekapcsolása tovább él a német idealizmus átfogó rendszerigényének az összeomlása után. Odo Marquard a teodicea kérdését – *si deus, unde malum?* – szkeptikus filozófiájának kiindulópontjaként írja le, a vizsgálódása pedig arra keres választ, hogy miképpen lehet e „kérdés megoldatlanságával együtt élni”.<sup>14</sup> Következtetése szerint a földi mennyország vagy a földi pokol helyett a földi földet lehet választani, amely a telosz elvetését jelenti.

A teodicea által felvetett kérdések csak nyomaikban maradnak érvényesek, a szintézis lehetetlen. A 20. század világégetései hiábavalóvá teszik a kérdést is. Az elmélet végét Ricoeur így összegzi. „A teodicea bukása [...] abból ered, hogy a véges értelem, amely nem ismerheti meg a hatalmas számítás adatait, mindössze arra képes, hogy a jó és a rossz mérlegének serpenyőjébe összegyűjtse a hiányosságokkal szemben túlsúlyban lévő tökéletességek szórványos jeleit. Erős emberi optimizmusra van tehát szükség ahhoz az állításhoz, hogy a mérleg – mindent összevetve – pozitív.”<sup>15</sup> A teodicea leibnizi elképzelése így értelmét veszítette.

A történelemfilozófia teodiceával való összefűzésében jelen van az eszkatológia kérdésköre. Ez Hegelnél a világtörténelem beteljesedése egy igencsak szekularizált formában, de a klasszikus ágostoni hagyományban ez a világ üdvösségének a megítélését jelenti. „Az eszkatológia a »végső dolgok« doktrínája, vagy pontosabban szólva azoké az eseményeké, amelyekkel a számunkra ismert világ véget ér. Az eszkatológia tehát a világ végének, pusztulásának a doktrínája”, írja Bultmann.<sup>16</sup> Ebben a meghatározásban az apokalipszis kérdésköréhez jutunk közel. Számunkra azonban az eszkatológiában egyedül a végső értelem, a végső ítélet koncepciója a lényeges, ami arra hivatott, hogy minden előző világi eseménynek értelmet adjon.

Karl Löwith a *Világtörténelem és üdvtörténet* elemzéseiben szintén szembesül a teodicea és az eszkatológia problémájával. „A »történelem filozófiája« kifejezés a történelem olyan szisztematikus értelmezését jelöli, amelynek principiuma összefüggést teremt a történeti események és következmények között, és egy végső értelemre vonatkoztatja őket.”<sup>17</sup> A történelemfilozófia teológiai alapjait kutatva Löwith szintén egy negatív következtetéshez jut, miszerint a történelemfilozófia és az üdvtörténet képtelen megalapozni egymást. A végső cél érvényességét vesztítve a történelem értelméről beszélni lehetetlenné válik. Nem marad más út, mint a szkepszis.

A történelem szemlélete két módon, mint körkörös vagy folytonos vonal valósult meg a nyugati kultúrában. A zsidó-keresztény gondolkodásban és a szekularizáció korában az egyenes vonal képzete jellemző. Ilyen értelemben elkerülhetetlen a telosz, az eszkaton képzete. Ez a cél vagy vég mint beteljesedés kizárja mindazt a hiányt, választ ad mindarra a rosszra, amin a történelem folyamán át kell menni. Ha lehetséges egy történelemfilozófiai modellről beszélni, ebben három állandó elemet különböztethetünk meg: a történelem menetének a képzete (mint folytonos vonal); a rossz kérdése (amely kényszerít a múlttal való számvetésre, az adósságok törlesztésére); egy végső célnak a megalapozása, amely nélkül a történelemről való beszéd értelmetlen. Meglátásunk szerint Ricoeur történelemfilozófiájában szintén jelen vannak egy hasonló modell töredékei, amely modell sajátos tartalmat nyer. Ennek a lényegi mozgatója a

<sup>14</sup>Marquard, Odo : *Az egyetemes történelem és más mesék*. Bp. 2001. 8.

<sup>15</sup>Ricoeur: *i.m.* 103.

<sup>16</sup>Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Bp. 1994. 33.

<sup>17</sup>Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Bp. 1996. 39.

történelem jelentésének és értelmének a keresése, a klasszikus minta alapján, elvetve a szkepticizmus tanácsstalanságát. A módszertani és az episztemológiai kérdések után rá kell mutatni az emlékezet és a történelem (és a feledés) horizontjára. Míg Hegelnél a történelemfilozófia egy rendszer formáját ölti, Ricoeurnál csak töredezettségről beszélhetünk. A modellnek az általunk leírt formában való megjelenítését Ricoeur messze elkerüli, hiszen Isten halála és a metafizika halála ezt képtelenséggé teszi. Véleményem szerint azonban jelen van a „kísértés”, hogy antropológiai szinten újrafogalmazza ezt a modellt. A folytonosság feltételezése átléphető az azonosságnak (idem) az önmagasággal (ipse) való kiegészítése révén.<sup>18</sup> A rossz jelenségéből és a végső alap kereséséből fakadó kérdések azonban további homályos pontokat hagynak.

Érvelésünk szerint a történelemfilozófia óhatatlanul szembesül a rossz kérdésével. Történelemfilozófiáról, de történetekről sem azért beszélünk, mert minden a „terv szerint” folyik. Amikor „minden rendben”, akkor nem szöhetünk különféle történeteket, nincsen bonyodalom, értelmezésre váró különös, hiszen alaposan elterveztünk valamit, és most már csak várunk kell az üres filmkockák betöltődésére. Ez a lehetőség azonban ábránd, a megtervezés, a kivitelezés és az értékelés tökéletessége meghaladja az emberi képességet. A kérdés az, hogy ha adott a rossz, mihez kezdhetünk vele. A kérdés tehát nem a rossz lehetőségére vagy eredetére vonatkozik a történelemfilozófiában, hanem a végére. A lehetséges válaszok pedig ugyanolyan ingoványos talajon mozognak, mint a rossz eredetét firtató spekulációk.

Lássuk, miként jelenik meg Ricoeurnál a rossz kérdése, és milyen lehetőséget találunk az eszkatológiára. Fontos megjegyeznünk, hogy Ricoeur nem ebben a klasszikus formában fogalmazza meg a kérdést.

## A rossz mint kihívás

A rossz kérdésének a tárgyalása többször megjelenik a ricoeuri életműben, mondhatni kulcskérdésként. Utalunk itt a *Philosophie de la volonté* 1960-ban megjelent második kötetére, ami *Finitude et culpabilité* címmel jelent meg;<sup>19</sup> vagy utalhatunk a nyolcvanas években megjelent, méltán népszerű tanulmányra: *A rossz, kihívás a filozófia és a teológia számára*.<sup>20</sup>

A rossz fogalmát elemezve Ricoeur nem meghatározásra törekszik, hanem a tapasztalati formák vizsgálatára, valamint a diskurzusmódok elemzésére. „A rossz egész titka abban áll, hogy – legalábbis a nyugati zsidó-keresztény hagyományban – azonos fogalommal jelölünk első megközelítésre olyannyira eltérő jelenségeket, mint a *bűn*, a *szenvedés* és a *halál*.”<sup>21</sup> E fogalmak olyan feltételeket írnak le, amelyekkel az emberi élet szembesít. A bűn, a morális rossz az emberi cselekvésből származik, felelősségre vonás, vád, helytelenítés illetheti. A cselekedetnek az alanyhoz való kötése önmagában égető kérdéseket vet fel. Kit ítélünk meg, a személyt vagy az általa elkövetett tettet? Lehetséges-e egyáltalán ez a szétválasztás. Ricoeur álláspontja szerint minden cselekedet valakinek tulajdonítható, van egy tettes. Viszont a megítélés aktusában különbséget tehetünk a tettes és az elkövetett tett között. Az elkövetett tettért a bűnös megfizet. Vajon ezt az áldozatot képes-e kárpótolni? Az elkövetőt azonban nem lehet

<sup>18</sup> Vö. Ricoeur, Paul: *Le soi et l'identité narrative*. = Uő: *Soi-même comme un autre*.

<sup>19</sup> Ricoeur, Paul: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Éditions Points, Paris 2009.

<sup>20</sup> Ricoeur, Paul: *A rossz, kihívás a filozófia és a teológia számára*. = Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*.

<sup>21</sup> Uo. 94.



erre a tettere redukálni. A büntetés az igazságszolgáltatás eszköze, de a bűnös lehetőségei ezzel nincsenek kimerülve (jobb vagy rosszabb cselekvésre). A felelősségre vonás tehát a cselekedeteiért felelősséggel tartozó személyt illeti. A vád meghatározza azt a normát, ami ellen a tettes vétett. A helytelenítés azt az ítéletet jelenti, amely által a büntetettért elégtételt fizetnek.

A szenvedés esetében megfordul a cselekvés iránya. Itt nem valaki által elkövetett bűnről van szó, hanem egy bántó cselekvés elszenvedéséről. Ilyen értelemben a kiváltó ok a legkülönbözőbb formákat öltheti a kívülről érkező csapásoktól, a testünkől vagy a lelki életünkől feltörő sérülésektől. A szenvedés bánatként jelenik meg, amit testi vagy lelki egészségünk elvesztése miatt érzünk.

Bár e két fogalom szétválasztható, a filozófia és a teológia a rosszat nevezi meg mint a bűn és a szenvedés közös gyökerét. Valóban szétválaszthatatlannak is tűnnek. A bűnös megszenved, szokás állítani. Vagy az őt súlytató ítélet, vagy a közösség megítélése, vagy az elveszített lehetőségek miatt szenvedést érezhet. Azonban feltehető, hogy valaki nem érez megbánást, vagy annyira súlyos tettet követett el, hogy azt semmilyen büntetés sem egyenlítheti ki. A szenvedést ugyanakkor valamilyen bűn következményeként látják a legtöbbször. Mint Ricoeur írja, a szenvedés egyik legfőbb oka az erőszak, amelyet az emberek egymással tesznek. Az elkövetett büntetett az áldozat, egy másik személy szenved el. A bűn, a szenvedés és a halál a „méltánytalanság titkával” szembesít bennünket. Egy jobb életre érdemes ember korlátoltságát, korlátolását találjuk elutasítandónak. Feltevődik a kérdés, amelyre a mitológiai, a filozófiai és a teológiai gondolkodás keresi a választ, hogy mi ennek a rossznak az eredete, a gyökere. E spekulatív elméletekre nem térünk ki, viszont megemlítünk egy általános és tartós magyarázatot, a retribúció elvét. Akár egyéni, akár közösségi szinten ér a szenvedés, megérdemelt, mivel egy ismert vagy ismeretlen bűn büntetése miatt van. Ez az elv általános magyarázó elvként vert gyökeret a gondolkodásunkban. Nem közömbös az sem, hogy a szenvedés elviseléséhez erőre van szükség, hogy ez honnan meríthető, nehezen megválaszolható, de feltételezhetjük, hogy a retribúció elve is egy ilyen forrással rendelkezik. Talán könnyebbé teszi a baj elfogadását.

A teodicea kudarca a rossz megválaszolásában a történelemfilozófiai elmélkedés kudarcát jelentette. A teológiai elmélkedés az Isten jóságával próbálja összeegyeztetni a rossz tapasztalatát. Ez egy „megtört” dialektikát eredményez. Karl Barth egy ellentmondással próbál választ adni. „A semmi az, amit Isten nem akar. Csak azért létezik, mert Isten nem akarja.”<sup>22</sup>

A rossz így valóban mint kihívás jelenik meg a gondolkodás számára, amely feloldást nem adhat, de az apória megakadályozhatja a gondolkodás berögzülését. A rossz eredetére feltett kérdésre, a gondolkodás mellett a cselekvés is válaszolhat, mit tegyünk a rossz ellen. A múltba túnt tekintet helyett így a jövő horizontja is megnyitható. Vizsgálódásunk szempontjából fontos az egyén érzelmi szintjére való helyezkedés. Ricoeur Freudtól kölcsönzi a gyász munka (travail de deuil) kifejezést, amely a halállal járó veszteség fájdalomból kiszabadíthat. „A gyász itt azt jelenti, hogy fokozatosan eloldozzuk azokat a kötelekeket, amelyek révén szeretetünk tárgyának elvesztését önmagunk elvesztéseként éljük át.”<sup>23</sup> Ricoeur a filozófiában az apóriák fejtegetése és az etikai súlyok méregetése mellett egy gyakorlati funkciót is lát. „A bölcsességet

<sup>22</sup>Uo. 110.

<sup>23</sup>Uo. 113.

– filozófiai és teológiai folyományaival – úgy szeretném felfogni mint a gyászmunkához járuló spirituális segítséget, amely a siralom és a panasz megváltoztatására törekszik.<sup>24</sup>

Az elmozdulás, amely a rossz kérdésének a vitálásában történik, figyelemre méltó. A rossz eredetének vizsgálata mellett a rossz megszűntetését elősegítő cselekvések is fontosak. Ricoeur itt olyan kérdésekre gondolhat, mint az igazságosság, amelyről egy interjúban megjegyzi, hogy későn találta meg. Az affektív vonal bevezetése pedig már-már filozófiai eretnekségnek számíthat, hiszen konkrét terápiás gyakorlatokkal kacérkodik, és talán azt is mondhatjuk, hogy a szubjektivitás felszíni oldalának egy filozófiai szempontból nehezen elemezhető aspektusát írja le. A szenvedés terhétől való eloldás Ricoeur által vázolt lépései a következő szakaszok leírásában jelennek meg: Isten ezt nem akarta, van véletlen; Meddig még, Uram?; Hinni Istenben, bár...; a panaszról való lemondás végső távlata. E „spirituális segítség” túlmutat egy diszciplína szigorú keretein, és e hit – Ricoeur hangsúlyozza – nem az egyetlen járható út, hanem csak egyike a lehetséges utaknak.

Ricoeur elemzése rámutat a rossz kérdésének a sokoldalú megközelítési lehetőségére. Nem elégséges egy elvont, spekulatív viszonyulás, amely az apóriák elmélyítésében kimerül, hanem szükséges a cselekvés lehetőségeit is megvizsgálni. Ez a viszonyulás a rossz metafizikai és teológiai diskurzusainak az ellentéte, a teodicea által nyújtott megnyugvás utáni kudarc átlépése. Azt mondhatjuk, hogy a rossz metafizikai mélységeiből emberivé emelkedik. Nem a rossz metafizikai feloldása a cél, amely eredetében és céljában ugyanúgy érvényes és súlyos kérdés marad, hanem a rossznak az emberi életben való megjelenése és az ellene való küzdelem lesz az alapvető.

A rossz elkövetése és a rossz elszenvédeése felosztásban a rossz eredetére kerestük a választ, anélkül hogy az áldozat szerepét hangsúlyoztuk volna. Az áldozat, a szenvedő oldal passzív tényezőként van elgondolva, akivel megtörténik a baj. Ebben a bemutatásban érzékelhető a hiányosság, hiszen igaz ugyan, hogy állandó kitettségekben vagyunk, születésünk óta környezetünk meghatározza, hogy milyen feltételek között mozoghatunk, de ugyanakkor mi is cselekvőképességgel rendelkezünk. A „cselekvő és szenvedő ember” antropológiája tehát nem merülhet ki a passzivitásban, hanem a képességei révén megfelelő válaszokat keres.

## A megbocsátás mint eszkatológiai horizont

A *La mémoire, l'histoire, l'oubli* hármas tagoltságát egy epilógus követi *Le pardon difficile* címmel. Ricoeur eszkatonként határozza meg a megbocsátást, az emlékezet, a történelem és a felejtés eszkatologikus horizontjaként.<sup>25</sup> Végső soron mi végre van az emlékezet folyamatos felhalmozása, a történelem határtalan archívuma, a felejtés aggasztó jelenléte. Kissé szélsőségesnek tűnő értelmezésünkben ez nem más, mint a rossz leltározása, osztályozása, rangsorolása és legfőképpen ébren tartása, (az elvesztés félelmétől kísértve). Azonban a bírás-, illetve a tűrés-i küszöb e teher viselésében, mint minden emberi képesség, korlátolt. Ilyen értelemben beszélhetünk megbocsátásról mint elengedéstről, a megbocsátás képességéről mint amit lehet,

<sup>24</sup>Uo.

<sup>25</sup>„Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.” Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. 593.

hogy csak utolsósorban, de szem előtt tartható mint nem kizárt lehetőség. A megbocsátás lehetőségének és képességének az elgondolása a filozófia számára nehéz feladat, amennyiben félreállítja a teológiai megközelítéseket és a banális megoldásokat.

Nem egyértelmű a megbocsátás mint az emlékezet, történelem és felejtés horizontja magának a műnek a szerkezetében. Több jel is arra utal, hogy Ricoeurnek későbbi ötlete volt ennek az epilógusnak a megírása. Mint ahogy ő maga is megjegyzi, a mű újraolvasásakor döntött a megbocsátás kérdésének a bevezetése mellett.<sup>26</sup> Erről tanúskodik egy 1998. március 5-én keltezett levél, amely a Seuil kiadó *Ordre Philosophique* sorozatának a szerkesztőjéhez van címezve.<sup>27</sup> Ricoeur beszámol a készülöben lévő kötet tematikájáról, de ebben csak az alábbi tematikákat említi meg: visszaemlékezés és megemlékezés; képzelet és emlékezet; az emlékezet pragmatikus dimenziója, a gyakorlott (*exercée*) emlékezet; az emlékezet történelem előttibe való átvitele, a tanúskodás (*témoignage*), a történet (*récit*) és az archívumba jegyzés (*inscription*) révén; a felejtés; *Vertretung-Vorstellung*. Mint látjuk, a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* tematikájának a gerince fel van sorolva, anélkül hogy a legkisebb utalás történe a megbocsátás kérdésre. A megbocsátás kérdése ugyanakkor a kilencvenes években többször felvetődik. Erre példa a *Sanction, réhabilitation, pardon*<sup>28</sup> vagy a *Le pardon peut-il guérir?*<sup>29</sup> című előadások.

Anélkül, hogy oknyomozásba kezdenénk megjelenését illetően, kiemelnénk e fejezet „esemény” jellegét, váratlanságát a ricoeuri gondolkodásfolyamban, amely nem utolsósorban igen csak heves kritikákat hozott a mű egészére.<sup>30</sup> Tehát a megbocsátás egy váratlan eszkaton a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* elemzéseiben. Tegyük hozzá, a megbocsátás aktusa eleve tartalmaz egy váratlanságot. A bocsánat elnyerése semmiképpen sem magától értetődő folyamat, ami az ok-okozatiságba vagy bármilyen folytonosságba beírható volna. Ellenkezőleg, egy olyan pillanat, amelyben a bocsánat kérése vagy akár nem kérése esetén valaki valakinek megbocsát az ellene elkövetett cselekedet feloldására, nem rója fel többé a sérelmét. Lássuk, milyen részekből tevődik össze a nehéz megbocsátás Ricoeurnél. Kiindulópontként egy Derrida-szöveget vehetünk, amely a megbocsátás „radikális” formáját állítja elénk.

Jacques Derridától 1999 végén interjú jelent meg *Le siècle et le pardon* címmel a *Le Monde des Débats* hasábjain.<sup>31</sup> A beszélgetésben Derrida beszámol az utóbbi években az EHESS szemináriumán folytatott kutatásairól a megbocsátás kérdésével kapcsolatosan. Könnyen észrevehető a tematika aktualitása, mivel a politikum egyre gyakrabban nyúl e kérdéshez, és fennáll a fogalom kiüresedésének a lehetősége. A megbocsátást gyakran azonos értelemben használják a kimentéssel, a sajnálkozással, az amnesztiával, az elévüléssel. Alapjában egy mondializációt

<sup>26</sup>Uo. 643.

<sup>27</sup>*Lettre du 5 mars 1998 pour L'ordre Philosophique*. Ricoeur-archívum.

<sup>28</sup>Ricoeur, Paul: *Sanction, réhabilitation, pardon*. = Uő: *Le Juste*. Paris 1995. 193–209.

<sup>29</sup>Ricoeur, Paul: *Le pardon peut-il guérir?* *Esprit* 1995/3–4. 77–82.

<sup>30</sup>Badiou ingerült hangnemű recenziót ír, amiben Ricoeur-t gyakorlatilag keresztes lovagnak öltözteti, aki a zsidó hagyomány ellen küzd. Ricoeur válaszképpen magánlevelet ír *Le sujet supposé lecteur* címmel, amelyben hangot ad meglepődésének, hiszen Badiou annak a sorozatnak a szerkesztője, amelyben a kötet megjelent, ugyanakkor fényes jelét adja annak, hogy a könyvet nem olvasta elejétől végig. Badiou, Alain: *Le sujet supposé chrétien de Paul Ricoeur*. A propos de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. *Élucidations*, 6/7, Navarin, 2003. 19–24. Lásd még Dosse, François: *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie (1913-2005)*. Paris 2008. 665–669.

<sup>31</sup>Derrida, Jacques : *Le siècle et le pardon*. *Le Monde des Débats*. Décembre, 1999.

<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html> Letöltve: 2010.11.14.

láthatunk, hiszen a bocsánatkérés aktusa kilép az „ábrahámi” vallások örökségének határai közül – Derrida itt a zsidó, keresztény, muzulmán vallások hasonlóságára utal –, idegen kultúrkörökben jelenik meg. Konkrétan olyan politikai aktusokra gondol Derrida, mint a japán miniszterelnök bocsánatkérése a dél-koreai gyarmatosításért és a második világháborúban elkövetett atrocitásokért. Ugyanakkor a megbocsátás fogalmi korlátai és ezzel egy időben minden mérték eltűnésében van, valamilyen módon mindenki felelős mindenért, vagyis nincs tettes. „A megbocsátás »mondializációja« egy folyamatban lévő vallomás óriási jelenetéhez hasonló, tehát egy virtuálisan keresztény vallomás-átalakítás-rángatódzáshoz, egy keresztényiesítési folyamat lesz, amelynek nincs többé szüksége a keresztény Egyházra.”<sup>32</sup> E diagnózisban kiemelhetjük a megbocsátás meglepő színre törését, de ugyanakkor semlegesítő, értelemvesztett használatát. Fontos kiemelni, hogy miképpen a nemzetközivé vált jog diskurzusa lényegében latin (keresztény) eredetre vezethető vissza („mondialatinisation”), a megbocsátás is, de azzal a fontos kitételrel, hogy nem tart igényt valamilyen egyház közvetítésére. Tehát e fogalom olyan használatra törekszik, amelyik leválasztható a keresztény egyházak által használt gyakorlatok és értelmezések hálójáról. Egy olyan „krisztianizálásról” van szó, amely ugyanakkor „dekrisztianizálás”.

Az interjú erős tétele a megbocsátás értelemvesztése ellen küzd, ironikusan tekintve az értelemre. Jankélévitch megbocsátásról való fejtegetéseit elemezve Derrida egy hiperbolikusnak nevezhető álláspontot védelmez, miszerint „a megbocsátás csak a megbocsáthatatlant bocsátja meg”.<sup>33</sup> Hogyan értelmezzük ezt az ellentmondásos tételt, hiszen a megbocsáthatatlan bosszút, örök megemlékezést vagy éppen ellenkezőleg a feledés szakadékába való dobást vonja maga után.<sup>34</sup> Derrida álláspontja szerint azonban a bocsánatos bűn megbocsátásáról beszélni ellentmondás. A feltétlen megbocsátás kegyelmes, végtelen, a bűnösnek mint bűnösnek van nyújtva, ellenjegyzés nélkül, még annak is, aki nem gyakorol bűnbánatot, vagy nem kér bocsánatot. A feltételes megbocsátás a hibázás beismerése, a bűnbánat után lehetséges. De ha valaki éppen elégtételt adott a bűneiért, megfizetett érték, akkor mit kell megbocsátani? A tiszta megbocsátás nem lehet valamilyen cél szolgálatában, legyen az bármennyire is üdvös. A megbocsátás elemzésében egy előfeltevésre bukkanunk, miszerint ennek értelme kell legyen. Ebben az esetben azonban feltételhez kötjük. Valamit helyre kell hozni, ki kell javítani ahhoz, hogy továbbléphessünk. A megbüntethetetlen (mert milyen büntetés felelhetne meg egy ekkora gaztettnek?), a jóvátehetetlen (mert valami egyszer és mindenkorra el van rontva) tényéből Jankélévitsch a megbocsáthatatlanra következtet. A megbocsátásnak ebben az esetben nincs értelme. Ezt a következtetést Derrida is levonja, a megbocsáthatatlan megbocsátásáról mint örületről beszél.<sup>35</sup> Viszont tiszta megbocsátásról csak a megbocsáthatatlannal való összefüggésben lehet értekezni. Ez adhat e fogalomnak vagy aktusnak olyan alapot, amely lehetővé teszi, hogy róla tudjunk beszélni.

<sup>32</sup> „la »mondialisation« du pardon ressemble a une immense scène de confession en cours, donc a une convulsion-conversion-confession virtuellement chrétienne, un processus de christianisation qui n’a plus besoin de l’Eglise chrétienne”. Uo.

<sup>33</sup> „le pardon pardonne seulement l’impardnable”. Uo.

<sup>34</sup> Weinrich elemzi „az emlékezet halálos ítéletét” (damnatio memoriae), amely az emlék eltörlését jelentette. Súlyos büntett súlyos ítélet érdemel. Weinrich: *i.m.* 60–61.

<sup>35</sup> „Car si je dis, comme je le pense, que le pardon est fou, et qu’il doit rester une folie de l’impossible, ce n’est certainement pas pour l’exclure ou le disqualifier.” Derrida: *i.m.*

Derrida felhívja a figyelmünket egy másik fontos vonásra. Az ábrahámhi hagyományban a megbocsátás két egyediséget von be. Amint közbelép egy intézményes forma, amely az egyén fölé magaslik (amnesia, megbékélés), már nem beszélhetünk tiszta megbocsátásról. A dél-afrikai Igazságtétel és megbékélés bizottságának a munkálataira alapozva Derrida idéz egy tanúvallomást egy áldozat feleségének a beszédéből.<sup>36</sup> Az intézmények által nyújtott megbocsátást az elhunyt áldozathoz közel álló társak nem fogadják el. Ők maguk is csak akkor lesznek képesek erre, amikor felkészültek. Leginkább az áldozat lehetne az, aki megbocsáthat, de ő nincs többé. Ebből a hiányból származik a kérdés feloldhatatlansága.

Derrida egy lépéssel tovább megy, hiszen felvetődik a kérdés, hogy ki ad bocsánatot. Ez a viszony egy alá-fölrendeltséget jelent, egy hatalmi viszonyt, egy felsőbb hatalmat. „A legnehezebb feladat, ami egyszerre szükségszerű és látszólag lehetetlen, a felsőbb hatalom és a feltétlen (megbocsátás) szétválasztása volna.”<sup>37</sup> Az áldozat helyét meghatározza a győztes-vesztes logika. Ebben az esetben a győztesnek kellene elfogadnia az alárendelt szerepét, amely teljesen ellentmond cselekedetei vezérelvének. Nemcsak e szétválasztás nehézségei miatt, hanem a megbocsátás megalapozásában való radikalizmus miatt is az itt vázolt gondolatmenet a szélsőig tolja az értelmezést, annak érdekében hogy az eredeti jelentését megtalálja.

Meglátásunk szerint a megbocsátásról mint eszkatológiáról jogosan beszélhetünk. A feltétlen megbocsátás nem kizárt, nem lehetetlen. Negatív formában beszélünk róla, mivel filozófiailag éppen olyan fejtorésre ad okot, mint az eszkatológia bármely hagyományos formája. Feltételezésünk szerint, míg a történelem eszkatológikus képe elmosódott, addig az emlékezés esetében felerősödött. A rossznak a megélése ugyanúgy részét képezi az emberi tapasztalatnak, de üresen csengenek azok az ígéretek, amelyek egy boldog jövőt festenek elénk a szükségszerűen feláldozott, feláldozandó generációkért cserébe. A rosszra adott válasz nem a történelemtől jön, hanem az emlékezés folyamatában található megoldást. A történelem ebben a megközelítésben nélkülözhetetlen adatgyűjtemény lesz, amelyet a tudomány kritika alá vet. Az emlékezés pedig magában hordozza azt az eszkatont, ami által megbékéltnek nevezhetjük.

Ricoeur esetében a kérdés különösen fontos, hiszen a megbocsátás nem egy elméleti konstrukció, hanem egy a cselekvésben követhető lehetőség. Ennyiben ez az eszkatológia nem utal feltétlenül egy metafizikára. Ezt az eszkatológiát antropológiainak is tekinthetjük, emberileg lehetségesnek, nem a feltétlen megbocsátás formájában, amely hogyan is menekülhetne ki a gyanakvás alól, de abban a formában, ahogyan az ember embertársának megbocsát. Az ember képességeinek (l’homme capable) a határáról van szó. A tiszta megbocsátás az eszkaton, amely nem valóság, hanem egy olyan kicsiny lehetőség, amelynek az elgondolásával sem rendelkezünk, mégis feltételezhetjük, hogy nincs eleve kizárva. Az adás (don) és a megbocsátás (pardon) közös elemzése segíthet rámutatni arra, hogy mire gondolunk. Van olyan adás, amiért nem várunk cserébe semmit. Itt arra a jelenségre gondolunk, hogy meg is feledkezünk arról, hogy bármit is adtunk, segítettünk valakinek. A feltár sohasem teljes. A feltevés ellentmondásos, hiszen ha egy feledés burkolja be, mint az ingyenesség legfőbb bizonyítéka, akkor nem is emlékezhetünk rá. Viszont arra gondolhatunk, hogy talán ezek ki a regiszterből még hasonló

<sup>36</sup>A bizottság jelentéséből idézi Derrida a tanút. „Une commission ou un gouvernement ne peut pas pardonner. Moi seule, éventuellement, pourrais le faire. Et je ne suis pas prête a pardonner – ou pour pardonner”. Uo.

<sup>37</sup>„La tâche la plus difficile, a la fois nécessaire et apparemment impossible, ce serait donc de dissocier inconditionnalité et souveraineté.” Uo.

adatok. A tiszta megbocsátás az ingyenes adáshoz hasonlítható.<sup>38</sup> Meglepő, de nagyon közel áll a felejtéshez.

Azt feltételezzük tehát, hogy az emlékezet és a rossz kapcsolatát elemezni jóval gyümölcsözőbb, mint a történelem és a rossz kapcsolatát, amely a megoldást segítő elméletek bukásához és szkepticizmushoz vezetett. A rossz kérdése, mint láttuk, antropológiai szinten adódik Ricoeurnál. Az eszkatont a megbocsátásban látja, ennek azonban emberi viszonylatban van egy fontos jellemzője: nehéz. A nehéz azt jelenti, hogy nem könnyű, de nem is lehetetlen. A nehéz jelző halvány reményt nyújthat arra vonatkozóan, hogy lehetséges a megbocsátás. A derridai elemzés mondhatnánk a lehetetlen megbocsátást, a megbocsáthatatlan megbocsátását tekintette a tiszta fenoménnek, ezt azonban csak kantiánus Eszmeként értelmezhetjük, amely meghaladja az emberi tapasztalat korlátait. A megbocsátás így nem más, mint egy kihívás a gondolkodás számára.

Ricoeur a megbocsátás magaslatáról beszél a hibából származó rossz mélységével szemben. A megbocsáthatatlan és az elévülhetetlen fogalmának a kezelésében zavar fedezhető fel. Nem tehető fel az emberiség elleni büntett esetében a megbocsátás. Az igazságszolgáltatást nem cserélheti fel a megkegyelmezés. Ebben az esetben a megbocsátás a büntetés elhagyásának elfogadása volna. A jóvátéhetetlen esetében hasonlóképpen fogalmi összemosás fedezhető fel. Ricoeur érvelése hangsúlyosan abba az irányba mutat, miszerint vannak kérdések, amelyeknek az esetében a megbocsátás mint a büntett elévülése fel sem merülhet. Megkülönböztethetünk két szintet az igazságszolgáltatás és a megbocsátás formájában. A tettes elnyeri büntetését az igazságszolgáltatás útján. Ez azonban nem zárja ki a megbocsátást. A sorrend azonban nem cserélhető össze. Vannak olyan tettek, amelyeket semmilyen megbocsátás sem tekinthet elévültnek. Viszont ez a tett nem lehet egy végleges pecsét, amelyet többé semmi sem moshat le. Igaz, mondja Ricoeur, itt egy hitbeli megnyilvánulásról van szó, az önmaga megújításának lehetőségébe vetett hitről.<sup>39</sup> Ha nem tudjuk megtenni ezt a különbségtételt, akkor, Jankélévitch nyomdokait követve, szintén nem beszélhetünk megbocsátásról, vagy – Derrida nyomán – egy hiperbolikus következtetéshez jutunk. Azt, hogy mi tartja egyben a mélységből feltörő rosszat és a magasságból érkező megbocsátást, nem tudhatjuk. Itt egyértelműen a filozófia határmezsgéjére érkeztünk, és a hit kérdésével ütközünk szembe.

## Boldog emlékezet, boldogtalan történelem, gondtalan feledés

Visszatérve a történelem és emlékezet viszonyának az elemzésére egy további megkülönböztetést tehetünk. Egyedül az emlékezés folyamatában történhet a múlt egy adott képének felismerése (*reconnaissance*). Az emlékezés által vagyunk képesek megállapítani, hogy igen, ő valóban az a személy, akit már annyi ideje nem láttunk. E felismerésben van egy olyan betöltődés, amely minden kételkedést elűz. Bergson elemzéseire támaszkodva, Ricoeur boldog emlékezésként írja le ezt a folyamatot.<sup>40</sup> Az emlékezés lehetővé tesz egy közvetlen kapcsolatot,

<sup>38</sup> Ricoeur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. 624–630.

<sup>39</sup> „Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi.” Uo. 638

<sup>40</sup> Uo. 643.



amelyet a történelem sohasem lesz képes követni. A történelem rekonstrukció, az „élő emlékezetnek” ez a formája minden törekvése ellenére csak ábránd marad.

„Az emlékezést a felismerés kis csodájának tartom. Mint csoda ő maga is kudarcot vallhat. De amikor egy fényképalbumot lapozó ujj alatt képződik, vagy egy ismert személlyel való váratlan találkozás során, vagy egy hiányzó vagy örökre eltűnt személy csendes meglevenítése során, felkiáltunk: »Igen, ő az!«<sup>41</sup>

A felismerés és az emlékezés között megtalálható kapcsolat az egyedi betöltődést is képes lehetővé tenni. Olyan benyomásunk támadhat, mintha ezek a boldog emlékképek ingyenesek volnának, önkéntelenül is adódnának. Egy rég nem látott személy váratlan felbukkanása eseményszámba megy, semmit sem szerveztünk, csak csodálkozunk a találkozáson. Ebből a spontaneitásból azonban könnyen az ellenkezője is kiváltódhat. Mi történik akkor, ha olyan emlék ugrik be, amelyet legszívesebben végképp eltöröltünk volna, olyan személlyel találkozzunk, akit legszívesebben a feledés mélyén hagynánk. Ricoeur ebben a részben egy szóval sem említi ezt a lehetőséget, de előző fejtegetései kitérnek az „ott kísértő múltra”. A boldog emlékezet ingyenessége bármennyire is ellentmond spontaneitásának, előfeltételezi az „emlékezés munkáját”, amely tudatos. Ez a freudi gyász munkához hasonlóan azt az átélését jelenti a múlt szenvedésteli pillanatainak, amely során megpróbáljuk nem elrejtetni, hanem feldolgozni személyünket a múltban ért csapásokat. A múlthoz való fordulás csak ennek a munkának az eredményeképpen alapulhat bizalmon.

A boldog emlékezet, a lecsendesedett, megbékélt emlékezet, ahogyan Ricoeur jellemzi, nem a messizi távolba vetített lehetőség, hanem adódás, amelyből következtethetünk az „emlékezet-csinálás” képességére is. Az emlékképeknek a váratlan feltörése, a bennük rejlő feltöltődés egy tapasztalati szinten követhető jelenség. Ha lehetséges önkéntelen formában való megjelenítése, akkor feltételezhetjük, hogy létezhet egy törekvés, egy vágy is ebben az irányban. Ezt nevezhetjük nosztalgianak is, „bárcsak lennének még ilyen emlékeim”, „bárcsak több lenne egy emléknél”.

Váratlanul közel kerültünk egy másik, filozófiailag gyakran, bár általános kételkedéssel vizsgált fogalomhoz, a boldogsághoz. Nemcsak a boldog emlékezetéről van szó, hanem az emlékezés boldogságáról. Ezekben az önmagunkra, hozzánk közeli vagy távoli emberekre való rábukkanásokban adódik egy olyan állapot, amelyet, ha van még hozzá bátorságunk, boldogságnak is nevezhetünk.

A boldog, leapadt, megbékélt emlékezet kétségkívül kapcsolatban áll a megbocsátás kérdésével. Lényegében ez teheti lehetővé a felhalmozott teherként értelmezett emlékezettől való megszabadulást. A megbocsátás így az elengedés „művészete és kritikája” lesz, amelyet a boldog emlékezet előfeltételez. A megbocsátás azt jelenti, hogy nem rovnak fel valamit a saját magunk vagy mások számlájára. Elengedjük a tartozást. A legfontosabb fogalomnak ebben az összefüggésben az elengedést tartjuk, olyannyira, hogy a megbocsátás fogalmával

<sup>41</sup> „Je tiens la reconnaissance pour le petit miracle de la mémoire. Comme miracle, il peut lui aussi faire défaut. Mais quand il se produit sous les doigts qui feuilletent un album de photos, ou lors de la rencontre inattendue d’une personne connue, ou lors de l’évocation silencieuse d’un être absent ou disparu à jamais, le cri s’échappe: »C’est elle! C’est lui!« Et la même salutation accompagne de proche en proche, sous des couleurs moins vives, un événement remémoré, un savoir-faire reconquis, un état de choses à nouveau promu à la »récognition«. Tout le faire-mémoire se résume ainsi dans la reconnaissance”. Uo. 644.

felcserélhetőnek tartjuk. Ugyanakkor nem tekintünk el attól, hogy ez az elengedés nem eltörlést jelent. Ha valaki nem ró fel többé valamit valaki másnak vagy önmagának, nem azt jelenti, hogy eltörli a sérelmet, hanem azt, hogy nem mélyíti tovább a sebet, hanem engedi behegedni azt. A nyom megmarad.

A történelem, mint már említettük, nem rendelkezik a felismerésnek az emlékezés elemzésében bemutatott módjával vagy más helyettesítő lehetőséggel. Érvényes marad tehát a hegeli formula, miszerint a történelem nem az emberi boldogság „példatára”. Ha a történelem a folyamatos bukások sorozata, akkor hiába is keresünk benne értelmet, egy telosz meghatározására lesz szükség, hogy magyarázatot találjunk.

Előbukkannak a történelem és az emlékezet egyéb különbségei. A tanúvallomás az archívumok tömkelegében egy élettelen hanggá válik, amely már sohasem válhat élő emlékezetté. A történelmi események egy része soha nem is volt egy személy emlékezetének a része. A történelem „anyaga” jóval terjedelmesebb, mint az emlékezet tartalma. Könnyen válhat releváns mutatóvá olyan dokumentum, amelyet nem történelmi dokumentum létrehozásának a céljából hoztak létre. Bár a történelem „anyagának” a létrehozásánál a tanúvallomás áll, amely mindig egy „én ott voltam” formát ölt a személyes emlékezetre célozva, a történelemtudomány éppen ezeknek a módszeres kritikája, felülvizsgálata, kiegészítése, helyesbítése, megcáfolása során végzi a munkáját.

A történelem írója és a történelem tevője közötti különbség mindig megmarad. A történelmi kutatások mindig ez utóbbinak szólnak, az olvasóközönségnek, amely megítéli, hogy egy adott mű múlt reprezentálása mennyire felel meg az iránta támasztott igényeknek. Az igények pedig egészen más kategóriában lesznek az emlékezés és a történelem esetében. A történelem igazságra törekszik, míg az emlékezés hűségre.

Bár a történelem nem jellemezhető a boldog jelzővel, megállapíthatjuk, hogy túl a hegeli megközelítésen egy episztomológiai összefüggésben ez irreleváns a számára. De hogyan beszélhetünk boldog emlékezetről anélkül, hogy ez egy méltányos (equitable) emlékezet lenne? A történelmi kritika képes elvezetni az emlékezetet az igazságosság értelméhez, kiszabadítani az önmagára hajlásból, amelyben képtelen észrevenni mások szenvedését.<sup>42</sup>

A boldog emlékezetnek tehát a méltányos emlékezet a folyománya, amelyet a történelem igazságosságra való törekvése követel meg. A megbocsátásról ebben az esetben valóban csak az igazságszolgáltatástól elkülönítve beszélhetünk. A megbocsátás kérdésének a legtöbb esetben nincs helye. Viszont a történelmi áttekintés a dicső korok és a bukások egymást követő sorozatában szemléltető példáját nyújthatja az újjászületés erőforrásainak.

A feledés kérdésével jelen tanulmányban nem sikerült behatóan foglalkozni. Csakúgy, mint a megbocsátás esetében, itt sem beszélhetünk intézményes formáról. Viszont Ricoeur bevezet egy hiperbolát, Kierkegaard elmélkedéseire alapozva, a feledés adta gondatlanság formájában.

A boldog feledés lehetséges volna-e a boldog emlékezés mintájára? Kétségtelen, hogy van a feledésnek egy politikája, amire minden közösségnek szüksége van, hiszen semmilyen alapítás nem lehetséges erőszak nélkül. A megosztott állam leküzdésének az óhaja csakúgy, mint e vágy beteljesülésének a lehetetlensége adott. A feledés azonban, az emlékezettel szemben,

<sup>42</sup> „En effet, il est un privilège qui ne saurait être refusé à l’histoire, celui non seulement d’entendre la mémoire collective au-delà de tout souvenir effectif, mais de corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d’une communauté déterminée, lorsqu’elle se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés. C’est sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice. Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable?” Uo. 650.

nem tarthat igényt a felismerésre. A feledés nem egy esemény, hanem éppen ennek a hiánya. Ezt észre lehet venni, de ebben az esetben éppen a hiányt vesszük észre, az elfeledett hiányát, állítja Ricoeur. A feledésre az jellemző, hogy éppen megszakad az emlékezés betöltődése. Az eltörülő feledés mellett, Ricoeur bevezeti a tartalék feledést. A tartalék feledés azokat az emlékeket jelenti, amelyeket nem töröltünk véglegesen, amelyek felidézhetőek. Kissé közel vagyunk ezzel a boldog emlékezettel szemben megfogalmazott ellenvetésünkhöz. Honnan bukkannak elő e váratlan emlékképek? A boldog emlékezettel szemben megfogalmazható, hogy nehezen lehetséges az ilyen kristálytisza, örökké adott emlékek tárháza. Másrészt a boldog feledést megkérdőjelezi a jövőtehetetlen, az elévülhetetlen fogalma. Hogyan beszélhetünk ilyen feltételek között a feledésről, amikor ez a megbocsátásnál is erősebb tiltást jelent? Ebben az esetben az elengedés, az eloldás-megkötés dialektikája átléphetetlennek tűnik. A feledés ebben a formában nem veheti fel a megbocsátás szerepét.

A feledés művészetének méltányos, kellő formáját keresve Ricoeur megemlíti az írás általi kioltás lehetőségét, az archiválás pontos ellentétét. Ez ellen szól minden mű, amely éppen tanúságot akar tenni egy megtapasztalt rosszról. Vajon járható volna-e a felejtés munkájának az útja? Ez lehet, azt fogja jelenteni, hogy a felejtést is elfeledjük. Az emlékek „preparációja” mint gond jelenik meg. Vajon nem gondolható-e el a felejtés mint erről a gondról való lemondás, a gondtól való megszabadulás? A gondtalanságban való lebegés méltó ellenfele lehet a történelem terhével való küzdés vagy az emlékezés kegyeire való várakozás lehetőségeinek. Nem egy prioritási sorra kívánunk rámutatni, hanem a felejtés és az emlékezés kölcsönös meghatározására. Ha van boldog emlékezet, akkor lehet gondtalan feledés is. Vajon kettejük közül melyik a kellő, méltányos, emberi eszkaton? Vajon beszélhetünk-e a megbocsátásról, mint aktív közbeavatkozásról és a feledésről mint passzív visszahúzódásról? Valószínűleg igen, de ez egy merev kategorizáló szembeállításnak tűnik, amelyben az egyik képesség teljesen a hatalmunkban állna, a másik pedig egyáltalán nem. Ez megkérdőjelezhető, hiszen a feledésben is van egy aktív erő, az elengedés révén, amelyet a megbocsátás központi jegyének tekintettünk. A megbocsátásban is van egy passzivitás, hiszen ezt kapni egyszerűen befogadást jelent, míg az önmagunknak való megbocsátás csak a másik ember jelenlétével lehetséges.

## A megbocsátás mint eszkatológiai lehetőség?

Az emlékezet, a történelem és a felejtés áttekintése után fenntartható-e a megbocsátás mint eszkatológiai lehetőség? A választ megpróbáljuk két szinten megfogalmazni: kifejthetjük a megbocsátást a megbocsáthatatlanig, de ugyanakkor látnunk kell a mindennapi élet történeteit. A megbocsáthatatlan megbocsátása mint a megbocsátás hiperbolikus formája az a végső forma, amely lehetőséget ad egy olyan tiszta fogalom megalkotására, amely megőrizhet a fogalomban rejlő relativizálás veszélyétől. Ezt a tiszta fogalmat azonban csak egy végső pontként, egy eszkemként tudjuk meghatározni. A megbocsátás azonban nem a történelem eszkatológiáját fogja jelenteni, hanem az emlékezet eszkatológiáját.

A megbocsátás nem lehet felszólító módban (ez kell hogy legyen a jövő), nem lehet kijelentő módban (ez a jövő), csak óhajtó módban (ez lehetne a jövő).<sup>43</sup> Ebből származik a gyengesége

<sup>43</sup> Vö. Derrida: *i.m.*

is. Adható az emlékezetnek egy olyan jövőkép, amelyben megbékélt, de semmivel sem támasztható alá ennek a szükségszerű valósága. Ricoeur elemzéséből az derül ki, hogy beszélhetünk ugyan megbocsátásról, de csak a büntetéstől független regiszterben. A megbocsátás és az igazságszolgáltatás nem keverhető össze. Ilyen értelemben az állami intézmények élén álló személyek által gyakorolt kegyelemosztás is igencsak megkérdőjelezhető. Ha ebben az összefüggésben kitartunk az eszkatológia fogalom használata mellett, az két okból történik. Az eszkatológia emberivé vált, a megbocsátás elsősorban önmagunkkal vívott harc, amelyből csak a másik menthet ki. A felvetett lehetőség bármilyen csekély megalapozási lehetőséggel is bírjon, lehetőséget nyújt arra, hogy a történelem és az emlékezet együttes szemléletében a történelemtől való diskurzus értelme mellett érvelhessünk.

Ezzel kiszabadulhatunk a teodicea és általában a metafizikai megközelítések alól egy antropológiai kutatás irányába. Nem könnyű elhessegetni azt a gyanút, hogy ugyanarról a modellről van szó, mint a teodicea esetében, csak más megközelítésben. A végső cél pedig az volna, hogy teljesen megváltoztassuk ezt a megközelítést.

Az emlékezetnek, a történelemnek és a feledésnek a megbocsátás horizontjában való szemlélete révén a történetiségnek is találtunk egy keretet. A történetiség fogalmának a sokértelműsége helyett Ricoeur a történelmi létállapot (*condition historique*) fogalmát használja. A történelmi tudatunk emberi meghatározása elveti a történelemfilozófia és a teológiai gondolkodás végső célra való utalását. Emberivé téve a rosszat emberivé tehető a megbocsátás is, amely nem szolgál megingathatatlan alapul, hanem éppen az emberi cselekvés történetiségét és esetlegességét mutatja.

A megbocsátást leginkább a feledéssel hoztuk kapcsolatba. A feledésnek az a változata volt, amely egyféle tartalékba kerül, ahogy Ricoeur megemlíti a lehetőségét. A megbocsátás a feledéstől annyiban különbözik, hogy véget vet ugyan egy állapotnak, de ez nem jelenti azt, hogy el is törli. Arról a változatról van szó, amely egy adott ponton való túllépést igényel, de nem ennek a pontnak a megsemmisítésével. Ennek a lehetőségnek a nehézségeit nem kell tárgyalni, de álláspontunk szerint véglegesen kizárni sem lehet olyan „végtelen valószínűtlenségként, amely néha előfordul”.<sup>44</sup>

### **Which is the Ending of History and Memory?**

*Keywords: philosophy of history, memory, eschatology, teleology, the question of evil, forgetting*

The philosophy of history, in its mainstream, searched to find explication and understanding for the question of evil. The classical forms of teleology and eschatology have not any valid answer. After appointing these ruins, is it doable to formulate another appropriation from the question of memory? We are arguing for the possibility of this theory that introduces the terms of appeased memory and careless forget. Above all this, we are confronted with a kind of metaphysics, which shows the limits of our interpretation.

<sup>44</sup> „infinite improbability which occurs regularly”. Uo. 246. Arendt, Hannah: *The human condition*. Chicago 1958, 1998.

Lurcza Zsuzsanna

## A kultúra és a történetiség hermeneutikai kritikája

A kultúra analízisének tudományossá válása és az ún. törvényszerűségeinek feltárása a felvilágosodás korára vezethető vissza. A 19. században fellendül az érdeklődés a kulturális evolúció feltérképezése iránt, így a kultúra tudományos kutatása elsősorban annak *eredete* felől közelítődött meg. E tudományos vizsgálódási perspektíva már kijelölte és előrevetítette a későbbi szaktudományos kutatások számára az utat. A kultúra fogalmának szaktudományos megközelítései, valamint a kultúra fogalmára vonatkozó definiálási kísérletei javarészt a kultúra eredetére, érvényességére, használatára és korlátaira kérdeznék rá.<sup>1</sup> Ezek a tudományos megközelítések elsősorban a kultúra eredetét vizsgálják, konkrétan azt, hogy hogyan keletkezett a kultúra? Itt mondhatni fel sem merül még a kultúra történeti meghatározottsága. E vizsgálódási horizontokból kiszorol a kultúra mint történetiség, tapasztalat, és a kultúra létmódja is homályban marad, inkább a tradíció és történelemellenesség az, ami jellemző rá, holott a filozófiai vizsgálódásokban a történetiség kérdése és a kultúra történelmi aspektusának előtérbe kerülése úgymond kötelezővé válik. A felvilágosodás azzal a lépésével, hogy az ész teszi meg az autoritás legfőbb forrásának, éppen a tradíciót és a történetiséget kezdi ki, ugyanakkor kiszorítja a kultúra olyan fogalmi elődjét, mint a humanizmus vagy a képzés (*Bildung*). A hermeneutikai megközelítés egyrészt rámutat a felvilágosodás előítéletének előítéletességére, „felvilágosítja a felvilágosodást önmagáról”,<sup>2</sup> de ugyanakkor nem hódol be a tradicionalizmusnak.

### Kultúrafogalmak filozófia és szaktudomány között

Az *eredet* kapcsán az első kérdés abból adódik, hogy a tudomány milyen formában képes egyáltalán arra rákérdezni. A tudomány számára az eredet ugyanis módszertani problémát okozhat, mivel az eredet nem ellenőrizhető le, nem ismételtető meg, nem adatolható. Ez az egyik oka annak, hogy a tudomány önmagában nem válaszolja meg a kultúra eredetére vonatkozó kérdést, ugyanakkor a kultúra – mint általános fogalom – absztrakt marad. A kultúra eredetére vonatkozó igényesebb kultúratudományi kérdésfeltevések nem iktatják ki a filozófiai megközelítéseket, mivel a kultúra eredetére vonatkozó kérdés valójában kimondottan csak tudományosan nem vizsgálható, s maguk a kultúratudományok is a filozófiához nyúlnak vissza, amikor az eredetre vonatkozó kérdést vetik fel.

Lurcza Zsuzsanna (1985) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, lurcza\_zsuzsa@yahoo.com

A tanulmány az Európai Szociális Alap által 2007–2013 között a POSDRU/88/1.5/S/60185 számú szerződés alapján társfinanszírozott „Újító jellegű doktori tanulmányok a tudáselvű társadalomban” című projekt keretében készült.

<sup>1</sup> Kroeber, Alfred Louis: *A kultúra fogalma a tudományban. = Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Szerk. Bohmann, Paul – Glazer, Mark. Bp. 1997. 159.

<sup>2</sup> Fehér M. István: *A megtört tradíció. A hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között.* Protestáns Szemle 2001/2–3. 66.

*Filozófiailag* a kultúra eredetének kapcsán értekezett Rousseau, Kant, Hegel, Humboldt, akik a kultúra eredetére vonatkozó kérdést a korszakokra jellemző nyelvproblematika felől közelítették meg. Már Rousseau felismerte a nyelv eredetére vonatkozó kérdés körben forgását tudniillik hogy a nyelv feltételezi a társadalmat, de a társadalom is a nyelvet, avagy a beszéd a nyelvet és a nyelv a beszédet, azonban elgondolása szerint „a nyelvek nem születhettek meg és nem szilárdulhattak meg egyedül az ember erejéből”.<sup>3</sup> Rousseau állásfoglalása a nyelv és a beszéd eredete kapcsán – Vico gondolatait továbbfejlesztve – úgy fogalmazható meg, hogy „a beszédet elsőként nem a szükségletek, hanem a szenvedélyek hívták életre”.<sup>4</sup> Míg Rousseau és Kant szerint a nyelv fokozatosan fejlődik ki, addig Herder és Humboldt szerint a nyelvre nem jellemző a fokozatos fejlődés. Itt azonban nincs mód arra, hogy e nyelvfilozófiai kérdéseket tovább vizsgáljuk, mindössze az a cél, hogy kimutassuk – a kor gondolkodói számára –, az a fő kérdés, hogy a nyelv, a kultúra, a társadalom mint valami „nem természeti” hogyan jött létre a természetből. A kezdet már mindig elkezdődött? Vajon a körbenjárás az eredet problematikája, nyelv és beszéd, nyelv és gondolkodás, természeti és nem-természeti párbeszéde? Vajon a nyelv, a kultúra, a társadalom jelenségeire szóló magyarázatok kizárólag a természetből érthetőek meg, vetíthetőek vissza? – tehetjük fel jogosan a kérdést.

Hegel az eredetet a genezis kapcsán veti fel. Abból indul ki, hogy az első emberi állapot a paradicsombeli ártatlanság állapota, amelyre a természet egysége a jellemző.<sup>5</sup> A bűnbeesés utána viszont a kultúra kiválni látszik a természetből, s ekképp egyfajta megkettőződés jön létre, kivetettség, diszharmonia és a „nem természetesség” állapota. A természetes állapot azonban nem hasonlít meg, ekképp a kiválás nem is természetes, hanem a szellem műve, azaz szellemi *történet*, ugyanis a szellem különbözik el önmagától, a természetes állapotban alakuló élet egyedüli célja így önmaga naturalitásának „feláldozása”, azaz szellemivé válása.<sup>6</sup> A természet nem tisztán csak természet vagy külső világ, hanem az a közeg, amelyben az ember megismeri Istent. A véges szellem tudatossága Istentől a természet közvetítése által jut el hozzánk, a természet így a szellem és az ember számára való.<sup>7</sup> Hegel oda jut el, hogy az, hogy milyen volt a természetes, valójában csak utólag látszik meg, mivel az, hogy mi is a természetes, a megkettőződés után érthető meg, így tulajdonképpen csak a megkettőződés után keletkezik a normális, a valódi természetes, mivel „a szellemi ember valami többet hoz így létre, mint az egyszerű természetes”.<sup>8</sup> Az embernek az így elgondolt természetessége azonban természetes marad, de másképp. Ebben a természetességben az emberhez hozzá illő természetesség mint kíváncsiság és akarat érvényesül, ezért mondhatni „gonosz”. Éppen azért, hogy akaró lény, már különbözik az állatoktól, s így van meg a maga természetességében, azért gonosz, mert természetes.<sup>9</sup> Ezért van az, Hegel szerint, hogy a kiinduló gondolat, miszerint az

<sup>3</sup>Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezés az emberi egyenlőségek eredetéről*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Bp. 1978. 107.

<sup>4</sup>Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről, melyben a melódiáról és a zenei utánzásról is szó esik*. Bp. 2004. 6.

<sup>5</sup>Vö. Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Frankfurt am Main 1986. 78–79.

<sup>6</sup>Vö. Hegel, G. W. Fr.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Werke 17. Frankfurt am Main 1986. 248.

<sup>7</sup>Vö. uo. 249.

<sup>8</sup>„der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches.” Uo. 250.

<sup>9</sup>Vö. uo. 253.



emberiség első állapota az ártatlanság állapota, valójában az állati ártatlanság állapota. Viszont „az embernek bűnösnek kell lennie; ő jó, de nem úgy kell jó legyen, ahogy egy természeti dolog jó, hanem ő a bűne, akarata kell legyen”,<sup>10</sup> ez az, ami az embert igazán emberré teszi, hisz az ártatlanság csak az akaratélküliséget fejezi ki.

Hegelnek az eredetre vonatkozó eszmefuttatása ahhoz a következtetéshez vezet el, hogy a természetes mint természetes nem kifejezetten a naturális sajátság felől gondolható el, hanem a valódi természetes már éppen a naturális és a szellemi összjátékának közegében áll. Sajátos emberi szemlélődési módunk felől vizsgálva a természetes és a szellemi sosem úgy van jelen, hogy a naturális leválasztódik minden szellemi szférától, vagy pedig fordítva, hanem ezek a világ- és az öntapasztalatunkban együtt jelentkeznek, nem pedig mesterséges leválasztás vég-eredményei, amelyek a leválasztás után végre vizsgálhatóak lennének. Mindez azt jelenti, hogy az így elgondolt természetes – amely a naturális és a szellemi egymásba játszásaként van jelen – az, ami valóban természetesen adódik számunkra, s ez már mindenféle vizsgálódás és kérdés előtt a maga természetességében jelen is van. A kultúra vonatkozásában ez azt jelenti – a természetesnek és a szelleminek a mesterséges szétválasztásától eltekintve –, hogy az ami naturális, a szellemi által válik természetessé, s az, ami szellemi, a naturálisban is kiütözközik és természetessé válik, maga „a természet is történeti” – állítja Heidegger.<sup>11</sup>

A filozófiai megközelítésekkel ellentétben, *kultúrológiai* vonalon Leslie A. White a kultúrát úgy vázolja fel az eredet, energia és evolúció felől, hogy a kultúra „olyan mechanizmussá válik, amely az ember szolgálatára birtokba veszi és munkára fogja az energiát, másodsorban pedig olyanná, mely irányítja és szabályozza az emberi viselkedést a létfenntartással”.<sup>12</sup> Filozófiailag azonban a kultúra a maga lét- és jelentéstartalmaiban közel sem alacsonyítható pusztán mechanizmussá, s nem is a birtokbavétel által lehet kifejezni vagy megérteni. Mi módon lehet birtokba venni a kultúrát? Ugyanakkor mi birtokolható általa, és ki az, aki birtokolja? Nem mondható-e – ha már a birtoklásról mindenképp szólni kell –, hogy a kultúra ugyanúgy birtokol minket? Valójában a birtoklás kifejezés sem adekvát, ugyanis itt nem annyira a birtoklásról, mintsem az *összetartozásról* van szó. Ugyancsak a természet birtokbavételenék gondolata jelenik meg az amerikai kultúratudomány atyjaként emlegetett Tylor szociálandropológusnál is: „kultúráról mint egy közösség irányított magatartásáról akkor beszélhetünk, ha a természet birtoklása anyagi, erkölcsi és szellemi téren olyan állapotot teremt meg, mely magasabb és jobb, mint az, melyet az adott természetes viszonyok nyújthatnak; ismertetőjele a szellemi és anyagi értékek összhangzatos egyensúlya, és eszményképe, melyben a közösség különböző aktivitásai összpontosulni igyekeznek, lényegében egyöntetű.”<sup>13</sup> Tylor a definíciót a következőképp folytatja: a kultúra „olyan komplex egész, amely magában foglalja a tudást, hitet, művészetet, erkölcsöt, jogot, szokásokat és mindazon egyéb készségeket és magatartást, amelyet az ember, mint valamely társadalom tagja sajátított el.”<sup>14</sup> Ugyancsak antropológiai vonalon Ralph Linton a kultúrát

<sup>10</sup> „Der Mensch soll schuldig sein; insofern er gut ist, soll er nicht sein, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, seine Wille sein” Uo. 253.

<sup>11</sup> Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Bp. 1989. 446.

<sup>12</sup> White, A. Leslie: *Az energia és a kultúra evolúciója*. = *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 483.

<sup>13</sup> Tylor, Edward Burnett: *A primitív kultúra*. = *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 120.

<sup>14</sup> Uo. 121.

a következőképp határozza meg: „a kultúra [...] elképzelések, szokások és kialakított érzelmi reakciók szervezet csoportja, amelyekben osztoznak egy társadalom tagjai.”<sup>15</sup>

E szociálintropológiai definíciók felől szemlélődve a kultúra úgy jelenik meg mintha az képességek összessége volna. Itt a kultúra egy olyan objektum, amely tőlünk és rajtunk kívül áll, amely minket kívülről határoz meg, s nem olyanképp, mint ami hozzánk is tartozik, amelyben már mindig is benne állunk. A kultúra úgy jelenik meg, mint ami egy vizsgálható objektum, s nem úgy, mint ami önálló életet él, melyet a benne álló identitások is generálnak, és amelyeket a kultúra is formál, még azelőtt mielőtt arra rákérdeznének. A kultúra viszont nem kívülről vizsgálható objektum. Ezekben a felvetésekben és definíciós kísérletekben az a fajta tudományosság érvényesül, amelyet valamiképp a humántudományok egyes irányzatai napjainkban is releváns vizsgálódási perspektivaként gondolnak el, amikor olyan tudományosságot igyekeznek szentesíteni, amely valójában nem lenne alkalmazható saját problémáik megértésére és értelmezésére, mert ezen problémák természete más értelmezést kíván meg, mégpedig olyan értelmezést, amely a dolog természetére hangolódik, nem pedig egy diszciplína előre kiépített (vagy homályban hagyott?) vizsgálódási és módszertani rendszeréhez igazodik. Ezért van az, hogy amikor ezekből a megközelítésekben vizsgálják a kultúrát, leválasztják azt saját közegének szférájáról, leválasztják saját létmódjáról, s végül abból, ami még a kultúrából maradt (ha maradt még valami), állítanak elő általános érvényű következtetéseket, vagy pedig kizárólag már az eleve történeti, kulturális, nyelvi, vallási stb. kereteken belül megfogalmazódott etnográfiai leírásokra korlátozódnak.

Az amerikai antropológia kulturális realizmusa az elméleti megközelítések és problematizálások hiányában a kultúra fogalmának definiálását az etnográfiai leírások halmazából állítja elő. Az etnográfiai leírások java része „az alacsonyabb fejlettségi szinten álló törzsek civilizációjának és a magasabb fejlettségi szinten álló nemzetek civilizációjának”<sup>16</sup> az összehasonlításával foglalkozik, Európában az etnológiai kutatások ugyancsak az ún. „egzotikus”, Európán kívüli „egyszerű” társadalmak kutatására irányulnak. A kultúra meghatározása és definiálása itt az etnográfiai leírásokra korlátozódik, amelynek módszertana már eleve készen állóként vet össze két kultúrát, úgy, hogy a *saját* kultúra már mindig is felsőbbrendűként jelenik meg az ún. „primitív” kultúrával szemben. Habár az amerikai kulturális antropológia – a kulturális relativizmus nevében – a különböző kultúrák egyenértékűségét hirdeti, vizsgálódási horizontjában a másik kultúrát mégis valamiképp alacsonyabb rendűként, „fejletlenebbként” kezeli. Derrida rámutat, hogy az etnológia olyan európai tudománnyá lesz, amely akarva akaratlanul a hagyomány fogalmait használja, le is leplezi az etnocentrizmus premisszáit, de ezzel párhuzamosan az etnológus diskurzusaiba is foglalja azt.<sup>17</sup> Derrida jogosan megfogalmazott kritikáján túllépve az antropológia kulturális realizmusa nem rendelkezik az etnográfiai leírások autentikusságának iránypontjait és értelmezési lehetőségeit kijelölő értelmezésmérettel sem.

<sup>15</sup> Linton, Ralph: *Kultúra és normalitás. = Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* 285.

<sup>16</sup> Tylor: *i.m.* 108.

<sup>17</sup> Vö. Derrida, Jacques: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában.* Helikon 1994/1–2. 24–25.

## A szaktudományoktól a filozófiai hermeneutikáig

A szaktudományos vizsgálódási horizontok tágítására vonatkozó igény jelenik meg J. Assmann és C. Geertz munkásságában. Assmann a kultúrát az *összekötő erő* felől közelíti meg, amely által kapcsolat létesíthető a múlt és a jelen dimenziói között, ezt nevezi a *kultúra konnektív struktúrájának*,<sup>18</sup> amelyben az egyéni és a közösségi identitásunk alakul. Assmann elgondolása szerint azáltal, hogy a kultúra összekapcsolja a jelent a múlttal, perspektívát nyit a jelennek, helyesebben fogalmazva, a kultúra ezen természete formálja magát a jelent is, a jelen így a múlt által határozza meg magát mint a múltból alakulót, a jelen úgy jelen, hogy magába zárja a múltat is, mely az elbeszélésekben, mitikus történetekben, kulturális objektumokban maradt fenn és szól hozzánk. Ez viszont fordítva is ugyanúgy érvényes, vagyis a múlt is csak annyiban múlt, amennyiben az illető társadalom azt rekonstruálni képes, ekképp maga a múlt is folyamatosan a jelen interpretációs és rekonstrukciós potencialitásától függ. Az interpretációs és a rekonstrukciós potenciál mellett elkerülhetetlen megemlíteni a mindenkori hatalom és politikai uralom szerepét a kollektív emlékezet tekintetében. A hatalmi, politikai elit magában hordozza nemcsak a jövővel, hanem a múlttal kapcsolatos döntéseket is. A hatalmi, politikai elit a múltból legitimálja magát, a jövőre nézve pedig igyekszik megörökíteni, fenntartani önmagát és hatalmi státusát.

Amikor Assmann a kultúrát konnektívumként vizsgálja, akkor az emlékezésnek a közösségalapító jellegére mutat rá, „az emlékezés kultúrája a »közösségalapító emlékezettel« függ össze”,<sup>19</sup> ekképp valamennyi közösség emlékezetközösségnek tekinthető. Az emlékezetközösségben alakul az egyének és a csoportnak az identitása, kapcsolatot létesítve a múlttal, a múltban élő emberekkel és értékekkel, ezért az emlékezés kultúrája a múltra való vonatkozásnak tekinthető. A kollektív emlékezetnek a múltra való vonatkozása azonban mégsem a múltnak mint olyannak a változatlan fennmaradását jelenti, hanem valójában csak annyira a „valóságos” múlt, amennyiben az illető társadalom rekonstruálni tudja azt. Így a múlt rekonstruálása mindig egy kulturális újratemtése a múltnak, mely függ a jelen értelmi szükségleteitől és interpretációs intencióitól. Ezen a ponton Assmann egyfajta elmozdulást képvisel a kifejezetten szaktudományos megközelítések irányából az értelmezés elmélete felé.

C. Geertz vizsgálódási horizontja már határozottan eltér a kísérleti tudományok törvényszerűségeitől, és az értelmezéshez, valamint a jelentések feltárása felé fordul. Habár nem ért egyet azzal a nézettel, miszerint a kultúra elméleti keretben lenne értelmezhető, mégis egyfajta nyitást képvisel a szaktudományos megközelítések talaján megfogalmazódott interpretatív elméletével, a kultúra értelmező elméletének lehetőségeit vizsgálva. Geertz ezzel a lépésével az antropológia módszereit illeti kritikával, mivel elgondolása szerint az antropológia törekvése a kultúra fogalmának megvilágítását illetően minduntalan csak körvonalazza és ugyanakkor korlátozza e fogalom megértését, s nem tartja tiszteletben annak „uralmi igényeit”.<sup>20</sup> Geertz kritikailag viszonyul a Tylor féle kultúra-definícióhoz is, mivel Geertz a kultúrát inkább egyfajta szemiotikai hálónak tekinti, amely éppen az értelmező tudomány által válik vizsgálhatóvá, mintsem száraz leírásnak.<sup>21</sup> Geertznek a kultúra definiálására vonatkozó antropológiai kritikája

<sup>18</sup>Vö. Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Bp. 1999. 16.

<sup>19</sup>Uo. 30.

<sup>20</sup>Geertz, Clifford: *Sűrű leírás. = Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 714.

<sup>21</sup>Vö. uo. 715.

a vizsgálódási irányt az értelmezés és a hermeneutika felé fordítja, kihangsúlyozva, hogy „a kultúra tanulmányozása során a jelentéshordozók nem tünetek vagy tünetegyüttesek, hanem szimbolikus cselekedetek vagy szimbolikus cselekedetegyüttesek, a cél pedig nem a terápia, hanem a társadalmi beszéd elemzése”.<sup>22</sup> Azt is kihangsúlyozza, hogy „a kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy befejezetlen”,<sup>23</sup> éppen ezért az értelmezésnek magának is folyamatosan fenn kell állnia. A Geertz által képviselt értelmező antropológia már határozottan módszertani nyitást képvisel a hermeneutikai megközelítések irányába (a részt vevő megfigyelő, a sűrű leírás, száraz tények helyett interpretált valóság).

Összegzésképp elmondható, hogy a tudományos, evolucionista elméletek háttérbe szorították a kultúrának a történetiség felől feltárható értelmezési lehetőségét, és egy genetikus perspektívából szemlélődtek. Később azonban a történetiség kérdése hangsúlyos szerepet kap az amerikai antropológiában is, lásd Franz Boast, aki megalapítja az antropológiai kutatásokon belül a történeti iskolát, amely által kijelöli az ún. modern antropológia irányát. Azonban ebben az új vizsgálódási beállítódásban, amely antievolucionistának vallja magát, mégiscsak a fejlődés vizsgálata marad a központi kérdés, mindössze más kritériumok alapján. Az antropológia kezdetben az evolucionista elmélethez és a természettudományos vizsgálódási perspektívához állt közel, a modern antropológiai szemléletben viszont már a történetiség is helyet kap. A Graebner osztrák–német iskola szembeállítja az evolucionista szemléletet a történetiséggel, azonban az etnológia módszertanát úgy alapozza meg, hogy a „primitív” népeket a múlt és a saját múlt élő archívumaiként tekinti, ez viszont ugyancsak mechanikus értelmezésnek minősíthető.

Az antropológiai koncepciók nagyrészt empirikus fogantatásúak, elméletileg beszűkítők, mivel egy meghatározott elméleti horizonton belül mozognak, s ebből a rendszerből kitekintve nyújtanak egyfajta értelmezési keretet empirikus adatok vizsgálatához, vagy pedig éppen a száraz leírásra orientálódnak, ezért is kevésbé teszik lehetővé az elméleti horizontoknak a tágítását, illetve más szempontok szerinti újraalkotását. Mindez ahhoz a következtetéshez vezet el bennünket, hogy egy olyan tapasztalati világ vizsgálatában mint amilyen a kultúra is, megkerülhetetlenek az értelmezéséhez és a megértéséhez olyan kérdések, amelyeket a szaktudományok a maguk módján nem tudnak megválaszolni, legtöbbször fel sem vetnek, mivel a módszertani tudatuk és eszköztáruk nem képes erre kiterjedni.

A gadameri hermeneutika és annak a humanista tradícióhoz való visszanyúlása a kultúra fogalmának és jelenségének filozófiai-kultúrológiai megalapozásában elengedhetetlen, hisz éppen olyan kérdésekre irányul, amelyre a tudományok és szaktudományok a maguk vizsgálódásbeli beállítódásukban nem képesek felvetni. A humanista, történeti-filológiai tradícióhoz vezethető vissza egyáltalán az a szellemtudományi beállítódás, amely a természettudományos megismeréssel, pozitívizmussal, naturalizmussal szembehelyezkedik, s amely közegében a filozofálás új teret nyer. Gadamer szerint azonban a hermeneutika státusa nem azon áll vagy bukik, és nem is az a feladata, hogy a megértés módszereit kidolgozza, „hanem azokat a feltételeket kell feltárni, amelyek közt a megértés történik”.<sup>24</sup> Ezek a feltételek azonban nem módszer jellegűek, a hermeneutika a szaktudományok kérdéseire ezért kereteket nyújthat, de módszert

<sup>22</sup> Uo. 737.

<sup>23</sup> Uo. 739–740.

<sup>24</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 210.

nem. Egy ilyen keret lehet a kultúra játék által elgondolható létmódja, a képzés és a képződés, a kultúrában jelenlevő értelem- és jelentéstartalmak „fordítása” és értelmezése,<sup>25</sup> a hatástörténeti tudat tudatosítása, a végesség tudata, a dialógusfolyamat és történetiség kérdése, vagyis a *paideiához*, *Bildunghoz*, *humanizmushoz* való visszanyúlás. Mindezek mentén a történetiség kérdése kerül előtérbe.

## Kultúra és történetiség

A lineáris időszemlélet határozott módon csak a 17. századtól kezdve fogalmazódik meg, uralkodó eszmévé pedig csak a 19. századtól válik. A történetiségünkre való rámutatás egészen Vicóig vezethető vissza. A történetiség Vicónál éppen abban a vonatkozásban merül fel, amit ma kultúra kifejezéssel illetünk. Ez a történetiség egy meghaladott természet, amely már más ontikus státussal rendelkezik, „*egy örök eszmei történelem*, amely szerint időben lefolyik az összes népek történelme”<sup>26</sup> Vico kimutatja, hogy a történelmi világot emberek alkották, amennyiben pedig emberek alkották, annyiban meg is érthető. Rousseau is, amikor a nyelv fokoza-tosságának kérdését taglalja, a történelem folyamatosságára és visszafordíthatatlanságára utal, s szembehelyezkedik a körkörös-ciklikus elméletekkel. A kultúra történeti megközelítése jut hangsúlyos szerephez Herdernél, aki továbbviszi azt a vicói gondolatot, miszerint a történelem megérthető, és az állítja, hogy amennyiben megérthető, annyiban tökéletesíthető is. A kultúra kérdése a történetiség és a nyelv felől bukkan fel Vicónál, valamint a 18. század nyelvfilozófusainál, és oda is jutunk vissza Heideggernél, Gadamernél.

### Történetiség kontra periodikusság

A modern nyugati kultúra történetiségével szembehelyezkedő periodikus időszemlélet számos korszak és kultúra gondolkodásmódját hatotta át. Az archaikus társadalmak és a korai kultúrák felfogása szerint az idő körkörös és szüntelenül megújul ad infinitum. Néhány irányzat újra létjogot akar adni a ciklikus időszemléletnek, „ezek az irányzatok eltekintenek a historizmustól, de magától a történelemtől mint olyantól is”<sup>27</sup> M. Eliade vallástörténész szerint ezek a szemléletek a történeti idő elleni lázadás jegyében fogalmazódnak meg. E kísérleteknek pedig az a céljuk, hogy a túlterhelt történelmi időt visszahelyezzék a kozmikus, körkörös és egyben végtelen időbe.

A modern nyugati ember általában elveti a periodikusság gondolatát, és tagadja az ismétlés archaikus felfogását. Ezzel szemben az archaikus ember életében az idő felosztását a rítusok határozták meg, „azok a szertatások szabják meg tehát az időegységeket, amelyek a közösségi

<sup>25</sup> A hermeneutikai szemléletben a kultúra fordításként is megragadható mint értelem- és jelentéstartalmak fordítása. Mégse pusztán fordításról, hanem értelmezésről is van szó, hisz a múlt értelem- és jelentéstartalmait újraalkotva áthelyezzük jelenbeliségünkbe. Ez egyrészt nyelvi kérdést, de másrészt fogalmi kérdés is, a hagyomány „nyelvi konstitúcióját tekintve a feladat valamely múltbeli nyelvezetnek, fogalmiságnak a jelen nyelvére való átültetése”. Lásd. Fehér M. I.: *i.m.* 62.

<sup>26</sup> Vico, Gian Battista: *Az új tudomány*. Bp. 1963. 114.

<sup>27</sup> Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Bp. 2006. 220.

élet folytonosságának teljességét hivatottak fenntartani”.<sup>28</sup> Az idő periodikus megújítása előfeltételezi az új teremtést, amely tulajdonképpen a kozmogóniai cselekedet *ismétlése*. Minden rítus és szertartás kifejezi a teremtésről való megemlékezést, a kozmológiai tett megismétlését. A szertartások nemcsak azt jelképezik, hogy egy időszak egyértelműen véget ért, és új kezdődik, hanem azt is, hogy az elmúlt idő eltörölt. Minden új év ezáltal az idő újrakezdése, a kezdetétől fogva való ismétlése a kozmogóniának. Az archaikus társadalom így évente visszatér a káoszba, minekután bekövetkezik az új teremtés. A világ teremtése így mindig megismétlődik ad infinitum. Eliade rámutat, hogy az archaikus társadalmakat egy időszakos megújulási vágy jellemzi, ezt pedig az idő semmissé tételével érik el. A megújító szertartások, archaikus rendszerek legfontosabb vonása, hogy eltörlik a konkrét időt, azaz történelemellenesek. Az idő minduntalan való megújítása, továbbá az időszakos teremtés felfogása éppen a történelem felszámolását szorgalmazza. Az archaikus ember így nem próbálja önmagát történeti lényként felfogni, számára az emlékezet, csakúgy, mint az idő, nem érték, ezért a mitikus ember a folyamatos jelenben él.

Az emberiség elpusztulásának és újjászületésének ciklikus felfogását a történelmi kultúrák is megőrizték, a *Nagy Év* gondolata az egész hellenisztikus világban elterjedt, később a rómaiak, bizánciak is átvették. E szerint az elképzelés szerint a világegyetem örök, de időszakonként, minden Nagy Évben elpusztul, majd újjáalakul. Eliade ezeknek az elgondolásoknak a derülátó voltára hívja fel a figyelmet, „e derülátás, tömören fogalmazva, azt a tudatot jelenti, hogy az időszakos világszerencsétlenségek természetesen, sőt értelmük van, de mindennekfelett: sohasem véglegesek”.<sup>29</sup>

A kozmikus és mitikus felfogásokat áthatja az elmúlt dolgok ciklikus újramegjelenésének az elképzelése. E nézet arra az elgondolásra alapoz, hogy ahhoz, hogy a dolgok megmaradjanak, *ismétlésre* és *visszatérésre kell kényszeríteni* őket. Az idő itt valójában csupán arra való, hogy a dolgok megmutatkozhassanak és létezhessenek. Az archaikus ember számára minden örökkön-örökké ismétlődik, a hagyományos társadalmakban így kimutatható egyfajta történelemellenesség, mivel azok nem hajlandóak a történelmet elfogadni vagy értelmet tulajdonítani neki.

A modern filozófia meghatározó történetiségkritikája Nietzschehez kapcsolódik, azonban ez a történetiségkritika és „történelemellenesség” áthatóbb vizsgálatot igényel, hisz ez is egyike Nietzsche paradoxonainak. A *Második korszerűtlen elmékedéseket* Nietzsche a történelem kérdéskörének szentelte, ahol kifejti, hogy a múltnak alárendelt történeti ember életét az emlékezés irányítja, „a túlértékelt múlt az önmagát a jövőre nyitottnak tekintő egzisztencia minden cselekedetének egyetlen forrása lesz, és így a történelem gyakorlatilag az élet szinonimájává válik”.<sup>30</sup> Nietzsche rámutat arra, hogy az európai kultúra időhöz kapcsolódó viszonya fokozatosan alapozta meg a történelmi szemléletet, továbbá hogy a nyugati kultúrában a történelmi szemlélet diadala érvényesül. *A történelem hasznáról és káráról* című művében kijelenti, hogy szükség van a történelemre, de másképp van rá szükség. A hagyományos időszemlélet meghaladására tett kísérlete során bevezeti a *történetietlen* és *történelemfeletti* világlátás fogalmait. A történetietlen világlátás strukturális jellemzőit ugyancsak *A történelem hasznáról és káráról*

<sup>28</sup> Uo. 82.

<sup>29</sup> Uo. 132–133.

<sup>30</sup> Biczó Gábor: *A „történeti lét” időstruktúrája Nietzsche korai bölcséletében.* = *Európa Nietzsche után.* Szerk. Loboczky János. Eger 2005. 61.



című művében vizsgálja, ahol egy metaforával fejezi ki a történetietlenség lényegi problémáját: az emlékezésre képtelen állat a folytonos felejtésben él, ezáltal képtelen megragadni a pontoszerű horizontjából az idő folyamatát. Szembeállítja a történetiséget és a történetietlenséget, e kettő közül pedig a történetietlenség és a felejtési tudás az, ami elhozhatja a boldogságot, „aki nem képes minden múltat feledve a pillanat küszöbére telepedni, aki nem tud egy ponton – mint a győzelem istennője – szédülés és félelem nélkül megállni, az sosem fogja tudni, mi a boldogság, s ami még rosszabb: sosem fog olyasmit cselekedni, ami másokat tesz boldoggá”.<sup>31</sup> A történeti ember hiszi, hogy a létezés értelme annak folyamatosságában rejlik, azért fordítja tekintetét a múlt felé, mert a jelen a folyamat eddigi menetéből tanulja megérteni. A történelemfeletti ember viszont nem a folyamatban látja a lényegét, mivel számára a világ minden egyes pillanatban elkészült, és a végéhez ért, a múlt és a jelen ugyanaz. A történelemfeletti szemléletről akkor beszélhetünk, ha valaki képes a történelem nélküli légkört számtalanszor és minduntalan föllelni, „a történelemfeletti ember mentes a történelemtől, mert a létezés értelmét egyáltalán nem a fejlődésben látja”.<sup>32</sup> A történelemfeletti ember a világot a totális jelenlét örökkévalóságának egységeként szemléli, ezért a történelemfeletti szemlélet meghatározó körülménye a jelenbeliség.

Mind a történeti, mind a történetietlen szemlélet szükséges egy egyén, nép vagy kultúra egészségéhez, a lényegi kérdés, hogy képesek vagyunk-e kellő időben felejtetni és kellő időben emlékezni – állítja Nietzsche. Heidegger Nietzsche-olvasatában az emberre a történetiség és a történetietlenség, a felejtés és az emlékezés egyaránt jellemző, az *összetartozás* értelmében.<sup>33</sup> Minden cselekvéshez felejtés is tartozik, azonban tudnunk kellene azt, hogy hol a határ, amelynél a múltat el kell felejtetni, hogy ne váljék a jelen sírásójává – ahogyan Nietzsche fogalmaz. A történeti embereknek már-már elképzelésük sincs arról, hogy milyen is lehet történetietlenül gondolkodni. Mindezzel a történelem túlbujánzására és a múlt *tekintélyére* mutat rá, az életet ez a történeti érzék nem konzerválja, hanem mumifikálja, „csak az élet őrzéséhez ért, nemzéséhez nem; ezért becsüli le a keletkezésben lévő, ebben az irányban nincs kitaláló ösztöne”.<sup>34</sup>

Nietzschénél tehát a történelem túlbujánzásának az ellenszere a történetietlenség és a történelemfeletlenség. A történetietlenség háttérbe szorítja a túlzott emlékezést, tehát felejtési tudást jelent, a történelemfeletlenség pedig megerősíti az alkotás maradandó értékébe vetett hitét. Történelemfelettek azok a hatalmak, amelyek elterelik a figyelmet a folytonos keletkezésről és alakulásról, és helyébe a létezésnek az örök és változatlan karaktereit állítják, ilyen pl. a művészet. Nietzsche a történelem és a történetiség helyébe az ember *önteremtését* állítja, a történelmi szemléletet az ahistorikus örök visszatérés gondolata váltja fel, melynek egy lehetséges értelmezési lehetősége – más nietzschei fogalmakhoz hasonlóan – ugyancsak paradoxonként ragadható meg. Az örök visszatérés gondolata és az ismétlés ugyanis teremtő megújulás és elváltozás, nem pusztán a múlt változatlan visszahozása. Enélkül a hagyomány és a kultúra önmagába zártan üresedne ki, veszítené el értelmének addig fennálló státusát. Az ismétlés, ha ugyanannak a visszatérése, akkor az az azonosságba való visszaesést szolgálja, nyelvi és fogalmi azonosságba való visszaesést, melyben az alkotás és önalkotás kiiktatódik. Nem a

<sup>31</sup> Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések*. Bp. 2004. 98.

<sup>32</sup> Uo. 68.

<sup>33</sup> Vö. Heidegger, Martin: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung. „Vom Nutzen und Nachteilen der Historie für das Leben”*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 46. 15.

<sup>34</sup> Uo. 115.

változatlan formába való visszahozás és helyezés vagy a tiszta továbbvitel a lényeg, hanem a *teremtő alkotás*. Nietzsche arra igyekszik rámutatni, hogy a történelemnek mint olyannak valójában nem a múltat, hanem a jelent kell szolgálnia, ehhez a szolgálathoz szükség van a múlt ismeretére, de úgy, hogy a kreativitásra, alkotásra való nyitottság ne szűnjön meg.

### A történetiség hermeneutikai megközelítése

A 20. századi filozófiai hermeneutikában a *történetiség* kiemelkedő szerephez jut. Már Heidegger is a történetiséghez való oda- és visszafordulás fontosságára irányítja a figyelmet. Heidegger filozófiai *destrukciója* a történelemhez és a hagyományhoz oly módon való odaforulást jelent, amely először is annak a tudatosításával társul, hogy a történetiségünkben és a hagyományunkban már mindig is benne állunk, a destruktív pedig azt jelenti, hogy a hagyományt ezek talaján építi le, minekutána konstruktívan újra érthetővé is teszi a jelen számára, így destrukció és konstrukció egymás mellett párhuzamosan van jelen. Heidegger a kultúra fogalmát a történetiség felől értelmezi, így a jelenvalólet léte időbeli, a jelenvalólet időbeli létmódja pedig történeti, vagyis létünk alapját a történetiség határozza meg,<sup>35</sup> ugyanakkor a jelenvalólet eredendően már maga is történik, a „létező létét a történetiség konstituálja”,<sup>36</sup> a tény pedig, hogy egyáltalán történelemmel foglalkozunk és foglalkozhatunk, onnan ered, hogy mi magunk is történetiek vagyunk. Heidegger szerint így az, hogy tanúi vagyunk az ittlétnek, velünk történelemként esik meg. Megközelítései abba az irányba mutatnak, hogy van valami fontosabb a kultúránál, így már nem a kultúra és nem az ember a tét. Az ember történeti létezése a tét, ahogyan az a lét igazságából ered. Heidegger szerint tanúi vagyunk az egészében vett létezőbe való beletartozásnak, és ez velünk történelemként történik.

Gadamer számára a heideggeri történetiségfogalom hozadéka úgy összegezhető, hogy „a lét és az objektivitás bármiféle értelmét csak a jelenvalólet időbelisége és történetisége felől lehet megérteni és megmutatni”.<sup>37</sup> Rámutat, hogy Heidegger valójában a husserli fenomenológiát folytatja egyfajta ontológiai fenomenológiához és hermeneutikához vagy hermeneutikai fenomenológiához érkezve, amikor a történeti és a természeti lét különválasztásának problematikusságára vagy éppen lehetetlenségére irányítja a figyelmet. A történetiség hermeneutikai hozadéka az elgondolás, hogy a megértés már mindig is történeti megértés. Amikor a megértésfolyamatban benne állunk – a szöveggel, a Másikkal, az idegennel vagy másik kultúrával szemben –, akkor az előítéletek felülvizsgálata válik szükségessé. Ez esetben valójában úgy kell az illető másságára tekinteni, hogy azt önmaga másságából próbáljuk megragadni. Hogyan lehetséges viszont, lehetséges-e egyáltalán az önmagam szemléletének és előítéleteinek ilyen felfüggesztése? A másság érvényre juttatása vagy lenni hagyása nemcsak a másságot igyekszik másságként megragadni, hanem önmaga mássá válására is nyitott. A hermeneutikai szemléletben az előítéletek felfüggesztése – amelyre a felvilágosodás is törekedett – maga is előítélet az előítéletekkel szemben, és erre a gadameri hermeneutika mutat rá, amikor a véges mivoltunkat hangsúlyozza. Vagyis nem léphetünk ki teljesen soha a történetiségünk és hagyományunk talajáról, nem léphetünk ki önmagunkból és valójában „*az egyén előítéletei alkotják, sokkal*

<sup>35</sup> Vö. Heidegger: *Lét és idő*. 38–39.

<sup>36</sup> Uo. 439.

<sup>37</sup> Gadamer: *Igazság és módszer*. 185.

*inkább, mint ítéletei, létének történeti valóságát*”.<sup>38</sup> Amikor a dolgokat a maguk rendje felől próbáljuk megragadni, akkor már mindig is *mi magunk* ragadjuk azt meg saját történetiségünkkel, hagyományban, nyelvünkben, kultúránkban való kiiktathatatlan benne állásunkkal. Ez annyit jelent, hogy a megértés-szituációból nem vághatjuk ki magunkat, hisz ki lenne végül az, aki valamit megragad, megért?

E kérdések a létmód-probléma irányába mutatnak, pontosan arra, hogy a megértésre váró dolog létmódjára az jellemző, hogy az számunkra egy lehetséges megmutatózási formában adódik, de valójában létmódja és sajátága ennél mindig több marad és lesz, ezért nem zárul le az értelmezés sem. Akkor, amikor a hagyomány és a történetiség talaján állóként bármit is megértünk – sőt még a történetiséget és a hagyományt is vizsgálódás tárgyává tesszük –, azt sosem vizsgáljuk kívülállóként. Annálfogva, hogy létünkbe egyáltalán bekerülnek már egy újraértelmezett megértésfolyamat eredményei, vagyis amit adott esetben akár objektívként akarunk vizsgálat tárgyává tenni – mint ahogy a szaktudományos megközelítések java része kutat –, az már mindig a szubjektíve újraértelmezett történeti ön- és világmeghatározás keretén belül lehet „objektív”, vagyis már mindig szubjektív és történeti. A kutatás így már mindig *köz-vetítés*, ahol a kutatott közvetítve van. *Köz-vetítés*. Ki, mit, hogyan vetít közzé/közre? Aki közvetít, már mindig értelmez is, úgy, hogy a hagyomány és a saját történetisége alapján közvetít és értelmez, s a közvetített a *vetítés* által kerül létbe, hozza létébe magát a vetítőt is.

Amikor Gadamer a hermeneutika státusát és a hermeneutikai beállítódás sajátosságát meg- és újrafogalmazza, akkor éppen erre a köztességre hívja fel a figyelmet, „az idegenség és az ismerőség közötti hely, melyet a hagyomány a mi szempontunkból elfoglal, nem más, mint a történetileg tekintett, távoli tárgyiasság és a hagyományhoz való hozzátartozás közti hely”,<sup>39</sup> ez a hermeneutika helye egyáltalán – mutat rá Gadamer. Az időbeli távolság hermeneutikai jelentősége és a megértés számára való termékenysége ugyancsak a létmód-problémához vezet el. A megértésben ugyanis sosem táruul fel *ugyanaz*, sosem reprodukálódik változatlanul semmilyen sajátosság. Azonban minden feltárlás valóságos és önmagának valamely vonatkozásaként lehetséges, amely által mindig többet fed fel önmagából és létlehetőségeiből a megismerésre váró dolog, ez pedig minket sem hagy érintetlenül, sem a világ-, sem az önmegértésünket vagy -konstituálásunkat illetően. Így sosem reprodukálásról van szó, hanem olyan termékeny (újra-)alkotásról, amelyben a témává tett sajátosság új vonatkozása kerül napvilágra, s ez a vonatkozás számunkra a világ- és az önmegértés és konstituálás alapja is egyben. Minden újralakítás és újrakonstituálás pedig lét- és értelem-termékeny. Az ismétlés – mint láthattuk – már Nietzschénél sem az ugyanannak a visszatérése, valójában még az örök ismétlés is változasként értelmezhető. *Nem a lét tér vissza, hanem maga a visszatérés konstituálja a létet*, továbbá nem az egyes tér vissza, hanem maga a visszatérés egy, ez pedig a különbözőségben és a sokaságban állítja önmagát. Később Heideggernél az ismétlődés gondolata hasonlóképp tér vissza, „a lehetséges ismétlés nem az »elmúlt« visszahozása, de nem is a »jelen« visszakötése a »túlhaladotthoz«”,<sup>40</sup> hanem az ismétlés a jelen és a múlt egzisztencialehetőségeire adott válasz. Az ismétlés Heideggernél *egzisztálás*. Az ismétlésben felismerjük újra önmagunkat s ezzel együtt történetiségünket.

<sup>38</sup> Uo. 198.

<sup>39</sup> Uo. 210.

<sup>40</sup> Heidegger: *Lét és idő*. 443.

A hermeneutikai hatástörténeti elv, valamint a végesség és az időbeli távolság kérdésének hozadéka a kultúra fogalma körüli problematizálások kapcsán az lehet, hogy a saját és az idegen kultúra megértése is történetileg megalapozott, mivel az időbeli távolság és a végesség által már mindig is korlátozott. Ezzel egy időben viszont termékeny és létkemény, vagyis a saját és az idegen kultúra egyaránt olyan módon tárulkozik fel, hogy az létköbbletbe juttatja, és lehetővé teszi más vonatkozásainak, lehetséges létmódjainak létkhez jutását is.

Gadamernél a *horizontösszeolvadás* a megértés lényegi meghatározója. E ponton Gadamer Nietzsche-re utal vissza, aki szerint a historizmus éppen feloldja a mítoszok határoltságában levő horizontot, ami viszont a kultúrák elengedhetetlen feltétele. Gadamer-nél azonban a kultúrát körülhatároló zárt horizont absztrakció, mivel a horizont éppen a dialogikusságban nyeri el létkódjainak sajátosságát. Nietzsche és Gadamer vonatkozásában elmondhatjuk, hogy valójában a kultúra horizontja maga is mozgásban van. Nem arról van szó, hogy egy kultúra körül egy zárt horizont lenne, és arról sem, hogy a horizontok összeolvadnának vagy azonossá válnának, hisz ezek mindenike – kultúrák és azok horizontjai egyaránt – mozgásban vannak, s így lehetséges egyáltalán dialógus és játékmozgás. Felmerül tehát a kérdés: létk-e, és mi módon horizontösszeolvadás, vagy inkább az összeolvadás csak játékok szüntelen sorozata? A hatástörténet, a végesség és az időbeli távolság feloldódik-e, feloldódhat-e a horizontösszeolvadásban? Vagy inkább horizontösszeolvadások szüntelen játékról és játékmozgásáról van szó, de úgy, hogy ezekre is érvényes a hatástörténet, a végesség és az időbeli távolság. Az így elgondolt kultúra helye hermeneutikailag egy köztes hely, amely ebben a közteségben mégis megőrzi sajátosságát. Amennyiben a horizontösszeolvadás felől próbáljuk elgondolni a saját és a más kultúra, vagyis a kultúrák megértését, akkor azt tapasztaljuk, hogy valójában horizontösszeolvadás-folyamatok játéka zajlik, de ez az összeolvadás sosem lesz teljes, hisz ezzel egy időben megvalósul az elkülönültség, a különbözőség és a másság gyakorlata és tudata is. Ezért beszélhetünk egyáltalán a kultúrák között zajló megértésjátékokról.

Hermeneutikailag a másság és a kulturális sokféleség kérdése mint elismerés és elfogadás, mint a másság lenni hagyása és érvényességének elfogadása akképp gondolható el, hogy a másik sajátos létkétségünk létkétfeltételét alkotja, úgy, hogy ebben a másságában megmarad. Heidegger–Gadamer elismerésfogalma alapján azonban a másik nemcsak saját létkétségeim kivételése, hanem mint a más, a másik jelenik meg, a másra való nyitottságot hangsúlyozva. Hogyan gondolható el viszont a másra és a másságra való nyitottság mint társadalmi modell? Fehér M. István Gadamer-olvasatában a nyitottság demokratikus modellként van jelen, úgy mint „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, antidogmatikus beállítódás, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása”.<sup>41</sup> A hermeneutikai beállítódásban a beszélgetés közösségformáló ereje kerül előtérbe, úgy, hogy a beszélgetésben részt vevő felek közösséget alkotnak, vagy a közösségalkotás útjára lépnek, ez viszont nem jelent önfeladást. A közösségben a beszélgetés által mi magunk is alakulunk és másokat is alakítunk, s közösséget alakítunk, úgy, hogy mindez közben a létkétségünk feltételét alkotja. A hermeneutikai beállítódás így éppen a pluralizmus jegyeként érvényesül.<sup>42</sup>

<sup>41</sup>Fehér M. István: *Hermeneutika és problémátörténet – avagy létk-e „a” hermeneutika? A gadameri hermeneutika önreflexiója és aktualitásának néhány vonása.* = *Hermeneutikai tanulmányok I.* Szerk. Fehér M. István. Bp. 2001. 92.

<sup>42</sup>Uo. 82.

Bármiféle tapasztalat a kultúráról már mindig a kulturális értelmezési lehetőségünk skáláján mozog, ugyanígy a megértés már mindig kulturális megértés, vonatkozzon az a világra, önmagunkra, a saját vagy egy idegen kultúrára. A tapasztalat, az értelmezés és a megértés konkrét formájában mindig egy kultúra keretén belül végbemenő tapasztalat, értelmezés és megértés. Ez egyrészt korlátoz, hiszen azzal jár együtt, hogy nem léphetünk ki saját szubjektív kulturális szemléletünk kereteiből, s emiatt semmiféle tisztán objektív nézőpontból nem láthatjuk be magunkat. Másrészt viszont ez az ún. „zárt” szubjektív nézőpont olyan sajátos nézőpont, amely a kialakított lét- és értelmezési lehetőségeink bővítését szolgálja, ugyanakkor ebben a „zárt” nézőpontban végtelen értelmezési lehetőség rejlik, mivel minden megvalósuló értelmezés a hagyomány és a történetiség által való újraértelmezés lehetőségét juttatja érvényre. A kultúrának az ilyen értelemben elgondolt játék-létszerűsége valójában a változásnak és az önelváltozásnak mint olyannak az igenlését jelenti, amelynek során a másságot és az önmásságot felmutató odafordulás kerül előtérbe. A mássággal és az önmássággal való folyamatos együttlét egy új *humanizmus* lehetőségét hordozza, annak lehetséges nyitásaival és határaival egyetemben.

#### **A Hermeneutical Critique of Culture and Historism**

*Keywords: culture, origin, historism, periodicity, formation, translation, interpretation, dialogicity, pluralism, humanism, consciousness of finiteness.*

In this study a hermeneutical critique of the scientific approach will be presented as a question of historism. The scientific and evolutional theories of culture which reduce the interpretation possibility of the historicity and the search from a genetic perspective is a starting point. The concepts of social sciences move within a certain theoretical horizon, and this offers an interpretation possibility of these system for analysis of the empirical data. A hermeneutical approach opposes to the cultural-philosophical grounding of the culture, directing us to the questions which both the social science and other scientific disciplines themselves unable to examine.

Gál László

## Az abduktív következtetés

Atocha Aliseda nemrég megjelent könyve olyan témának szentelt, ami magyar nyelvterületen szinte nincs is jelen. Ha megnézzük Ruzsa Imre kiemelkedő kortárs magyar logikus könyveit és ezek tárgymutatóit, nem akadunk rá az „abdukció” címszóra. Sőt a világháló keresőinek találatai is alig szerepeltetnek valamit a „abdukció” vagy az „abduktív következtetés” szavainak beírására. Következésképpen magyarul nem lehet sem „abdukálni”, sem „abduktívan következtetni”, sem más abdukcióval kapcsolatos dolgot végezni, sőt megnevezni sem. Mindez annak ellenére, hogy nem egy új, a jelenben megalkotott terminusról van szó, hanem több mint egy évszázada alkotta meg C.S. Peirce amerikai pragmatista filozófus és logikus ezt a következtetéstípust, és nevezte el „abduction”-nak. Gondolom, hogy e tények felsorolása elégséges annak megidoklására, hogy e könyvet kezünkbe vegyük.

A könyv 225 oldala három részre és összesen nyolc fejezetre tagolódik. Aliseda az első részben az abduktív következtetés fogalmi vázát óhajtja tisztázni. A második részt az abdukció logikai alpjainak szenteli, míg a harmadik részben az alkalmazásokat térképezi fel.

A könyv a fogalom felvázolásnak két fejezetet szentel: *A létrehozás és az értékelés logikái* (Logics of generation and evaluation), valamint a *Mi az abdukció?* (What is abduction?) című fejezeteket.

Az első fejezet megvizsgálja a tudományos felfedezés elemzésének történeti előzményeit az ókori görögökig visszamenőleg, kezdve Aleaxandriai Papposz analízis- és szintézisfelfogásával. Majd kitér Arisztotelész *Második Analitikájára*, ahol is az okok felfedezésének kapcsán jelentkező hiányos magyarázatokat ki kell egészíteni. Más szóval a kiegészítés végeredményben az ekkor jelentkező entimémákra vonatkozik.

A rövid történeti áttekintés a következő periodizálást eredményezi:

„1750-ig:

Episztemológiai helyzet: tévedhetetlenség (infallibilism)

Logika: létrehozó (generational) és igazoló (justificatory) induktív logika

1750–1820:

Episztemológiai helyzet: tévedhetetlenség (infallibilism)

Logika: létrehozó (generational) és igazoló (justificatory) induktív logika, valamint önkorrektív (self-corrective) logikák

1820–1850:

Episztemológiai helyzet: tévedhetőség (fallibilism)

Logika: nem létrehozó igazoló induktív logika, valamint önkorrektív logikák.”<sup>1</sup>

Aliseda a tudományos magyarázat kapcsán a 20. századból kiemeli Karl Popper felfogását az 1934-ben megjelent *Logik der Forschung* (A tudományos felfedezés logikája) c. könyve alapján, amelynek központi problematikája a faillibizmussal (tévedhetőség) kapcsolatos.

Gál László (1954) – logikus, egyetemi docens, BBTE, Kolozsvár, laszlo\_galro@yahoo.com

<sup>1</sup>Aliseda, A.: *Abductive Reasoning. Logical Investigations into Discovery and Explanation*. Dordrecht 2006. 10–11.



A későbbiekben Herbert Simonnal folytatott vitát a tudományos problémák megoldásáról és ezek metodológiájáról. E vita szerény eredményekkel zárult, elsősorban normatív jellege miatt.

Aliseda így fogalmazza meg végső álláspontját: „A mi felfogásunkban a tudományos metodológia arra való rákérdezés, hogy a tudomány dinamikája milyen módszerekkel írható le. Emiatt a korábbi felfedezés vs. igazolás dichotómia átalakult a tudományos elméletek létrehozásának és értékelésének komplementáris vizsgálatává. Így a *felfedezés logikái* pretenciózus fogalma helyesebben nevezhető úgy, hogy *logikák a fejlődésre* (amint G. Gutting<sup>2</sup> mondja), vagy a *létrehozás és értékelés logikáinak*, ami jobban lefedi az elméletek létrehozásának és értékelésének folyamatát, és ezáltal törli a régi dichotómiát.”<sup>3</sup>

A kapcsolatot az abduktív következtetéssel a fejezet következményei között kell keresnünk. Íme: „egyetértünk Popper mottójával: »*elfogadjuk, hogy az alkotó cselekvést sohasem lehet teljesen magyarázni*«.”<sup>4</sup> De ez a mondat természetesen implikálja azt, hogy a kreatív cselekvés részlegesen magyarázható (amint azt Savary C. állítja).<sup>5</sup> A kérdés az, hogy azonosítsuk azon azt a saját vonalat, amelyen keresztül eljutunk az új tudományos eszme generálásához.

E könyvben „a mi közelítésünk a felfedezés logikáihoz abban áll, hogy ezek logikaiak. [...] Előrevetítjük, hogy e logikák fellelhetőek kell legyenek a modern logikai rendszerekben, valamint azokban, amelyek megtalálhatók a mesterséges intelligenciában.”<sup>6</sup>

Így már világossá válik, hogy egy olyan logikai rendszert keresünk amely komprehenzívvé teszi a tudományos magyarázat keletkezését és felépítését. Aliseda azt állítja, hogy egy ilyen logikai rendszerre lelünk rá az abduktív logikájában. És következik a kérdés: Mi az abduktív? A kérdésre a válszt a 2. fejezetben találjuk meg, és a továbbiakban a 7. fejezetben is.

E következtetéstípus az antikvitásba visz vissza bennünket. A kiindulópontot Arisztotelész jelenti. Az abduktív összehasonlítható Arisztotelész *apagógéjával*, (CP, 2.776, 5.144)<sup>7</sup> ami megpróbálta megragadni a nem szigorúan deduktív következtetéstípust, amelynek következményei nem szükségszerűek, hanem inkább lehetségesek. (Ez nem tévesztendő össze Arisztotelész *epagógéjával*, amely az indukció megnevezésére használt terminus.) Később Laplace híres visszaemlékezéseiben az okoktól az okozatok felé végzett következtetést fontos tudományos metodológiának tekintette. A modern korban ezt a következtetéstípust C. S. Peirce tárta fel

<sup>2</sup> Gutting, G.: *The Logic of Invention*. = Nickles, T. (ed.): *Scientific Discovery, Logic and Rationality*. D. Reidel Publishing Company, 1980. 221–234.

<sup>3</sup> „In our view, scientific methodology concerns an inquiry into the methods to account for the dynamics of knowledge. Therefore, the earlier discovery vs. justification dichotomy is transformed into the complementary study of the generation and evaluation of scientific theories. Thus, the pretentious terminology of *logics of discovery* is best labeled as *logics for development* (as argued in [Gut80, p. 221]) or *logics of generation and evaluation*, in order to cover both processes of generation and evaluation of theories, and thus vanishing the older dichotomy.” *I.m.* 23.

<sup>4</sup> Popper, K. R.: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford 1975, 179.

<sup>5</sup> Savary, C.: *Discovery and its Logic: Popper and the „Friends of Discovery”*. = *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 25, No. 3. 1995. 318–344.

<sup>6</sup> „...accordingly agree with Popper’s motto: ‘*admittedly, creative action can never be fully explained*’ [Pop75, p. 179]. But this sentence naturally implies that creative action may be partially explained (as argued in [Sav95]). The question then, is to identify a proper line drawing a convenient division in order to carry out an analysis of the generation of new ideas in science. Our approach in this book in regard to logics of discovery is logical... we put forward the claim that these logics must find their expression in modern logical systems, as those devised in artificial intelligence.” *I.m.* 24–25.

<sup>7</sup> (CP) = Peirce, C. S.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volumes 1–6. Harvard University Press, Cambridge 1931–1935, and volumes 7–8. Harvard University Press, Cambridge 1958.

„abduction” néven.(CP, 5.189)<sup>8</sup> Tehát az abdukció modern terminusának megalkotója C. S. Peirce volt, de persze nem teljesen előzménymentesen.

## C. S. Peirce

Mit is értett Peirce az abdukció fogalmán? Szerinte az abdukció egy önálló következtetés-típus, és különbözik mind az addig ismert dedukciótól, mind az indukciótól. Íme az az idézet amelyben megjelölte az abduktív következtetés milyenségét:

„*Meglepő (váratlan) C tényt figyelünk meg.*

*De ha A igaz, C is természetesen az lehet.*

*Tehát ésszerű gyanítani, hogy A igaz.”* [CP, 5.189]<sup>9</sup>

E következtetés szerkezetét legjobban formálisan tudjuk kiemelni a következőképpen:

$$\frac{C}{A \rightarrow C}$$

A

ahol az A és C szimbólumok kijelentések helyett állnak a  $\rightarrow$  pedig általában a materiális implikáció jele. Itt viszont az utóbbiak alapján valamilyen más értelmezést kellene nyernjen. Viszont az informális logikában e következtetési séma helytelen, mivel a feltétel utótagjának igazsága alapozza meg az előtag igazságát. Az informális logikában e helytelenség neve *az utótag állításának szofizmája*. Ezt a helytelenséget úgy lehet kiküszöbölni, hogy az előtag igazsága alapozza meg az utótag igazságát eképpen:

$$\frac{A}{\frac{A \rightarrow C}{C}}^{10}$$

Ebben a formában a következtetés a deduktív logikában helyes és kitüntetett szerepű, ami miatt saját neve van: *modus ponens*. Továbbá megfigyelhetjük, hogy a modus ponens lineáris és előre következtető (deduktív), mivel a következmény a premisszákat követi. Ezzel szemben az abduktív következtetésben a következményt a premisszák követik, ami miatt retroduktív. Ezért abdukció útján hipotézisek állnak elő (hipotézisalkotás), amelyek közül pedig választanunk kell ahhoz, hogy magyarázatot nyerjünk.

Az abdukció alapvető tulajdonságai Peirce-nél a következőképpen foglalhatók össze:

– Sokat ígérő hipotézis (promissing hypothesis). Lényegében az abdukció meghatározó tulajdonsága éppen abban áll, hogy hipotéziseket állítunk fel egy megfigyelés alapján.

<sup>8</sup> „The history of this type of reasoning goes back to Antiquity. It has been compared with Aristotle’s *apagoge* [CP, 2.776,5.144] which intended to capture a non-strictly deductive type of reasoning whose conclusions are not necessary, but merely possible (not to be confused with *epagoge*, the Aristotelian term for induction). Later on, abduction as reasoning from effects to causes is extensively discussed in Laplace’s famous memoirs [Lap04, Sup96] as an important methodology in the sciences. In the modern age, this reasoning was put on the intellectual agenda under the name ‘abduction’ by C.S. Peirce [CP, 5.189.]” *I.m.* 28.

<sup>9</sup> (CP, 5.189): „*The surprising fact, C, is observed. But if A were true, C would be a matter of course.*

*Hence, there is reason to suspect that A is true.”* *I.m.* 36.

<sup>10</sup> Gál László: *Hagyományos logika*. Kvár 2007. 100–103.

– Ígéretes *magyarázó erejű* (explanatory): a hipotézis akkor magyarázó, ha figyelembe veszi a tényeket. Mert a váratlanul jelentkező tényt más tényekre vagy előzetes tudásunkra kell alapoznunk ahhoz, hogy magyarázatot találjunk rá.

– *Kipróbálható* (testable): összhangban van a hipotézisek kipróbálhatóságával, más szóval megismételhető.

– Gazdaságos (economic): *megszámítható* hipotézis kell legyen, és ezek közül lehessen a legjobbat *kiválasztani világos kritériumok* alapján (best explanation). Ebben egy olyan szubjektív indíttatású tényező játszik közre, ami az abduktív következtetést kapcsolatba hozza ennek elvégzőjével, azaz az abdukáló ágenssel, az abduktorral.

## Az intuitív abdukciófogalom

Az elmondottak kissé érthetetlenek tűnhetnek, ami miatt ideillesztjük Aliseda egyik példáját. Azért éppen ezt, mert a könyv gondolatmenetében több alkalommal hivatkozik rá, és illusztrálásként használja.

„Köznapi értelem: a megfigyeléseket egyszerű tényekkel magyarázza. Az egyetlen dolog, amit tudsz, hogy a pázsit (lawn) nedves, ha esik az eső, vagy ha a locsoló be van kapcsolva (sprinkels). Reggel észreveszed, hogy a pázsit nedves. Ezért azt feltételezed, hogy az éjjel vagy esett, vagy a locsolót beindítva hagyták.”<sup>11</sup>

Most újra a következtetés formális rekonstrukciójához folyamodunk, mivel ennek világos és egyértelmű volta igazolt.

A pázsit nedves (megfigyelés).	C
A pázsit akkor nedves, ha esett az eső, vagy ha locsoltak.	$(A \vee B) \rightarrow C$
Vagy esett az eső, vagy locsoltak.	$A \vee B$

A pázsit nedveességének megfigyeléséből visszakövetkeztetsz arra, amit biztosan tudsz, azaz arra, hogy esett az eső, vagy locsoltak. Más szóval *abduktív magyarázatot* állítottál fel annak alapján, amit tudsz, és amiről meg vagy győződve (háttértudás).

Amint már utaltunk rá, e következtetési séma szigorúan logikai szempontból nem érvényes. Aliseda példája esetében akkor lenne érvényes, ha a modus ponens sémája szerint ment volna végbe, azaz a következőképpen:

Helyesen (modus ponens)	
Ha esett az eső vagy locsoltak, akkor a pázsit nedves.	$(A \vee B) \rightarrow C$
Esett az eső vagy locsoltak.	$A \vee B$
A pázsit nedves.	C

<sup>11</sup> „Common Sense: Explaining observations with simple facts. All you know is that the lawn gets wet either when it rains, or when the sprinklers are on. You wake up in the morning and notice that the lawn is wet. Therefore you hypothesize that it rained during the night or that the sprinklers had been on.” *Im.* 29.

Tehát akkor lenne érvényes, ha az eső vagy a locsolás igazsága alapozza meg a pázsit nedvességét, nem pedig fordítva, ha a pázsit nedvességéből építünk hipotézist az esőről vagy a locsolásról. A két következtetési séma ellentétes volta itt világosan kiderül.

A kérdés az, hogy vajon azért, mert helytelen modus ponens képezi az abduktív következtetés logikai alapját, semmire sem használható fel, tehát el kellene tekintünk tőle? Nem. Erre jött rá annak idején Peirce. És a 20. század végétől ezért került előtérbe az abdukció számos területen: a tudományfilozófiában, az orvostudományban, bűnözésvizsgálatban, archeológiában, matematikában, mesterséges intelligenciában. Ez utóbbinak a jelenlegi központi fogalma a „search” (keresés), ami közvetlenül az abdukcióval való kapcsolatra utal.

## Az abdukció három oldala

A következőkben Aliseda az abdukció kérdésének három vetületét tárgyalja:

– Termék vs. folyamat: „Az abdukció mindkét arca releváns lesz a mi tanulmányunkban. Termékként azokra a feltételekre fogunk összpontosítani, amelyek magyarázóerőt nyújtó információkat szolgáltatnak, a folyamat szempontjából pedig az érdekel bennünket, hogy olyan algoritmusokat alkossunk, amelyek abduktív magyarázatokat temelnek.”<sup>12</sup>

– Építés vs. szelektálás (válogatás): „Mi feltárjuk az abdukciót egyrészt a hipotézisalkotás szakaszában, de vizsgálni fogjuk másrészt a hipotézisszelektálásban betöltött szerepét is. Amellett fogunk érvelni, hogy a »legjobb abduktív magyarázat« szükségsszerűen maga után vonja a kontextusfüggőséget, az adott alkalmazás függvényében. Itt egy új paraméter jelenik meg, a kedvezés (preference) paramétere.”<sup>13</sup>

– Abdukció vs. indukció: „Pontosabban mi abdukción egy olyan következtetési formát értünk, amely során *egy megfigyelés vezet az abduktív magyarázathoz*, míg az indukció mint *felsorolásos indukció* mintákból von le általános következményeket.”<sup>14</sup>

## Dedukció, indukció, abdukció

Most összegezzük az abdukció következtetéstípusának tulajdonságait szemben a dedukcióval és indukcióval. Ezen tulajdonságok Aliseda könyvében szétszórta jelennek meg.

A *dedukció* a premisszáktól halad a következmény felé. A következmény *szükségszerűen* adódik a premisszákból. A deduktív következtetés érvényességének egyik feltétele az, hogy az igaz premisszákból *szükségszerűen* igaz következmények kell származzanak, ami miatt a következtetési forma *monoton*. Emiatt a dedukció *igazságmegőrző* (truth preserving), azaz az

<sup>12</sup> „Likewise, these two faces of abduction are both relevant for our study. On the product side, our focus will be on conditions that give a piece of information explanatory force, and on the process side, we will be concerned with the design of algorithms that produce abductive explanations.” *I.m.* 32–33.

<sup>13</sup> „We will split abduction into a first phase of hypothesis construction, but also acknowledge a next phase of hypothesis selection. We shall mainly focus on a characterization of possible abductive explanations. We will argue that the notion of a ‘best abductive explanation’ necessarily involves contextual aspects, varying from application to application. There is at least a new parameter of preference ranking here.” *I.m.* 33.

<sup>14</sup> „More precisely, we shall understand abduction as reasoning from a *single observation to its abductive explanations*, and induction as *enumerative induction* from samples to general statements.” *I.m.* 35.

igazságértéket átmenti a premisszákról a következményre. Peirce szerint a dedukció megmutatja azt, hogy *mi kell legyen*. A hiteknek (beliefs) ebben semmilyen szerepe sincs.

Ezzel szemben az *abdukció* a nyilvánvalótól halad a hipotézisek felé. Tehát bizonyos értelemben *hipotézisalkotás*. Emiatt elsődleges *tétje nem az igazság*, hanem a magyarázat. Így nem igazságmegőrző. Következésképpen nem is lehet monoton. Az abduktív úton született magyarázatok hitekkel (beliefs) kerülnek kapcsolatba, amelyekkel összhangban vagy ellentmondásban állhatnak. Ebből a szempontból tekintve az abdukció *hamisítható*. Az abduktív magyarázatról Aliseda az írja: „A mesterséges intelligencia szakértői között az abdukcióval kapcsolatosan az az általános nézet érvényesül, hogy ez logikai megközelítésben *fordított dedukciót, valamint hozzáadott feltételeket jelent*.”<sup>15</sup> A hozzáadott feltételek pedig pedig pontosan a hitekkel való egyezés feltételeit jelentik. Peirce szerint az abdukció azt vázolja, hogy *mi lehetne*, szemben a dedukcióval, amely azt mutatja meg, hogy *mi kell legyen*.

Az *indukció* útján *mintákból*, azaz ténycsoportokból származnak az általános kijelentések, azaz a konklúzió. A konklúzió a premisszához képest utólagos és a jövőre vonatkoztatott. Emiatt az induktív konklúzió *predikciót* jelent, szemben az abduktív retrodukcióval. Az abduktív eljárásmodban nem a minták, hanem az egyszerű megfigyelések számítanak, és ezekből próbálunk hipotéziseket felállítani, a többi megfigyelés nem jön számításba. Az induktív konklúziók bizonyos *valószínűségi fokozatokkal* rendelkeznek, vagyis az igazsággal kapcsolatosak, akárcsak a dedukció. Ennek következtében az indukció szintén *hamisítható*. Csakhogy az induktív úton nyert konklúzió mindig bizonyos fokú lemondást jelent a teljes igazságról, amit csak deduktív úton nyerhetünk el. Így az indukció, akárcsak az abdukció, nem monoton. Az induktív eljárásban, az abduktív magyarázattól eltérően, a háttértelméletek kevésbé vagy egyáltalán nem számítanak. Peirce szerint az indukció azt mutatja meg, hogy a jelen esetben mi operatív.

## Az abdukció logikája

Az abdukció mint folyamat és mint termék megkülönböztetését alapul véve az abduktív következtetés logikájának a tisztázása során alapvetően folyamatként tekinthetünk az abdukcióra. Aliseda erről a következőképpen ír: „Az abdukció *logikai formája* – figyelembe véve azt, hogy az abduktív folyamattal kapcsolatos egy háttérelmélet (Q), és ez a következtetés egy megfigyelést (j) tekint bemeneteknek és egy abduktív magyarázatot (a) tekint kimenetnek – nagyon általános szinten egy háromelemű relációnak tekinthető:  $Q, j \Rightarrow a$ ”<sup>16</sup>

A reláció elemei viszonylag intuitívan is felfoghatók, csupán azzal van gond, hogy mit is takar a  $\Rightarrow$  jel. Ennek értelmezésére több lehetőség van. Íme néhány alternatíva: értelmezhető klasszikus deriválhatóságként ( $\vdash$ ), vagy szemantikai maga után vonásként (entailment,  $\models$ ), amelyek valamennyire megközelíthetők az ismert klasszikus logikákkal abban az értelemben, hogy értelmes az igazságértékek terminusaiban való interpretációjuk. Ez az út viszont nem egy járható, mivel általa megszűnik az abduktív következtetés eddig ismertetett specifikuma és az

<sup>15</sup> „The trend in logic based approaches to abduction in AI interprets abduction as *backwards deduction plus additional conditions*.” *I.m.* 40.

<sup>16</sup> „As for the *logical form* of abduction – referring to the inference corresponding to the abductive process that takes a background theory ( $\Theta$ ) and a given observation ( $\varphi$ ) as inputs, and produces an abductive explanation ( $\alpha$ ) as its output – we have found that at a very general level, it may be viewed as a threefold relation:  $\Theta, \varphi \Rightarrow \alpha$ ” *I.m.* 46.

a fajta újdonsága, amelyet elsősorban a mesterséges intelligencia hozott magával különösen a múlt század nyolcvanas éveitől.

A lehetséges értelmezések viszont nem állnak meg itt. Aliseda ide sorolja még a valószínű értelmezést ( $Q, a \Rightarrow \text{probable } j$ ), ahol megfigyelhetjük, hogy az (a) abduktív magyarázat valószínűsíti a (j) megfigyelést, persze különböző fokon. Ez az értelmezés eltér az előbbi kettőtől abban, hogy a következtetés a háttérlemélettől halad az abduktív magyarázaton keresztül a tények fele. Más szóval a megszülető abduktív magyarázat tényszerű igazolását tekinti céljának. Emiatt többé nem retroduktív, hanem előre következtetés, a dedukcióhoz hasonlóan. Tehát a mesterséges intelligencia szakértőinek a sorában elterjedt értelmezés, miszerint az *abduktív fordított dedukció, valamint hozzáadott feltételek* ebben a formában konkretizálódik. Ellenben, ha meggondoljuk, akkor ezzel visszatérnek a „jó öreg” dedukció biztonságához és igazságához. A kérdés az, hogy vajon nem az idő kérdésének kezeléséről van-e szó. A deduktív következtetéshez tartozó időkezelés lineáris, és egyértelműen halad a múlttól a jelenen át a jövő felé, mivel a következmény mindig a premisszákat követi. Az abduktív következtetés folyamata ezzel ellentétes irányú kellene hogy legyen, ahol a tény, a megfigyelést a premisszákat keresése, valamint a közülük kiválaszthatónak az eldöntése követi. Az innen adódó kérdés az, hogy a számítógépek megalkotása, illetve sorozatos fejlesztései hogyan tehetik kezelhetővé a visszafelé folyó (backward) időt olyan soft eszközökkel, amelyekben az idő előrefolyik (forward). A következő két értelmezés valójában ezt óhajtja valamilyen módon explicitté tenni.

A mesterséges intelligencia fejlesztéseihez a logikai programozási mechanizmushoz tartozó értelmezés áll közel. Itt az értelmezés sémája a következő:  $Q, a \Rightarrow \text{prolog } j$ . Egy másik lehetőséget a dinamikus értelmezés képvisel: ( $Q, a \Rightarrow \text{dynamic } j$ ). Ebben az igazságértékek terminusaiban való értelmezés helyettesítődik az információváltozás potenciáljával a hitek megváltozásában.<sup>17</sup>

Ezekből az értelmezéskísérletekből adódó következtetésként Aliseda végül leszögezi: „Az abduktióról úgy véljük, hogy nem egy specifikus nem standard logikai következtetési mechanizmus, hanem inkább ennek egy használati módja.”<sup>18</sup>

Lehet, hogy ezzel egy olyan ponthoz érkezünk el, ahol az eddig ismert és igazolt logikai rendszerek bizonyos helyzetekben csődöt mondanak. Ez esetben vagy megtaláljuk azokat a korrekciós módokat, amelyekkel kiigazíthatjuk őket, vagy valami egészen új alapállású és más-fajta felvállalásokon nyugvó logikát kell kidolgoznunk.

### Abductive Reasoning

*Keywords: abduction, abductive logic, abduction vs induction, abduction vs deduction, abductive reasoning, non-monotone logic system*

The paper discusses some aspects of abduction. The motive is Aliseda's recent book. The first question is: What is abduction? The paper presents C.S. Peirce's concept of abduction. An example makes intuitive the concept of abduction. Then comparatively discuss abduction, deduction and induction. Next part interprets abduction as logical inference. Last part puts a question: the recent developments of AI make necessary a new logical system.

<sup>17</sup>Bentham, J. van: *Exploring Logical Dynamics*. Stanford University, 1996.

<sup>18</sup>„Our point here is that abduction is not one specific non-standard logical inference mechanism, but rather a way of using any one of these.” *I.m.* 47.



Mészáros András

## A magyarországi filozófia története komparatistikai alapon

(Problémafelvetés és esettanulmány)

A magyarországi, szorosabban a volt felső-magyarországi filozófia 19. századi történetével foglalkozva és a kutatás eredményeit szlovákul, a szlovák kollégák számára megfogalmazva gyakran szembesültem azzal a ténnyel, amit csehül így fejeznek ki: „nestejnorodost stejnorodého”. Ami magyarul úgy hangzik, hogy „az egyneműség többneműsége”. Esetleg úgy is mondhatnánk, hogy „a homogenitás heterogenitása”. Ami azt jelenti, hogy sok, számomra és az adott korra vonatkoztatva evidenciaként kezelt tétel a szlovák kolléga számára egyáltalán nem evidencia, tehát ezt számításba kell vennem. De jelenti azt is, hogy a tárgyalt és azonos külföldi példát követő magyar és szlovák gondolkodók esetében, a közös művelődési háttér ellenére, eltérésekkel kell számolni. Hogyan lehet ennek a kettős követelményrendszernek eleget tenni? Egyáltalán: hogyan értelmezhető ez a divergencia? Ennek a kérdésnek a megválaszolása nemcsak a magyar és a szlovák filozófia történetének összehasonlító vizsgálatakor, hanem a filozófia közép-európai jelenlétének beazonosításakor is fontos lehet. Megkockáztatom azt a kijelentést is, hogy eljött az ideje, hogy a magyarországi filozófia történetét többirányú komparatív vizsgálatnak vessük alá. (Gondolok itt természetesen az 1918 előtti Magyarország filozófiai életére.) Ez nem azt jelenti, hogy eddig nem lett volna jelen a komparatistika a filozófia történetének feltárásában, hanem azt, hogy főként a genetikai, kontaktusokon alapuló és kauzális összefüggéseket figyelembe vevő szemlélet uralkodott, a recepció tipológiai összefüggései és interkulturális meghatározottságai azonban kiestek a látószögből. Ez az adott esetben – tehát a magyar–szlovák kapcsolatokban – mindkét oldalon így volt és van.

Mindenki, aki a magyar filozófia történetével foglalkozik, ismeri Erdélyi János tételét, miszerint a filozófiai műveltség tekintetében más kultúrák eredményeire támaszkodtunk. Vagyis hogy a magyarországi filozófia eredendően befogadó természetű volt és maradt. Erdélyi ehhez még hozzáteszi, hogy ebben a determinációs viszonyban a „párhuzam szüksége” volt a meghatározó. Ez az ő értelmezésében azt jelenti, hogy a történetiség szemszögéből nem beszélhetünk lemaradásról. A recepció, szerinte, mindig párosult valamiféle önállósággal, mégpedig az elvont filozófiai tételeknek a gyakorlati életbe való lefordításával („a belső felé irányult, szótlán elmélődés tudományára nyilvános politikai életünk ildomával”<sup>1</sup>). Anélkül, hogy most elemeznénk Erdélyi e kitételét, megállapíthatjuk, hogy a recepció és az autonóm értelmezés kettőssége állandó módszertani megfontolásként ott van a magyarországi filozófia múltját feldolgozó munkák csaknem mindegyikének a háttérben.<sup>2</sup> Ami természetes is, hiszen a recep-

Mészáros András (1949) – filozófus, egyetemi tanár, Comenius Egyetem, Pozsony, bandimeszaros@azet.sk

<sup>1</sup>Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. Bp. 1885. 9.

<sup>2</sup>Ez mutatható ki a *Recepció és kreativitás. Nyitott magyar kultúra* című kutatás mindegyik kötetében, nevezetesen a *Közelítések a magyar filozófia történetéhez* (szerk. Mester Béla és Percz László. Bp. 2004.) kötetbe foglalt írásokban is.

ció mai értelmezésében kölcsönös meghatározottság van a befogadás és a szelektív módon deszignált akceptálás között.

A legismertebb és legsajátosabb példa erre a szelektivitásra a magyarországi Kant-vita és a vitát követő folyamat, amelyen belül jelentősen módosult és háttérbe szorult Kant ismeretkritikája, viszont kitüntetett szerepet kapott az erkölcsfilozófia és a vele kapcsolatos értékek világa. Csupán röviden utalva Kant filozófiájának recepciójára említsük meg, hogy az exjezsuita Horváth Keresztély János mint a realista ismeretelmélettel szemben megfogalmazott legnagyobb kihívásra reagált Kant filozófiájára.<sup>3</sup> A hatástörténeti mechanizmusok értelmezését ez annyiban árnyalja, hogy a Kant-kritikán belül elválaszthatjuk egymástól az eredendő, teológiaiilag is meghatározott realista viszonyulást az újkori filozófiát meghatározó gnoszeológiai vitákra reagáló magatartástól. Az utóbbira Rozgonyi Józsefnek Hume gondolatait elutasító és a skót Thomas Reidre támaszkodó véleményét hozhatjuk fel.<sup>4</sup> Ezt a befogadást továbbviszi a magyarországi, belső kontaktusokat illusztráló publicisztikai reakció, konkrétan az az anonim recenzió, amely a Selmecbányán 1793 és 1795 között kiadott „Annales novi ecclesiastico-scholastici evangelicorum aug. et helvet. Confessionis in austria monarchia” című folyóiratban jelent meg, és amely Rozgonyi fejére olvassa, hogy nem értette meg Kantot.<sup>5</sup> Erre még reagált Rozgonyi,<sup>6</sup> de a nézetek további ütköztetése elmaradt. Ezek után a Márton József és Rozgonyi között folyó vitában (és a vitába befolyó más vélemények hatására), valamint a protestáns iskolákban – először csak latensen, majd pedig expressis verbis – megjelenő Kant-értelmezés révén a hangsúly áttevődött a morálfilozófiára, hogy aztán a 19. század második felére a deontológia mentén az értékek a priori felfogása nyerjen teret.

Mindezzel azt kívántam demonstrálni, hogy a genetikus kapcsolatok felmutatásában – amelyekbe beleértendő mind a külső viszonyulás (Horváth vs. Kant, Rozgonyi vs. Kant), mind a közvetett belső kontaktus (az „Annales” anonim recenzió vs. Rozgonyi), mind az integráló recepció (az evangélikus iskolákban zajló filozófiaoktatás), mind pedig az alkotó jellegű befogadás (az értékkritika felé való elmozdulás) – sokat tettek a magyarországi filozófia történetével foglalkozó szakemberek. Ezek az eredmények többé-kevésbé a klasszikus pozitívista komparatiztika alkalmazásának tudhatók be. Hiszen mind a „külső viszonyulás”, mind a „közvetett belső kontaktus”, mind az „integráló recepció”, mind pedig az „alkotó jellegű befogadás” fogalmi ebből az összehasonlító irodalomtörténeti irányzathoz eredeztethetők. Felütve bármelyik régebbi vagy újabb filozófiatörténeti feldolgozást, számos ilyen példát találhatunk, és gyakran a periodizáció vagy a filozófiairányzatok meghatározása is ezen az alapon történik. Gondoljunk például a „magyarországi karteziánusok”, a „kantianusok”, a „hegelianusok”, a „neokantianusok” típusú címszavakra. Még ha itt bele is ütközhetünk bizonyos

<sup>3</sup> Horváth, Joannes Baptista: *Institutiones fundamentorum operis Kantiani. Kritik der reinen Vernunft*. Budae 1797. – Horváth kritikájának bemutatását lásd Teodor Münz: *Horváthova kritika Kantovej Kritiky čistého rozumu*. Filozofia 1974/6. 638–652; Mészáros András: *Iskolai filozófia Felső-Magyarországon a XVIII. és XIX. század fordulóján. = Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról*. Magyar Zsidó Szemle Könyvek 2. Bp. 2010. 137–145.

<sup>4</sup> *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani. Ad viros clarissimos Jakob et Reinhold*. Pestini, 1792.

<sup>5</sup> Samuel Štefan Osuský szerint – *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Liptovský Mikuláš 1939. 389. – a kritika szerzője Ambrózy Sámuel, a lap szerkesztője volt. Más források is arra utalnak, hogy a szerző alighanem felső-magyarországi evangélikus gondolkodó volt, aki kapcsolatban állhatott Reinholddal. Ehhez lásd Mester Béla: *Skót ihletésű magyar filozófia a németek számára. Az interkulturalitás filozófiai problémái*. Szerk. Szigeti Attila. Kvár 2007. 131–142.

<sup>6</sup> *Responsio ad immodesti anonymi Recensentis crises, contra Dubia de initiis...* S. Patakin 1816.

hiányosságokba. Gondoljunk például arra, hogy a 18. század folyamán néhány, a nagyszombati egyetemen oktató jezsuita gondolkodó az alkalmazott metafizikán belül kapcsolódott Descartes vagy Newton rendszeréhez (J. Ivancsics), esetleg polemizáltak Descartes ismeretelméletével (A. Jaszlinszky). E két említett filozófiatanár esetében kimutatható A. Genuensis (Genovesi) hatása is. Vagyis egyrészt olyasfajta adaptációról beszélhetünk, amely nem változtatta meg alapjaiban az illető gondolkodók világnézetét, másrészt olyan közvetett kontaktus tárul fel, amely vagy bizonyos eklekticizmust eredményez, vagy pedig elvezet bennünket egy meg nem nevezett filozófushoz (Genuensis Wolffra utal). Egyszóval: a pozitivistá-filológiai összehasonlító kutatás eredménye egy olyan eszmei hálózat, amelynek segítségével be tudjuk sorolni hazai filozófusainkat az európai filozófiai eszmék mozgásterébe. A közvetlen vagy közvetett érintkezések alapján ki tudjuk mutatni a hazai filiációkat is, mint például Fries filozófiájának hatását egyrészt a felső-magyarországi evangélikus filozófiatanárookra (Vandrák A., J. S. Steiner, L. Šuhajda), másrészt Szontagh Gusztáv bölcséletére vagy pedig K. Kuzmány esztétikai nézeteire. De már itt megjelennek olyan problémák, amelyeket az érintkezések és átvételek nyomán nem tudunk megmagyarázni, mert két vagy három, egymás mellett létező nyelv és kultúra (magyar, német, szlovák) közötti analógiákról, esetleg divergenciákról van szó.

El kell fogadnunk ugyanis azt a tényt, hogy a magyarországi filozófia – sem a korábbi, latin nyelvű, sem a későbbi, nemzeti nyelvekre épülő korszakában – nem volt homogén jelenség. Ha pedig nem volt homogén, akkor a befogadás mechanizmusa is többretegű, és a „deszignált akceptálás” nem azonos irányú. A magyarországi filozófia történetével foglalkozó kutatók körében máig nem tisztázódott véglegesen, mit is értsünk a „magyar filozófia” kifejezésen. Ez főként akkor jelentkezik problémaként, amikor a magyarországi eszmetörténeten belül az előbb említett latin, német és egyéb nyelveken írt művekkel szembesülünk, és amikor az iskolai filozófia kerül terítékre. Az első esetben a dilemma az, hogy milyen értelemben használjuk a „magyar” jelzőt a nem magyar nyelven megjelent művek esetében, a másik esetben pedig az, hogy az iskolai filozófia propedeutikai funkciója, tehát a tudományos gondolkodásba való bevezetés révén összekapcsolható-e valamiféle nemzeti történetfilozófiával? Mindez tovább bonyolódik akkor, amikor a filozófiai élet kontinuitásának megléte vagy hiánya, az intézményes háttér autonómiája vagy függő helyzetben léte is tételeződik. Az eszmék és a filozófiai élet kontinuitásának a kérdése ugyanis azt érinti, hogy a filozófia mint kulturális alrendszer konstruktív vagy pedig csak esetleges része-e a magyar kultúrának, az intézményes háttér társadalmi helye és szerepe pedig meghatározza azt, hogy a filozófia sajátosságai önmagukban véve vagy pedig valamilyen más szellemi formációnak (mint például a vallásnak vagy az ideológiának) alárendelve nyilvánulhatnak meg. Az első jelenségre reflektáló nézetek gyakran csapódnak le az ismert megállapításban: „Magyar filozófusok voltak, de magyar filozófia nem volt.” A másik vonatkozás főként az iskolai filozófiának az egyes egyházaktól és felekezetektől való függését érinti. Gondoljunk például arra, hogy a jezsuita iskolai filozófusok gondolkodását behatárolta egyrészt a Ratio Studiorum, másrészt pedig az egyház és a rend teológiai doktrínája. Mindkét esetben olyan nemzetek feletti determinációs hatásokkal kell számolnunk, amelyek kérdésessé teszik a „magyar” jelző használatát. Az ok, amely miatt mégis foglalkozunk a magyarországi jezsuita gondolkodókkal, az, hogy a magyarországi iskolarendszeren belül működtek, és jelentős hatással voltak a magyarországi művelődésre.

Mindezek alapján oda jutunk, hogy – ha a komparatisztika területén belül maradunk – a befogadás szemszögéből ki kell bővítenünk az ismert kategóriarendszert. A kontaktusok

vizsgálatánál ugyanis nem elég kimutatni a közvetlen vagy közvetett eszmei hatást (például: „Kant követői nálunk”), hanem meg kell vizsgálni azokat az intézményi feltételeket is (egyház- és iskolapolitika), amelyek ezt a befogadást megszürték, megengedték, esetleg lehetetlenné tették. Sok esetben ezek a feltételek szabták meg az adaptálás mikéntjeit. Az egyházi és iskolai meghatározottság módozatai már többé-kevésbé ismertek, és bizonyos területeket illetve már fel vannak térképezve.<sup>7</sup> Egyáltalán nem – vagy csak elenyésző mértékben – foglalkoznak azonban a filozófiatörténészek azokkal a fentebb már említett kultúraközi és nyelvközi befogadási mechanizmusokkal, amelyek a tipológiai hasonlóságokra vagy pedig – ellenkezőleg – a Magyarországon belüli interkulturális sajátosságokra és eltérésekre épülve alakítják ki a magyarországi filozófia arculatát. Ezért fel sem merült az olyan kérdés, hogy miért diametrálisan eltérő a magyar és a szlovák Hegel-recepció. Magyar vonalon például az evangélikusoknál Kant gondolkodása a meghatározó, a szlovákoknál azonban Hegelé. Szontagh antihegelizmusa szervesen kapcsolódik az eredeti magyar filozófia kialakításának kísérletéhez, míg a szlovákoknál ugyanez a próbálkozás a hegeli filozófiára alapozódik. Vagy hogy miért vezet a szubjektum-objektum egységére hivatkozó „közvetlen megismerés” elemzése az egyik esetben ismeretelméleti, a másik esetben viszont ontológiai kérdésekhez? Hiszen a leggyakrabban azonos műveltségű, ugyanazon egyházhoz tartozó gondolkodókról van szó, tehát fel kellene tételeznünk, hogy a recepcióban sem lesz eltérés. Visszont van. Akkor hogyan lehetséges?

Jelen esetben nem kívánok elméleti választ adni erre a kérdésre. Inkább egy esettanulmányt nyújtok, amely azt demonstrálja, hogy a magyar és a szlovák filozófia mozgása közti időelcsúszáson túl – ami önmagában véve is rendkívül érdekfeszítő komparatiztikai probléma, mert egy autonóm filozófia belső időrendjét, azaz identitását érinti – a recepció irányultsága is eltérő. Vagyis a témamegfogalmazáson belül is máshová kerülnek a hangsúlyok. A választott példa Pavel Hečko (1825–1895) filozófiája lesz. Sőt, hogy az esettanulmány még sarkítottabban jelenítse meg a magyar és a szlovák filozófia korabeli egyezéseit és eltéréseit, az illető gondolkodónak az egyetlen magyar nyelvű írását mutatom be. Ami önmagában véve felvetetne egy kérdést: nem tartozik-e Hečko a magyar filozófia történetébe? Hiszen békéscsabai segédlelkészként Hečskó Pál néven jegyezte az írását,<sup>8</sup> amely az első tudományos dolgozata volt, később azonban már szlovák nyelven publikált. Ismerve ezen írásait, persze nem kell felelnünk a kérdésre, hiszen azokban egy sajátos szlovák filozófia kimunkálásának a célja vezette. És éppen itt válik izgalmassá a történet, hiszen ez az elképzelés párhuzamos volt a reformkori magyar filozófia egyik nagy témájával. Vagyis a magyarországi filozófia keretein belül lehet csak választ kapni a kérdésünkre. Hadd ne mondjam, hogy ezzel a témával nem foglalkozott eddig sem a magyar, sem a szlovák filozófiatörténet-írás. Térjünk vissza azonban Hečko személyére és munkásságára.

A Hečko munkásságát feldolgozó tanulmányok<sup>9</sup> mind megemlítik, hogy főként filozófiai- lag megalapozott pedagógiai kérdésekkel foglalkozott. Ennek hátterében a lengyel Bronislaw

<sup>7</sup>Lásd Mészáros András: *A felső-magyarországi iskolai filozófia lexikona*. Pozsony 2003.

<sup>8</sup>Hečskó Pál: *A legújabb lengyel bölcsészet végeredményei*. Új Magyar Múzeum IV. évf. 1854. XI. füzet, 361–383.

<sup>9</sup>Ezek közül lásd főként Kocka, J.: *Myslenie v matičných rokoch*. = *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava, 1965. 255–258; Novacká, M.: *Filozof a pedagóg Pavel Hečko*. = *Biografické štúdie 7*. Bratislava 1978. 189–225; Bodnár, J. (ed.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava 1987. 422–427.

Trentowski<sup>10</sup> gondolatrendszere húzódtott meg. A művelődést a szlovákság kulturális és erkölcsi felemelkedése szempontjából tartotta fontosnak. Ugyanakkor a szláv egység elkötelezett híve volt annak az elképzelésnek a mentén, miszerint a szlávok a tökéletesség szintézise kell, hogy legyen. Filozófiai szempontból azonban az az elgondolása érdemel figyelmet, amelyben a nemzeti filozófiát „reális-ideális” rendszerként képzelte el. Így próbálta összekapcsolni annak vallásos jellegét a gyakorlati irányultsággal. Tudjuk, hogy ez az eszme nem volt szláv vagy szlovák specialitás, hiszen integráns részét képezte több (néha egymástól eltérő) reformkori magyar filozófiai elképzelésnek is. A sok közül elegendő, ha itt csak Szontagh Gusztáv „valóeszményi” megalapozású ismeretelméletére utalunk.<sup>11</sup> Továbbgondolásra érdemes párhuzam, hiszen arra utal, hogy a reformkorban a rokon kiindulópontokkal rendelkező egyes nemzeti történetfilozófiák Magyarországon eltérő eredményekre jutnak. A majdani elméleti általánosítás mentén itt meg kellene találni a tipológiai összefüggések adott módozatait.

Magyar tanulmányában Hečko, Trentowski alapján, két témakört tárgyal: a szubjektum-objektum azonosságból indítva az Isten, a világ és az ember jellemzőit mutatja be, majd pedig ezek alapján keresi a filozófia értelmét és küldetését. Mindjárt a bevezetésben megállapítja, hogy Trentowski filozófiájának legfontosabb jegye az, hogy bebizonyította az igazság elérhetőségének lehetőségét. Ebben az esetben ugyan a philosophia perennis lebeg a szeme előtt, de mivel tudja, hogy minden pillanat megvalósítja az azonosság és a különbözőség időbeli egységét, eljut addig a pontig, hogy ebben a reális időben is eljuthatunk az igazsághoz. Az azonosság és a különbözőség egységét egyrészt Hegel nyomán értelmezi, másrészt azonban olyan temporális összefüggésként is felfogja, amely szerint „az időbeliség a világban az örökkévalóság végetlen folyama, vagy az örökkévalóság megjelenése a végetlenségben”.<sup>12</sup> Ezt érthetjük úgy is, hogy az isteni lényegének megismerése révén jutunk el a világ és az ember megismeréséig, de felfoghatjuk úgy is, hogy az emberismeret közelít bennünket az Istenhez. Ennek az a feltétele, hogy az igazságra, a tudásra és az ismeretekre mint a „három igazságvilág” (Isten, világ, ember) kategóriáira tekintünk.

Mi is az Isten? Teologizáló filozófusként Hečko „transzcendentális lénynek” tartja, és ezért elutasítja Spinoza, Schelling és Hegel értelmezését. Bírálata a temporális meghatározottságokra – „az előörökkévalóságot nem foglalhatja magában az időbeliség”<sup>13</sup> –, valamint arra a metafizikai tézisére alapozza, amely szerint az Isten nem változhat szubsztanciává, utána saját ellentétévé, hogy a végén visszatérhessen önmagához. Ez a transzcendentális lény azonban nem is elvont eszme, meghatározatlan szubsztancia vagy egyszerű általánosság, hanem *egyé-  
niség*, amely megelőzöttsége és általánossága révén különbözik az emberi egyénektől. Ebben az összefüggésben rendkívül izgalmas Hečko véleménye az individualitás és az általánosság egységéről, amely az Isten esetében természetes, a társadalom esetében azonban kauzális viszonyt feltételez: „Az embervilágban az úgynevezett emberiségi vagy nemzeti öntudat csak

<sup>10</sup>Bronislaw Trentowski (1808–1869) eredetileg latinul és németül, 1840 után viszont már csak lengyelül publikáló gondolkodó. Olyan, alapjaiban keresztény filozófiát kívánt megteremteni, amely kiegyenlítette volna a francia realizmus és a német idealizmus szélsőségeit, és egy nemzeti filozófiában csúcsosodott volna ki. Hečko a legnagyobb valószínűséggel Trentowski két művére, a *Grundlagen der universellen Philosophie* (1837) és a *Chowanna* (1842) címűekre támaszkodott.

<sup>11</sup>Vö. Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest 1855. 14.

<sup>12</sup>Hecskó Pál: *i.m.* 368.

<sup>13</sup>Uo. 364.

egyénes emberek által eszközöltetik: ha tudniillik a nemzet egyénei nem bírnak öntudattal, akkor a nemzet mint általánosság végképpen nem bír azzal, mert ő egyedül az egyének útján jön tudathoz. Azonban Isten nem világi értelemben egyén és személy...<sup>14</sup> Hečko ebben az esetben (Trentowskit követve) visszanyúl Hegelhez, és úgy véli, hogy „isteni éniség” létéhez nem szükségesegek az objektivációk. Az Istennek már az örökkévalóság előtt tudása van önmagáról, nem kell tehát a teremtéshez folyamodnia ahhoz, hogy eljusson saját jellemzőihez. Ellenkező esetben ugyanis érvénytelessé válna a temporális meghatározottság, tehát az, hogy az időbeliség nem foglalhatja magában az örökkévalóságot és az „előörökkévalóságot”.

Az objektivációk a világ és az ember létezésében kapnak ontikus szerepet. A világ ugyanis a természet és a szellem ellentmondásos egységeként jön létre. Ugyan ide tartozik az ember is, aki azonban öntudata, szabadsága és teremtői képessége révén transzcendens a világgal szemben. Hečko szellemértelmezése hegeli: „...a szellem, szellemisség az általános emberi lélek tulajdonságát fejezi ki, és így az ember szelleme, mint az időbeli, világi emberiség kifejezése, méltán a világhoz számíttatik, amelyben létezik. A szellem mint lelki fejlődés vagy inkább ismeret, tapasztalat, hit, vélemény, jellem, cselekvésmód szüntelen változó, a világ által föltételezett, tér és idő formában jelentkező, valamint afelől a különböző földi részeken és különböző időszakokban uralkodó szellemből meggyőződünk.”<sup>15</sup> Mivel a létezés végcélja nem lehet az, ami időbe zárt, hanem csak az, ami őt meghaladja, a világ sem lehet öncél. De az idő által meghatározott szellem nélkül az Isten megismerhetetlen maradna, ezért a szellemi objektivációk az örökkévalóságnak az időivé tételét jelentik.

Végezetül: mi az ember? Istennek a világhoz fűződő kapcsolatából, valamint a természet és a szellem kölcsönviszonyából logikusan következik, hogy a létezők „az ember fogalmaivá, eszméivé s szavává válnak, minek következtében az ember a világ öntudatává és önértetévé lesz”.<sup>16</sup> Ennek az embernek a lényege az Istenhez hasonlóan az individualitás, az „énség”, és ebből adódik a párhuzam: annak mintájára, ahogyan az Isten transzcendentális a világgal szemben, az „énség” is transzcendentális az emberben. Ennek metafizikai következménye – amiből aztán etikai és esztétikai következtetések is adódnak – az, hogy az „énség” örökkévaló és halhatatlan, azaz az ember szabad és öntudatos lény. Itt aztán Hečko visszanyúl mind Hegel, mind pedig Kant filozófiájához, hiszen a szabadság szerinte a felismert szükségszerűség, az erkölcsi cselekvés és az esztétikai alkotás pedig kizárja a cselekvés és alkotás tárgyát meghaladó érdekeket.

Elhagyva most ennek a filozófiának a teológiában való kicsúcsosodását, amelynek alapeszméje a személyes Isten képzete, megállapítható, hogy felfedezhetők benne olyan gondolatok is, amelyekhez komparációra készítenek. Hečko néhány állításának a reformkori magyar filozófiával való összehasonlítása ugyanis olyan összefüggésekre mutat rá, amelyek a magyar szerzőknél explikálatlanok maradnak. Három ilyen témát említek: a szubjektum-objektum azonosság gnoszeológiai eszméjét, a filozófia gyakorlati irányultságának követelményét, valamint az individuum és a nemzet kapcsolatának értelmezését.

Az ún. három igazságvilág feltételezése és azok kategóriáinak (igazság, tudás, ismeret) kölcsönössége Trentowskit és Hečkot arra a következtetésre juttatja, hogy az Istennek és a

<sup>14</sup>Uo. 365.

<sup>15</sup>Uo. 367.

<sup>16</sup>Uo. 369.



világnak a megismerése és tudatosítása azért lehetséges, mert az ember testisége révén a természet részévé, lelke révén pedig a szellemvilág részévé válik, „énsége” által pedig a valóság lényegéhez csatlakozik. Más szóval: minden, ami objektum, szubjektum is egyben és vice versa. Hečko az azonosság-elméletnek a misztikába torkolló irányát testesíti meg, ami a reformkori magyar filozófiában egyedül Petőcz Mihály pszichizmusnak nevezett elméletében érhető tetten. Petőcz azonban részben Schelling rendszerére, alapjaiban azonban R. Boscovich és Leibniz gondolataira megy vissza, bizonyos elemeiben pedig rokonságot mutat Carlowszky János és Fábri István evangélikus tanárok elveivel is. A misztika azonban nem tudott gyökeret verni a korabeli magyar filozófiában. Egyedül a huszadik század elején a vallásfilozófián belül, pontosabban az ún. vallásos megismerés területén próbálkozott meg vele Szelényi Ödön. De ennek a kezdeményezésnek sem volt hatása.

A filozófia – Hečko szerint – nem vonatkoztatható csupán önmagára. Csak akkor van értelme a létének, ha ismereteit képes a köznapi életben érvényesíteni. A Szontagh-féle egyezményes filozófiával ellentétben azonban ennek a gyakorlatiasságnak nem politikafilozófiai, hanem vallásfilozófiai jelentése van. A lét (ezzel együtt a köznapi, gyakorlati lét) csupán része a valóságnak, azaz nem elégedhetünk meg a közvetlenséggel, hanem a transzcendencia elérésére kell törekednünk, „minél fogva a bölcsészet végcéljában a vallás céljával folyik össze”.<sup>17</sup> Tipológiaiailag ez a következtetés rokonságot mutat a Fries filozófiáját követő Vandrák András szubjektív és objektív teleológiát megkülönböztető elméletével, amellyel Hečko a pozsonyi evangélikus líceum hallgatójaként ismerkedhetett meg 1840 és 1846 között. Tanára ugyan Michnay Endre volt, de ebben az időben Vandrák tankönyveit használták az evangélikus iskolákban, és maga Michnay együttműködött Vandrákkal az evangélikus tantervek (nevezetesen a Zay–Ugróci tanterv) előkészítésében. Egy részletesebb kutatás eredménye lehetne annak megállapítása, hogy ebben az esetben kauzális vagy tipológiai összefüggésről van-e szó Hečko és Vandrák nézetei között.

Hečko filozófiájában fontos helyet foglal el az individualitás elve. Nemcsak az igazság kritériumainak keresése közben, hanem az egyes, a különös és az általános kölcsönviszonyait tárgyalva is érvényesíti ezt az elvet. Azt állítja, hogy minden megismerésnek, de még a kollektív világszemléletnek is ez az alapja. „E szerint nem a nemzetek egyetértése (consensus gentium) az igazság-ismeret kritériuma, hanem csak az egyénes ismerési tehetség, a tapasztalati, az eszményleti és a bölcsészeti ismerési mód.”<sup>18</sup> Ezt nemcsak azért állítja, mert nála az embert és az istenséget éppen az individualitásuk kapcsolja össze, hanem alighanem azért is, mert – minden miszticizmusa ellenére – esetében is érvényesült a magyarországi evangélikus művelődésen belüli erős liberális hagyomány, amelyben a társadalomnak nincs a priori léte az egyén előtt. A köztük levő viszony nem hierarchikus, hanem az általánosság szintjét fejezi ki: „Az ember egyes, a társaság részletes, a nemzetiség általános, az emberiség pedig egyetemes egyéniség.”<sup>19</sup> Ennek folytán potenciálisan minden egyedben jelen van a különös és az általános is, ezért az egyén kifejezi az öt keretező társadalom tulajdonságait is.

Kár, hogy Hečko nem volt konzekvens ebben a kérdésben, és az individualitás elvét nem érvényesítette minden következményében. Az egyén prioritásáról szóló tézise ugyanis eredeti

<sup>17</sup>Uo. 376.

<sup>18</sup>Uo. 379.

<sup>19</sup>Uo.

módon oldhatta volna meg a nemzeti filozófia státusáról szóló vitát. Ennek a következtetlenségnek az okait alighanem egy alapvetőbb probléma – a szubjektum-objektum viszony – megoldatlanságában kell keresnünk. Ahogy már utaltunk rá, a szubjektum-objektum azonosság eszméjével sok magyar gondolkodó kacérkodott a 19. század első felében, a legtovább pedig Fries azon magyarországi követői jutottak el, akik az ún. közvetlen megismerés lehetőségét a sejtésben vélték felfedezni. Ennek az útnak az elején Greguss Mihály állt, aki azonban – Hečkotól eltérően – képes volt arra, hogy a szubjektum-objektum reláción belül analitikus módon elkülönítse egymástól azokat a vonásokat, amelyeket a spekuláció az egész viszonynak tulajdonított, az empiria viszont csak az objektumhoz kapcsolódott. Gregusst azért is említtem, mert ő is az individuuum elvére támaszkodott. Ennek az individualitásnak a lényegét azonban nem az időn kívüli „étségben”, hanem az empirikusan létező egyénben látta. Hečko miszticizmus iránti empátiája filozófiai szempontból tehát szinte egyértelműen a szubjektum-objektum azonosság elfogadásán alapul: „*Érzek, tehát vagyok dolog, és van dolog; gondolkodom, tehát vagyok gondolat, és van gondolat, és utoljára cselekszem, teremtek, tehát cselekvő és teremtő vagyok, és van legfőbb teremtő és cselekvő is. Vagy pedig, másképpen szólhatok: vagyok isteniség, szabadság, erény és halhatatlan lény, van tehát isten, szabadság, erény és örökké való élet.*”<sup>20</sup>

Ennek a megoldásnak a hátterében fellelhetjük a magyar és a szlovák filozófia mozgásában kimutatható időbeli inkongruenciát ugyanúgy, mint a 19. századi szlovák filozófia intézményi hátterének teljes hiányát is. Ezek okozhatták azt, hogy a szlovák bölcsélet még akkor is a teologizáló gondolkodás és a vallásfilozófia hatása alatt állt, és nem volt képes következetesen végiggondolni kiinduló téziseit. Többek között azokat sem, amelyek Hečko bemutatott tanulmányában is kimutathatók.

### **History of the Philosophy in Hungary from Comparatistic Point of View**

(Posing the problem and case study)

*Keywords: comparative method – philosophy in Hungary – Pavel Hečko*

The topic of this study is the comparative interpretation of the history of philosophy in Hungary. It points on the fact that writing the history of philosophy was dealing with the issue of reception and creative reception since posing this issue by János Erdélyi in the 19<sup>th</sup> century. Some of these approaches remained on the level of classic, positivistic comparatistics and did not take into consideration intercultural connections in Hungary. Through a short case study (by presenting one of Pavel Hečko's writings in Hungarian) does this study demonstrate typologic relations of both the Hungarian and Slovak philosophy of the 19<sup>th</sup> century.

<sup>20</sup>Uo. 362.

Laczkó Sándor

## A filozófiai élet jelene Magyarországon

(Intézmények, műhelyek, közösségi fórumok)

A magyar filozófiai élet jelenéről írni nehéz vállalkozás, mert óhatatlanul lesznek fontos mozzanatok, amelyek túlságosan hangsúlyosan vagy éppen hangsúlytalanul jelennek meg a leírásban, illetve lesznek olyan intézmények, amelyek kimaradnak az összegzésből. Éppen ezért jelen áttekintő tanulmány bevallottan nem törekszik a teljességre, s nem vállalkozik többre, mint a mai magyar filozófiai élet (az ezredforduló utáni évtized) tablószerű ábrázolására, az intézményesült filozófiai alakzatok esszenciájának a vázlatos áttekintésére, egyfajta leltárra. Ugyanakkor mellőzi a „nevek”, a filozófus személyiségek említését. Ezen szándékolt anonimitással is az intézmények, vagyis a „közösségi játéktér” sajátosságainak a bemutatására kívánja helyezni a hangsúlyt, s a mai magyar filozófiai élet működési körülményeit és intézményi struktúráját ábrázolva sajátos pillanatfelvételt kíván nyújtani. Nem a személyes teljesítmények<sup>1</sup> értékelésének a szemszögéből, hanem a meghatározó intézmények és szellemi műhelyek, a közösségi gondolkodás társasági fórumainak felvázolása révén mutatja be azt, amit a magyar filozófiai élet jelene szempontjából fontosnak tart.

Ahhoz azonban, hogy a jelenről beszéljünk, elkerülhetetlenül szükséges, hogy ha mégoly röviden is, de szót ejtsünk a közelmúltról, illetve a magyar filozófiai hagyományról. Arról a hagyományról, amely noha nem határozza meg egyértelműen és kizárólagosan a filozófia magyarországi művelésének jelenét, mégsem elhanyagolható tényező, ezért néhány lényeges vonatkozását ki kell emelnünk.

### A magyar filozófiai hagyomány és a közelmúlt

A magyar gondolkodástörténet egyik sajátossága, hogy a filozófia szellemi életen belüli pozíciói sohasem voltak jók, így a „bölcesség szeretésének tudománya” az elmúlt századokban viszonylag kevés befolyással bírt. Sokáig hiányzott a kiforrott szaknyelv és intézményrendszer, s hiányoztak a nagy formátumú személyiségek. A magyar filozófiai kultúra elmaradottsága,

Laczkó Sándor (1962) – filozófiatörténész, egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem, illetve SZTE Társadalomelméleti Gyűjtemény, Szeged, laczkos@bibl.u-szeged.hu

A szöveg korábbi változata megjelent a pozsonyi Filozofia című folyóiratban *Sucasna situácia vo filozofii Madarsku* címmel. 2009. 2. 97–106.

<sup>1</sup>A mai magyar filozófiai életnek természetesen megvannak a meghatározó személyiségei, elismert és befolyásos gondolkodói, s igaztalanok lennének, ha a filozófia számára oly fontos individualitásnak, a személyes teljesítményeknek még csak említés szintjén sem hagynánk teret. Jelen tanulmány azonban nem az egyéni teljesítmények, a kortársi életművek értékelését tekinti feladatának. Bár abból a feltételezésből indul ki, hogy az intézményi keretek, a közösségi gondolkodást befolyásoló gondolati attitűdök és hatások, illetve az egyéni kreativitásra alapozó teljesítmények együttesen határozzák meg a kortárs magyar filozófiai kultúrát, mégis jobbra csak az intézményi háttér bemutatásával kíván foglalkozni.

megkésettsége, elszigeteltsége és receptivitása toposzszerűen ismétlődő tételei a témáról szóló diskurzusoknak. Mint ahogyan az is, hogy a magyar filozófiai tradíció kitüntetett korszaka a 19-20. század fordulója, ugyanis ekkorra teremtődtek meg a feltételei egy szerveesebb magyar(országi) filozófiai kultúrának. Beérett egy művelt, európai látókörű és külföldön iskolázott filozófusgeneráció, kialakultak a filozófia művelésének nélkülözhetetlen intézményei, filozófiai periodikák és könyvsorozatok láttak napvilágot, megszilárdult a magyar filozófiai szaknyelv, s jelentékeny gondolati teljesítmények születtek.

A századforduló évtizedeinek talán a legfontosabb sajátossága, hogy a legkülönbélebb intézményteremtési törekvéseknek lehettünk a tanúi. 1881-ben indult útjára a Filozófiai Írók Tára<sup>2</sup> című könyvsorozat a klasszikus filozófiai művek magyar nyelvű fordításainak közzétételére, s 1882-ben látott napvilágot a Magyar Philosophiai Szemle<sup>3</sup> első száma, majd a Szemle 1891-es megszűnését követően 1892-ben jelent meg az Athenaeum első évfolyama, amely 1947-es megszűnéséig a korszak legjelentősebb magyar filozófiai periodikája volt.

A 20. század egészét tekintve részben különböző, részben pedig az előző századokhoz hasonló folyamatokat követhetünk nyomon. Egyrészt az állandó megszakítottság és az örökös újrakezdés jellemezte a század magyar filozófiai gondolkodását, másrészt viszont megjelennek az eredeti és jelentékeny teljesítményt felmutató gondolkodók.<sup>4</sup> Csakúgy, mint a társadalom- és politikatörténet esetében, a 20. századi magyar filozófiai gondolkodás is cezúrákkal van tele. A századforduló körüli, a két világháború közötti, a második világháborút követő, illetve az 1989 utáni évtizedek szellemi alakzatai és irányvételai, kényszerpályái és törekvései rendkívül különbözőek.

Egy mindent uralni akaró ideológia, a marxizmus–leninizmus bukása után a filozófiai életben a nyolcvanas években kezdődő „posztmarxista”<sup>5</sup> korszak már a jelen közvetlen előzményét képezi. A magyar filozófiai élet összességében mára egyértelműen túljutott posztmarxista korszakán, s működését a nyugati filozófiához hasonlatos sokszínűség jellemzi. Az akadémiai, oktatási és civil intézményi struktúra teljes átalakulása, a személyes és kollektív filozófiai teljesítmények, illetve a filozófiát szakmaként művelő fiatal filozófusgeneráció egyre markánsabb jelenléte mára új arculattal látta el a magyar filozófiai kultúrát.

## A magyar filozófiai élet jelene. Az intézményi struktúra

A mai magyar filozófiai élet sokszínűségének<sup>6</sup> egyik meghatározó jellemvonása, hogy a jelentősebb kortárs nyugati filozófiai irányzatok és gondolati áramlatok majd mindegyike jelen

<sup>2</sup>Többek között *Platón, Arisztotelész, Descartes, Spinoza, Hume, Kant* és *Nietzsche* műveinek első magyar nyelvű fordításai jelentek meg a sorozat égisze alatt. A FIT a magyar filozófiatörténet legjelentékenyebb (ma is működő) sorozata.

<sup>3</sup>A Magyar Philosophiai Szemle (1882–1891) volt az első önálló magyar nyelvű filozófiai folyóirat.

<sup>4</sup>Például *Lukács György, Zalai Béla, Bibó István* vagy éppen a rendkívül vitatott *Hamvas Béla*.

<sup>5</sup>A filozófia területén a rendszerváltás már jóval korábban bekövetkezett. A nyolcvanas években a kanonizált marxizmus felszínes uralma mögött már nyugati filozófiai áramlatok befolyásának a növekedése tapintható ki. Valójában azonban a magyar filozófiai élet (intézményi, strukturális és tartalmi vonatkozásban) csak a kilencvenes évtizedben állt talpra. Lásd erről *Perecz László: Talpraállás után. = MFT Hírek 2001. 1. 3–21.*

<sup>6</sup>A sokszínűség ugyanakkor messze nem jelenti a hiánytalan működést. Az anyagi források szűkössége, a humán tudományok szellemi életben belüli befolyásának csökkenése, illetve a filozófia humán tudásterületek közötti viszonylagos súlytalansága esetlegessé és ingatagá teszi a magyar filozófiai életben belül megnyilvánuló különféle törekvéseket.

van és különböző hatásokkal, de képviselteti magát, igazolva mintegy a magyar filozófiai kultúra évszázadok óta kitapintható sajátosságát, a befogadó, receptív jelleget. A kortárs francia, német és angolszász filozófia befolyása markánsan megnyilvánul az intézményi működésben is.<sup>7</sup> A mai magyar filozófiai életet leginkább meghatározó irányzatok, a kortárs magyar filozófia „hangoltságát” alapvetően befolyásoló gondolati attitűdök (a szisztematikus filozófiatörténeti kutatások mellett) a fenomenológiai-hermeneutikai, az analitikus-tudományfilozófiai és a posztmodern.<sup>8</sup> Ugyanakkor mégsem állíthatjuk, hogy a mai magyar filozófia pusztán leképezése lenne a kurrens európai gondolati áramlatoknak. Önállóságra és eredetiségre számot tartó törekvések is születnek. Ha az európai filozófiát lényegesen befolyásoló gondolatokat nem is fogalmazzuk meg a magyar filozófusok, a nemzetközi porondon teljesítményükkel feltétlenül megállják a helyüket.

A mai magyar filozófiai életről sokat elárulnak intézményei, amennyiben az intézményi keretek által biztosított (vagy éppen nem biztosított) feltételrendszer egyben kijelöli a filozófiai gondolatok mozgásterét is. A filozófia intézményi struktúrájának átalakulása az oktatás és kutatás, a civil szféra, illetve a könyv- és lapkiadás területein mára egyértelműen kimutatható.

## A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Tudományos Bizottsága és az MTA Filozófiai Kutatóintézete

Hagyományosan a *Magyar Tudományos Akadémia (MTA)<sup>9</sup> Filozófiai és Történettudományi Osztálya*,<sup>10</sup> illetve a *Filozófiai Tudományos Bizottság* az, amely jogosultsággal rendelkezik bizonyos egyéni szakmai stallumok és előmenetek tekintetében. Az akadémiai (nagy)doktori védések, illetve habilitációs eljárások az *MTA Filozófiai Tudományos Bizottság*<sup>11</sup> égisze alatt történnek. Ugyancsak a Bizottság hatáskörébe tartozik a Magyar Filozófiai Szemle kiadása, a Filozófiai Kutatóintézet felügyelete, illetve rendezvények és filozófiai művek megjelenetésének a támogatása.

A *Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézete*<sup>12</sup> az egyik legfontosabb intézménye az elmúlt húsz év magyar filozófiai életének. Részben már 1990 előtt is így volt ez (ám akkor még bizonyos ideológiai funkciók is tapadtak működéséhez), de jobbra azt követően vált azzá. Az elmúlt két évtizedben önálló kutatási főirányok és programok meghatározásával

<sup>7</sup> A legkülönbözőbb együttműködési kapcsolatok, így a külföldi ösztöndíjak, a vendégprofesszúra, a klasszikus és kurrens filozófiai művek fordításai, az országhatárokon átnyúló civil szerveződések és kutatási nagyprojektek, valamint a nemzetközi konferenciák intézményi orientációt és személyes előmenetelt meghatározó szerepét nem tagadhatjuk.

<sup>8</sup> Természetesen ezen irányultságok nem fedik le teljes egészében a mai törekvéseket, sőt ezeken belül is különböző leágazások lehetségesek, mint például nyelv- és kommunikációfilozófia, illetve alkalmazott filozófiai kutatások vagy éppen a filozófia részdiszciplínáit érintő esztétikai, vallásfilozófiai, politikai filozófiai és etikai kutatások.

<sup>9</sup> A Magyar Tudományos Akadémiának jelenleg hat filozófus akadémikus tagja van *Almási Miklós*, *Heller Ágnes*, *Fehér M. István*, *Kelemen János*, *Nyíri J. Kristóf* és *Vajda Mihály* személyében. Az Akadémia szakmai köztestületeinek pedig tagja lehet minden filozófiából PhD fokozattal rendelkező filozófus.

<sup>10</sup> [http://mta.hu/ii\\_osztaly\\_cikkek/ii-filozofiai-es-tortenettudomanyok-osztalya\\_9421](http://mta.hu/ii_osztaly_cikkek/ii-filozofiai-es-tortenettudomanyok-osztalya_9421)

<sup>11</sup> <http://mta.hu/cikkek/filozofiai-bizottsag-112491>

<sup>12</sup> <http://www.phil-inst.hu/magyar.html>

és megvalósításával jelentékeny „kollektív” filozófiai teljesítmények születtek a Kutatóintézet falai között. Alapkutatások (vallásfilozófia, nyelvfilozófia) felvállalása, illetve dokumentációs feladatok ellátása mellett az ezredfordulón az információs társadalom problémáinak filozófiai kutatása vált a Kutatóintézet domináns programjává.

Az elmúlt évtized viszonylatában az intézmény egyik kitüntetett jelentőségű programja volt a *Magyar Virtuális Enciklopédia*,<sup>13</sup> amely a Kutatóintézet, az MTA és a T-Mobil közös „tartalomszolgáltató” vállalkozásaként határozta meg önmagát. Az információs társadalom igényeinek megfelelő, s annak eszközeivel élni kívánó vállalkozás a Filozófiai Kutatóintézet és az Uniworld Közhasznú Egyesület közös online projektje volt az *Akadémiai-Filozófiai Nyitott Egyetem*.<sup>14</sup> Ugyancsak a Kutatóintézet, az MTA és a T-Mobil közös online programja *A 21. század kommunikációja*<sup>15</sup> címet viselte, amely a „mobil információs társadalom” problémáinak interdiszciplináris kutatását vállalta fel. A Kutatóintézet egyik nagy vállalkozása volt 2000-ben a *Filozófia az ezredfordulón* című konferencia,<sup>16</sup> amely szinte a magyar filozófiai élet egészét megmozgatta. Az előadások a filozófia ezredfordulós lehetőségeit, hagyományos és újkeletű problémavilágát, önmagához és más tudományokhoz való viszonyát, illetve a filozófiát az ezredfordulón érő kihívásokat értelmezték. A megélenkülő magyar filozófiatörténeti kutatásokat jelzi a Kutatóintézet *Recepció és Kreativitás – Nyitott magyar kultúra* című multidiszciplináris kutatási programja,<sup>17</sup> amelynek eredményei hét kötetben jelentek meg, köztük a magyar filozófiai hagyomány receptivitását (és kreativitását) vizsgáló tanulmánykötettel.<sup>18</sup> De kutatási programot valósított meg a Kutatóintézet a *Minden Filozófia Nyelvkritika*.<sup>19</sup> *A 17–20. századi nyelvfilozófia történetéhez*, illetve *Vallásfilozófia és a vallások társadalmi jelenléte*<sup>20</sup> címmel, s ki kell emelnünk *A lét hangoltsága*<sup>21</sup> címmel kiadott tanulmánykötetet is.

2012. január 1-jétől az akadémiai intézetek átszervezését követően a Kutatóintézet átalakult, így a továbbiakban az *MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézeteként* működik, s a kutatási tevékenység alapvető fókuszába a tudományfilozófia, a tudomány megértése és az ismeretelmélet került. Ezt a tematikus behatárolást, illetve az ezzel párhuzamosan zajló létszámleépítést érzékeny veszteségként éli meg a honi filozófustársadalom.<sup>22</sup>

A Kutatóintézettel egy szervezeti egységet képezett, majd 2012 januárjától az Akadémiai Könyvtárhoz került át<sup>23</sup> a *Lukács Archívum és Könyvtár*.<sup>24</sup> Az Archívum *Lukács Györgynek*, a filozófiai gondolkodás kiemelkedő alakjának egykori lakásában működik 1972 óta, s kutatási,

<sup>13</sup> [www.enc.hu](http://www.enc.hu)

<sup>14</sup> [www.nyitottegyetem.phil-inst.hu](http://www.nyitottegyetem.phil-inst.hu)

<sup>15</sup> <http://21.sz.phil-inst.hu/>

<sup>16</sup> *Filozófia az ezredfordulón*. Szerk. Nyíri J. Kristóf. Bp. 2000.

<sup>17</sup> <http://zeus.phil-inst.hu/recepcio/>

<sup>18</sup> *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. = Recepció és kreativitás – Nyitott magyar kultúra*. Szerk. Mester Béla – Percz László. Bp. 2004.

<sup>19</sup> <http://www.phil-inst.hu/lm/nyelvkritika/>

<sup>20</sup> <http://www.phil-inst.hu/hu/vallasfil/vallasfil.html>

<sup>21</sup> *A lét hangoltsága: tanulmányok a tudás sokféleségéről*. Szerk. Gábor György – Vajda Mihály. Bp. 2010.

<sup>22</sup> A rendszerváltás utáni egyik legnagyobb hazai filozófiai „botrány” is a Kutatóintézethez köthető, amelynek hozadékaként 2010-től elbocsátásokra, munkaügyi perekre s az intézeti munka ellehetetlenülésére került sor, s mindez végső soron a filozófia „kriminalizálásához” vezetett.

<sup>23</sup> Ezzel az aktsussal gyakorlatilag ellehetetlenült a működése, s mint önálló kutatóhely megszűnt létezni, pusztán olvasószolgálat működik az intézményben.

<sup>24</sup> <http://project6.ehome.hu/lu/hu/main.html>



hagyaték gondozási és kiadói tevékenységet folytat. Elsődleges feladata, hogy gyűjtse, őrizze, gondozza, feltárja és az érdeklődők számára hozzáférhetővé tegye Lukács György hagyatékát, levelezését és könyvtárát, műveinek kéziratos és nyomtatott szövegeit és valamennyi publikációját.

## Filozófia a középiskolában és a felsőoktatásban

A filozófia bár jelen van a középiskolai és egyetemi oktatás különböző szintjein, mégsem problémátlan ez a jelenlét. A gimnáziumok 11–12. évfolyamában alapozó tárgyként a *Bevezetés a filozófiába*, illetve az *Emberismeret és etika* tantárgyak oktatása heti egy órában történik. (A szakiskolákban és szakközépiskolákban nem kötelező, így alig jelenik meg a filozófia.<sup>25</sup>) A gimnáziumokban érettségi tárgy ugyan, de csak kevesen választják. 2005 és 2010 között lehetett filozófiából emelt szintű érettségit tenni, s 2008 és 2010 között továbbtanulás esetén az ún. „szabad bölcsészet” egyetemi alapszak felvételijébe beszámítható volt a filozófia érettségi eredménye. 2011-től azonban már nem lehet a filozófia érettségi során szerzett pontokat a felvételi eljárásban érvényesíteni. Filozófiából érettségit ugyan lehet tenni, de továbbtanulás esetén nem lehet pontot szerezni vele. Ennek is köszönhetően az elmúlt évben mintegy felére csökkent a filozófiából érettségizők száma, s 2011-ben nem érte el a kétszázat.<sup>26</sup> Félő, hogy mindez azt is jelenti, hogy a filozófia kikopik a középszintű oktatásból, s mindez hatással lesz felsőoktatási pozícióira is. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a középszintű filozófiaoktatásban jelentős tartalékok rejlenek, helye, szerepe és elismertsége messze nem tisztázott, a nagyobb tantárgyak mellett (magyar nyelv és irodalom, történelem) alig érvényesül. Fontossága pedig megkérdőjelezhetetlen lenne, amennyiben megalapozhatja a filozófia egyetemi oktatását, s nagy szerepe lehet(ne) a filozófiai gondolatok iránti érdeklődés felkeltésében, a filozófiai látásmód szélesítésében, egyáltalában véve a differenciált és reflektív gondolkodás mód kifejlesztésében<sup>27</sup>.

A legtöbb filozófussegiztenciát (állást) biztosító s így leginkább meghatározó intézményei a honi filozófiai életnek a felsőoktatási intézmények filozófiai intézetei, illetve tanszékei. Ugyancsak ehhez a szférához kapcsolódtak az elmúlt évtizedben bizonyos filozófiai nagyrendezvények,<sup>28</sup> illetve a legnagyobb kutatási programok, amelyek eredményessége és hatékonysága nagyban függött a finanszírozás esetlegességétől.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> A vonatkozó kerettantervekről lásd: <http://www.nefmi.gov.hu/kozoktatasi/tantervek/kerettantervek>

<sup>26</sup> <http://www.oh.gov.hu/korabbi-erettsegi/korabbi-erettsegi>

<sup>27</sup> Noha a tanterv szerint az ország valamennyi gimnáziumában oktatják a filozófiát, s ez elvileg az érettségi előtt álló fiatalok tömegeinek találkozását jelenthetné a filozófiával, ám a gyakorlatban ez nem mindig érvényesül, jobbra a nagyobb gimnáziumokban is csak tanáregyéniségekhez köthetően jelenik meg számottevő és hatásos módon a filozófia. Ugyanakkor a tantárgy iránti elkötelezettséget és a filozófia iránti érdeklődést jelzi az *Emberismeret és Etika Tanárok Baráti Társasága* létrejötte (<http://www.emberismeret-etikatana.hu/index2.php>), illetve az, hogy a *Filozófiai OKTV*-n és a *Filozófus Diáktalálkozó* nyári táboraiban sok diák vesz részt.

<sup>28</sup> AZ ELTE BTK Filozófia Intézete által minden év szeptemberében szervezett többnapos tanévnyitó konferencia a szakma talán legnagyobb seregszemléje.

<sup>29</sup> Ezen projektekről, illetve a finanszírozás forrásairól és nehézségeiről itt nem kívánunk beszélni, noha talán a jelen helyzet leírásakor ez lenne a legfontosabb kérdés.

A többszintű egyetemi képzésre történő átállással (bolognai folyamat) megszűnt az önálló filozófia szakos<sup>30</sup> egyetemi képzés. A felsőoktatásban 2006 őszétől az ún. szabad bölcsészet alapképzési szakon (BA) belül jelenik meg a filozófia, az etika és az esztétika szakirány, amelyet azután az alapképzés hat félévét követően mesterképzés (MA) formájában lehet folytatni négy féléven át s újabb speciális (akár filozófián belüli) szakterületekkel kiegészíteni.<sup>31</sup>

Filozófiai doktori képzés (PhD) zajlik Budapesten az ELTE-n (analitikus filozófia, antik filozófia, esztétika, fenomenológia, hermeneutika, logika, politikai filozófia, újkori filozófia, a Debreceni Egyetemen (filozófiatörténet, modern filozófia, esztétika), a Szegedi Tudományegyetemen (metafizika és metafizika-kritika, etika, társadalom- és alkalmazott-filozófia, művészetfilozófia) és a Pécsi Tudományegyetemen (ismeretelmélet és etika, társadalom-filozófia, kommunikációfilozófia, klasszikus német filozófia, pragmatizmus, kortárs filozófia, analitikus filozófia), valamint a Central European Universityn. A BA-, MA- és PhD-képzés mellett egy-egy egyetemi filozófiai műhely arculatának, szellemi potenciáljának és irányultságának megfelelő kutatási programok is kötődnek az említett egyetemek filozófia tanszékeihez. Ezen intézményekben tehát az oktatási alapfeladatok ellátása mellett komoly filozófiai kutatóműhelyek is létrejöttek.<sup>32</sup>

## Civil filozófiai szerveződések

Az akadémiai, illetve a köz- és felsőoktatási struktúra mellett (vagy éppen annak ellenében) a civil filozófiai szerveződések teszik igazán színessé a mai magyar filozófiai élet palettáját. Sokak véleménye szerint a hazai filozófia megújulása is inkább a civil szféra kezdeményezéseitől várható. Ugyanakkor az akadémiai és felsőoktatási szféra szemléletet és egzisztenciát meghatározó intézményesült elvárásai és „versenyközpontú” feltételrendszere (PhD, ösztöndíjrendszer, programfinanszírozás stb.), amely mindinkább háttérbe szorítja a filozófiai életvilág-jellegét, valamint a civil szféra folytonos forráshiánya ennek ellentmondani látszik.<sup>33</sup> Mindezzel együtt a rendszerváltás után jelentékeny civil filozófiai szerveződések jöttek létre és/vagy újultak meg. Néhányat érdemes kiemelni közülük.

<sup>30</sup> Korábban Budapesten az ELTE-n, a szegedi, debreceni, pécsi és miskolci egyetemeken lehetett filozófia szakos (tanári) diplomát szerezni. A képzés öt évig tartott, mára ennek a képzési formának a kimenő évfolyamai is elhagyták az egyetemek falait. Jelenleg ún. szabad bölcsész (s azon belül filozófiai jellegű) BA- és MA-képzés is ugyenezen egyetemeken, illetve a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, a Károli Gáspár Református Egyetemen, a Pannon Egyetemen, az Eszterházy Károly Főiskolán és a Kaposvári Egyetemen van.

<sup>31</sup> Jelenleg intézményenként egy-egy évfolyamban átlagosan mintegy 10-30 hallgató vesz részt filozófiai alap-, illetve mesterképzésben. A BA- és MA-tanulmányoktól függetlenül a magyarországi felsőoktatási intézmények mind-egyikében, majd valamennyi karon oktatnak filozófiai jellegű tárgyakat vagy pusztán filozófiatörténetet, de sok esetben speciális filozófiai kurzusok is meghirdetésre kerülnek.

<sup>32</sup> Talán nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy a filozófia felsőoktatási pozícióinak nem feltétlenül tett jót az új rendszere történő átérés, sokkal inkább kikezdte, mintsem megerősítette pozícióit az, hogy versenyre kényszerült a hatékony problémamegoldásra orientálódó tudásterületekkel és képzési formákkal. A filozófia diploma, sőt PhD „mirevalósága” a hallgatók között is visszatérő, tehát tisztázásra váró kérdés, amely egyúttal a képzési formák és tartalmak átalakításának és specializációjának az igényét és kényszerét is felveti.

<sup>33</sup> Igaz ugyanakkor az is, hogy a civil szerveződések alternatív gondolatíságot és tevékenységi formát megjelenítve sok esetben termékenyítő módon hatottak a kortárs magyar filozófiai életre.

A *Magyar Filozófiai Társaság*<sup>34</sup> (MFT) országos hatókörű érdekképviseleti és szakmai szerveződés, amely a civil filozófiai élet egyik legfontosabb centruma, szerteágazó tevékenységi körökkel és formákkal. A Társaság céljaként fogalmazza meg a hazai filozófiai élet összefogását és szervezését, a magyar filozófiai kultúra ápolását, a szakmai kommunikáció és információáramlás elősegítését, a szakmai érdekképviselet ellátását és a filozófiai műveltség terjesztését. Céljainak megvalósítása érdekében előadásorozatok, konferenciákat és szakmai fórumokat szervez, külföldi szakembereket hív meg magyarországi látogatásra, illetve kiadványokat jelentet meg. Külön érdemes kiemelni, hogy a Társaság évente egy-egy neves külföldi professzort hív meg magyarországi díszelőadásra.<sup>35</sup> Emellett szervezi és felügyeli a középiskolai filozófiai tanulmányi versenyeket, delegáltjai részt vesznek a Nemzetközi Filozófiai Diákolimpián. A Társaság talán egyik legfontosabb vállalkozása, hogy Lábjegyzetek Platónhoz<sup>36</sup> sorozatcímen 2002-től minden évben országos konferenciát szervez, s ugyanezzel a sorozatcímmel könyvsorozatot jelentet meg.

A *Magyar Fenomenológiai Egyesület*<sup>37</sup> az utóbbi évek egyik legígéretesebb szerveződése, amelyet fiatal egyetemi tanárok és PhD-hallgatók hoztak létre és működtetnek. Tevékenységük rendkívül szerteágazó. Többek között konferenciát szerveztek *Intencionalitás* címmel, illetve *Immanuel Levinas*ról, valamint *Jean-Paul Sartre* és *Maurice Merleau-Ponty* születésének 100. évfordulója alkalmából. Emellett *Nyári Egyetemet* működtetnek, *Fenomenológiai Kollégium* néven előadásorozatok, kurzusokat hirdetnek, s egy ún. *Fenomenológia Szimpóziumot* hoztak létre, amely a magyar fenomenológiai kutatásokról kíván képet adni, lehetőséget biztosítva az előadóknak kutatási eredményeik megvitatására és bemutatására. S feltétlenül ki kell emelni, hogy az Egyesület *Aspecto* címmel filozófiai folyóiratot is indított.

A *Tudományfilozófiai Szeminárium*<sup>38</sup> az *ELTE Tudománytörténeti és Tudományfilozófiai Tanszéke*<sup>39</sup> által működtetett és a széles nyilvánosság számára nyitott analitikus-tudományfilozófiai fórum, amely ugyan kötődik az egyetemhez, ám működésében mégis inkább civil sajátosságokat mutat. Azáltal, hogy a szeminárium keretei között nagy rendszerességgel magyar és külföldi előadók logikai, tudományfilozófiai, ismeretelméleti, nyelvfilozófiai, elmefilozófiai stb. témákban tartanak előadásokat és vitafórumokat, mintegy összefogja az analitikus-tudományfilozófia hazai elkölvezettjeit.

A *Német–Magyar Filozófiai Társaság* 1993-ban alakult magyar és német filozófusok részvételével. Évente nemzetközi konferenciát szerveznek hol Németországban, hol pedig Magyarországon. A Társaság célja a német és a magyar filozófiai élet egymáshoz való közelítése, a közös filozófiai kutatások és oktatás elősegítése elsősorban konferenciák szervezésével,

<sup>34</sup>A Magyar Filozófiai Társaság 1901-ben jött létre, a negyvenes évek végétől szüneteltette tevékenységét, majd 1989-ben alakult újjá, s jelenleg mintegy 460 taggal működik. Tevékenységéről az MFT honlapja tájékoztat: <http://www.mfi-hps.hu/>

<sup>35</sup>Az elmúlt másfél évtizedben többek közt *Jaakko Hintikka*, *Richard Swinburne*, *Manfred Frank*, *John Searle*, *Wolfgang Rödl*, *Anthony A. Long*, *Pedro Ribas* és *Albrecht Wellmer* volt a Társaság díszelőadója.

<sup>36</sup>Az esemény az MFT évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye. A konferenciasorozat eddigi témái voltak: *A szeretet*, *Az erény*, *A bűn*, *A barátság*, *A lelkiismeret*, *A gyűlölet*, *Az igazságosság*, *A szabadság*, *Az akarat* és *Az ész*. Az egyes rendezvényeken elhangzott előadások szövegeit Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen szerkesztett kötetek formájában jelenteti meg a Társaság.

<sup>37</sup><http://www.fenomenologia.hu/>

<sup>38</sup><http://hps.elte.hu/seminar>

<sup>39</sup>[http://hps.elte.hu/index\\_hu.html](http://hps.elte.hu/index_hu.html)

vendégprofesszorok meghívásával, hallgatócserékkel, németországi és magyarországi alapítványok ösztöndíj-támogatásaival. A Társaság NMFT Közlemények sorozatcímmel könyvek megjelentetését is felvállalta.

A *Magyarországi Francia Nyelvű Filozófiai Társaság* leginkább a *Francia Nyelvű Filozófiai Társaságok Szövetségének* két évente megrendezésre kerülő, 2006 augusztusában Budapesten megtartott „frankofón filozófusok” kongresszusának szervezésével vétette magát észre. A kongresszus témája *Az Azonos és a más. Azonosság és különbözőség* volt, számtalan hazai és külföldi (francia nyelvű) előadó vett részt a programban.

A magyar (nyelvű) filozófiai élet egyik fontos sajátossága, hogy túlnyúlik Magyarország földrajzi határain. Így elismert (határokon túli magyar) civil filozófiai intézménnyé nőtte ki magát Kolozsváron a *Pro Philosophia Alapítvány és Kiadó*, amelyet főként erdélyi kötődésű fiatal filozófusok működtetnek. A Pro Philosophia tevékenysége számtalan szállal kapcsolódik a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem és a nagyváradai Partium Keresztény Egyetem magyar nyelvű filozófiai tanszékeihez. Kellék néven filozófiai folyóiratot adnak ki, A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, illetve Műhely címmel könyvsorozatot jelentetnek meg, kutatási programokat működtetnek, előadásokat, vitafórumokat szerveznek.<sup>40</sup>

Az említetteken túl civil filozófiai szerveződések sokasága működik kisebb-nagyobb rendszerességgel és hatékonysággal. Ilyen például az egyre aktívabban tevékenykedő, vitafórumokat és konferenciákat szervező *Magyar Daseinanalitikai Egyesület*,<sup>41</sup> amely rendszeresen szervez tematikus hazai és nemzetközi konferenciákat, előadásokat. A *Magyar Patrisztikai Társaság*<sup>42</sup> évente egy-egy tematikus konferencia megszervezésével hívja fel magára a figyelmet. De a teljesség igénye nélkül fontos civil szerveződésként említhetjük még a *Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaságot*, a *Magyar Wittgenstein Társaságot*,<sup>43</sup> a *Magyar és Közép-Európai Whitehead Egyesületet*,<sup>44</sup> a *Magyar Kierkegaard Társaságot*, a *Bibó István Szellemi Műhelyt*,<sup>45</sup> a *Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaságot*<sup>46</sup> és az *Alkalmazott Filozófiai Társaságot*<sup>47</sup> is. Mindezen civil szerveződések egyértelmű bizonyítékai a mai magyar filozófiai élet sokszínűségének és pluralitásának. Még akkor is, ha közülük némelyik (anyagi források hiányában) érdemben alig tevékenykedik.

## Filozófiai folyóirat- és könyvkiadás

A filozófiai folyóirat- és könyvkiadás átalakulásának egyik legörvendetesebb hozadéka, hogy az elmúlt két évtizedben egyre nagyobb számban jelent meg színvonalas magyar nyelvű filozófiai szakirodalom. A mai magyar filozófiai élet sokszínűsége és gazdagsága leginkább a filozófiai folyóirat- és könyvkiadás területén mutatkozik meg. Köszönhetően többek közt annak,

<sup>40</sup> <http://www.prophilosophia.ro/>

<sup>41</sup> <http://www.daseinanalizis.hu/daseinanalizis.html>

<sup>42</sup> <http://www.mpt.org.hu/>

<sup>43</sup> <http://www.phil-inst.hu/~wittgenstein/cel.htm>

<sup>44</sup> <http://www.whitehead.hu>

<sup>45</sup> [www://bobomuhely.hu](http://www.bobomuhely.hu)

<sup>46</sup> <http://hungariansita.org/>

<sup>47</sup> <http://www.jgypk.hu/alkfil/>

hogy több új filozófiai periodika, illetve könyvsorozat indult. A *magyar nyelvű filozófiai irodalom adatbázisának*<sup>48</sup> adatai szerint jelenleg évente mintegy 7-800 filozófiai jellegű publikáció lát napvilágot, s ebből mintegy 150 könyv, amelynek nagy hányada gyűjteményes tanulmánykötet, illetve klasszikus és kortárs filozófiai művek fordítása.

A magyar filozófiai élet társasági terei a folyóiratok, amelyek sajátos közösségi fórumként működnek. Örvedetes, ám talán némiképp meglepő módon a filozófiai lapkiadás tekintetében gazdag kép tárul elénk. A rendszerváltást követően mintegy tucatnyi filozófiai periodika jelent meg, s bár némelyikük rövid életű volt, többségükkel hosszabb távon lehet számolni. A filozófiai lapok mellett az irodalmi, művészeti és kulturális periodikák sokasága ugyancsak helyet ad filozófiai jellegű publikációknak, így a bölcséleti szövegek közlésének nincs különösebb akadálya.

A filozófiai folyóiratok mögött jobbra egymástól markánsan eltérő szellemi izlésvilág, szerkesztői koncepció, illetve szellemi holdudvar áll. Nyilvános önértelmezésük és felvállalt funkciójuk különbözősége miatt nehezen alakul ki közöttük párbeszéd, jobbra egymás mellett élnek, s csak elvétve reflektálnak a másira. Néhány kivételtől eltekintve inkább egy-egy szellemi műhely, azonos világlátású szakmai csoportosulás vagy éppen egy generáció gondolati fórumaiként működnek. Legtöbbjük különösebb hagyománnyal nem rendelkezik, így önmaga hagyományainak a megteremtőjeként lép fel. Mindezzel együtt majd mindegyik jelentékeny eredményeket tudhat a magáénak, még akkor is, ha hatásuk – a túlméretezett, illetve irodalmi és kulturális folyóiratok által dominált magyarországi folyóiratstruktúrán belül – lokális, és némely esetben alig terjed túl egy-egy szűk és zárt szerzői és olvasói bázison. Olvasóközönségüket a filozófusszakmán túl jobbra humán beállítottságú értelmiségiek és egyetemi hallgatók egyre szűkülő csoportja alkotja. A szerzőgárdájuk – bár vannak köztük jelentős átfedések – javarészt különböző. Funkciójuk az elmúlt másfél évtizedben – a filozófiai könyvkiadás kiszélesedésével és a gyűjteményes tanulmánykötetek megjelenésével – megváltozott. Publikációs fórumként továbbra is nagy szerepük van, de a szellemi életen belüli jelentőségük és befolyásuk csökkenni látszik, noha a filozófusszakma számára elengedhetetlenül szükséges a létezésük. Az utóbbi években inkább tematikus számaikkal és rovataikkal hívják fel magukra a figyelmet. Sőt egyenesen úgy tűnik, hogy a filozófiai lapok számára a tematikus számok megjelenítése jelentheti a túlélést, ennek révén lehetséges fenntartani az olvasói érdeklődést és a szerzői aktivitást.

A szemléleti frissesség és tematikai nyitottság inkább az újonnan alapított lapokat jellemzi, illetve jellemezte. Ugyanakkor a hagyományos értelemben vett akadémiai filozófiai szaklap, illetve az újító, hangnemében és beszédmódjában sokszor provokatív, problémavilágát tekintve pedig frissebb és nyitottabb filozófiai (esszé)folyóiratok jól megférnek egymás mellett. Inkább kiegészítik, mintsem kizárják egymást, hierarchia közöttük nehezen állítható fel.

A *Magyar Filozófiai Szemle*<sup>49</sup> a magyar filozófustársadalom nagy hagyományokkal rendelkező, „hivatalos” akadémiai szaklapja, amely 1957-től jelenik meg mint a Magyar Tudományos

<sup>48</sup> <http://bodza.bibl.u-szeged.hu:9802/human/philobibl>

Az adatbázist a Szegedi Tudományegyetem Társadalomelméleti Gyűjteményének munkatársai készítik, s 1881-től kezdődően mintegy 41 000 magyar nyelvű filozófiai publikáció bibliográfiai adatait tartalmazza, benne valamennyi 1881 után megjelent filozófiai periodika oldalain közölt publikációval, illetve a kiadásra került filozófiai könyvek bibliográfiai adataival. Az adatbázis folyamatos fejlesztés és kiegészítés révén lehetővé teszi a szerző, cím, tárgyszó, illetve számos más szempont szerinti visszakeresést. Készítőinek szándéka szerint biztosítani kívánja a magyar nyelvű filozófiai szakirodalom egészében történő tájékozódást.

<sup>49</sup> <http://minerva.elte.hu/mfsz/> illetve <http://filszemle.phil-inst.hu/>

Akadémia Filozófiai Bizottságának folyóirata. 1990 után évente 4-6 számmal jelentkezett, sokáig főként filozófiatörténeti orientáció jellemzi. A szerkesztőség 2010-ben átalakult és megújult, s mint referált filozófiai folyóirat évi négy alkalommal tematikus számokat jelentet meg,<sup>50</sup> s az egész hazai filozófiai élet fóruma kíván lenni. Megjelenésének korábbi rapszódikussága ellenére a legjelentősebb és legtekintélyesebb publikációs fórum, amelyet az, hogy referált filozófiai folyóirat lett, még inkább felerősít.

Az 1958-ban alapított, így ugyancsak nagy hagyományokkal rendelkező *Világosság*<sup>51</sup> korábban világnézeti, jelenleg bölcsészeti-akadémiai folyóiratként határozza meg önmagát, évente négy alkalommal jelentkezik, s különösen tematikus számaival, illetve rovataival vált ki érdeklődést.

*Athenaeum* címmel a kilencvenes években jelent meg néhány éven át egy tematikus számokat megjelentető s nemzetközi szerkesztői gárdával működő, elsősorban tanulmányok, műrészletek fordításait közlő folyóirat, amely sajnos hamar megszűnt. Ilyen tematikus összeállítása volt a folyóiratnak a franciaországi Nietzsche-recepciót bemutató lapszám vagy a *Mi az esztétika?* című szám.

Az önmagát filozófiai esszé-folyóiratként meghatározó *Gond*, illetve a *Vulgo* című bölcséleti folyóirat Debrecenhez kötődött. Mindkettő a rendszerváltást követően a legizgalmasabb filozófiai vállalkozások közé tartozott. Az általuk képviselt észjárás és beszédmód sokkal inkább utalt a filozófia életvilág-jellegére, mintsem akadémiai stúdium voltára. Megszűnésükkel a kortárs magyar filozófiai élet sokat veszített.<sup>52</sup>

Kolozsvár–Szeged–Nagyvárad jelzettel 1994-től lát napvilágot a *Kellék*<sup>53</sup> című filozófiai folyóirat, amely évente 2-3 számot jelentet meg, s jelenleg már a 40. számát jegyzi. Veszprémben 1995-től jelenik meg a *Pro Philosophia Füzetek*,<sup>54</sup> (Történet- és kultúrbölcséleti almanach), amelynek több mint ötven száma jutott el az olvasókhoz, mielőtt átalakult *Pro Philosophia Évkönyvvé*. Mintegy tucatnyi lapszám megjelentetése utána az 1999-ben indult pécsi *Passim* című folyóirat felfüggesztette tevékenységét. A *Polányiána*, a Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság folyóirata viszont 1990-től folyamatosan megjelenik, s a legutóbbi időkig évente 1-2 számmal jelentkezik. Az *Existentia*<sup>55</sup> című bölcséleti folyóirat 1991-ben kezdte meg tevékenységét a klasszikus filozófiai szellemiség képviselésében, s bár még mai is létezik, idegen nyelven megjelent számai alig érzékelhetőek a mai hazai filozófiai nyilvánosság számára. 1994-től *Különbség*<sup>56</sup> címmel jelenik meg kisebb-nagyobb rendszerességgel a szegedi filozófia szakos hallgatók folyóirata. A lapalapítási kedv máig nem hagyott alább. A Magyar Fenomenológiai Egyesület 2008-tól *Aspecto*<sup>57</sup> címmel ad ki filozófiai folyóiratot, amelynek szerkesztősége ugyancsak tematikus lapszámokban gondolkodik. 2007-ben kezdte meg működését az ELTE Filozófia TDK folyóirata, az *Elpis*.<sup>58</sup> Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság

<sup>50</sup> Tematikus számokat jelentet meg *Filozófiai naturalizmus, A test, Okság, Irracionalitás, Hatalom* címeken.

<sup>51</sup> <http://www.vilagosság.hu/>

<sup>52</sup> Különösen a *Vulgo* fiatal szerkesztőgárdája által gondozott s a filozófia alternatív identitását megjelenítő vaskos lapszámok voltak izgalmasak.

<sup>53</sup> <http://www.prophilosophia.ro/hu/kellek-folyoirat/>

<sup>54</sup> <http://www.c3.hu/~prophil/>

<sup>55</sup> <http://www.existentia.hu/>

<sup>56</sup> <http://primus.arts.u-szeged.hu/philo/kulonbseg/diffindex.html>

<sup>57</sup> <http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>

<sup>58</sup> <https://sites.google.com/site/elpiszfolyoirat/>



pedig 2010-től *Többlet* címmel ad ki negyedévi filozófiai lapot, helyet adva magyarországi műhelyekben szerkesztett tematikus lapszámoknak.

A filozófiai könyvkiadás területén mára ugyancsak jelentős funkcióváltással számolhatunk. A rendszerváltás éveiben a „szöveghiány pótlása” tűnt az egyik legfontosabb feladatnak, s ennek köszönhetően gazdag fordításirodalom jelent meg. Azóta ha klasszikus filozófiai művek fordítása tekintetében nem is érte utol magát a magyar filozófiai kultúra, de sokat behozott a lemaradásból. Az évek múlásával a hangsúly egyre inkább a kortárs filozófiai művek fordítása irányába tolódik el. Könyvkiadók tucatjai jelentenek meg filozófiai műveket, de csak kevés van köztük, amelyik szisztematikus és professzionális filozófiai kiadói tevékenységet folytat. Ám együttes tevékenységüknek köszönhetően filozófiai művek sokasága lát napvilágot és jut el az olvasókhöz. Ugyanakkor az általuk preferált filozófiai problematika, izlésvilág és orientáció tekintetében nagy különbségek mutatkoznak közöttük. A teljesség igénye nélkül néhány kiadói tevékenységére érdemes utalni.

Az *Atlantisz Kiadó*<sup>59</sup> tevékenységének köszönhetően számtalan klasszikus filozófiai mű jelent meg magyar nyelven. A kiadó *Mesteriskola*, *Kútnál*, *Kísértések*, illetve *Veszedelemes* viszonyok című sorozataiban többek között, *Platón*, *Descartes*, *Kant*, *Husserl*, *Wittgenstein* és *Foucault* műveinek, – sok esetben új fordításban történő közlése mellett – kortárs magyar filozófusok tematikus tanulmányköteteit is megjelenteti.

Jelentékeny filozófiai kiadói tevékenységet folytat a *L'Harmattan Kiadó*,<sup>60</sup> amely *Rezonőr*, *Argumentum*, *A filozófia útja*, *Cogito Könyvek*, illetve *Dasein Könyvek* című sorozataiban klasszikus és kortárs filozófiai művek fordításait jelenteti meg, (*Berkeley*, *Sartre*, *Libniz*, *Malebranche*, *Merleau-Ponty*), valamint kortárs magyar filozófusok tanulmányköteteinek közreadására is vállalkozik. Külön ki kell emelnünk a kiadó *Cogito Könyvek* című sorozatát, amely fiatal pályakezdő filozófusok első köteteit adja közre.

A pécsi *Jelenkor Kiadó*<sup>61</sup> *Dianoia* című könyvsorozata elsősorban kortárs, illetve 20. századi amerikai, francia és német filozófusok jelentékeny műveinek a közzétételére vállalkozik (*Rorty*, *Lévinas*, *Derrida*, *Sloterdijk*), emellett a posztmodern, a pragmatizmus és a dekonstrukció tematikában magyar szerző tollából származó tanulmányköteteket is kiad.

Az *Osiris Kiadó* több filozófiai könyvsorozatot jegyez, így például az Osiris-Gond által kiadott *Horror Metaphisicae* sorozatot, amely kortárs magyar szerzők művei mellett *Heidegger*, *Habermas*, *Derrida*, *Rorty* és *Deleuze* műveinek fordításait közölte. Klasszikus művek közlésével, fenomenológiai, tudományfilozófiai, nyelvfilozófiai, kommunikáció-filozófiai, politikai filozófiai és filozófiatörténeti kötetek megjelentetésével jelentős filozófiai kiadói tevékenységet végez.

Az utóbbi évek egyik sokat ígérő vállalkozása az *Akadémia Kiadó* jóvoltából újrainduló *Filozófiai Írók Tára* című könyvsorozat, amelynek (Harmadik folyam) első kötete *Arisztotelész Lélekfilozófiai írásai-t* közölte.<sup>62</sup> A kiadó emellett filozófiai kézikönyvek és lexikonok közreadásában is jeleskedik. Így külön ki kell emelnünk a *Filozófia* című vaskos Akadémiai kézikönyvet,<sup>63</sup> amely a filozófiai gondolkodás történetének alapos összefoglalása. A kézikönyv ön-

<sup>59</sup> <http://www.c3.hu/~atlantis/>

<sup>60</sup> <http://www.harmattan.hu/>

<sup>61</sup> <http://www.jelenkor.com/>

<sup>62</sup> *Arisztotelész: Lélekfilozófiai írások*. Bp. 2006.

<sup>63</sup> *Filozófia*. Főszerkesztő Boros Gábor. Bp. 2007.

álló kutatást végző magyar szerzők tollából származik, s korábban ilyen jellegű és terjedelmű kézikönyvre (filozófiatörténeti műre) ez nem volt elmondható.

Az *Aron Kiadó* a redszerváltástól kezdődően máig elsősorban kortárs magyar filozófusok nyelvfilozófiai, történetfilozófiai, esztétikai, alkalmazott filozófiai és magyar filozófiatörténeti tanulmányköteteit és kézikönyveit jelenteti meg.

A *Tipotex Kiadó*<sup>64</sup> főként kortárs filozófusok fordításköteteinek, illetve magyar szerzők tanulmányköteteinek a közlésével véteti magát észre.

Az *Attraktor Kiadó*<sup>65</sup> pedig eszmetörténeti és filozófiai tanulmánykötetei mellett az *Ad Hominem* című sorozatában klasszikus filozófusok monográfiáit adta közre.

A kilencvenes évek elején ígéretes vállalkozásként indult, majd csakhamar abbamaradt a *T-TWINS Kiadó* által gondozott *Athenaeum-könyvek* sorozata amely például *Schelling*, *Heidegger*, *Gadamer* műveinek fordításait, valamint néhány magyar szerző kötetét adta ki.

A felsorolás nem lehet teljes. Eseti vagy éppen szisztematikus jelleggel kiadók, illetve tanzséki és civil műhelyek sokasága publikál filozófiai műveket.

A filozófia ezen magyarországi intézményeinek, műhelyeinek áttekintéséből láthatjuk, hogy mára a magyar filozófiai élet valóban sokarcúvá és sokszínűvé vált, s talán éppen ez az egyik legnagyobb eredménye. Bár a filozófia akadémiai és oktatási intézményi struktúrájának folyamatos változása nem feltétlenül tett jót a hazai filozófiai praxisnak, de az már annál inkább pozitív fejleménynek tekinthető, hogy kiszélesedett a filozófiai folyóirat- és könyvkiadás, megélnéült a civil infrastruktúra. Noha a filozófia a magyar szellemi és tudományos élet (szerves, de nem meghatározó) részévé vált, és sokkal kevésbé tekinthető elszigetelt vagy éppen ideológiailag befolyásolt tudásnak, mint korábban bármikor, ám helyzetét a legkevésbé sem tekinthetjük kielégítőnek.

Összegző leltárunk elején azt állítottuk, hogy a magyar filozófiai hagyományra a megkésetttség és az elszigeteltség jellemző. E jellemvonások ugyanakkor már kevésbé érvényesek a jelenre. Azáltal, hogy mára a magyar filozófiai kultúra részévé vált az európai szellemi vérkeringésnek, és szerves kapcsolata alakult ki az európai filozófiai centrumokkal, a megkésetttség és az elszigeteltség jellemvonása érvényét veszítette. Ám filozófiai kultúránk receptív jellege továbbra is megmaradt, még akkor is, ha kétségtelenül vannak a mai magyar filozófiai életnek eredeti személyiségei és teljesítményei. Mondhatnánk, hogy látszólag soha nem állt olyan jól a magyar filozófiai kultúra ügye, mint az elmúlt két évtizedben. Ám ez csak a látszat, s csak a korábbi évtizedek, évszázadok viszonylatában igaz. A mélyben az esetlegesség jellemvonásai dominálnak. Annak ellenére, hogy a filozófiai művek és gondolatok iránti olvasói érdeklődés növekedése az ezredfordulót követően is egyértelműen kimutatható, a filozófia kultúrán, tudományos életen belüli pozíciója továbbra sem tekinthető jónak. S ezen körülmények viszonylatában, a szakmai, szakmák közötti és személyes konfliktusok hálójában fájó tapasztalat a „filozófuscéh” érdekérvényesítő képességének a hiánya, a megosztottság és a meghasonlottság. Különösen fájó tapasztalat a filozófia és a humántudományok (általában vett) kultúracsinaló szerepének a folyamatos csökkenése, a filozófia életvitelszerű művelésének a fokozatos ellehetetlenülése. A filozófia mellőzhetőségének, luxus voltának kinyilvánítása már-már megszokott

<sup>64</sup> <http://www.tyopotex.hu/>

<sup>65</sup> <http://www.attraktor.hu/>

fejlemény, ám ami újabban leginkább fájdalmas, az a politika megnyilvánulása, a „filozófia kriminalizálása”, amely nem pusztán intézményeket és személyes sorsokat érintett, hanem sajnálatos módon egyúttal a filozófiával, filozófusokkal szembeni társadalmi ellenszenvet és értetlenséget, illetve a szellemi/tudományos életen belül a filozófia elutasítottságát is fokozta.<sup>66</sup>

Látni való, hogy számtalan kérdésre nem született még válasz. Így arra sem, hogy a kortárs magyar filozófiai élet tud-e élni jelenleg adott intézményesült lehetőségeivel, avagy a megosztottság, az egymást kioltó törekvések és akaratok megnyilvánulása, a pozícióvesztés, illetve a forráshiány válik meghatározó jellemvonásává, s a rendszerváltást követő talpraállítás után inkább befolyásának a folyamatos gyengülésével, lehetőségeinek beszűkülésével, szerepének csökkenésével kell-e számolnunk. S végső soron mindez vajon felveti-e a szubkultúrává válás lehetőségét? Mert az továbbra sem tisztázott, hogy mit is várhat a 21. század elején egy nemzeti kultúra, esetünkben a magyar kultúra a filozófiától. A kérdés korántsem partikuláris, lévén hogy a filozófia univerzális státusát, sőt identitását, ha úgy tetszik „mirevalóságát” érinti.

### **The Present Situation of Philosophical Thinking in Hungary (Institutions, workshops, social forums)**

*Keywords: Hungarian philosophical thinking, institutions, workshops, social forums*

This paper presents the institutional structure and the most important workshops of contemporary Hungarian philosophical thinking. That includes philosophy's academic, higher educational and civic institutions, as well as newspaper and book publishing activity regarding philosophy. The paper's conclusion is that contemporary Hungarian philosophical thinking is diverse, although, besides all results achieved on the field of institutionalization, its position inside the broader scientific life is not that favourable, and it is to be feared that the situation can get worse in the future.

<sup>66</sup>Az elmúlt év konfliktusairól, a magyarországi filozófiai élet belső fejleményeiről, az intézményi átalakulásokról, a filozófia „kriminalizálásáról”, illetve arról, hogy a filozófia egy politikai kampány következtében hogyan vált a közbeszéd negatív szereplőjévé, a 2011 januárjában induló *Hagyják abba a filozófusok rágalmozását* nevet viselő facebook-csoport oldala tájékoztat. <https://www.facebook.com/groups/filozofusok>

## IN MEMORIAM

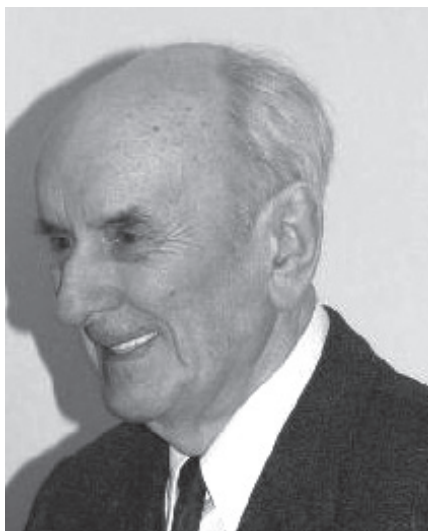
Maros Dezső  
(1920–2011)

Maros Dezső 1920. szeptember 30-án született Hátszegen. Középiskoláit Petrozsényben végezte (1939), és a budapesti József Nádor Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen szerzett gépészmérnöki oklevelet (1943). A mérnöki képzésen túl matematikai tanulmányokat is folytatott, s ez az érdeklődése későbbi munkásságát is meghatározta – kiegészülve a számítástechnikai ismeretekkel. Pályáját a kolozsvári Dermata Bőr- és Cipőgyárban kezdte üzemmérnöként, s a gyakorlati feladatok gyors, újszerű megoldásával már akkor feltűnt élénk műszaki gondolkodása. Elismerésképpen az üzem főgépészévé nevezték ki.

Az iparral való kapcsolata élete során mindig megmaradt, fontosnak tartotta az elméleti eredmények gyakorlati hasznosítását.

Oktatótevékenységét a kolozsvári Műszaki Egyetem magyar tagozatán kezdte 1947-ben, ennek megszüntetése után a Politechnikai Intézet (ma Kolozsvári Műszaki Egyetem) tanára lett. Végigjárta az egyetemi ranglétra minden fokozatát (1961-től egyetemi docens, 1966-tól professzor, majd 1986-tól nyugdíjas konzulens professzor lett). A műszaki tudományok terén nyerte el a doktori (1970), majd az akadémiai doktori (1972) címet.

Oktatási tevékenysége során szervező-vezető szerepet is vállalt (1950–1960 között). Nyolc évig a Mechanika Tanszék vezetője, 1951–1953 között a kolozsvári Mechanikai Intézet aligazgatója volt, majd 1953-tól 1956-ig a Politechnikai Intézet Mechanika és Technológia Karán töltött be dékáni tisztséget. Oktatásszervezési és fejlesztési törekvései eredményeként jött létre az ő irányítása alatt két laboratórium (Géprajz és Ábrázoló geometria, valamint Mechanizmus), melyek berendezésének terveit saját kezűleg készítette el. Fontosnak tartotta a minőségi oktatást, előadásait korszerű elemekre építette, szemléltető eszközöket (mikromakettek) alkalmazott az elvont kinematikai jelenségek megértéséhez. Ugyanakkor tizenegy, nyomtatásban megjelent kurzust, illetve laboratóriumi segédletet készített.



Az oktatási tevékenységek nem akadályozták a komoly kutatási feladatokban, hiszen egyidejűleg, több mint tíz évig a Román Tudományos Akadémia kolozsvári Számítási Intézetének volt tudományos főkutatója.

Kutatási területe a gépek dinamikája és a fogaskerekek általános kapcsolódásmélete, valamint gyártástechnológiája. Doktori értekezésének témája a kapcsolás általános alaptörvénye, illetve az alkalmazások az elikoidális fogfelületek kinematikai számításánál (1968). Új tervezési lehetőségeket tárt fel, növelve a fogaskerekek működési biztonságát.

Fő kutatási területe a több szabadságfokú mechanizmusok kinematikája és dinamikája, behatóan foglalkozott a fogaskerekes hajtások elméletével és gyártási technológiájának kérdéseivel. Több módszertani újítás bevezetése fűződik a nevéhez. A kitérő tengelyű csiga hordképének lokalizálására sajátos mátrixos számítási módszert dolgozott ki. A fogaskerék párok kapcsolódás-elméletét vizsgálva sikerrel általánosította a fogfelületek kapcsolódását, s ennek köszönhetően szimulálhatóvá tette a gyártási-összeszerelési paraméterek megváltoztatását.

Kutatási tevékenységének eredményeit több mint száz szaktanulmányban közölte hat nyelven. Hat tanulmánykötetet írt. Összesen harmincöt megbízásos szerződés, negyvennyolc kidolgozott és megvalósított mérnöki terv, tizenegy bejegyzett szabadalom, valamint tizenegy ismeretterjesztő cikk szerzője.

Kiemelkedő munkái: *Mechanizmusok kinematikája és dinamikája (1958)*, *Fogaskerekek kinematikája (1958)*, *Csigahajtások (1966)*, *Csigahajtások (Bp., 1970)*, *Forgótetek kiegyensúlyozása (1979)*, *Mechanizmusok (1980)*, *Rudazatos mechanizmusok kinematikájának numerikus elemzése (1981)*, *Síkbeli gépszervezetek numerikus számítása (1987)*.

Tagja volt a Magyar Genius Társaságnak, a Román Műszaki Tudományos Akadémiának, az Erdélyi Magyar Műszaki Tudományos Társaságnak (EMT), az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek, s tiszteleti tagja a Romániai Robotika Szövetségnek (ARR). Nemzetközi szervezetek is tagjaik közé választották: Gesellschaft für Angewandte Mathematik und Mechanik, International Federation for the Theory of Machines and Mechanisms (a kolozsvári körzet alapítója és elnöke), Magyar Mérnökök és Építészek Világszövetsége, Sociétés d'Etudes de l'Industrie de l'Engrenage (Párizs).

Ugyanakkor aktív tagja volt a Műszaki Szemle szerkesztőbizottságának (EMT), illetve a Fialat Műszakiak Tudományos Ülésszak Tudományos Bizottságának is (EME).

Munka Érdemrenddel 1954-ben jutalmazták. 1993-ban a Magyar Tudományos Akadémia külső tagjává választotta. Ugyancsak 1993-ban vehette át a Budapesti Műszaki Egyetem, 1999-ben pedig a kolozsvári Műszaki Egyetem díszoklevelét, majd 2001-ben ez utóbbi tanintézmény, valamint a brassói Transilvania Egyetem díszdoktorává avatták. 1999 óta a Román Műszaki Tudományos Akadémia gépészmérnöki tagozatának rendes tagja.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület alapító tagja, 2004-ben a közgyűlés tiszteleti taggá választotta. 2005-ben Kolozsvár díszpolgára címmel, 2008-ban a Magyar Mérnöki Kamara Gépészeti Tagozatának Botka Imre-díjával tüntették ki. Az EME gr. Mikó Imre jubileumi érdemmel tüntette ki 2009-ben, elismerve tudományos munkásságát.

Maros Dezső professzor a kolozsvári fogaskerék-iskola megalapítója, *Csigahajtások* c. könyve ennek alapvető forrásdokumentuma, mely magyar és román nyelven is megjelent.

Negyven évig oktatta a mérnökhallgatókat, tizenhárom mérnökdoktort nevelt, akiknek tudást, emberi tartást, mérnöki gondolkodást adott, s a mérnöki feladatok precíz végzésére, a kutatási munka iránti szeretetre s elkötelezettségre biztatta őket.

Utolsó beszélgetésünkkor a fiatal műszaki kutatók támogatását szorgalmazta, egy díj alapításának közreműködésére kért fel, melyet évenként, márciusban a *Fiatal Műszakiak Tudományos Ülésszakán* kívánt átadni.

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Műszaki Tudományok Szakosztálya Maros Dezső professzor kezdeményezésére és támogatásával létrehozta a Maros Dezső-díjat. Célja a romániai magyar ifjú műszaki szakemberek kutatásának támogatása, elismerése, illetve kutatásra való ösztönzése. A Maros Dezső-díj első ízben 2012. március 22-én kerül átadásra átadva a Fiatal Műszakiak XVII. Tudományos Ülésszakán.

Ily módon a műszaki társadalom jeles képviselője emlékét örökké megőrizzük!

**Bitay Enikő**



## Müller Ádám

### 1930–2011

Első találkozásunkkor, 1990 januárjában alakult ki bennem az a benyomás, ami azóta csak erősödött, hogy Müller Ádám fizikus nagy tudású és széles látókörű értelmiségi, aki gondolataiból, kutatásainak eredményeiből jóval kevesebbet tett közzé, mint amennyire tehetsége alapján várható lett volna. Életpályája mégis teljesnek tekinthető, noha az erdélyi, közelebről a kolozsvári közvélemény ebből érdemtelenül keveset ismer.

Családja több nemzedéken keresztül élt a kincses városban, a Jókai utcai családi hajlékban 1930. augusztus 8-án született Müller Ádám egész életében küldetésnek tekintette kolozsváriságát. A magyar polgári értelmiségi környezet indította el életpályáján. Középiskolai tanulmányait az Unitárius Kollégiumban végezte, még az 1948-as államosítás előtt, amikor az ősi kollégium hagyományos unitárius szellemét még alig érintette a berendezkedő kommunista hatalom.



A Bolyai Egyetem természettudományi karán szerzett fizikatanári diplomát, és a kolozsvári akadémiai fizikai kutatóintézetben dolgozott mint tudományos munkatárs. A marosvásárhelyi Pedagógiai Főiskolán folytatta tudományos és oktató pályáját 1961 után, katedrájáról azonban eltávolították. A szülői házba hazatérve szabadúszóként élt, évtizedekig matematika- és fizikaórákat adott sok-sok tanítványa szerencséjére.

Eközben sokrétű alkotómunkát végzett, jó néhány filozófiai, fizikai, szociológiai és helytörténeti tanulmányt közölt a Korunkban és más szaklapokban. Széles körű nyelvtudása ma is példamutató lehet: gyermekkorától fogva anyanyelvi szinten beszélt és írt románul, igen jól németül, és az angol vagy francia nyelvű szakirodalmat is sűrűn forgatta. Jó néhány tankönyvet és szak tanulmányt fordított, tudományos és ismeretterjesztő kiadványokat lektorált. Szépirodalmi és tudományos alkotásokról közölt alapos kritikákat. Évtizedeken át rendszeresen vezetett naplója egy letűnt kornak és a szabadság két évtizedének hű krónikája. Sok-sok kézírata vár kiadásra.

A rendszerváltozás után tudását és tehetségét több téren hasznosíthatta. A Babeş–Bolyai Tudományegyetemen óraadó adjunktusként fizikatörténetet adott elő néhány évig a hallgatóknak. A Soros Alapítvány tisztségviselője volt. Korán bekapcsolódott az Erdélyi Múzeum-Egyesület természettudományi és matematikai szakosztályának munkájába, 1994-től az Egyesület választmányának tagjává választotta a közgyűlés. 1998–2000 között az EME

főtitkári tisztségét viselte, terjedelmes és alapos közgyűlési jelentései az Erdélyi Múzeum hátsójain olvashatók.

Szenvedélyes természetjáró volt egész életében. Utolsó éveiben már beteg szíve és tüdeje meg-megállította a lábait, de amíg ágyának nem dőlt, fogyó erejével is búcsúzott szeretett fától, hegyi ösvényeitől. Tanúja mindennek az Erdélyi Kárpát Egyesület-beli túratársak mellett a sok gyönyörű fénykép: szerény anyagi körülményei ellenére is gonddal fényképezett, a tájak mellett a letűnő vidéki élet pillanatait.

Merész Gábor szavait idézve „az ő töretlen magyarsága és erdélyisége leginkább a hegyi emberek, a barlangok fenséges csendjéhez hasonlítható. Itt nincs kirekesztés etnikai alapon, itt minden hegyi ember egyenlő, becsüli a másikat, és végtelenül tiszteli a természetet meg az ősi földet”.

Müller Ádám életművéhez szorosan hozzátartozik könyvgyűjtő szenvedélye. Könyvtárának polcain százával-ezrével sorakoznak a filozófia és a fizikai szakirodalom művei, a ritka folyóiratok, a jelenkor történéseit tükröző kötetek, a szépirodalmi alkotások. Könyvtárát, kéziratait a szülői házbeli lakásával együtt az EME-re hagyományozta, bízva abban, hogy a másfél százados, általa is nagyra becsült egyesület méltó módon fogja kezelni hagyatékát. Erre már életében ígéretet is tettünk.

A kolozsvári polgári értelmiségi család utolsó itt élt tudós sarját a hagyományoknak megfelelően a Házsongárdi lutheránus temetőbe kísértük utolsó útjára decemberben, koporsója a családi sírkertbe került. Emlékét nemcsak szívünkben fogjuk megőrizni, hanem életművének közlésre váró részeit is gondozni fogjuk.

Sírja mellett egy baráti beszélgetésben hangzott el az a megállapítás, amely talán a legjobban érzékelteti Müller Ádám személyiségét: ő inkább 17. századi értelemben nevezhető fizikusnak, azaz tudományágából mindig jobban érdekelte annak filozófiai, mint kísérleti oldala.

**Sipos Gábor**

## SZEMLE

### Filozófiai perspektívák és interpretációk. Az alkotó filozófiai ismeret három formája

Egy regionálisan és intézményesen is lehorogonyzott filozófiai kultúra, mint amilyen a kolozsvári egyetemhez kötődő erdélyi filozófia, teljesítményei is természetesen önmagukért kell helytálljanak és elsősorban szerzőik felkészültségét és kreativitását tükrözik, bár kétségtelen, hogy az egy helyhez és a tájékozott olvasó számára tudott módon egy intézményhez (a BBTE Magyar Filozófiai Intézetéhez) köthető szerzők teljesítményeit egymáshoz viszonyítva is értelmezik. Ilyenkor mind a hasonlóságok, mind pedig a különbségek hangsúlyosabbakká válnak, függetlenül attól, hogy mit olvashatunk ki indokoltan a művek jellegének eltéréseiből. Mindenekelőtt ez tette számomra érdekessé azt a gondolatot, hogy párhuzamos recenziókat írjak Egyed Péter és Szigeti Attila egy-egy tanulmánykötetéről és Zuh Deodáth átfogó kritikai apparátussal és értelmező tanulmányokkal ellátott Scheler- és Husserl-fordításairól. Erre sarkallt többek között az a nehezen titkolható elégedettség is, hogy a kolozsvári filozófiaoktatás környezetében immár az utóbbi pár év alatt különböző generációkhoz tartozó filozófusok egyaránt színvonalas munkái láthatnak napvilágot, és bár a publikációk egy része Erdélyben, más részük pedig Magyarországon jelent meg (a szerzők esetében nem ritka a magyarországi publikáció), teljesítményük révén a magyar filozófiai kultúra egésze számára figyelemre méltók.

A különböző időpontokban megjelent munkák szerzői attitűdjében egyszerre hasonló és eltérő is az, ahogyan írásaikban filozófiai szemléletmódok, illetőleg egy-egy korszak, filozófiai irányzat vagy sajátos gondolkodói perspektíva problémafelvételeihez viszonyulnak. Mert egyaránt erudíciót

igényel, de nyilvánvalóan eltérő attitűdöket és másfajta készségeket mozgósít az, amikor Egyed Péter különböző filozófiai irányzatok fogalmi apparátusát igénybe véve eszmetörténeti távlatban értelmez aktuálisan felmerülő filozófiai problémákat, amikor Szigeti Attila a fenomenológiai szemléletmód sajátosságait vizsgálja különböző szerzőknél, vagy a fenomenológiai kérdéseknek a kognitív idegtudományi és fejlődéslelektani párhuzamait kutatja, illetve amikor Zuh Deodáth egy-egy kiemelkedő filozófus (Edmund Husserl és Max Scheler) alkotásaiban tárja fel a koncepció alapkategóriáinak és gondolati alapösszefüggéseinek az alakulását, működését, és keresi a magyar filozófiai nyelvre való átültetésük lehetőségét. Közös viszont az, hogy valamennyien a választott feladatokban próbára teszik, működtetik, alakítják a filozófiai szemléletet, az interpretációkban érvényesülő saját filozófiai szemléletüket.

\*

I. Filozófus a kifejezés közkeletű értelemeiben az, akinek a legkülönbözőbb egzisztenciális helyzetekben a szellem kérdései jelentik a legfőbb próbatételt, élethelyzeteit a szellemmel szembeni kihívásuk szempontjából szemléli, és aki e kihívásokkal szemben a szellem oldaláról mindig felveszi a kesztyűt, mert úgy érzi, hogy a kihívás közvetlenül neki szól. Olyan emberről van szó, aki számára az egyetlen egzisztenciális létszféra a szellemi, amiben otthon van, és aki számára minden egyéb „csak élet-környezet”, aminek nincs más jelentősége, mint az, hogy érdekes vagy érdektelen a szellem, a filozófia számára. Ez a gondolat merült fel bennem Egyed

Péter *Szellem és környezet* című filozófiai esszé- és tanulmánykötetének (Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2010) az olvasása kapcsán. A filozófiatörténet elkötelezettjeként a szerző minden esetben eszmetörténeti támpontok és tanulságok felől közelít a szakmai (oktatói, illetve kutatói) életfeladataiban aktuálisan felmerülő problémákhoz, és mindig azokat az eszmei összefüggéseket mozgósítja értelmezései során, amelyek a leginkább alkalmasak a felvetett kérdések jelenkori összefüggésekben hatékony jelentéseinek kibontására. Egyszóval a filozófiatörténeti emlékezet szakszerű és ihletett működtetője, aki eszmei és időbeli távlatba állítja a mai filozófiai problémákat, és ezáltal érvényesíti a kategóriatörténeti és kulturális jelentésrétegek hozadékának bekapcsolását a probléma értelmezésébe. Nem mindig egyetlen álláspont vagy előzetesen körvonalazott filozófiai alapvetés mélyrétegeiből indulnak gondolatai, de mindig figyelembe veszik/érintik a tárgyalt álláspontok alapviszonyait is, tehát gondolatilag megalapozottak és szakszerűek. A kötet fülszövegében a szerző maga is különböző problémák tárgyalását végigkövetve utólag kirajzolódó sajátos kutatói attitűdökről, filozófiai kutatásaiban tetten érhető rendszerről ír. Nicola Abagnano gondolatát parafrázálva abban látja az önmaga által művelt filozófiatörténet értelmét, hogy „a legnagyobbak érveit és gondolkodásmódját megértve, azokat a saját gondolkodásának elemeiként is hasznosítani tudja”.

A kötet, amely mintegy hét év tanulmányait, reflexióit foglalja magában, négy nagy szerkezeti egységre tagolódik: a) alapvető filozófiai kérdések, b) az értékek és a kultúra kérdéseiben az ember kötődéseit hordozó alapattitűdök, c) a közösség és a szabadság politikafilozófiai és kultúrpolitikai szempontjai, d) a magyar nyelvű filozófiai recepció kérdései. A gondolatmenet kiindulópontját a 21. század filozófiai kihívásainak gondolati számbavétele képezi, ami egyszersmind a filozófiai kérdésfelvetések filozófián kívüli meghatározottságaira is ráirányítja az olvasó figyelmét. Ezek között a szerző álláspontja szerint kiemelt helyet foglalnak el: a filozófia projektív funkciója, az önreflexió szükségletei, a kommunikációs tényezők szerepe a jelentés

kialakításában, a kultúrák közötti konfliktusok és az európai filozófiai identitás viszonya, illetve a filozófia morális orientatív funkciójával szemben megnövekedett kihívások. Ily módon a bevezető írás egyfajta átfogóbb problémavázlat is egyben, amelyből azt látjuk, hogy a filozófia 21. századi kihívásai semmivel sem kisebbek a korábbi évszázadokénál, és csak azért tekinthetők valódi filozófiai kihívásoknak, nem pusztán így vagy úgy megoldható alkalmi világnézeti kényszereknek, mert a felmerülő problémák az egyéni tájékozódás igényén túl a filozófia mindenkori alapviszonyait érintik. Ez azt jelenti, hogy az, ami történetileg meghatározott „aktuális” kérdésként megnyilatkozásra készteti a filozófiai érzékenységet, egyszersmind megnyitja a gondolat útját a filozófiai alapkérdések felé. Ezek a filozófia alapvető, előzetes gondolati feltételeket és összefüggéseket körvonalazó problémái: a meghatározottság és meghatározatlanság, az egység és sokféleség, a fogalmiság és képiség, az önreflexió és a reflexiók összegyeztethetősége vagy akár a jelentés szubsztancialitásának és kommunikatív módosulásainak a kérdései.

Amint az első tematikus egységből kiderül, az „alapfilozófiai”-nak számító kérdések lényegében lételméleti-metafizikai és jelentéseméleti kérdések, amelyek azonban itt, mint korábban már utaltunk rá, nem egyetlen filozófiai irányzat alapviszonyaiból, logikai-módszertani előfeltevéseiből származnak, hanem az európai filozófia különböző történeti korszakaiban, főképpen a görög-római antikvitásban felmerült problémák elemző feltárásából és mai összefüggésekre alkalmazásából, továbbgondolásából. Mintha valamennyi e témakörbe vágó tanulmány hallgatólagos alaptételeként fogadná el a *Hagyomány és eredetiség, avagy megoldhatók-e a filozófia kérdéseiben* megfogalmazott gondolatot: „filozófiai perspektívában gondolkodni a hagyományhoz való viszonyt is jelenti [...], egy saját metafizikáját, amely nem szükségszerűen jelenik meg a narratívában.” (58.) Így Egyed Péternél nem csupán a meghatározottság és meghatározatlanság ontológiai státusáról olvashatunk, hanem „az európai filozófia invariánsairól” is,

mégpedig az ókortól napjainkig, az ázsiai filozófiával való összehasonlításban. Kérdés azonban, hogy van-e olyan közös kulturális, illetve filozófiai háttér, ami az ilyen összehasonlítást lehetővé teszi, vagy csupán azt választhatjuk meg, hogy a két filozófiai kultúra közül melyik szemléletmódja képezze az összehasonlítás alapját. A kérdés már azért sem maradhat megválaszolatlanul, mert a szerző tudja, és kiváló analitikus érzékkel bizonyítja is, hogy az európai gondolkodásban az egység és sokaság viszonya egyazon filozófiai kultúrán belül, pl. az ókori görög, illetve a platóni szemléletben is problematikus összetartozást sejtet, amelyben az egység, az azonosság mozzanata játszott meghatározó szerepet. Hasonlóképpen a sokaságot összefogó kommunikáció, a beszéd sem a sokféleség és esetlegesség formáiban, hanem az értelmi együvértartozás, „a dolgok természetét kifejező közösség”, illetve az időbeli leszármazási, birtoklási és foglalkozási rendszer keretében zajlott. Mindezeknek a kérdéseknek a felvetésében és kifejtésében, akárcsak a tudományos és a filozófiai diskurzus vagy a poézis és létköltészet viszonyának a tárgyalásában, a szerző egyszerre használja az elméleti és történeti értelmezése eszköztárát.

A filozófiai kérdések felvetése mindig meghatározott történelmi korszak szellemi kontextusában történik, és gondolati összefüggéseik kibontásában a szerző a probléma egyes gondolkodóknál való előfordulását saját mondanivalója kifejtésének mozzanataiként kezeli. Az elemzések részletezők és lényegbevágók, a hivatkozott szerzők alapos ismeretéről tanúskodnak, és jó problémaérzékenységet bizonyítanak, akkor is, ha az olvasó számára nem mindig világos, vagy csak mögöttes előfeltevésként villannak fel a probléma eszmei és történelmi folytonosságának a szempontjai. Ám maguk az esszék és tanulmányok éppen az említett problémátörténeti ív megrajzolásával teremtik meg a szerző mondanivalójának a környezetét, a hagyományhoz való csatlakozás kiemelten fontos pontjait. Egyed Péter többször is hangsúlyozza, hogy a kortörténeti és problémátörténeti szempontok mintegy a kérdés felvetésének „tárgyi feltételeiként” megszabják

az aktuális filozófiai kérdésfelvetések lehetőségeit, és ebben az összefüggésben nem lehet szerepe sem szellemi divatoknak, sem pedig egy a szubjektivitás önkényének engedményeket tevő (tehát rosszul értelmezett) hermeneutikának. Ehelyett a szerző az egyes filozófiai problémák tárgyalása kapcsán felmutatja a saját problémátörténeti és „hagyományorientált” értelmezői eljárását, egy termékeny és jelentésgazdag összefüggésekre fókuszáló interpretációs gyakorlatot, amely e kötetben azonban nem fogalmazza meg a maga reflektált és problematizált elméletét. Egy ilyen *előzetes* módszertani problematizálás elemei kétségtelenül jelen vannak az egyes írásokban, sőt jól körvonalazott kultúrtörténeti, illetve filozófiatörténeti szempontokat is megismerhetünk a *Hagyomány és eredetiség...*-ben, illetve az *Érték a történelemben* című nagy ívű tanulmányban, ám az átfogó elméleti-módszertani alapok önálló kifejtését hiába keresi a méltán kíváncsivá tett olvasó.

A kötet második szerkezeti egységének írásai az emberi értékcsféra és a személy kötődéseit hordozó alapvető attitűdök problematizálásával foglalkoznak, mint amilyenek a kötelességtudat, az értékírányultságok és értékélmények, a lelkiismeret, a barátság, a gyűlölet, a pánik, illetve a mindezekkel kapcsolatos alternatívák, hogy kényszerítő belső instanciákká válnak, vagy a személy a szabadon választott elköteleződés és távollágtartás, azaz a belső szabadság útját választja. Ez esetben sem az élmények, tudatállapotok leírása vagy a jelenségek tisztán kategoriális elemzése áll a szerző érdeklődésének homlokterében, hanem sokkal inkább az a mód, ahogyan a különféle filozófiai álláspontok problémafelvetéseinek szembesítése segít a kortárs egzisztenciális élmények és kulturális tapasztalatok értelmezésében. Így értjük meg például, hogy a lelkiismeret és kötelességétika alapfogalmai hogyan váltak az erkölcsi magatartás reprezentatív kifejezőivé a kanti és fichtei gondolkodásban, ellentétben a korábbi döntő módon erényetikai szemléletmóddal, és milyen gondolati szempontok hatottak a későbbi életfilozófiai-értéketikai szemlélet kialakításának irányába. Scheler értéketikája az

értéktartalmak iránt fogékony és erkölcsileg mérlegelő személy számára nemcsak tágabb értelmezési lehetőségeket kínál, hanem az erkölcsiség individuális elmélyítésének tartalmasabb és gazdagabb motivációs bázisát is. Mindez Egyed Péter elemzésében a kanti lelkiismeret-felfogás nietzschei radikális megkérdőjelezése nyomán és Heidegger későbbi, minden szubjektivitást elutasító ontológiai lelkiismeret-képzetének kialakulásával abba a folyamatba illeszkedik, amely mára nagyrészt átrendezte, sőt némiképpen felszámolta a lelkiismereti és kötelességértékek megjelenésének a kontextusát. Jól látható tehát, hogy a filozófiatörténeti interpretáció itt is mai társadalmi és egzisztenciális problémákra vonatkozó kérdésfelvetések szellemi kontextusának feltárására irányul. A kérdésfelvetés iránya annak az elgondolásához igyekszik támpontokat adni, hogy hogyan, milyen történelmi és eszmetörténeti folyamatok eredményeképpen vált lehetségessé (vagy akár lehetővé), egyszóval mai állapotúvá, egyik vagy másik klasszikus értelemben alapvetőnek számító értékattitűdünk, akár az öntudat és megítélés végső menedékeként megőrzött belső szabadságról, akár a görög előképek nyomán az egymással közösségekben és nem csupán párhuzamosan élt életeteket motiváló, szabályozó és kiteljesítő barátságról, akár a kozmalmeghatározó perspektívába állított gyűlöletről van szó.

A kötet második felében a filozófiai értelmezés az elméleti kategóriáktól a gyakorlati életvezetés alapjai felé fordul. A gyakorlatfilozófiai kérdésekben a gondolkodás lehetőségfeltételeire irányuló kérdésfelvetés összefonódik az emberi szabadság és együttműködés gondolatával és számos termékeny problémakör kiindulópontjává válik, a vallásfilozófiától a politikai filozófiáig. A gyakorlati életvezetésnek mint a gondolatosság és lelkiség összefonódásának és közösségi kötelékké válásának a problematikája először az *Alapítás* című esszében jelentkezik, mégpedig a szent életre berendezkedett emberek arra való különleges törekvésének a bemutatásával, hogy megteremtsek az isteni kegyelem befogadására alkalmas szent helyeket. A közösségi problematika a kötetben még

további három összefüggésben kerül felvetésre: a kommunitarista politikai-filozófiai diskurzus elméleti alapjainak, illetve történelmi kifejeződéseinek tárgyalásában, a magyar (nemzeti és kisebbségi) kultúra irányveteleinek a kultúrafinanszírozás távlatából való vizsgálatában és a magyar filozófiai recepció alapkérdéseinek, sajátos formáinak és korszakainak a bemutatásában.

A közösség problémájának politikai filozófiai jelentősége a kötet több tanulmányának is alagondolata, ám legátfogóbb bemutatásával a közösség-elvű politikai és jogfilozófiai diskurzust értelmező tanulmányban találkozunk, amelyben a közösség antik, modern és kortárs filozófiai fogalmainak példái között egyaránt felmerül a lakóhelyi, a vérségi-etnikai, a vallási, a kommunikációs és az elvont, jogi értelemben vett közösség gondolata, a poliszközösségtől az Európai Unió közösségként való értelmezéséig, sőt az egész emberiség közösségének absztrakciójáig. A szerző értelmezői erőfeszítése döntő módon arra irányul, hogy a közösségfogalom értelemváltzásait úgy mutassa be, mint amelynek a folyamatában egyaránt helye van a hagyományos konzervatív közösségfogalmaknak és az individualista „önkitaljesítő” alapállása miatt némiképpen ellentmondásosnak tűnő liberális, emberjogi értelmezésnek, ugyanis a két pólus együttes jelenléte a mai posztmodern értelmezői gyakorlatból kiküszöbölhetetlen. Ennek jegyében bármely oldal szimpatizánsai lennénk, ma már el kell fogadnunk, hogy „az önállóság képességét az egyén csak valamilyen társadalmi környezetben tudja kifejteni”. (225.) A kommunitarizmus mai felfogása egyszerre tartalmazza a közösségek és intézmények újfajta, kulturális szemléletét és a hagyományos vérségi előjogok és tekintélyközpontú közösségfogalom (aminek antik görög formáját a szerző korábban még a kommunikatív racionalitás túlbecsülésének hatékony ellenérveként emlegette – lásd *Pluralitás és kommunikáció az antik görög gondolkodásban*) jelentőségének az árnyalását. A kommunitarizmus iránti lelkesedést és visszafogottabb, körültekintő viszonyulást egyaránt előmozdítja az az egzisztenciális helyzet, amely a



kisebbségi lét velejárója. A közösen megélt kulturális önazonosság vonzása és az egymással szemben álló identitások közötti természetes és mesterségesen is szított ellentétek mindkét irányban meggondolkoztatóak. A kisebbségi szemléletben a nyelvhasználat, a hagyomány és a hagyományt működtető kultúra, a műveltség használata, amint azt a szerző hatásosan képviseli, „implicite kijelenti, tételezi a közösséget, ugyanakkor a kisebbség nem létezhet egy olyan »jogszabályi és intézményi feltételrendszer nélkül, amely útját állja a többségi zsarnokságnak«”. (279.)

Amikor Egyed Péter gondolkodásának és írásainak elsődlegesen eszmetörténeti, illetve kultúrtörténeti és közösségközpontú jellegzetességét, meghatározottságát említjük, természetesen gondolnunk kell a szerző azon elemzéseire is, amelyekben a jelzett szempontok összefonódnak és hangsúlyossá válnak. Természetesen a magyar filozófiai irodalomról, illetve, némiképpen pontosítva, a filozófia magyar nyelvű, illetve erdélyi recepciójának összetett kérdéseiről van szó, amely a kötet utolsó fejezetében található. Az ebbe a szerkezeti egységbe tartozó írások témái között egyaránt találunk metafizikai-ontológiai kategóriát vizsgáló nagy ívű elemzést (*Realitásfogalmak és metafizikai következmények a XX. század elejének magyar filozófiájában [Zalai Béla és Varga Béla]*), korrajzba foglalt konzervatív kultúrkritikai, illetve ideológiatörténeti hatástanulmányt Gentiléről és Evoláról, de általánosabb eszme- és oktatástörténeti tanulmányokat is. Amit ez utóbbiak körében kiemelendőnek tartunk, az főképpen az, hogy a magyar filozófiatörténeti recepció a kötetben és a szerző gondolkodásán belül sem képez valamiféle egzotikus vagy „kultúrnacionalista” zárványt. A szerzőt már az összehasonlító filozófiatörténet tanulmányozójaként is foglalkoztatják a különböző filozófiai kultúrák, illetve a különböző társadalmak, nyelvek és kulturális intézményeikben felhalmozódott „szellemi potenciál” kérdései, akárcsak ezek egymásra hatásának esetei. A kötet első magyar filozófiai vonatkozású tanulmánya a *Fichte-recepció. A francia és az erdélyi példa.*

Mint címe is mutatja, éppen az összehasonlító vizsgálódás szándékával született, de erdélyi vonatkozásai aránytalanul csekélyek az alapos és részletező francia recepció mellett. Ennek oka egyrészt az említett recepció korlátozott terjedelmében, másrészt pedig abban rejlik, hogy a szerző ezzel kapcsolatos részletesebb álláspontját korábbi tanulmányokban már megírta (*Az erdélyi filozófusok viszonya Fichtéhez – a XX. századra való különös tekintettel. = Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében.* Miskolc 1999; *Az erdélyi paradigma = Közéletek a magyar filozófia történetéhez.* Bp., 2004; *Az ismert ismeretlen: Sipos Pál. = Iskolai filozófia Magyarországon a XVI–XIX. században.* Bratislava 2003). Az itt hiányzó összefüggésekért jócskán kárpótolja az olvasót az említett recepció időszakát felölelő általánosabb, oktatástörténeti és eszmetörténeti összefoglaló tanulmány: *Erdélyi felvilágosodás, tanügyi reform, filozófiaoktatás (1781–1832).*

Áttekintésünk nyomán mindent összevetve megállapítható, hogy Egyed Péter esszé- és tanulmánykötete, tematikus és műfaji megosztottsága ellenére alapvonalaiban koherens és összetartó szellemi alakzatnak bizonyul. Egysége nem annyira az egységes tematikában vagy egy homogen filozófiai szemlélet kategóriális egységében keresendő, hanem az eszmetörténeti problémákra fogékony és azok tanulságait kulturális összefüggésekben termékenyen értelmezni, megalkotni képes különleges intellektus és a hozzá tartozó filozófiai-kulturális élettapasztalat egységének az értelmében.

\*

II. Míg Egyed Péter írásaiban a filozófiatörténeti hagyományból, elsősorban a görög filozófiai gyökerekből kiindulva bontja ki az általa felvetett filozófiai problémákat, hogy a filozófia problémátörténetének újkori (többnyire kantianus) eredményeit a premodern és a jelenkori (olykor fenomenológiai és analitikus filozófiai) gondolkodási szempontokkal is szembevetve eljusson a maga

mondanivalójához, addig Szigeti Attila kötetének (*A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Pro Philosophia, Kolozsvár 2011.) kérdésfelvetései éppen döntő módon a fenomenológia és analitikus filozófia „vezéreszméinek” játéktérében, illetve kortárs képviselőik vitáinak közegében fogalmazódnak meg. A szerző nem a filozófiatörténet egészében, hanem ezen a meghatározott értelmezési kereten belül veti alá a gondolkodás próbájának a kognitív tudomány, az interdiszciplináris elme- és tapasztalat kutatások, illetve az interszubbjektivitás és interkulturalitás elméleti és empirikus kutatásának eredményeit. Ha tanulmányainak összetartó problematikáját néhány alapkérdésben próbálnánk összefoglalni, akkor a következő irányok rajzolódhatnak ki: *Hogyan lehetséges fenomenológia ma, és milyen viszonyban áll más filozófiai irányzatokkal? Milyen fenomenológiai kérdések állnak a kortárs filozófiai és interdiszciplináris kutatások homlokterében? Milyen megoldásokat dolgoztak ki a kortárs fenomenológiai irányzatok az említett kérdések értelmezésére? Az így adódó kutatási területen négy nagy problémakör rajzolódik ki. A szerző egyrészt a testhez kötött tudatosság (consciousness) analitikus, kognitivist és fenomenológiai elméletének lehetséges összefüggéseit vizsgálja, másrészt ugyanezen az alapon értelmezi a nyelv előtti, észleleten, cselekvésen és társas-interakciókon alapuló értelemtapasztalat formáinak szerepét a társas kogníció kialakításában. A kötet harmadik nagy gondolati egységét a husserli egologikus intencionalitás lévinasi heterologikus kritikájának, az intencionalitás „megfordításának” és az idő döntő konstitúciós szerepének a problematikája képezi, amely harmonikusan illeszkedik a másik és a testfenomén értelmezésében a kötetben kifejtett korábbi álláspontokhoz. Mindezek után szinte magától értetődő módon merülhet fel a kötet negyedik problémaköre, az interkulturalitás, a kulturaközi tapasztalat lehetőségének és formáinak fenomenológiai problémája, amelynek elméleti támpontjai a husserli genetikus és generatív fenomenológiában és Bernhard Waldenfels Lévinasból ihletődő*

reszponzív fenomenológiájában találhatók. Jól látható tehát, hogy mindenik fejezetben a fenomenológiai mozgalom meghatározó orientációiból kiinduló értelmezésekről van szó, amelyek előzményei megtalálhatók Husserl, Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty filozófiájában.

Az eltérő, fenomenológiai és analitikus-kognitív-tudományos értelmezési hagyományok összekapcsolásának alapját az első két fejezetben többek között éppen a kutatók szakterületen bekövetkezett szemléletváltásban találhatjuk meg, aminek következtében, amint a szerző írja, „az utóbbi időben... az analitikus filozófusok és a kognitív tudósok egyre népesebb társasága egyhangúlag azt állítja, hogy *a tudatos tapasztalat, az egyes szám első személyű leírás, egyszóval a fenomenológiai nézőpont immár nem mellőzhető a tudatos kogníció magyarázatában*”. (9.) A különböző nézőpontok összeegyeztetésének ez az igénye ugyanakkor némiképpen megváltoztatja az eredeti álláspontok előfeltevéseinek és eljárás módjainak az értelmezését. Ezért a tudatosság (*consciousness*) vizsgálata során a szerző figyelmének a középpontjában nem a reflexív öntudat (*self-consciousness*), hanem „a tudományosan, objektív fizikai folyamatként leírt emberi tapasztalat belső, szubjektív aspektusának a kérdése” áll. (11.)

Az első fejezet (*A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával*), amely már címében is összefoglalja a szerző mondani valóját, a kortárs analitikus filozófia, a kognitív tudomány és a fenomenológia közötti viszonyok, illetve az ezzel kapcsolatos álláspontok széles ívű, olykor polemikus bemutatásával indít. Ha a tanulmány megállna e kérdések tisztázásánál, már akkor is fontos adalékkal járult volna hozzá a kortárs filozófia térképén érvényesülő alapvető filozófiai viszonyok közötti tájékozódás elősegítéséhez. Választott problémájának, a *tudatosságnak* az értelmezése azonban kiválóan alkalmas nem csupán az említett viszonyok szemléltetésére, hanem az egyes álláspontok elmélyítésére, konvergens és divergens tendenciáik kibontására is. Az analitikus

filozófia és a fenomenológia közötti hasonlóságok és párhuzamok, sőt a közös (osztrák) gyökerek középpontba állítása segít elkerülni Frege és Husserl, illetve Carnap és Heidegger viszonyának leegyszerűsítő interpretációját, ami e szemléletmód egyik fő erőssége. Ez akkor is fontos, ha bármely interpretációnak számolnia kell azzal, hogy az analitikus filozófusok és kognitív tudósok számára fontos kiinduló tételt jelent „a tudat naturalizálásának programja” és „a természettudomány fizikalista ontológiája”. (21.) Mindez a fenomenológia számára természetesen elfogadhatatlan marad, de ebben is elgondolható kompromisszumos megoldás, amit a két orientáció közelítésének hívei „a naturalizált”, azaz az empirikus kognitív tudományokkal való interakciót vállaló fenomenológia gondolatával vélnek megoldhatónak. Ebben az irányba mozdul el a szerző szerint a megtestesült elme *neurofenomenológiai* modellje is, amely az elme és világ egymásba szövődésének gondolatával sikeresen elkerüli a reprezentacionismus szubjektivistát és objektivistát végleit.

Az itt bemutatott empirikus-tapasztalati és tudatelméleti megközelítés között a testi (neurális) folyamatok és képességek kísérleti vizsgálata áll, amelyet mintegy kiegészít a fenomenológiai szubjektív és interszjektív szemléletmód. A testi közvetítést a saját eleven test (Leib) és a mások által tapasztalt objektív test (Körper) husserli megkülönböztetése teszi lehetővé, amelynek értelmében „A saját test (Leib) és az objektív test (Körper) ugyanannak az eleven testnek a két eltérő aspektusa.” (66.)

A *megtetesült elme* értelmezésének nyomvonalán haladva a *megtetesült interszjektivitás* problémája kerül a vizsgálódás középpontjába. A szerző célja az, hogy feltárja a nyelv előtti, észleleten, cselekvésen és társas interakciókon alapuló értelemtapasztalat formáinak szerepét a *társas kogníció* kialakításában, és bebizonyítsa, hogy „a megtetesült társas kogníció jelenségrének az interszjektivitás fenomenológiájára támaszkodó értelmezése adekvátabb, mint a tudatelméleti magyarázatok”. (75.) A kérdésfelvetés

itt is követi a korábbiakban „a fenomenológia naturalizálásának” nevezett eljárást, amennyiben az interszjektivitás értelmezésében a hasonlóságon alapuló analogizáló appercepció, *apprezentáció* (Husserl) intencionális szerkezetének a vizsgálata mellett a kognitív idegtudományok empirikus kutatásainak eredményeit, a tükroneuronok működésének fenomenológiai értelmezését is igénybe veszi. Az apprezentáció a nem megjeleníthető adottságnak (pl. a másik eleven teste, „Leib-ja”) egy más megjeleníthető adottsággal (pl. fizikai testével, „Körper”-ével) együttesen jelenlévőként tudatosítása (86.), s mint ilyen a husserli interszjektivitás-értelmezés döntő jelentőségű mozzanata. Az analogizáló apprezentáció egy párosítás (Paarung), amely a hasonlóság egységét alapozza meg, és ennek következtében értelemátvitel valósul meg: a megjelenített analogizáló percepció és az asszociatív szintézis révén a meg nem jelenített „tapasztalatát” eredményezi. Ezzel szemben a tükroneuronok működésének értelmezése igyekszik rámutatni e jelenség szervi-életlani alapjaira: „az emberi agy premotoros cortexében, illetve a Broca-területen kimutatott »tükroneuronok« (illetve tükrrendszer) ugyanazt az aktivációs mintázatot mutatják abban az esetben is, ha egy bizonyos célirányos cselekvést hajtunk végre, és akkor is, ha ugyanezt a célirányos cselekvést másoknál észleljük.” (89–90.) Mindazonáltal a tükroneuronok működésének leírásai önmagukban nem képeznek perdöntő bizonyítékot az interszjektivitás teljes problémakörének magyarázatában. A fontos értelmezési támpontokat nyújtó jelenségek és elméleti megfontolások között a szerző kiemeli az újszülöttkori utánzás és affektusköziség, a kölcsönös affektív rezonancia problémájának kutatásait, amelyek döntő jelentőségű tanulsága, hogy öntapasztalatunk eleve interszjektív, abban az értelemben, hogy testünket mindig is relacionálisként, reszponzívként tapasztaljuk. Ebben az összefüggésben idézi fel a szerző a későbbiekben részletesen elemzett lévinasi felelősségelvű fenomenológiai etika szubjektumfelfogását, mégpedig egy olyan szubjektumét, aki „a másikkal való kapcsolaton

keresztül viszonyul önmagához”. Az idézett alapgondolat jelentőségét az affektusköziség szempontjából a maga eszközeivel a fejlődépszichológia is megerősíti: az affektusközi tapasztalatban az érzelmi öntapasztalat és a másik érzelmi észlelése folyamatosan átcsapnak egymásba.

Az interszubsztivitás-probléma összetevői és fenomenológiai értelmezési lehetőségeik különösen fontos szerepet játszanak a kötet összes többi tanulmányában is. A *Tárgyasítható-e a másik és az idő? Az intencionalitás megfordulása Lévinasnál* voltaképpen a korábbi interszubsztivitás-problematika hagyományosabb értelemben fenomenológiai tárgyalásának kiváló példája, amelyben, mint már jeleztük, a husserli egológikus intencionalitás lévinasi heterológikus kritikájára, ezen belül pedig az intencionalitás „megfordulásának” és az idő döntő konstitúciós szerepének a jelentőségére esik a hangsúly. Ily módon a *Más idő. Diakronia és hiánylát-metafizika Lévinasnál* című tanulmánnyal egy tematikus egységet képez, mint a szerző Lévinas filozófiája iránti korai elkötelezettségének dokumentuma. Mindazonáltal Szigeti Attila, Lévinas iránti érdeklődése szigorúan körülhatárolt. Lévinast nem etikai gondolkodóként vagy vallásfilozófusként, hanem a fenomenológia egy sajátos változatának a megalkotójaként tanulmányozza, s ezért Lévinas különböző alkotókorszakaiban írott műveit a Husserltől (és Heideggertől) való eltávolodás jellegzetes alakzataiként tartja elemzendőnek. Azt mondhatnánk, hogy az őt érdeklő alapkérdés nem az, hogy milyen mértékben „váltotta be ígéreteit” a fenomenológia a Lévinast foglalkoztató szellemi (etikai, vallási, eszkatológiai) kérdések megoldásában, hanem sokkal inkább az, hogy mit nyújtott a jellegzetesen lévinasi kérdésfelvetés a fenomenológia számára, egyáltalán fenntartható-e Lévinas gondolkodásának a fenomenológiával szembeni igényei. Mit jelent a sajátosan lévinasi fenomenológia? Ehhez képest a lévinasi gondolkodás tartalmi irányultsága alárendelt szerepet játszik. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, ahogy a *Tárgyasítható-e a másik és az idő?*-ben a szerző összehasonlítja

a másik mássága lévinasi fenoménjének, az *arc* tapasztalásának a leírását az interszubsztivitás statikus-egológikus husserli elemzésével. Anélkül, hogy az összehasonlítás minden lényeges vonatkozását érintenénk, fontos kiemelni itt néhány mozzanatot. Olyan különbségekre gondolunk, mint például az apprezentáció husserli (test alapú) és lévinasi (az *arcra* összpontosító) elgondolásának eltérő jellege vagy az időértelmezések alapvető mássága a két gondolkodó felfogásában (Husserlnél az *ugyanazon* ösbenyomás folytonos retencionális módosulásaként értelmezett statikus, lévinasi kifejezéssel „szinkronikus” időfogalom, míg Lévinasnál az eredendő retencióban implikált *hiány* által jellemzhető diakronikus időesülés).

A két említett apprezentációs aktus alapviszonyait a tanulmány röviden a következőképpen foglalja össze: a másik eleven testének az apprezentációja Husserlnél egy *megjelenítő aktustól függő* és egy *teleológikusan szabályozott intencionális aktus*, míg „Lévinas szerint *a másíknak ez a közvetlen hozzáférhetetlensége maga, sajátos mássága az, ami közvetlenül adott az arcában*”. Itt tehát az apprezentáció nem a megjelenítéshez kötődik, hanem közvetlenül a másíknak az arcban megjelenő személyéhez, azaz, ahogy a szerző fogalmaz, „a fizikai test másságának a közvetítése nélkül apprezentált”. (115.) A másik arcának az apprezentációjában Lévinas egy olyan, bizonyos értelemben nem fenomenális, nem megjelenő fenomén tapasztalatát írja le, amely ugyanakkor pontosan a másik mássága értelmének a tapasztalata: a *gondolkodás és a lét (a másik) közötti meg nem felelés, inadekváció* korrelációját. Szigeti a pontos fenomenológiai leírás módszertani jelentőségének a fenntartása mellett természetesen látja a tartalmi (vallásos-metafizikai-etikai) szempontokat is, mikor a következőképpen fogalmaz: „A fenomenológiai tapasztalatnak ez a felfogása (amely némileg a biblikus hagyomány istenének a radikális transzcendenciáját is idézi) bizonyára nem független annak a Rosenzweignak a hatásától sem, akinek a vallásos, de határozottan posztmetafizikus gondolkodása a lévinasi életmű egyik fő ihletője.” (117.)

A különböző fenomenológiai elképzelések nemcsak az apprezentáció módjának az értelmezésében, hanem a tapasztalat időiesülésének felfogásában is különböznek. Mind a *Tárgyasítható-e a másik és az idő?...*, mind pedig a *Más idő. Diakronia és hiánylát-metafizika Lévinasnál* című tanulmány komoly hangsúlyt fektet a husserli és lévinasi időfelfogás különbségének, az elméleteikben megjelenő idő másságának az értelmezésére. A téma kifejtésében, mint arra Szigeti rámutat, fontos szerepet játszik Lévinas filozófiájának az átalakulása a *Totalitás és végtelen*től a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* című műve megjelenéséig terjedő időszakban, ugyanis a lévinasi heterológia második változata alapvetően eltér a husserli egológia elemeinek a *Totalitás és végtelen*ben való egyszerű felcserélésétől, amelyben a másik válik az értelem arkhéjává. „*Másként mint lenni... rezponzív heterológiájában az eredendő etikai értelem nem a másik által konstituált – írja a szerző –, hanem a diakronikus szubjektumnak a másik an-archikus felhívására adott etikai válaszában adódik. Az intencionalitás megfordulása tehát itt azt jelenti, hogy minden egyes beszédaktus valójában már mindig is egy etikai válasz, hogy az egológikus értelemadás a másiknak etikailag kitett önmaga önadásában, az etikai értelemnek a másiknak való »átadásá«-ban fordul meg (une signifiante „baillée” à autrui).” (126–127.)*

A *testet öltött másik* problematikájának szentelt kötetben a testhez kötött *tudatosság, a megtestesült interszubjektivitás*, illetve az értelemadódás (heterologikus és diakronikus) *mátságfenomenológiája* által megrajzolt gondolatívét az interkulturalitás, a *kultúraközi tapasztalat fenomenológiájának* a vizsgálata zárja. Ez a kifejelet már azért is értelemszerű, mert a kultúraközi tapasztalat fenomenológiája mintegy kumulatív magába foglalja a husserli fenomenológia fejlődésének legfontosabb mozzanatait. A kultúraközi tapasztalat körvonalazásának fenomenológiai támpontjai között nemcsak a tapasztalati tárgyaknak intencionálisan megfelelő szubjektív adottságmódokat, illetve a statikus és atemporális

tudati lényegszerkezet statikus leírásait találjuk meg, hanem az intencionális tapasztalat-szerkezet (tapasztalati meggyőződések, diszpozíciók, habitualítások) időbeli létrejövésének és a jelentések interszjektív konstituálódásának az értelmezését is, sőt a világ generatív-történeti képződésének fenomenológiai leírásához támpontokat szolgáltató, a *generatív fenomenológia* utólag rekonstruált módszertani dimenzióját is. A generatív megközelítés ily módon, amint a szerző gondolatmenetéből kiderül, nem pusztán az egyedi szubjektum értelemkonstitúcióját vizsgálja, hanem az interszjektív történetiség értelmének a generálódását is. „A genetikus fenomenológiában bevezetett életvilág fogalmát – írja Szigeti – a generatív fenomenológia *normatív* értelemben konkretizálja tovább a *honi világ (Heimwelt)*, vagyis az aktuális generációk saját, *idegen világoktól (Fremdwelt)* elhatárolódó kulturális életvilágának a koncepciójával.” (161.)

Ha elfogadjuk, hogy a fenomenológiai megközelítésben a másik szubjektum mássága és az idegen kultúra idegenségének a tapasztalata között „egyfajta analógia feltételezhető”, akkor „ugyanúgy, ahogy az interszjektivitás konstitúciójának eredménye egy más szubjektív tapasztalatnak mint hozzáférhetetlenségnek a hozzáférhetősége”, az interkulturalitás konstitúciójának eredménye egy másik kulturális életvilágnak, mint egy hozzáférhetetlen, idegen generativitásnak az idegen normativitás tapasztalata által közvetített hozzáférhetősége” (167–168.) – az így értelmezett interszjektivitás-problémára a szerző Bernhard Waldenfels, Husserl és Lévinas nyomán kidolgozott rezponzív idegenség interkulturalitás fenomenológiájában lát példát. Waldenfels felfogásában a saját és idegen kultúra viszonyában a kettő perspektívája felcserélhetetlen, nem szimmetrizálható aszimmetria jellemzi, és etikai értelmet hordoz. Ez a felfogás következetesen képviseli az idegen kultúra idegenségének (a másik másságának) abszolút és feloldhatatlan jellegét, de egyszersmind számos feloldhatatlan paradoxon forrása, amelyekkel szemben támpontokat találhatunk az interkulturalis

invarianciák, univerzálék Husserlnél jelen levő felfogásában. Ezek az egyetemes életvilágbeli *a priori*ként tételezett támpontok a tér- és időtapasztalat, a kauzalitás tudományelöttes lényegszerkezetei, a testi tapasztalat univerzális szerkezetének elemei, mint pl. a nem verbális érzelmkifejezési illetve fogalmi-szemantikai univerzálék.

A fenomenológiai kutatás *statikus-egologikus*, *genetikus* és *generatív* szintjeinek a feltárása Husserl (és követőinek) gondolkodásában lehetővé teszi, hogy összefüggésükben értsük meg az értelemtapasztalatok három aspektusát: 1) az intencionális elemzés révén feltárt szubjektív adottságmódokat és a már „vélegesen kialakult” statikus és atemporális tudati lényegszerkezeteket; 2) a „személyes” és „konkrét” ént, amelynek tapasztalati állásfoglalásai időben kialakuló tapasztalati meggyőződés, diszpozíciók, habitualítások sokféleségét jelentik, és amely eleve *interszubjektív történelmi világban*, életvilágban szituált (beleértve a kulturális-történelmi konstitúciókat is); 3) az egyedi szubjektum értelemkonstitúcióját meghaladó interszubjektív történetiség (történelmi hagyomány) értelemeinek a generálódását, amely magában foglalja a szinkronikus és diakronikus nyelvi kommunikációt is. Mint ahogy a fentiekből jól látható, a szerző által a fenomenológia történelmi kialakulásának a hozadékait felhasználva megrajzolt keretben fogalmilag megalapozott módon vethetők fel a kulturális és generációs értelemtapasztalatok közösségének, illetve más értelemtapasztalatoktól való különbözőségének, úgy mint „honi világ” (saját kulturális életvilág) és „idegen világ” (másik kulturális életvilág) szembenállása. A husserli értelmezés szerint a szemben álló kulturális életvilágok különbözőségei nem egyoldalú megalapozási viszonyra épülnek, és megszüntethetetlenek. Viszonyuk ko-konstitúciós viszony, amelyben az egyes kultúrák egymás számára való idegensége megszüntethetetlen.

Szigeti Attila és Egyed Péter könyvében egyaránt találkozunk a fenomenológiai értelmezés konkrét tárgyakra való alkalmazásának eseteivel, és ebből a szempontból a két

szerző gondolkodásmódjában fontos hasonlóságok is megállapíthatók, ám míg Egyed Péternél a fenomenológiai szemlélet mint egyik kiemelt értelmezési lehetőség érvényesül az alapvetően probléma- és kultúrtörténeti kérdésfelvetésen belül, addig Szigeti Attila esetében a fenomenológiai szemléletmód magát a filozófiai értelmezést, annak meghatározó, konstitutív mozzanatát, a megalapozott filozófiai kérdésfelvetés lehetőségi feltételét jelenti. Azt mondhatnánk, hogy az aktuális életvilágbeli problémák fenomenológiai tematizálhatóságuk lehetőségén keresztül lépnek be a filozófiai diskurzusba. A filozófia szinte kizárólagosan a fenomenológiai kérdésfelvetésben vagy az abból hozzáférhető elmefilozófiában adódik a szerző számára. Talán ennek a fogalmi egységességnek és a szerző gondolati érzékenységének köszönhető, hogy Szigeti Attila kötetében a fogalmilag szigorúan körülhatárolt és alapos filozófiai elemzőmunka kritikájának alávetett problémakifejtések és az ezen az alapon lehetővé váló filozófiai szintéziskísérlet érdekes eseteivel találkoztunk, amelyek argumentatív érvényességéért a minden lépésben körültekintően felmutatott fenomenológiai (és analitikus-filozófiai, illetve kognitív tudományi) módszertani igények kezkeskednek. Eredményei ezért csak az említett módszertani igények értelmezése szempontjából vagy azok átfogó kritikájával együtt bírálhatók. Gondolatmenete minden ponton megalapozott és mégis önálló, eredeti elgondolásokat tartalmaz, amelyek árnyalják az általa hivatkozott tudományterületekről és gondolkodókról kialakított eddigi képünket. Éppen ez az egyes filozófiai problémák kutatásában való elmélyülés valódi értelme, egy alaposan megértett és elsajátított, koherens módszertani kereten belül felmutatni egy számunkra lehetségessé vált nézőpontot, amelynek birtokában részt tudunk venni a kortárs filozófiai dialógusban.

\*

III. Az eddig bemutatott művekben az értelmezés és a saját álláspont kialakítása az alapokhoz való visszalépés és azoktól a kortárs problémákhoz



való felemelkedés perspektívájából történt, noha az említett alapok Egyed Péter számára rendszerint az antikvitás filozófusai, Szigeti Attila számára pedig többnyire Edmund Husserl filozófiája. Zuh Deodáth filozófiai interpretációiban (alapos kritikai apparátusalkészített fordításaiban) viszont éppen az alapokat, a kiinduló feltételeket nyújtó, jelentős filozófiai szövegek kategoriális összefüggéseinek feltárása, a szerzők eredeti intencióinak a mérlegelése, a különböző fogalmi struktúrák mellett és ellen szóló érvek megkeresése, illetve a szerzői intenciók magyar nyelvi környezetbe való átültetése játssza a döntő szerepet. (Max Scheler: *A filozófia lényegéről*. Szent István Társulat, Budapest, 2008; Varga Péter András és Zuh Deodáth – szerkesztésében és népiesebb fordítói kollektívával közösen fordított munkák a *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. L'Harmattan, Budapest 2009. c. kötetben, illetve a Varga Péter András és Zuh Deodáth szerkesztésében és fordításában megjelent *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan, Budapest 2011 kötet fordításai).

Zuh Deodáth fordításköteteiből az alapvető jelentőségű szövegek és művek valóságos archeológiája bontakozik ki. A kötetek eszmei jelentősége nem csupán a hozzáférhetővé tett, azaz magyar nyelven tolmácsolott jelentős szerzői szövegek gondolati összefüggéseiből rajzolódik ki, hanem azokból a szerzők életművével, a fenomenológiai mozgalommal és a korszak filozófiáival, illetve a művek recepciótörténetével fennálló kapcsolatokból is, amelyek a fordító-értelmező-kritikai kommentátor munkájának eredményeképpen érhetők el. Mindez a komplex munka tovább növeli az említett kötetek megjelentetésének fontosságát. A fordítás és kritikai közzététel „szerzője” a művek kortárs értelmének a megkonstruálása során nem csupán az eredeti szövegek időbeli és nyelvi távolságát kell „áthidalja”, hanem – éppen a feltárás és a ma számára értelmezhetővé tétel érdekében –, felszínre kell hozza mindazokat a szempontokat, amelyek a mű és kérdésselvetéseinek valamikori sajátosságát meghatározták, kiegészítve mindazokkal az

értelmezésekkel, amelyek a „hatástörténeti tudatban” az illető művel azóta szinte elválaszthatatlanul összefonódtak. Ez utóbbi mozzanat adott esetekben meghatározóvá válhat, ugyanis a lefordított szövegek értelmének és jelentőségének az előtérbe állítása nemcsak azt a gondolati-kategoriális hiányt kell pótolja, ami miatt az az olvasó, aki az említett filozófus életművének nem szak-kutatója, alig tudatosította az említett filozófusok különböző alkotói korszakainak szemléletmódjában tapasztalható lényeges különbségeket, hanem a művek és alapfogalmaik „eredeti jelentését” el kell tudja választani a rájuk rakódott jelentésrétegektől, értelmelő preferenciáktól, szellemi-interpretációs előítéletektől. Emiatt az egyes művek értelmét olykor csak a hatástörténeti és értelmelői hagyomány „destrukciójával” lehet a felszínre hozni. Ha ezeket a sokoldalú kihívásokat és a nekik megfelelő sokrétű szellemi erőfeszítéseket figyelembe vesszük, belátjuk, hogy az alapvető szövegek „feltárása”, értelmezése, fordítása és kritikai kiadása a legteljesebb mértékben hozzátartozik a filozófia alkotó műveléséhez.

A) Max Scheler *A filozófia lényegéről* című művének lefordítása és magyar nyelvű kiadása (Szent István Társulat, Budapest, 2008) fontos állomás a magyar Scheler-kiadás történetében, ugyanis, az 1979-ben kiadott impozáns főmű, *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (fordítás és utószó Berényi Gábor, jegyzetek Vajda Mihály) óta csak a kilencvenes években jelentek meg újabb fontos Scheler-művek, 1993-ban a *Fenomenológia és ismeretelmélet* és 1995-ben *Az ember helye a kozmoszban* (Csatár Péter fordításai, jegyzetananyag és kísérő tanulmány nélkül). Így az új, a filozófiai kérdésselvetés jellegével, a filozófia státusával, feladataival és a filozófálás morális feltételeivel foglalkozó alapműnek a szöveg terjedelmével nagyjából megegyező kísérő tanulmánnyal, részletes Scheler-bibliográfiával és kronológiával történt kiadása nemcsak továbbvitte a Scheler-fordítás akadozó szálát (ami a filozófus jelentőségéhez és 16 kötetes *Összegyűjtött műveinek* terjedelméhez képest még mindig nagyon

szerény), hanem kiszélesíti a Scheler-szövegek önálló kutatáson alapuló kritikai feldolgozásának gyakorlatát is.

A filozófia schelerei értelmezése szorosan kapcsolódik Scheler fenomenológiai felfogásához, amely közel áll ugyan a husserlihez, de lényeges kérdésekben különbözik is attól. Ezt a különbséget a fenomenológiai mozgalom korai szakaszának szentelt írásában Jani Anna, a Budapesti ELTE BTK Filozófiatörténeti Doktori Iskola Hermeneutika Programjának hallgatója, a következőképpen fogalmazta meg: „Míg Husserlnél a fenomenológiának mint szigorú tudománynak a lépésről lépésre történő módszertani kidolgozásáról beszélünk úgy, hogy közben ennek a módszernek a gyakorlása is történik egyben, Scheler számára a középpontban az ember, a *Person* áll, aki számára a tárgy intencionálisan megmutatkozik, és akinél ennek tudati konstitúciójában antropológiai elemek is szerepet játszanak.” (Jani Anna: *A fenomenológiai mozgalom korai szakasza*. = Varga Péter András és Zuh Deodáth szerk.: *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 218.) Scheler felfogásának említett sajátossága megmutatkozik abban is, hogy a filozófusra jellemző személytípusnak a szellemi beállítódását elemezve jut el a filozófia lényegének a bemutatásához. Eszerint a filozófia a személyiség létmódja, amelyet egy morális aktus, „a lényegi szeretete” határoz meg. E szeretet által a filozófus eltávolítja a maga útjából „a szellem minden lényegi gátoltságát”, és „részt vesz minden lehetséges dolog lényegiségében”. A filozófia, mindenkori értelmének megfelelően, Scheler szerint is megismerés, „a lényegiben való részvétel azon bizonyos fajtája, amelyet *ismeretnek* nevezünk”. (Scheler: *i.m.* 18.) Ám a filozófia ilyenfajta értelmezését be is határolja az az elképzelés, hogy a lényegiben való részvételt az ember személyes aktusközpontja határozza meg, amely a szeretet és nem a megismerés központja. (Uo. 23.) Ebben az értelemben a filozófia „saját megismerési elve végső következményeként” önként és tárgyi szükségyszerűségből behatárolja önmagát, alárendeli magát „az isteni kinyilatkoztatás rendjének”.

A dolgok teljes önállóságához való jogának feltételeit „felülről” meghatározó filozófia engedi magát „felülről” meghatározni.

A filozófiai ismeretszerzés legfontosabb feltétele az értékek belátásának és ismeretének lehetővé tétele, a „tévesztési indítékok” elkerülése, ugyanis Scheler szerint az értékek adottsága elsőbbséget élvez a lét adottságával szemben. Az értékekre irányuló szellemi aktusformák mind a gyakorlati viselkedés, mind pedig az elméleti megismerés és gondolkodás egésze számára „közös kötőelemet” képeznek. (Uo. 44.) Ily módon ahhoz, hogy a filozófiai megismerés eljusson a világ létéig, a beállítódás (Scheler kifejezésével a „fellendülés”) sajátos formájára, azaz a morális aktusok szövedékeire van szükség, hogy kiküszöböljék a megismerő szellem megkötöttségeit. (Uo. 57.) Ezek az aktusok: a) a teljes szellemi személy szeretete az abszolút érték és lét iránt; b) a természetes én, a természetes önmagunk alázatra indítása; c) a tesztileg adott élet természetes érzéki észlelést feltételező, ösztönös késztetéseinek tárgyiasítása pl. az önuralom által. (Vö. uo. 58.) Az említett aktusok szerepe az, hogy átvezessék a létben való lehetséges ismeret általi részvétel alanyát a „lét környezeti szférájából” „az abszolút létre való irányultságba”. A megismerés alanya ily módon megtisztul a létezés esetleges módozataitól, illetve a megismerő aktusnak a pszichofizikai szervezet vitális folyamataival való összefonódásától.

Az erkölcsi felemelkedés említett aktusai szavatolják a világ tartalmi adottságának adekvációját, amelynek *mércéje*: az ismereti tárgy létrelativitásának fajtája és foka; az evidens lényegismeret, szemben az induktív létezésismerettel és az ismereti adekváció. E mércének megfelelően az ismeret alapvető iránya: az abszolút lét, az evidens belátás és az adekváció. Ezekre törekedve alakul ki a kutatásban a dolgok léte iránti szeretetnek megfelelő attitűd, egy bizonyos fajtájú ismeret iránti szeretet, ami a kutatót mozgatja és adekvát; logikailag helyes, és „lehetőségessé teszi az általában vett világ és nem csupán egy bizonyos cél vagy haszon uralhatóságát”. (Uo. 64.) A filozófia tárgya és a

megismerés filozofikus beállítottsága tehát nem a származtatott, hanem a legalapvetőbb evidenciák belátásához kötődik, s ezért megköveteli ezen evidenciák feltárását és sorrendjük kifejtését. Ezek az evidenciák sorrendben a következők: a legalapvetőbb evidencia az, hogy „egyáltalán van valami”, vagy fordítva, „a semmi nincs”; ezt követi a második evidens belátás, hogy „létezik abszolút létező”, minden további létező alapja, amelyre minden relatív lét és nemlét épül; harmadik belátás, hogy „minden lehetséges létező szükségszerűen lényeggel (essentia) és létezéssel (existentia) bír”. (Uo. 71.) Az említett evidenciák segítségével körülírható az „abszolút lét” kategóriája, mint ami minden más létnél sokkal evidensebb, lényeg és lét szerint nem tagolható, megelőzi lét és lényeg szétválását és „fogalma szerint nem függ semmilyen lehetséges létől”.

Csupán az eddigiiek előrebocsájtásával határozható meg a filozófia „lényegfogalma”, illetve a filozófiai megismerés természete. „Lényege szerint – írja Scheler – a filozófia szigorúan evidens, indukcióval nem bővíthető és nem is csökkenthető, minden esetleges létező számára »a priori« érvényes belátás a létező számunkra példákban hozzáférhető lényegiségeibe és lényegi összefüggéseibe, mégpedig abban a rendben és azon a fokozatokon keresztül, amelyben e lényegiségek és összefüggéseik az abszolút létezőhöz és annak a lényegéhez kapcsolódnak”. (Uo. 76–77.). A filozófiai megismerést el kell különíteni a megismerés más fajtáitól, mindenekelőtt a tudományos megismeréstől. Eszerint a filozófiai megismerést az abszolút szféra felé irányultság, az ezzel a szférával fennálló objektív és lehetséges létviszonya jellemzi, míg a tudományok a létrelatív (létezés- és értékrelatív) léttel fogalalkoznak. Ha figyelembe vesszük filozófia és vallás, illetve filozófia és tudomány eddigiekben bemutatott viszonyát a lényegiséghez való felelmelkedés fokozatai szerint, akkor a scheleri megfogalmazás szerint a következő tudásformához jutunk: a) „uraló vagy termelő tudás”, amely az egzakt természettudományok területe; b) „lényegszerű vagy képző jellegű” tudás, amelynek

körébe a filozófia is tartozik, illetve c) „metafizikus vagy megváltó tudás”, amely a metafizika és a vallás területe.

B) A *Husserl és a Logikai vizsgálódások* (L'Harmattan, Budapest, 2009) című kötet Varga Péter András és Zuh Deodáth szerkesztésében és többtagú fordítói kollektíva (Decki Sarolta, Marosán Bence Péter, Ullmann Tamás, Varga Péter András és Zuh Deodáth) által magyarítva tartalmazza a címadó mű V. és VI. vizsgálódásainak részleteit, Husserlnek a *Logikai vizsgálódásokról* készített önismeretét, a *Formális és transzcendentális logika* részletét, illetve a *Logikai vizsgálódások* megjelenésének szellemi környezetét és hatástörténetét feldolgozó kilenc tanulmányt. A szerzők a nemzetközi Husserl-kutatás, és a magyar fenomenológiai mozgalom képviselői: Bacsó Béla, Dieter Lohmar, Jani Anna, Schwendtner Tibor, Tózsér Árpád, Ullmann Tamás, Vajda Mihály, Varga Péter András és Zuh Deodáth. A szerkesztők szándéka az írások közzétételével nemcsak a magyar nyelvű Husserl-recepció gazdagítása, hanem a korai főmű „eredeti értelmének” és „rangjának” a helyreállítása is, ugyanis mint a kötet bevezetőjében írják: „a *Logikai vizsgálódások* bizonyos kérdések tekintetében azért válik ismét aktuálissá, mert a benne kifejtett problémák és megoldások jelentéstartalmait éppen az értelmezés ködösítette el olyannyira, hogy annak nemcsak hogy eredeti elméleti környezetét nem értjük, hanem egyébként igen precíz megfogalmazását sem: vagyis, a probléma megfogalmazásának és megoldásának betűjét.” (12.) Különös érdeme a kötetnek, hogy az eredeti szövegek értelmének és elméleti környezetének részletes feltárása szándékoltan nem valamiféle antikvárius szemlélet jegyében és nem is a mindenáron való aktualizálás szándékával történt, hanem ezeknél jóval mélyebb és a filozófiai reflexióhoz bensőségesebben kötődő szempont vezérelte a szerkesztők erőfeszítéseit, mégpedig a születőben lévő husserli filozófia, az alakulóban levő gondolkodásmód, a kételyekkel küzdő gondolkodó megfontolásainak a bemutatása. E tekintetben is figyelemre méltó a

kötet bevezetőjének megfogalmazása, miszerint: „A *Logikai vizsgálódások* által felvetett kérdéseket [...] nem a mai kor emberének értelmezése teszi egyedül aktuálissá, hanem – és ezt az állítást véleményünk szerint illendő igen komolyan venni – az, hogy Husserl munkája a filozófia művelésének in statu nascendi képét nyújtja.” (Uo.)

A kötet, mint azt tartalma, illetve szerkezete is mutatja, különös vállalkozás, amennyiben nem magának a *Logikai vizsgálódásoknak* a fordítását, hanem annak egyfajta keresztmetszetét nyújtja *Szemelvények, Kommentár, illetve Értelmezések és perspektívák* hármas tagolásában. Így e sajátos megközelítésnek köszönhetően a kötetben egyaránt helyet kapnak eredeti szövegrészletek, a mű szerzői összefoglalója, a *Logikai vizsgálódások* időszakára vonatkozó utólagos szerzői reflexió, illetve egy a VI. vizsgálódáshoz kapcsolódó részletes kutatói kommentár, valamint a mű hatástörténetének, illetve a Husserl filozófiai fejlődésének és recepciójának szentelt szaktanulmányok. A válogatás célja jól láthatóan az, hogy a *Logikai vizsgálódások* teljes szövegének fordítása és kritikai kiadása helyett – ami a jelenleginél jóval nagyobb volumenű munkát és költséget jelentett volna – olyan, a rendelkezésre álló erőforrásokkal kompatibilis tartalmi metszetet, kritikai apparátust és értelmezői keretet nyújtson, amely mégis magában foglalja a mű legelevenebben ható részeinek kritikai kiadását. A „töredékekben” való közzétételt, amely a kiadói kommentároknak és az értelmezői szövegeknek köszönhetően mégiscsak megőrizhetett egyfajta „teljességigényt”, bizonyos fokig megkönnyíthette az a tény, hogy a *Kifejezés és jelentés* című első vizsgálódás fordítása már korábban megjelent a *Passim* filozófiai folyóiratban (ford. Seregi Tamás, Simon Attila és Ullmann Tamás, 2002. IV. évf. 1. sz.), illetve hogy a *Logikai vizsgálódások* 1913-as újrakiadásának előszavában Husserl maga is az első, az ötödik és a hatodik logikai vizsgálódást tartotta a legfontosabbnak a fenomenológiai gondolkodás alapproblémáinak és az elemzés fenomenológiai módszerének előzetes felvázolása szempontjából.

A „három recenzió” általunk előrebocsájtott szempontrendszerét követve, amely mindenekelőtt három szerző és három filozófiai attitűd párhuzamos bemutatásában kívánja előtérbe állítani a Kolozsvári Magyar Filozófiai Intézet környezetében kialakult filozófiai aktivitás sajátos formáit, Zuh Deodáth esetében az alapvető filozófiai művek fordítását és e fordítói gyakorlat „programatikus szempontjait” vizsgálja, ezért ismertetésünket is főként a kötet szemelvényeket tartalmazó első részére, illetve a mű hatástörténetét és Husserl filozófiai fejlődését elemző igen rangos szaktanulmányok közül főképpen a *Husserl kései kísérletei korábbi műveinek értelmezésére* című tanulmányra szűkítjük.

A kötetben közölt szemelvények közül az első, Husserl V. vizsgálódása, *Az intencionális élményekről és azok tartalmáról* a tudat többértelmű fogalmának elemzéséből indul ki. A fogalom különböző jelentései közül Husserl azokat emeli ki, amelyek az ismeret értelmezése szempontjából különleges jelentőségűek: 1) a tudat mint az *élmények fenomenológiai egysége*; 2) a tudat mint *belső észlelés*; illetve 3) a tudat mint *intencionális élmény*. A fenomenológiai elemzés mint nem észlelhetőt elutasítja egy „tisza én” feltételezését (a „tisza appercepció” énjének újkantianus képzetét), amelyre minden tudattartalom szükségszerűen vonatkozna. Ezzel szemben kiemeli az *empirikus ént* és annak vonatkozásait a maga saját élményeire, illetve a külső tárgyakra. (Vö. 23.) Az empirikus én fenomenológiai elemzése kiiktatja a *testi ént* [Ich-Körper] és a hozzá kötődő *szellemi ént* veszi figyelembe, de azt a fenomenológiailag aktuális adottságokra (reflexíve megragadható élményekre) redukálja. Ebből a szemszögből az empirikus én-szubsztancia (én, az ember) intencionális objektumoknak és az intencionális élményeknek a fenomenális és lényegi fenomenológiai magját képezik.

A tudat mint *intencionális élmény* „fenomenológiai lényegállománya” szerint „pszichikai aktus”, amelyen belül a fenomenológiai elemzésnek el kell határolnia egymástól a tudat különféle

tartalmainak jelentését (pl. a képzetek tartalmait és az ítéletek tartalmait). Ezeknek az összefüggéseknek a feltárásával, amelyektől az ismeretek tisztázása függ, a második fejezet foglalkozik. Husserl itt a „fizikai” és „pszichikai fenomének” elkülönítésének Brentano-féle elméletét bírálva kimutatja a fenomenológiai tisztaságukban megragadott pszichikai élmények jelentőségét azon absztrakciók számára, amelyek a logikai, etikai és esztétikai alapfogalmakat, illetve ideális törvényeiket felépítik. Az említett absztrakciók helyes megalkotása céljából különösen fontosnak mutatkozik a pszichológiai aktusok tartalmának megjelölésére használt kifejezések pontos, nem félreérthető használata. Ebben az értelemben például elfogadhatatlanok a Brentano által használt „imanens tárgyiség”, illetve az intencionális vagy „mentális inegzisztencia” kifejezések, amelyek az intencionális élményekben az „intencionális tárgy” „immanens” vagy „mentális”, azaz pszichológiai-reális jelenlétére utalnak. Husserl értelmezésében a „tárgy” és a „ráirányuló intencionális élmény” együttes jelenléte helyett csupán az *intencionális élmény* jelenléte állítható, ugyanis a „tárgy” csupán a „tárgyat vélel” értelmében van jelen, ami pedig nem egyéb, mint maga az élmény. (Vö. 28–29.) Hasonlóképpen elutasítja a tudat és a tárgy viszonyának olyan megfogalmazásait is, amelyek arra engednének következtetni, hogy a tudat (az én „mint minden aktus lényegi és mindenhol azonos egységpontja”) és a tárgy reális értelemben vett vonatkozásra lépnének egymással. Bár nyilvánvaló, hogy az én minden aktusban intencionálisan egy tárgyra irányul, és az én az, aki rendelkezik az intencióval, azonban az én itt csupán a „tudat egysége”, „az élmények mindenkori „nyalábjá” értelmében van jelen.

A fenomenológiai szemléletben a megjelenítés, illetve az ítélet azt jelenti, hogy „a fenomenológiai énben, az élményeknek ebben a konkrét komplexumában... a vonatkozó tárgy megjelenítésének [Vorstellen] nevezett élmény van jelen”, illetve hogy „az énben egy ilyen és ilyen módon meghatározott ítéletélmény van jelen”. (32.) Hasonlóképpen minden intencionális tárgyra

vonatkozóan érvényes, hogy létezik egy meghatározott módon jellemzett intencióval rendelkező aktus, amely az illető tárgyra vonatkozik, tehát lényegileg különböző „tudatmódok”, tárgyra irányuló intencionális vonatkozások vannak, amelyekben minden esetben különbséget tehetünk az aktus minősége és matériája között. Husserl fogalmazása szerint „Nevezetesen arról a különbségről van szó, amely az aktus általános karaktere (amely az aktust mint pusztán megjelenőt, vagy mint ítélőt, érzőt vagy kívánót, stb. jellemzi), és az aktus »tartalma« (mely az aktust mint *ennek* a megjelenítettnek a megjelenítését, [426] mint megítéltnek a megítélését, stb. jellemzi) között áll fenn.” (39–40.)

A VI. vizsgálódást, *A megismerés fenomenológiai tisztázásának elemeit* Husserl a kötet önismertetőjében „a legátfogóbb, tárgyilag a legkiérleltebb és a teljes könyv legeredményesebb része”-ként jellemezte. A fordításra kiválasztott részletek magukban foglalják a vizsgálódást bevezető általános áttekintő problémavázlatát, az objektiválódó intenciók és betöltődések részletes tárgyalását, a kifejezés és a kifejezett szemlélet közötti statikus és dinamikus egység viszonyának, valamint az érzéki és kategoriális szemlélet összefüggéseinek tisztázását.

Husserl kérdésfelvetésének keretét a *jelentésintenció* és *jelentésetöltődés* szemléletbeli és gondolati feltételei képezik. Ezen belül az intencióknak a betöltődés felé vezető fokozataiban különbségeket állapít meg az intenciónak a szemléleti élményhez való kisebb vagy nagyobb mértékű illeszkedésében az „előzetes betöltődés”-től a „végső betöltődés”-ig. A végső betöltődésben kifejezett „tökéletességeszmény”, egy olyan (szükségszerűen a pusztá érzékiség határain túlra is kiterjeszhető) megfelelő „észlelet”, ill. betöltődési szintézis, amelynek jellemzője „*a szó pregnáns értelmében vett evidencia vagy ismeret*”. Az így értelmezett evidenciában Husserl megfogalmazása szerint „a lét az igazság”, a helyesen értett „összhang”, az „*adequatio rei ac intellectus*” („dolog és értelem megfelelése”) *értelmében*”. (50.) Éppen ezért a megismerés kritikájának fontos különbséget tennie

a pusztán *kifejező* és a *jelentéshordozó*, értelemadó aktusok között. A megkülönböztetés egyúttal arra is rávilágít, hogy a beszéd kifejezése nem a „puszta szavakban”, hanem, „a *kifejező aktusokban*” rejlik. „Ezek a korrelatív, általuk kifejezendő aktusokat *új anyagban* nyilvánítják meg, és olyan *gondolati kifejezést* alkotnak belőlük, amelynek általános lényege a vonatkozó beszéd jelentését képezi”. (53.) Husserl megállapítja, hogy bár minden aktus kifejezhető, mégsem képes mindenik jelentésfunkciót is ellátni. Ezért a probléma tanulmányozásában előnyben részesíti a betöltődési viszony sajátos jellege által körülhatárolt logikai-ismeretelméleti szférát és az objektíváló aktusok (képzetek, ítéletek) osztályát. Úgy tekinti, hogy az, ami az objektíváló aktusokat kiemeli, valamennyi más aktussal szemben az, hogy betöltődési szintéziseik „a *megismerés*, az *azonosítás* és az *összeillő dolgok* egyesítésének karakterével rendelkeznek. Ennek megfelelően a meghíusulás-szintézisek az össze nem illő dolgok szétválasztásának karakterével bírnak.” Következése egyértelmű: „*A megismerés egységének szempontjából releváns, hogy valamennyi viszonyt* az objektíváló aktusoknak ezen szféráján belül kell tanulmányoznunk...” (49.)

A további elkülönítések sorában Husserl fenomenológiai elemzésnek veti alá a *szignifikáció* és az *intuíció* általános fogalmait és ezeken belül a szemlélet különböző fajtáit, mindenekelőtt az *érzéki szemléletet*, amelynek a megismerés tisztázása szempontjából alapvető jelentőséget tulajdonít. Éppen erre építi a következőkben az *érzéki anyag* és a *kategoriális forma* vagy fenomenológiai értelemben *érzéki és kategoriális aktus* megkülönböztetését, amelyekkel szoros összefüggésben válik lehetségessé az érzéki (reális) és kategoriális tárgyak elhatárolása. Az érzéki és a kategoriális közötti említett összefüggést és a megismerésben való egymásrautaltságukat illetően Husserl úgy gondolja, hogy „a kategoriális aktusok intuitív – következőképpen egyszersmind imaginatív – betöltöttsége az érzéki aktusokon alapul. A *puszta* érzékiség azonban soha nem lehet képes arra, hogy kategoriális, pontosabban szólva: kategoriális

formákat tartalmazó intenciók betöltődéséhez juttasson; a betöltődés inkább mindenkor egy kategoriális aktus által megformált érzékiségben áll”. (50.) Az érzéki és a kategoriális, az *észlelet* és az *észleleti kijelentés* az ismeret összetartozó aspektusai, amelyek jelentése között mindazonáltal Husserl szigorúan különbséget tesz. Egyrészt nem tagadja, hogy az észlelés a kijelentés által ítéletszerűen kifejezett tényállást „szemlélethez juttatja”, és ezáltal „hozzájárul az ítélet jelentéstartalmához”. Másrészt viszont cáfolja, hogy a szemlélet aktusa maga jelentéshordozó volna.

Fontos megérteni, hogy nem a szó és az általa kifejezett, az észlelés módján megjelenő tárgy lépnek vonatkozásba egymással, hanem az aktusélmények. A vonatkozást mint *megnevezést* nem a jelentésadás aktusai közvetítik, hanem a *felismerés* és *klasszifikáció* aktusai. Ahogy Husserl fogalmaz: „az ismeretaktus az élményben az észlelésaktuson alapul”, illetve egy előbbi megfogalmazásában „a kifejezés mintegy a dologra *támaszkodóként* jelenik meg, úgyszólván annak öltözeteként”. (64.) Ezért adott esetben a tisztán szimbolikus szövegértésben is végbemehet egy jelentésadó aktus, anélkül hogy a jelentésintenció a betöltődés módján egyesülne a szemlélettel, és a szemléletben megjelenő tárgyat a felismertség jellegével ruházná fel. Az ismeret ezzel szemben a betöltődés és az azonosítás jellegével egyaránt rendelkezik. A kategoriális és az érzéki észlelés összefüggése itt nem külsődleges, hanem egy a dologban megalapozott összefüggés, hanemek sajátossága, hogy benne valami mint valóságos jelenik meg, mint „maga adott”. Az érzéki észlelésben így adott dolog észleleti egységként részintenciók közvetlen összeolvadásaként „egy csapásra” tűnik fel, azonban alaposabb vizsgálat számára folyamatos észleléslefutásban mutatkozik meg, olyan a részről az egészre (vagy az egészről a részre) átnyúló aktusegységekben, amelyekben a részek viszonyai mint új objektumok konstituálódnak.

A szemelvényeket olvasva a befogadót nemcsak a husserli gondolatmenet eredetisége, a meglátott összefüggések mélysége, illetve a belátást



elősegítő példák átütő ereje ragadja magával, hanem olyan, az életmű későbbi szakaszára jellemző husserli terminusok előfordulása is, mint a *konstitúció* („konstituálódik”, 62.), *látómező* („pillanatnyi látómező”, uo.), *jelenvaló-lét* (jelenvaló-létet az *in persona* megjelenést, 84.), *ideális tárgy* („*reális* vagy *ideális* tárgy”, 85.) stb. E terminusok előfordulása gondolatilag nyilván nem véletlen, ám magyar nyelvű kifejezési formájuk kontextustól függően lehet esetleges is. Az ilyen jelentéseken elgondolkodva érthető meg, hogy milyen összetett jelentés- és értelmezéspanállyal kell megküzdnie a fordítónak/fordítóknak ahhoz, hogy megtalálja/megtalálják a mértéket a túl sokat illetve túl keveset vélt/sugalmazó jelentésváltozatok között. Egy ilyen reflexió nagymértékben segít megérteni, hogy miért tekintjük/tekinthetjük a fordítás és kritikai szövegkiadás gyakorlatát a filozófia szerzői kötetekkel elvileg egyenrangú kreatív gyakorlásának. Ha ebben bárki kételkedne, elegendő elolvasnia Zuh Deodáthnak a kötet *Kommentár* című fejezetébe írt tanulmányát *Husserl kései kísérletei korábbi műveinek értelmezésére*.

A terjedelmes tanulmány, amely gazdag forrásanyag (benne kiadatlan Husserl kéziratok), filológiai, élettörténeti és esztétörténeti szempontok felhasználásával íródott, egyáltalán nem kelti az olvasóban fordítói melléktermék vagy segédanyag benyomását, noha számos tekintetben főként arra összpontosít, hogy a lehető legpontosabban megmutassa Husserl gondolkodásmódjának alakulását. A tanulmány részét képező és a koncepció változásának támpontjait vizsgáló önálló „esettanulmány” egyaránt épít a husserli szövegekre, kritikus és önkritikus kommentárookra, naplóbejegyzésekre. Gondolatmenetének végigkövetése nemcsak a kötetben közölt Husserl-művek jobb megértéséhez segít hozzá, hanem Husserl gondolkodói-emberi profiljának elfogulatlanabb szemléletéhez is, és egyszerre mind a fordító-kommentátor-szerző Zuh Deodáth munkamódszerét is jobban megismerhetjük belőle. Mindezekre vonatkozóan két szempontot szeretnénk kiemelni a szövegből, amelyek közül az egyik áttételesen Husserl, a másik teljes

egészében Zuh Deodáth álláspontját tükrözi: 1) „Azokon a helyeken, amelyekeken erre van lehetőség, legalább jelezniünk kell azt, hogy a szerző gondolatai változásokon mentek keresztül. *Ami viszont nagyon fontos, hogy a szerzőnek egy pillanatra sem szabad úgy tennie, mintha a régi szöveget annak régi állapotában fogadná el.*” (278.) 2) „Husserl filozófiájának a mester emeritálása után született kritikai és kritikus élű méltatásainak sora azonban tovább folytatható. Ez segítségünkre lehet a *FTL* [a *Formális és transzcendentális logika – U.Z.I.* ] helyzetének távolabbi tisztázása ügyében is.” (296.)

Azt, hogy Zuh Deodáth fordítói tevékenységének ismertetésére külön fejezetet szenteljünk, nem csupán az általa lefordított szövegek és a hozzájuk fűzött kommentárok, illetve kritikai apparátus jelentősége indokolja, hanem az is, hogy az itt bemutatottnál jóval tágabb fordítói-kommentátori-szerkesztői munkássága révén a fiatal fenomenológiai fordítók, különösképpen pedig a Husserl-fordítók egyik reményteljes képviselője. Bár az ismertetés magunk szabta, némiképpen önkényes korlátai miatt csak a tárgyalt művekre terjed ki, jelezzük, hogy az említett fordítói-kommentátori-szerkesztői munkáságnak további terméke is van, *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből* című kötet (válogatta és fordította Varga Péter András és Zuh Deodáth, L'Harmattan, Budapest, 2011), amely alapos felkészültségével és elmélyült tárgyszerű értelmezéseivel szakmai körökben immár ismertté vált fordító-szerkesztő páros Husserl-kutatásainak „legújabb eredményeit” adja közre.

\*

Lényegében mindhárom eddig tárgyalt esetben a filozófia, egy adott filozófiai gondolkodásmód és a filozófia történetének a viszonyáról van szó. Mindhárom szerzőnél kiemelt szempontként van jelen a fenomenológiai gondolkodás, különösen Husserl és Scheler, de részben Heidegger és Lévinas filozófiája is, olykor alárendelt, máskor

pedig meghatározó jelentőségű szempontokként. Ami igazán érdekes a háromféle viszonyulásban, az talán leginkább a különböző generációkhoz tartozó szerzők munkáinak megjelenési sorrendje. Az elvont lehetőségekkel és tisztán logikai szempontokkal operáló gondolkodás számára ugyanis az lett volna a természetes, ha a munkák fordított sorrendben jelentek volna meg, a szövegkiadásoktól, a szellemileg összefogottabb tanulmánykötetten keresztül az átfogóbb és többféle szerkesztési szempontot követő esszé- és tanulmánykötetig. Hasonlóképpen azt gondolhatnánk, hogy a fogalmi-értelmezői megalapozás és a feltáró közzététel az idősebb generációk feladata lenne, míg a fiatalabbaké a „készen kapott” fogalmak működtetése és érvényességüknek egyre újabb területekre való kiterjesztése, azaz egyre újabb problémákon való ellenőrzése. Az viszont, hogy mindez mégsem így van, nem kell aggasszon bennünket, mindaddig, amíg az alapok mindhárom esetben rendben vannak, és amíg a háromfajta feladatra jelenkezők közül ki-ki tisztességesen elvégzi a magáét.

A három alkotói magatartásban a filozófiai igazság kutatása és a feltételekre való rákérdezés lényegében hasonló, de más-más kiindulópontból és más-más attitűdből való felvetése érvényesül. Az értelemfeltárás és a gondolati összefüggéseknek a kifejtése a három szerzőnél eltérő módozatokban jelenik meg, és az interpretátori szabadság más-más formáját teszi lehetővé. Ily módon a feltáró-értelemrögzítő-transzponáló szövegértelmezésnek a szövegek és művek értelemösszefüggésének egyfajta relatív befejezettségével és zártságával kell számolnia, ahol a feltárt és értelmezett (talán „értelmezésre előkészített” lenne a helyesebb kifejezés) jelentések értelemadekvációja szigorúbb megkülönböztetéseket igényel. Ezzel szemben az alapvetően interpretatív-aktualizáló és problémacentrikus, illetve alkalmazó hozzáállás a termékeny továbbgondolás, az asszociációk, értelmezési lehetőségek gazdagságában érdekelt.

**Ungvári Zrínyi Imre**

## Husserl mint utódainak kortársa

*Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.*

*Szerkesztették Varga Péter András és Zuh Deodáth.*

*L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Bp. 2011. 224 lap*

Edmund Husserl életműve olyan szellemi teljesítmény, amely a filozófia teljes megújítását eredményezte annak ellenére, hogy életében publikált művei csupán töredékét képezik hatalmas hagyatékának. Az 1950-től folyamatban levő összkiadás, a Husserliana sorozat még most sem teljes, az összesen 40 000 oldalnyi sajátos gyorsírással írt hagyatékából folyamatosan jelennek meg újabb kötetek, melyek újabb kihívások elé állítják a Husserl-filológiát és -receptiót. Husserl a filozófiatörténetben egyedülálló módon

írva gondolkodott és folyamatosan reflektált kiadott műveire, amelyek sajátos műfajt is eredményeztek a kutatási kéziratok néven. A sajátos helyzet, hogy Husserl életében keveset közölt, az értelmezést is befolyásolja, ugyanis a német nyelvű receptió főként a Husserl által publikált művekre támaszkodott, míg a francia receptió a kutatási kéziratokra is alapozhatott, de ezek minden igényt kielégítő értelmezése csak a megjelenésük után válhat valóra. Husserl azért lehet utódainak kortársa, mert a megjelent műveihez

hihetetlen gondolati erőfeszítéssel folyamatosan új megközelítéseket dolgozott ki, megelőlegezve a kritikákat és ezekre konstruktív válaszokat adva, vitapartnere lehet azoknak is, akik műveit meghaladni vélték. Husserl ugyanakkor szorosan kötődik a filozófiai hagyomány által meghatározott kérdésvetvésekhez, mivel a fenomenológia az európai filozófia célkitűzéseinek folytatója, csak éppen egy más látásmód által.

Ezekre a kérdésekre is reflektál a fordító-szerkesztő páros, Varga Péter András és Zuh Deodáth *Az új Husserl* című szemelvénygyűjteménnyel, amelyben magyarul eddig ismeretlen, de a magyar nyelvű recepció számára is nélkülözhetetlen írásokat jelentettek meg. A magyar nyelvű Husserl-recepció a hetvenes években kezdődött, és az azóta eltelt időszakban a főművek jórészt lefordításra kerültek, de ezek nem biztosítanak rálátást az életmű egészére. A magyar nyelvű recepció a némethez hasonlóan a megjelent művekre koncentrált, mellőzve Husserl fenomenológiai és korai fenomenológiai korszakát, amely fontos kapcsolódási pontot jelent az analitikus filozófia felé, jelezve hogy a két rivális filozófiai irányzat közös gyökerekkel rendelkezik. Ezt a hiástust igyekezett pótolni Varga Péter András és Zuh Deodáth a *Husserl és a Logikai vizsgálódások* c. kötettel, amely a korai főműből közölt fontos részleteket, kiegészítve olyan alapvető tanulmányokkal, mint Dieter Lohmarnak a kategoriális szemléletről írt nagy hatású értekezése. A mostani kötet az eddig megjelent életmű egészéből közöl válogatást, egyrészt folytatva – *A jelek logikájáról* szóló szemelvény megjelentetésével – az előző kötetben is jelzett nyitását Husserlnek az analitikus filozófia felé, másrészt az életmű olyan alig ismert fejezeteiről ad hírt, mint Husserl etikai előadásai vagy a teleológia a filozófiatörténetben.

A fordítók a szemelvényeket keletkezésük szerinti kronologikus sorrendben közlik, közülük a legkorábbi 1890-ből, a legkésőbbi 1937-ből származik. A kötet összesen tizenhárom szemelvényt tartalmaz, amelyek Husserl különböző alkotói korszakaiból származnak, és a filozófus

életében egyik sem jelent meg nyomtatásban. A szemelvények több ponton kapcsolódnak a fordítók előző, a *Logikai vizsgálódásokra* fókuszáló kötetéhez, jól hasznosítva Varga Péter Andrásnak a logikai vizsgálódások filozófiai álláspontjáról írt tanulmányát az első Husserl kötetből, amely több fordítói bevezetés bibliográfiájában szerepel. Ezek közé tartozik Husserl recenziója Palágyi Menyhért könyvéről a pszichologizmus-vita kapcsán, amelyben világosan kifejti nézeteit a pszichológia és a filozófia közti viszonyról. A kötetben közölt szemelvények közül kiemelkedő fontosságú az ún. *Hatodik kartezianus elmélkedés*, amelynek szerzősége Eugen Fink nevéhez fűződik, aki Husserl kérésére, a kéziratai felhasználásával, a *Kartezianus elmélkedések* átdolgozásával próbálkozott. A Fink által készített kézirat kalandos sorsa jól nyomon követhető a fordítói előszóból. Fink hatásának pontos feltárása azonban még mindig tartogathat meglepetéseket. Hasonlóképpen fontosak azok az írásai Husserlnek, amelyeket kiadott műveihez fűzött ellenvetésként, kritikaként vagy éppen alternatív megközelítésként dolgozott ki kutatási kézirataiban. Ezek a kötetben a hagyaték számára készült írásokként jelennek meg.

A fordítók a szövegekhez részletes bevezetőket írtak, amelyek ismertetik az átültetett szemelvény gondolatmenetét, eligazítanak a szövegek keletkezési körülményeit illetően, felhívják a figyelmet a vitatott kérdésekre, valamint közlik a szöveg keletkezési idejét és első megjelenését is. Ezekhez a bevezetőkhez szakirodalmi bibliográfiákat is összeállítottak.

A szerkesztők a kötetet az eddigi magyar nyelvű fordításokra reflektáló Husserl-szótárral és Husserl eddig megjelent műveinek és magyar nyelvű fordításainak bibliográfiájával egészítették ki. A szerkesztők mindkét Husserl-kötetben magas színvonalú filológiai és filozófiai felkészültségről tesznek tanúbizonyságot, jelentősen megkönnyítve a rejtélyes husserli életműben való eligazodást.

Csergő Antal

## A képek hatalmában

*Fogalom és kép. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tanszékcsoportjának magyar tagozata által szervezett nemzetközi tanévkezdő konferencia előadásai. 2010. október 30. Szerkesztette Egyed Péter, Gál László. Presa Universitară Clujeană, Kvár 2011. 383 lap*

A *Fogalom és kép 2.* című kötet 2010-ben a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tanszékcsoportjának magyar tagozata által szervezett nemzetközi tanévkezdő konferencia tizennyolc előadását foglalja magában, szerkesztett változatban. A kötetben jelen lévő dolgozatok, tanulmányok azoknak a kutatásoknak a folytatásai, amelyek eredményeit először a 2009-ben tartott hasonló konferencián mutatták be a résztvevők. Ezek a *Fogalom és kép* című első kötetben jelentek meg.

Kezdetben a kutatások kiindulópontjául és egyik fő motivációjaként az úgynevezett képi fordulat (*iconic turn*) mibenlétének tanulmányozása szolgált, amely a 21. század fordulóján felváltotta a filozófiai gondolkodás azelőtti nyelvi fordulatát. Ma már teljesen egyértelmű, hogy mind a nemzetközi irodalomban, mind a mindennapi életben is megszokottá vált a képek és a képi tapasztalatok felértékelődése. Ez részben annak köszönhető, hogy az új média, a televízió, a mobiltelefon, internethasználat stb. során a képiség jelentős szerepet tett a kommunikációs eljárásainkban és kultúránkban. Itt azonban nemcsak arról van szó, hogy a képiség egyre fontosabb az emberek, a közösségek számára és a kapcsolattartások működtetésében, hanem arról is, hogy a képek mindig is részt vettek a megismerési és megértési folyamatokban, amelyek azonban mára sok átalakuláson mentek keresztül (média, vizuális és információs kultúra, hálózatok stb. hatására). Továbbá, a kutatások motivációjában az is meghatározó, hogy a fogalom és kép viszonyának boncolgatásában egy nagyon gazdag, sokrétű interdiszciplináris megközelítést lehet alkalmazni, hiszen ezzel a tematikával nemcsak a művészettörténet foglalkozik, hanem a filológia, társadalomtudományok, a vizuális kultúra, a pszichológia, a fenomenológia stb. Ilyen értelemben

a téma kiváló lehetőséget kínál arra, hogy egy sokszínű, több értelmezést megengedő, számos szempontot figyelembe vevő szakmai találkozás diskurzusainak terepét képezze. A kötet célkitűzése akként a törekvésként is megfogalmazható, hogy a kép, képiség filozófiai megközelítései, értelmezési vonalai kerülnek előtérbe, amelyek egyrészt kitágítják az egysíkú művészettörténeti perspektívát, másrészt felvetik a képiség mai szerepét különböző jelenségekkel kapcsolatban, továbbgondolva, ki-kérdezve, elmélyítve azt s megnyitva egy hozzájuk kapcsolódó mélyebb filozófikus dimenziót is.

Az előadásokat olvasva kétségtelenül az a benyomásunk támad, hogy a képek világnak filozófiája fontos, izgalmas és produktív munkákat eredményezett. A szakmaközi, interdiszciplináris folyamat valóban nagyon sikeresnek mondható, főként a sokszínűségére való tekintettel. Ilyen vonatkozásban ez a kötet kitűnő bevezető arra nézve, hogy a befogadó a témával kapcsolatban új szemléletmódokkal, problémákkal, kérdésekkel találkozjon.

A tematika szerkezeti és tartalmi szempontból néhány fontosabb csomópont köré csoportosul. A képekhez vagy fogalmakhoz kötődő elemzésekkel kapcsolatban hol a kép fogalma, hol a fogalom maga kerül kitüntetett pozícióba (pl. a világ fogalma). A dolgozatok egyrészt általánosabb keretbe illesztve és valamilyen hagyományhoz kapcsolódva (pl. hermeneutika) íródtak, de bizonyos témák sokkal konkrétabb kontextusok közé illesztve is problematizálásra kerülnek. Hadd említsek pár konkrét kérdésfelvetést is, jelezve a kötet bevezető gondolatmenetének néhány pontját. Vajon hogyan hat a filozófia mai képére az a transzformáció, melynek során a sokáig háttérbe szorított képiség ismét kitüntetett szerephez jutott? Ropolyi László

ezzel a kérdéssel bírkózik meg, a filozófiának egy olyan (át)változásával kapcsolatban, amelynek során az lemond a teljesség igényéről, és áttér inkább a tudományosabb jellegű, részprobléma-boncolgató stílusra. Egyed Péter ezúttal a filozófia képeiről és a filozófiai imagisztikáról ír, melynek kapcsán kihangsúlyozza egyrészt a képek szerepét a megismerési, konceptualizációs folyamatainkban és az értelem képeinek kiemelkedő szerepét a gondolkodás történetében. A konkrétabb kontextusba állítás menetében tanulmányozhatjuk Wittgenstein filozófiájának és a fotográfiának a kapcsolatát, a családi hasonlóság, a felismerés, az identitás fogalmaival párhuzamban (Lehmann Miklós). Ebbe a keretbe illeszkedik a dokumentumfilm és a valóságfogalom, illetve objektivitás viszonyának boncolgatása, amelynek kapcsán a dokumentumfilm mivoltát úgy közelíthetjük meg mint egyfajta műalkotást (Ungvári Zrínyi Imre). Gál László a képi következtetés logikai mibenlétére, lehetőségére kérdez rá a Gál Gabriella által készített épületterv folyamatos végigkövetése kapcsán. Jánó Miklós művészettörténész freskókkal kapcsolatban közelíti meg a képek egyes funkcióit, Szöcs Krisztina pedig a közép-európaiság egyes képi vonatkozásaival foglalkozik Jan Patocka filozófiája mentén.

A következő három tanulmány a *Kép, közvetítés és gondolkodás* cím alatt jelenik meg. Ebben a keretben Mester Béla Posh Jenő filozófiájával foglalkozik, amely magyar területen egy olyan álláspontot képvisel, miszerint a képek funkciója a gondolkodásban egyenesen eliminálható. Veress Károly a hermeneutika felől szofisztikált módon elemzi a kép és a nyelv lényegi viszonyát, amelyben meghaladhatóvá válik hagyományos szétválasztásuk. Tamás Dénes a világ filozófiai fogalmairól írt, mint amelyek a gondolkodás történetében nagy változásokon mentek keresztül (világ mint ismerettárgy, világ mint antinómiák forrása, életvilág, benne-lét stb.) Ehhez kapcsolja azt a kérdést, hogy vajon napjaink médiaforradalma milyen következményekkel jár a világfogalom további alakulására nézve. Az ezt követő négy tanulmány a *Kép, kommunikáció és média* cím alatt csoportosul. Antik

Sándor a képi gondolkodásra és a vizuális kommunikációra való nevelés néhány elméleti és gyakorlati felvetéséről állította össze saját írását. Szécsi Gábor az új, elektronikus kommunikációs kultúrának a főbb vonásaira kíván rámutatni a nyelv képiessé válását kísérő jelentéstani változások bemutatásával. A vizuális kommunikáció, kultúra, literacy, digital media és hasonló jelenségekről Keszeg Anna foglalta össze saját gondolatait. A következő tanulmányban (Lurcza Zsuzsanna) visszatér a hermeneutika szelleme, mégpedig az identitás jelenségével kapcsolatban, ahol arról olvashatunk, hogy önmagunk identitása(képe) egyrészt leválaszthatatlanul összefonódik a mássággal, az átalakulással, a folyamatos történészerűséggel és játékos ingamozgásban ragadható meg a közties, az azonos, a más, az egyén és kultúra stb. közt. A kötet utolsó három tanulmánya a *Kép és instrumentalizáció* cím alatt szerepel a szerkesztésben. Ennek során megismerkedhetünk Kerekes Erzsébet tanulmánya alapján a Heidegger vallásfenomenológiai írásiban helyet kapó képi ábrázolásokkal. Az utolsó két dolgozat pedig visszatér Arisztotelész műveire, egyrészt Horváth Péter fejtegetései kapcsán, aki az ókori görög gondolkodónak az általánossal kapcsolatos fogalmairól számol be, másrészt Schmidt Dániel interpretációs törekvéseiben, aki a mozgás és lehetőség fogalmait vizsgálja Arisztotelész gondolkodásában.

A könyvet végigolvasva valóban bebizonyosodik, hogy a *Fogalom és kép 2.* egy újabb sikeres alkotás, amely továbbvitte a megelőző kutatásokat, és gazdagon gyarapította azok tartalmait. Egy szisztematikus, komplex és módszeres munka, amely arról árulkodik, hogy szerzői gondos, komoly erőfeszítéseket szántak arra, hogy szemléletüket, megközelítésmódjukat, interpretációs törekvéseiket és elemző eljárásukat a lehető legjobban kivitelezzék. A kötet részben nem felel meg a tematika történeti dimenziójáról, hiszen a fogalom és kép viszonyának kérdése nagy hagyománnyal rendelkezik, éppen ezért, ahol szükséges, újra megjelennek pl. Platón, Arisztotelész, Wittgenstein, Heidegger stb. gondolatai, de eközben számot kell

vetni a posztdmodern jelenségekkel is, ezeket valahogyan összekapcsolni a már kialakult történelmi értelmezésekkel. Kétségtelen, hogy az itt nagyon röviden bemutatott könyv eredeti, sokrétű és gazdag gondolatvilágával valóban igen fontos és érdekes lehet nemcsak a filozófia iránt érdeklődők, de mindazok számára is, akik főleg manapság, ha nem tudatosítják is, de kikerülhetetlenül benne állnak

abban a kulturális és egzisztenciális szituációban, amelyben a képek szerepe rendkívül felerősödött. A kötet színvonalas filozófiai és tudományos munkái bárkinek ajánlhatók, akiknek az érdeklődését felkelti a fogalmak és képek világa és szeretnének részletesebben is elmélyülni az értelmükben.

**Papp Levente**

## A távolság antinómiái

*A távolság antinómiái. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások.*

*Szerkesztette Veress Károly. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár 2009. 252 oldal*

A *távolság antinómiái* című tanulmánykötet 2009-ben jelent meg a Bolyai Társaság kiadásában és a kolozsvári Babes–Bolyai Tudományegyetem Filozófia Tanszékesortjának magyar tagozatán megvalósult közös kutatási projekt eredményeként jött létre. A tanulmányok szerzői az *Alkalmazott filozófiai kutatások* és *Politikai képviselőlet és kormányzás az etnikailag megosztott társadalmakban* mesterképzők, illetve a *Kommunikáció és kultúra* doktori iskola hallgatói, valamit egyetemi oktatók.

A kötet címe provokatív abban az értelemben, hogy a távolság problémájának kettősségére hívja fel a figyelmet. A köznapi tudatban a távolság egyfajta negatív tapasztalatként konstituált, olyanként, mint ami distanciát, diszkrepanciát okoz. A kötet tanulmányai, rávilágítva a távolság kérdésének produktív oldalára, épp ezt az előítéletet cáfolják meg.

A kötet központi kérdése a 20. századi filozófiai hermeneutika egyik alap gondolata, azaz a megértés és a távolság tapasztalatának szerves összetartozása. Amikor egy másik emberrel, másik kultúrával, egy idegen szöveggel kerülünk megértési viszonyba, a másik mindig egy meghatározott tapasztalati távolságból lép velünk kapcsolatba. E távolság pedig lehet

térbeli és időbeli egyaránt. A gadameri hermeneutika épp azt emeli ki, hogy az időbeli távolság nem szakadék, ami elválaszt, távol tart, és amelyet át kell hidalni, hanem épp ellenkezőleg, a jelenlegi történet hordozó alapja. A historicista felfogással ellentétben a megértő feladata nem a távolság mint szakadék áthidalása, hanem a távolság pozitív és termékeny lehetőségének felismerése a megértésben.

A kötet első három tanulmánya a távolság problémakörét fenomenológiai nézőpontból közelíti meg. Zuh Deodáth Husserl interszubbektivitásról alkotott koncepciójának ismertetése és kritikája révén mutat rá az idegen, a másik kultúra és a köztem tételeződő távolság kérdésének kettősségére. Kerekes Erzsébet Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Bevezetés a vallás fenomenológiájába)* című előadásának vizsgálata kapcsán világít rá az időbeli távolság produktív oldalára a vallási életben, a hit megélésében. Majd Schmidt Dániel a fenomenológiai nézőpontot folytatva a térbeli távolság ontikus és ontológiai értelmét ragadja meg Heidegger *Lét és idő* című műve alapján. Értelmezésében a távolság ontikus és ontológiai értelemeinek egyfajta dialektikus mozgása figyelhető meg, amelynek célja a

Péter Mónika (1984) – magyartanár, doktorandus, BBTE, Kolozsvár, peter.monika@yahoo.com

A recenzió az Európai Szociális Alap által 2007–2013 között a POSDRU/107/1.5/S/76841 számú szerződés alapján társfinanszírozott „Modern doktori képzések: nemzetköziesítés és interdiszciplinaritás” című projekt keretében készült.



jelenvalólétet jellemző térbeliség legadekvátabb értelmének megrajzolása.

A kötetben soron következő tanulmányok, Talált Évike és Opra Melánia írásai, a hermeneutikai nézőpontot érvényesítve a távolság tapasztalatának produktivitását hangsúlyozzák az irodalmi művek megértésében. A tanulmányok épp azt bizonyítják, hogy az időbeli távolság nem üres térként konstruálódik, mint ami elválasztja a befogadót a műtől, hanem épp ellenkezőleg, olyan történés, amely meghatározza, ugyanakkor folyamatosan módosítja a befogadónak a műhöz való viszonyát. Produktivitása abban áll, hogy kiszűri a nem releváns szempontokat, ugyanakkor a mű és befogadás között tételező távolsággal való játékok, annak termékeny kihasználása épp a mű megértéséhez vezet.

Gregus Zoltán tanulmányában a szerelmi beszédben érvényesülő távolságra hívja fel a figyelmet. Nézete szerint e párbeszédben kettős távolság tételződik, egyrészt adott a másik, a megszólított távolsága, másrészt pedig az önmagunktól, korábbi megszokott létünkötől való eltávolodás. A tanulmány épp azt emeli ki, hogy a szerelem paradox módon szintén megköveteli a távolságot, azaz az „önmagunkból való kilépést”.

A kötet soron következő két tanulmánya esztétikai, művészetfilozófiai nézőpontból világít rá a távolság produktív oldalára. Adorján Beáta a metafora kapcsán arra hívja fel az olvasók figyelmét, hogy a metaforák megértésében a berögzült szokásokkal ellentétben nem az összekapcsolt fogalmak hasonlóságát kell keresnünk, hanem „éppen az ezek közötti távolságban megjelenő idegenséget”. Majd pedig Kányádi Irén írásában arra keresi a választ, hogy a műalkotások reprodukálása mennyiben fosztja meg a befogadót a művészi élménytől. Azt kívánja bizonyítani, hogy a mechanikus reprodukciók megjelenésével eltűnik a műalkotások „aurája”, „a távolság minősége”, épp az, ami megismételhetlenné, egyszerivé teszi azt. Hiszen a műalkotás értékét épp távolságtartása, elrejtettsége adja. A reprodukció révén pedig pontosan ez a produktív távolság az, ami megszűnik.

A következő két tanulmány szintén összekapcsolódik abban a tekintetben, hogy a vizsgált

problémakört kultúra- és politikatudományi nézőpontból közelítik meg. Szöcs Krisztina arra világít rá, hogy a kulturális távolság problematikáját nem leküzdendő rosszként kell megközelíteni, hanem a kultúraközi megértés olyan forrásaként, amely a kommunikatív létezés körét mintegy kiterjeszti és kiszélesíti. Lurcza Zsuzsanna szintén politikai nézőpontot érvényesítve világít rá Nietzsche ember és „emberfeletti ember” elkülönítése között feszülő távolságra, amelyet a szerző szerint csakis az örök visszatérés gondolata képes feloldani, ugyanakkor az értékek átértékelése, a reaktívnak aktívvá való átfordulása és a semmi akarása helyébe a hatalom akarásának kell lépnie.

A kötet utolsó tanulmánya Veress Károly *A távolság hermeneutikai produktivitása* című hosszabb terjedelmű értekezése, amely a 20. századi filozófiai hermeneutikai nézőpontot részletekbe menően tárgyalja. A tanulmány ugyanakkor szintetizáló jellegű. A gadameri koncepció beható vizsgálatával rávilágít arra, hogy a távolság hermeneutikai produktivitása mint létebeli gyarapodás érhető tetten, ugyanakkor a történeti távolságot érvényre juttató megértés valójában „létképző, léteremtő” folyamat.

A kötet érdeme egészében abban áll, hogy ezt az integratív problémakört, a távolság tapasztalatát filozófiai nézőpontból megközelítve, de interdiszciplináris keretekben vizsgálja. Arra a kérdésre, hogy miként is járul hozzá ez a kötet és az alapjául szolgáló kutatás a filozófiai kutatások kiterjesztéséhez, több lépésben válaszolhatunk. Elsősorban azáltal, hogy a távolság hermeneutikai problémájának középpontba állításával lehetőséget nyújt az emberi megértéstapasztalatok olyan területeibe való bepillantásra, mint az igazságtapasztalat, a kulturális tapasztalatok, az identitástapasztalat, a műalkotás tapasztalata. Ily módon hozzájárul az alkalmazott filozófiai kutatások körének kiszélesítéséhez és elmélyítéséhez. Harmadsorban pedig az egyes tanulmányok fontos adalékok és fogalomtisztázó erőfeszítések révén továbbfejlesztik az interkulturalitás kérdéskörének az eddigi vizsgálatait is.

**Péter Mónika**

## Hozzátartozás és kifejezhetőség

*A hozzátartozás struktúrái. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások.*

*Szerkesztette Veress Károly. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár 2010. 306 oldal*

A *hozzátartozás struktúrái* című tanulmánykötet a jelenlegi filozófiai gondolkodásban fontos szerepet játszó filozófiai hermeneutika egyik lényeges alap gondolatát, a hozzátartozás struktúráját feltáró és tárgyaló tanulmányokat tartalmaz. A Veress Károly által szerkesztett kötetben helyet kapó, a hasonló című kutatási projekt eredményeiként született, tudományos igénnyel megírt munkák a hozzátartozás problémakörének vizsgálata során nem kizárólag a filozófiai hermeneutika elméleti koncepciójára összpontosítanak, hanem olyan alkalmazási kísérletekre is vállalkoznak, amelyek a hermeneutikai szemléletmódot szervesen beépítik más gondolati egységekbe, összevetik más filozófiai álláspontokkal, szaktudományos kutatásokkal, az inter- és transzdiszciplinaritás szempontjait is szem előtt tartva.

A kötet szerzői a Babeş–Bolyai tudományegyetem filozófia szakának doktorandusai és mesterképzős hallgatói, akik a *Kommunikáció és kultúra* doktori iskolában, illetve az *Alkalmazott filozófiai kutatások* mesterképzőn folytatják tanulmányaikat. A kötet változatossága abban rejlik, hogy a szerzők saját problémafeltevéseiket, amelyek különböző filozófiai vagy más tudományos területeken mozognak, úgy próbálják felépíteni, hogy azt belefoglalják a hozzátartozás általánosabb, univerzálisabb (hermeneutikai vonatkozású) problémakörébe. Ez nemcsak a tanulmányok gondolatmenetének sikeres kidolgozását eredményezi, hanem a filozófiai hermeneutika, pontosabban az ezen belül érvényesített hozzátartozás-koncepció részletes és elmélyített tárgyalását is.

A *hozzátartozás struktúrája* egy olyan alapvető létstruktúrát mutat meg, amely egyaránt jelen

van a tapasztalatban és annak kifejeződésében, s lehetővé teszi a nyelv mint egyetemes spekulatív struktúra s ennek alapján az értelem egységének, a lét és az értelem összetartozásának megértését. A kötet elsősorban a hozzátartozás gondolatát próbálja meg kimerítően tárgyalni és megértetni az olvasóval, azonban szándékát úgy valósítja meg, hogy nem csupán egy tudományos ismertető leírást tartalmaz a gadameri gondolkodás ezen komponenséről, hanem folyamatosan újabb és újabb viszonyokban tárja fel azt.

A hermeneutikai gondolkodás fontossága a kötetben megjelent tanulmányok szerint nemcsak a gadameri gondolkodás elsajátításában körvonalazódik, hanem annak *alkalmazhatóságában* is. A kötetben megjelent tanulmányok sokszínűsége abban rejlik, hogy a szerzők saját kutatási témájukat, önálló és sajátos filozófiai problémáikat vetik fel és tárgyalják, amelyek sok esetben különböznek egymástól, és a hermeneutikain túllépő, tágabb témakörökbe illeszkednek. A hozzátartozás gondolata körvonalazza és alapozza meg a kötet gondolati egységét, amely ilyenképpen nemcsak a főbb gondolati vezérfonal lesz, hanem a filozófiai hermeneutika konkrét alkalmazása is számos tapasztalati területen. Ugyanis a különböző témakörök ilyenfajta tárgyalása nem korlátozást jelent a gondolkodás számára, hanem lehetőséget a hozzátartozás problémájának újragondolására és aktualizálására, s ebben a vonatkozásban annak a problémának az átgondolására, amelyről éppen a tanulmány szól. Már az itt leírt gondolat is érezteti azt a dialektikát, amely két gondolati egység között megvalósulhat, és ezáltal képes valami újat megmutatni. Ugyanis a hozzátartozás, összetartozás nem kizárólag két

dolognak az egymáshoz való kötődését, egybeolvadását jelenti, hanem feltételezi a két dolog elhatárolódását is, ami szükséges ahhoz, hogy valamit viszonyba állíthassunk.

Ezen az értelmezési alapon találkozunk különböző gondolatoknak, fogalmaknak és problémáknak a tárgyalásával, mint például Lurcza Zsuzsanna *A kifordítottság hermeneutikája* című tanulmányában, ahol a szerző a lét fogalmát a semmi elgondolása felől próbálja megragadni, és ezáltal jól érezhetővé teszi a lét és a semmi összetartozását, miközben a két fogalom közötti kölcsönviszonyra hívja fel a figyelmet. A lét és a semmi ellentétes fogalmak ugyan, azonban a lét kérdésének tárgyalása megköveteli e viszony felállítását és értelmezését.

A kötet szerkesztője, Veress Károly által publikált tanulmány – *A hozzátartozás mint alapstruktúra* – célja, mint az a hivatkozásaiból is kitűnik, elsősorban a *hozzátartozás struktúrájának* fogalmi behatárolása, filozófiai hermeneutikai megalapozottságának körüljárása. Azonban ezen túlmenően a tanulmány amellett érvel, hogy a hozzátartozás struktúrája egy univerzális spekulatív struktúra, amely leginkább a kifejeződés mozzanataiban érhető tetten. A hermeneutika nyelvi univerzalizása gondolatának, a szó dialektikájának perspektívájából mutatható ki a legjobban ez a struktúra, ugyanis „a szó egyszerre megszólalás és kimondás” (55.) – mondja a szerző –, amelyben maga a dolog jön létre. A kimondott szóhoz *hozzátartozik* mindaz az értelem, amely a megszólalás pillanatában játékba jön, hogy feltárja és megmutassa azt, amiről szól. Tulajdonképpen a kimondott szó mindig az egészet szólaltatja meg. Még ha ő maga nem is az egész, a hozzátartozás révén képes játékba hozni a ki nem mondott értelmet is (vö. 57.). Tehát hozzátartozik mindaz, amiben maga a dolog, amely kimondásra kerül, elnyeri értelmét.

A tanulmány jól érzékelteti a beszéd hermeneutikai lényegét, a beszéd által megmutakozó értelmet, az általános egész és a partikuláris tapasztalat dialektikáját, amely a kimondott szóban megy végbe. A kimondott szó – állítja a tanulmány – a végtelen értelemegész mozgásának

véges megmutakozása. A kimondott szó értelme a hozzátartozás struktúrája révén a kimondatlan értelemegésszel alkot egységet, és ezáltal válik teljessé az értelem. Tulajdonképpen a hozzátartozás alapján beszélhetünk egyáltalán valamiféle teljességről, a hozzátartozás által képes az értelmezés kiteljesedni és eljutni az értelem egységéhez.

A bemutatott tanulmány a gadameri hermeneutika gondolatait követi, és ebből emeli ki a hozzátartozást mint alapstruktúrát. A tanulmány gondolatmenete felvázolja a keretet, amely a kötet gondolati egységét hivatott nyújtani, de a sikeressége inkább a rámutatásban rejlik. Ezzel szemben Gregus Zoltán *Értelemtöbblet a művészet tapasztalatában* című tanulmánya már egy kritikai szempontot vázol fel a gadameri gondolkodással szemben. Megpróbálja úgy alkalmazni ezt a gondolatot, hogy túllép a nyelv univerzalizásának gondolatán, és a tapasztalat egy másfajta, a Merleau-Ponty által kidolgozott fenomenológiai elméletét állítja szembe a hermeneutika általánosságával. A nyelvi tapasztalattal szemben itt megjelenik az érzéki tapasztalat közvetlensége, amely az érzékelés és a kifejeződés önmagában levő kettőségére utalva az értelemképződés másfajta lehetőségét sejteti. A tanulmány kiemeli a kifejezett és a kifejezés közötti elkülönülődést, s így módon feltételez egy értelemtöbbletet, amely nem tartozik bele a kifejezés intenciójába (vö. 81.). A kifejezett értelem mindig a világhoz tartozás által képződő viszonyokban jön létre. Így a kifejezés nem lehet egyértelmű és közvetlen, ellenkezőleg, a kimondott értelem nem fedi teljesen annak értelmét, amit ki akar fejezni. Az ilyenfajta értelemképződést nevezi Merleau-Ponty a csend hangjainak.

A tanulmány élesen szembeállítja a két elméletet, ugyanis Gadamer-nél a megértés sajátja vonatkoztatottsága, a személyes értelmezés kerül előtérbe, ezzel szemben Merleau-Ponty a megértendő dolog fontosságát emeli ki. Az utóbbi gondolatmenet a tapasztalat egy olyan vonatkozását mutatja be, ahol maga a dolog kezd el új értelemeket létrehozni a tapasztalat folyamatában, és lényegi jellemzői által tárja fel saját létét. A nyelv és a

kifejezhetőség kérdése itt ezt az elkülönbözödést próbálja megvilágítani, ahol a jelentések a kimondott által ugyan, de a ki nem mondott vonzásában jönnek létre. A működő nyelv ilyenképpen a jelentések folyamatos és véget nem érő genezisében teremtődik, és ezáltal mindig utalásszerű és közvetett marad (vö. 91). Csak ebben a struktúrában beszélhetünk egyáltalán kifejezhetőségről, csak így képes a nyelv artikulálni bármit is.

Az itt felvázolt két tanulmány mutatja meg számomra azt a lehetőséget, amely a hozzátartozás gondolatának produktivitását rejti magában. A kötetben összefüggésbe kerülő gondolatok egy olyan produktív teret biztosítanak a filozófiai gondolkodásnak, ahol a gondolati egységek egymás viszonyában tudnak kibontakozni. A kötet többi

tanulmánya is azt mutatja, hogy az így megvalósuló diskurzus képezi a tudományos gondolkodás biztos terét, mind a filozófiai irányzatok értelmezése, mind az egyéni gondolatok kifejtése számára. Az alkalmazásnak egy olyan lehetősége bontakozik itt ki, amely nemcsak a már meglévőt tárgyalja, hanem olyan tudományterületeket emel be a filozófiai diskurzusba, mint az irodalomelmélet, a filmelmélet, kommunikáció vagy politikai filozófia, és olyan fogalmakat tárgyal a hozzátartozás viszonylatában, mint az identitás vagy a metafora. Az itt közzétett tanulmányok, az interdiszciplinaritás jegyében, sikeresen mutatják fel és fejlesztik tovább az *alkalmazott filozófia* lehetőségeit.

Lázár Zsolt

## Végességünk elkerülhetetlensége és megértése

*A végesség tapasztalata. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások.*

Szerkesztette Veress Károly. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kvár 2010. 306 oldal

Valószínűleg nincs olyan ember, aki ne kerülne előbb-utóbb kapcsolatba az élete folyamán a végességgel. Azt, hogy véges emberi lények vagyunk, nap mint nap tapasztaljuk, szembesülünk vele. Nemcsak a halál, az elmúlás által mutatkozik meg a végesség, hanem a tapasztalatokban is, hiszen a tapasztalat alapstruktúrájából adódóan nem lehet végtelen, és ismétlődő sem.

A Veress Károly szerkesztésében *A végesség tapasztalata* címmel megjelent kötet a filozófiai hermeneutikából kiindulva vizsgálja a tapasztalat végességének problémáját, összefüggésben az emberi lét és a nyelv végességének kérdéskörével. A kötet egy hosszabb időszakra kiterjedő hermeneutikai és alkalmazott filozófia kutatási folyamat részeként jött létre, *A távolság antinómiái* és *A hozzátartozás struktúrái* kötetek folytatásaként. A végesség vizsgálata az elméleti síkú megközelítést meghaladva olyan tapasztalati területekre is kiterjed, mint amilyenek az önmagáság,

a hatalom, az irodalom, a kultúra, a nemzedékek, az emberi halál jelenségegyüttese.

A kötetben szereplő tizenhárom tanulmány a 2010–2011-es tanévben megvalósuló kutatási projekt eredményeként keletkezett. Az írások szerzői a kolozsvári Babes–Bolyai Tudományegyetemen Filozófiai doktori iskolájában, illetve az *Alkalmazott filozófiai kutatások* mesterképzőn folytatják tanulmányaikat.

Az első hat tanulmány inkább elméleti megközelítésben vizsgálja a felvetett problémát, Heidegger és Gadamer műveiből kiindulva.

Az első tanulmányban, amely *A lehetőségfogalom értelemhorizontja Heidegger Arisztotelész-interpretációiban* címet viseli, Schmidt Dániel a végesség kérdését és annak tapasztalati lehetőségeit Heidegger Arisztotelész-interpretációi kapcsán veti fel. Az az előfeltevés vezérli, hogy „a végesség filozófiai kérdésköre visszavezethető egyetlen problémára,

és pedig a létnek a »lehetőség« és »valóság« szerinti alapjelentésére”.

Száva Csanád *A hermeneutikai tapasztalat és az emberi végesség* című írásában a végesség tapasztalata, annak a tudata és a visszaemlékezés közötti összefüggéseket vizsgálja. Beszél a halál fogalmának felfogásmódjáról, Gadamerből kiindulva pedig az igazi tapasztalatról, amely „elmozdít”, és a visszaemlékezésről, amely megalapozza a világ horizontját.

*A végesség hermeneutikája Heideggernél* c. tanulmányában Péter Mónika azt vizsgálja, hogy a heideggeri „ittlét” hogyan tapasztalhatja meg, és miként szembesül a végességgel, a halállal, és hogy hogyan értelmezhető a halál az életértelem viszonylatában.

*A gadameri végességtapasztalat és a patockai halálfogalom* c. írásában Szöcs Krisztina a a gadameri végességtapasztalat és a patockai halálfogalom összehasonlításával és azok rövid bemutatásával foglalkozik.

Lurcza Zsuzsanna *Önmagunk végessége* c. tanulmányában értelmezi a tapasztalatot mint hermeneutikai problémát, amely a végességből kiindulva érthető meg, és ezzel együtt a végességet, amely a tapasztalat felől érthető meg. Céljának tekinti a tapasztalat és a végesség egymáshoz tartozásának a struktúramozzanatait feltárni és értelmezni.

*A tapasztalat végessége* címmel Veress Károly tanulmánya arra a kérdésre összpontosít, hogy „hogyan van megalapozva magában a tapasztalatban a – a hozzátartozás struktúrájában – a tapasztalat végessége, s ezen az alapon hogyan függ össze a tapasztalat végessége a végesség tapasztalatával”.

A következő tanulmányokban a végesség vizsgálata konkrét és gyakorlati problémákat hordozó tapasztalati területekre terjed ki, mint amilyen az önmagasság, az identitás, a hatalom, az irodalom, a kultúra, a nemzedékek és az emberi halál kérdésköre. Ezek az írások hangsúlyozottan alkalmazott filozófiai kutatásokra épülnek.

*A határ értelemszervező funkciója a tapasztalatban* című írásában Lázár Zsolt Mihail Bahtyin *határ*-, illetve H.-G. Gadamer *horizont*fogalmát vizsgálja, amelyek lehetővé teszik a tapasztalat belső, élményszerű megragadását. Kérdésfelvetése a tapasztalat

konstitúív mozzanatainak egységbe szerveződésére irányul.

Várna Levente *A hatalom határai* című írásában azokra a kérdésekre próbál választ adni, hogy lehet-e a hatalomnak határt szabni, avagy rendelkezik-e a hatalom korlátokkal, létezhet-e az ittlétnek más végességtapasztalata, mint az, ami a mindennapi halál formáját ölti, mondhatunk-e bármit is a végtelenségről, örökkévalóságról úgy, hogy azt ne a végességgel szembeállítottként tételezzük, mit is örizzünk meg mi tulajdonképpen.

Talált Évike tanulmánya *A végesség tapasztalata a költői szövegek olvasása mentén* címmel a költői szövegek olvasási tapasztalatát hermeneutikai nézőpontból vizsgálja, arra keresve választ, hogy hogyan tapasztaljuk a költői szövegek olvasatában a végességet, és hogy egy konkrét költői alkotás hogyan szembesít saját végességünkkel.

Zsók Izabella *A kultúrafordítás lehetőségei* című tanulmánya a kultúrák lehetséges találkozási pontjait, a kultúrát mint nyelvet és mint szöveget vizsgálja a végesség problémájával összefüggésben. A tanulmány végén a kultúra lényegét a közösségben látja, az összetartozás, „a valamiben való részvétel és az abból való részesülés értelmében”.

Papp Levente *A szabad akarat problémája az analitikus elmefilozófiában* című írásában kortárs analitikus elmefilozófiai dilemmaként foglalkozik a szabadság és determinizmus problémáival. Részletesen vizsgálja a szabad akarat kérdését, dolgozata végén pedig arra kérdez rá, hogy melyek a végességünk és szabadságunk legalapvetőbb összefüggései.

*A végesség tapasztalata és a nemzedéki lét* című írásában Kovács Judit Heidegger létfilozófiája és Gadamer hermeneutikai megértésemélete nyomán a végesség és a nemzedéki lét összefüggéseit tárja fel, és rámutat a nemzedékek közötti kommunikáció lehetőségfeltételeire is.

*Végesség a gyermekfilozófiában. A gyermek és a halál* címmel a kötet utolsó tanulmányában Kerekes Erzsébet a gyermek halálhoz való viszonyulásának módosulásait vizsgálja, azt a tapasztalatot, hogy „a természetes halál és magyarázata ma kiiktatózott, hiányzik a gyermek életéből. A szerencsétlenség, a

baleset, az *agresszió*, a krimihalál viszont állandóan jelen van, dramatizált-áttételes vagy tárgyiasított formában.” Bemutatja a Matthew Lipman által kidolgozott *Gyermekfilozófia* programon belül a *Liza* című könyv néhány fejezetét, amelyekben a halál kerül előtérbe.

A kötet végkicsengése összhangban áll az alapgondolattal, amelyet H.-G. Gadamer fogalmaz meg az *Igazság és módszer*-ben: „A voltaképpeni tapasztalat az, amelyben az ember saját végességének a tudatára ébred.” A tapasztalat végessége, és a végesség tapasztalata tehát egymáshoz tartoznak, ahogy azt a kötet különböző tanulmányaiban olvashatjuk. Be kell látnunk, hogy végesek vagyunk, és hiába találnák fel az „örök fiatalság elixírjét”, azzal csak – jobb esetben – az itt-létünket hosszabbítanánk meg, de a végesség szükségszerű ténye továbbra is elkerülhetetlen marad.

Éppen ezért a végesség problémájának kutatása a filozófiai gondolkodásra mindenkor ösztönzőleg

hathat. Ahogy Veress Károly a kötet előszavában megfogalmazza, a „végességgel kapcsolatos filozófiai vizsgálódások hozzá kívánnak járulni – az interdiszciplinaritás jegyében – a hermeneutikai és az alkalmazott filozófiai kutatások körének a kiszélesítéséhez és elmélyítéséhez a fenomenológiai, ontológiai, politikai és kommunikációfilozófiai megközelítésmódokkal való különféle érintkezési felületeken, valamint minden olyan területen, amelyen a filozófiai kutatások egzisztenciális és kulturális tapasztalatokkal [...] juthatnak el újszerű kérdésvetésekhöz.” Ezek a kutatások, akárcsak a kötet rendkívül igényesen megfogalmazott, de mégis könnyen olvasható szövegei különféle látásmódok szembesítése révén olyan gondolatokat fogalmaznak meg az végesség tapasztalatáról, amelyek lehetővé teszik a végességünk elkerülhetlenségének és a határral, a tapasztalattal való összefüggéseinek a megértését.

Máté Adél

## A *Többllet* 2011-es számai

*A Többllet az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság szakmai, tudományos folyóirata. Főszerkesztő Éged Péter. A kiadványt az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság kiadója, a LIBROFIL teszi közzé. 2011-ben 3 lapszám jelent meg. Vegyük sorra őket.*

*Igazság és/vagy önismeret*  
(2011. 1. szám. 174 oldal)

A filozófia klasszikus, igazságra és önismeretre vonatkozó kérdéseinek kortárs, némileg újrafogalmazott változatai szólnak meg a folyóirat első számában. A *Filozófia és önismeret* cím alatt megjelent rövid szöveg a Bretter György-díjas Vajda Mihály tollából származik, és stabilan képviseli a *másik oldalt*, lévén, hogy már Szókratész tevékenységét is önvizsgálatként interpretálja. A görög gondolkodó, „aki mindig mindenre ráért, egész nap csak az agorán fecsegett” (156.) valamilyen módon

nem ért rá arra, hogy a világ mitologikus, tudományos (racionális) okaival foglalkozzék, ehelyett a meg nem nevezett (a *Phaidrosz* szövegében nem definiált) filozófia érdekelte, azaz az önvizsgálat. Ehhez kapcsolódva Vajda Mihály rávilágít a Napnyugat és a Napkelet kiélezett ellentéteire. Míg a Kelet levetköz magáról mindenféle értelmezési keretet, és hithűen megmarad annál a meditatív technikánál, melyet Scheler metafizikának nevez (önmagamra mint a mindenség részére való rákérdezés), addig a Nyugat, a mi Napnyugatunk szorongva öltözteti vallási vagy éppen tudományos-technikai köntösbe az ismeretek mindenféle



megjelenési módjait. A kérdező úgy viszonyul önmagához, mintha kérdése objektív volna, mintha nem lenne benne a kérdező, csak maga a kérdezett. A Nyugat attól fél, hogy ha minden kérdésbe belekerül a kérdezője, elvesztődik a kimondhatóság felletti uralom, és kikerülünk a kultúra, a civilizáció, a történeti korszakunk tudásának archívumából – mondja Vajda Mihály M. Foucault nyomán. Pedig a filozófia, ahogyan Nietzsche megfogalmazta, „nem más, mint szerzőjének önismerete és egyfajta akaratlan és észrevétlen memories”. Az egyes szám első személy igazsága nem lehet az egyedüli igazság, s így nem cáfolhatja meg az egyes és többes szám második és harmadik személyeinek igazságait. Vajda Mihály ezt utasítja el, említi a hozzá írt laudációban Angi István. Minthogy azonban a magunk igazságában hiszünk, megpróbálunk meggyőzni másokat, megvilágítani azt, ami nekünk már megvilágosodott, hiszen aligha lehet memoár írni körülöttünk íródo más memoárok nélkül.

Ellentétes, azonban mégsem teljesen ellenkező válaszlehetőségekre igyekeznek rámutatni a kötet további szerzői. Böhm Gábor az idő és az emlékezés viszonyát vizsgálja fenomenológiai és pszichoanalitikusi viszonylatban. Mivel a fenomenológia az időt mint tudati jelenséget vizsgálja, az emlékezés és az észlelés fontos szerepet kap vizsgálatai körében, s lévén, hogy az emlékezésben mindig van egy jövőre irányuló horizont, Böhm nem hagyja figyelmen kívül Husserl és Heidegger mellett a Ricoeur és MacIntyre fejtegetésre irányuló önelemzés és önéletírás kérdését sem. A megélt realitás és az én-elbeszélés hermeneutikai dimenziójának tárgyalásában Böhm csatlakozik Vajda Mihály álláspontjához, és kiemeli a hangsúlyozza az önmagunk megismerését és az önmegértés funkcióját. Kovács Attila hasonló módon, a tudat vizsgálata felől közelíti meg az önmegtapasztalás és az igazság viszonyának kérdéskörét, amikor azt állítja, hogy „a kortárs pszichológiai megállapításokon túl tudatunkat egyféle negyedik dimenzióknak, a mindenkor problematikusnak ígérkező létünkéről szóló igazságforrásnak tekinthetjük.” (97.) Ő mélyen összekapcsolja

tehát az önismeret és az igazság megismerésének a lehetőségét, melyet a folyóiratban Szenkovics Dezső Gándhi-interpretációja által tesz feloldhatatlanná, állítva, hogy az igazság nem *csupán* egy (elérhetetlen) filozófiai, vallásos eszme, hanem megvalósítható, elérhető valóság.

*Irodalom/Filozófia*  
(2011. 2. sz. 158 oldal)

Filozófia és az irodalom, filozófia és a művészetek egymástól el nem választható, azonban nem mindig megragadható kapcsolata hangsúlyozódik ki a Többség második számában. Nehezen definiálható határvonalak képződnek a modernitás irodalmi és filozófiai nyelvezete mentén. Vannak természetesen tudományosabb és irodalmiasabb termékek, azonban a választott tematika mélysége és tálalásának lehetőségei sokszor zavarba hozzák mind a megfogalmazót, mind az olvasót. A tudattal foglalkozó filozófiai mérlegelések, a pszichoanalízis és az irodalom összefonódása sok esetben olyan műveket eredményeznek, melyek megértéséhez (valamiként való értéséhez) az említett területeken való jártasság fontossá válik. Erre utal Bökös Borbála Paul Auster regényét narráció és identitás kapcsolatának szemszögéből vizsgáló elemzésében, majd Daragics Éva is Szép Ernő regényét a 20. századi narratív diskurzusok tükrében vizsgáló tanulmányában. A nem lineáris időábrázolásnak, az erotikának, az álomnak, a test reprezentációjának szánt fokozott figyelem: nem hagyományos regényszerkezeteket és narratív képzéseket implikál, melyek a fent említett határvonalakat mélyebbre ássák a megfogalmazás eme két területe (irodalom és filozófia) között. A határvonalak elmosódottsága hasonlatos lenne a mozgó és állóképek megjelenített, néhol megszemélyesített, de minden esetben közvetített horizontjában is, ha ezek nem a megjelenítést, hanem a megfogalmazást részesítenék előnyben. Még így is azonban: a fotográfia, a fotóélmény problémájának tárgyalását átszővi a filozófiai megközelítési

módok hálója. A valóságábrázolás, a távoli közel hozása (és vice versa), a katarzisélmények, a nem látható láthatósága, a virtualitás kérdésköre hozza mozgásba a kép mágikus mivoltára törekvő rámutatást, melyre Fám Erika két tanulmányban vállalkozik. A film *mágiája* a jelenvalólét meghosszabbítását teszi lehetővé, idézi Jeles Andrást, mely kijelentést (talán önkényes módon) a fentiek értelmében az irodalmi alkotások esetében is helytállóként fogadhatjuk el.

A kötetben hangot kap Czifra Mariann a Kazinczy-hagyaték új, kevésbé automatikus, azaz foliális olvasatának lehetőségeit tárgyaló elemzése, majd Keszeg Anna írása, mely 18–19. századi kolozsvári filozófuskarrierre és filozófusi élet pályákra irányítja figyelmünket.

*Szegedi doktori iskola*  
(2011. 3. sz. 139 oldal)

A harmadik számban Laczkó Sándor kezdeményezésére bemutatkozik a 2007-ben megalapított szegedi Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola. A jelenleg tíz hallgatóval működő iskola öt diákjának tanulmányait olvashatjuk a folyóiratban. Ezek túlnyomórészt (kivételt képez Varga Péter: *Leviatán-látképek* című írása, mely Leo Strauss és Eric Voegelin értelmezéseit vizsgálja) más-más nézőpontbeli Nietzsche-értelmezéseket mutatnak be. Miért Nietzsche? Laczkó Sándor fülszövegében megfogalmazott válasza a következő: „Leginkább talán azért, mert Nietzsche mindig módot ad arra, hogy (vele és általa) újra és újra elgondoljuk azt, amit a filozófia mai problémavilága lezárhatatlanul elénk tár.” A négy tanulmány négy különböző látószögből nyújt rátekintést Nietzschére. Az első morálpszichológiai: Nietzsche, aki immoralistának tartotta magát, az autenticitás filozófiai megvalósítását hangsúlyozza ki, amely, mintegy Vajda Mihály igenléseként (természetesen ez csak fordítva lehetséges) az önmegvalósítást és az önismeretet az igazságok illúziószerűsége vonatkozásában emeli

ki. A kritikai attitűdre mint a változtatni akarásban megnyilvánuló reakcióra és ennél fogva az autentikussá válás nietzschei formájának elengedhetetlenségére mutat rá a tanulmány szerzője. Ehhez részben kapcsolódik a Nietzsche és a perspektivizmus kapcsolatát vizsgáló írás, mely a filozófusnak a megismeréssel kapcsolatos sajátos, szkeptikus álláspontjának fontosságát emeli ki. Nietzsche, aki a perspektivizmusnak részben alkalmazója, részben pedig bírálója volt, a szkeptikus attitűd mellett teszi le a voksát, mely nem meglepő módon arra utal, hogy nem fogadhatunk el olyan álláspontokat, amelyek végső igazságáról nem győződhetünk meg. Eme tanulmányok között helyet foglaló másik két tanulmány betekintést enged egyrészt Nietzsche és Szókratész kapcsolatába, és felfedi előttünk a „zenélő Szókratész” alakját rejtő megfogalmazásokat, másrészt betekintést nyújt Nietzsche keresztény kritikájába és Jézus-képének magyarázatába. Nietzsche történelmünk e két jelentős alakjához fűződő kapcsolata felettébb ambivalens. Amint a szerzők rámutatnak: csodálja Szókratész akaraterejét, mely önmegvalósítását nagyon magasra emeli, de ugyanakkor mélyen megveti Szókratész tragédiaellenességét. Ehhez hasonlóan, annak ellenére, hogy elveti a kereszténységet, igen pozitívan gondolkodik Jézus alakjáról. Különös párhuzamokra mutat rá a tanulmány szerzője, amikor Nietzsche és a liberális teológia elméleteit hasonlítja össze, hiszen a német filozófus, aki oly nehezen fogadott el általánosságnak örvendő elméleteket, az önmegvalósításnak egy mesterét véli felfedezni a jelenünket most is hangsúlyosan meghatározó Krisztus képében.

A tanulmányok sokoldalúsága és részletessége arról tanúskodik, hogy lépten-nyomon új, mélyreható nézőpontok képződnek a kortárs filozófiai vizsgálódásokban, fogadjuk el azokat memoároknak vagy sem. Ezekhez járul „többletként”, s ugyanakkor talajként a Többlet c. folyóirat által felkínált publikálási lehetőség.

**Márton Éva**

## Clio bővületében

*Romsics Ignác: Clio bővületében. Magyar történetírás a 19–20. században – nemzetközi kitekintéssel. Osiris Kiadó, Bp. 2011. 628 oldal*

A történetírás pontosan meghatározott tudományos kritériumoknak való megfeleltetése (vagy legalábbis ennek az általánosan elterjedt igénye), majd – rögtön ezt követően – a szakszerű történetíráshoz szükséges intézményes keret kiépítése, ugyanakkor a magyar nyelven való történetírás bevett szokássá válása és a történelemnek az egyetemen oktatott tárgyak sorába való integrálódása a 19. századi pozitívizmus és historizmus szellemétől áthatott történetírók tevékenységének az eredménye volt. Romsics Ignác a szaktudományos történetírás a két évszázadot felölelő fejlődésének az áttekintésére vállalkozott – a munka nagysága és a téma jellégéből adódó nehézségek ellenére – kétséget kizáróan: sikeresen. Az ezredfordulót követően kimagasló művek jelentek meg magyar nyelven a nemzetközi történetírás fejlődésének témakörében,<sup>1</sup> ugyanakkor a magyar történetírás tárgyában Romsics két évszázadot felölelő szintézise egyértelműen hiánypótló kiadványnak tekinthető. Romsics Ignác érdeklődése a historiográfia iránt régebbi műveiben is általában megfigyelhető, és 2008-ban a témában külön kiadványt is megjelentetett,<sup>2</sup> annak ellenére, hogy neve a nagyközönség és a szakmabeliek számára elsősorban a 20. századi politikátörténet kapcsán ismert. A történetírással kapcsolatos kutatói munka eredményét azonban az ez évben megjelent *Clio bővületében* címmel ellátott mű foglalja teljes egészében össze.

A könyv elemzésének középpontjában a magyarországi történetírás 19. – de elsősorban 20. – századi fejlődése áll, ugyanakkor a szerző az 1918

után diaszpórába szorult és az emigráns történetírókról is szót ejt. A 19. századi magyar történetírás lefedettsége (napjaink tudományos kritériumai szerint) korántsem teljes, ugyanakkor (természetes módon) jobban feltérképezett a 20. századi eredmények számbavételéhez viszonyítva.<sup>3</sup> Romsics Ignác az 1945 utáni – és főként a történetírás területén bekövetkezett rendszerváltást követő – változásokat és fejleményeket az elsők között próbálja meg felvázolni, ami igencsak jelentős és (a későbbi referencia szempontjából) felelősségteljes vállalkozás. Romsics már az előszóban kijelenti, miszerint „mindenképpen el akartuk kerülni, hogy saját generációnk és a nálunk fiatalabbak teljesítményét is értékelés tárgyává tegyük. Ezért az 1945 után született történészeknek legfeljebb a neve fordul elő könyvünkben, életművüknek vagy akár egy-egy munkájuknak az értékelése nem.”<sup>4</sup> Azonban mi a szelekció, ha nem értékítélet?

Felvezető fejezetében a történetírás 19. századot megelőző karakterére is rámutat, ugyanakkor a historiográfiai kutatások eddig született kiemelkedő teljesítményeit is felvezeti, így helyezve bele az általa kutatott korszakot a történeti fejlődés szerves egészébe és művét a történeti irodalom e téren elért eredményeibe. A szintézis egyik nagy előnye, hogy a szakszerű történetírás műveléséhez szükséges keretet (kutatóintézetek, egyetemek, szakfolyóiratok), illetve az ezt előfeltételező

<sup>1</sup> Lásd pl. Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*. I–II. Osiris Kiadó, Bp. 2006; Ernst Breisach: *Historiográfia*. Osiris Kiadó, Bp. 2004.

<sup>2</sup> Romsics Ignác: *Történelem, történetírás, hagyomány*. Osiris Kiadó, Bp. 2008.

<sup>3</sup> Lásd pl. R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivisták történetelmélet a magyar történetírásban*. II. Akadémiai Kiadó, Bp. 1973. Az összefoglaló a 19. századi magyar történetírás egyik kiemelkedő szintézise. A könyv szerkezete egyébként a nemzetközi historiográfiai iskolák és a magyar recepció közötti kapcsolat meghatározásában és így szerkezetében is igen közel áll az általunk tárgyalt, Romsics Ignác által írt szintézis jellegéhez és szerkezetéhez.

<sup>4</sup> Romsics Ignác: *Clio bővületében*. 12–13.

intézményes háttérnek (múzeumok, könyvtárak, levéltárak) 19. századi evolúcióját és 20. századi devolúcióját, majd a hatvanas évektől kezdődő, de csupán 1989–1990-ben, a személyi és intézményes átalakulásokat követően beteljesülő többszintűvé válását is tárgyalja.

Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezetéről* írt művében<sup>5</sup> amellel száll síkra, hogy a tudományos kritériumok és axiómák időben tapasztalható dinamikáját/változásait elsősorban ne fejlődési mozgásként értelmezzük, hanem egy adott korszallem tudományos szférában való kifejeződéseként interpretáljuk (ezt nevezi ő *paradigmának*). Romsics műve ezzel ellentétben azon az alapkoncepción alapul, mely szerint a történetírás evolúciója a kezdetek kezdetétől egészen napjainkig a jelen szemléletének megfelelő tudományos történetírás irányába haladt, így a magyar historiográfia két évszázadának az áttekintésével egy jól meghatározott irányba való fejlődés bontakozik ki. A makroszinten megfigyelhető fejlődési ív azonban korszakokra és ezen belül történetírói programokra/iskolákra, művekre van lebontva, melyek ismertetése és problematikus megközelítése egy-egy korszak árnyatlan és sematizáló jellemzését megakadályozza. A szerző e szemléletét más helyen a következőképpen fogalmazza meg: „A történetírást hagyományosan olyan kumulatív folyamatként képzeljük el, amelynek eredményeként egyre pontosabb, részletesebb tudásunk van a múlttól. Bizonyos szempontból ez igaz.”<sup>6</sup>

A magyar történetírás számára a nyugati historikusok példaértékűnek számítottak, így állandó és általános cél volt a nyugat-európai történetíráshoz való felzárkózási törekvés a történetírás területén is. Ez azt jelenti, hogy „a magyarországi történetírás [...] a nyugat-európaival azonos utakon

haladt, ám jelentős fáziskéséssel”.<sup>7</sup> Ebből következik, hogy a magyarországi és a nyugati történetírás elemzését ugyanazzal a terminológiával és kritériumokkal kell elvégezni, ugyanakkor a magyar történetírás fejlődésének elemzése nem valósítható meg a nyugat-európai historiográfiai iskolák és kiemelkedő történetírói műveinek elemzése nélkül. Ennek a perspektívának a következménye, hogy a könyvben Romsics Ignác a kronológia szerint behatárolt magyar történetírás egy-egy korszakának elemzése előtt beilleszt fejezeteket, melyek a nemzetközi történetírói programokat, történetírókat és az általuk létrehozott kiemelkedő történetírói műveket, illetve azok legfontosabb téziseit elemzik. Azonban a „*nemzetközi kitekintések*” a magyar történetírással foglalkozó részek közé beilleszkednek, de nem integrálódnak, ugyanis annak ellenére, hogy Romsics feltételezése szerint (is) a magyarországi tudományosság fejlődése szorosan meghatározott/befolyásolt a nyugati országokban tapasztalható fejlődéssel, nem – vagy csak kevés esetben – emel ki direkt kapcsolatot a bel- és külföldi történetírói iskolák, illetve a magyarországi és a külföldi történészek közötti személyes vagy szakmai kapcsolatok tárgyalására is kevés teret szentel.

A szerző a magyar historiográfia fejlődésének tanulmányozása során a dekonstrukció módszerét alkalmazza mindazon szakmai művek elemzése során, melyek szerzői 1945-öt megelőzően születtek. A történetírók történet szemléletének az elemzése kapcsán a szerző fontosnak tartotta a szociális közegnek a tárgyalását az éppen szóban forgó személyiség formálódása, világnézetének az alakulása tekintetében. Az ez irányú vizsgálódás során Romsics többször is igénybe veszi a prozopográfia

<sup>5</sup>Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezetete*. Gondolat Kiadó, Bp. 1984.

<sup>6</sup>*Cliónak, a történetírás műzsjának a bővületében. Beszélgetés Romsics Ignác történésszel* <http://karpatinfo.net/kultura/2011/10/24/clionak-tortenetiras-muzsajanak-buvoletében-beszeltetes-romsics-ignac-tortenessze>, [2011. 11. 10.]

<sup>7</sup>Romsics Ignác: *Clio bővületében*. 30; Mindez azonban csupán a 19. századig releváns, ugyanis „a 19. század utolsó harmadára a magyar történetírás is professzionizálódott és elérte, sőt talán meg is haladta az átlagos európai színvonalat”. (Uo. 125.) Ennek ellenére a 19. századot követően sem választja le a magyar történetírást a nyugati fejlődésről, amit bizonyít az, hogy a 19. és a 20. századi nemzetközi (főként európai) historiográfiát a megnevezett évszázadokban (is) tárgyalja.

módszerét, melynek segítségével igen sokatmondó következtetések levonására nyílik lehetőség. A történeti látásmód kialakulásának tekintetében emellett kiemeli a tárgyalt történészek rövid szakmai életrajzát, annak a korszaknak a specifikus jellegzetességeit, amelyben éltek, illetve a politikai életnek azon fordulatait, amelyek közvetlenül hatást gyakoroltak a történétírók tevékenységére (mint ahogyan ez markánsan pl. a 20. század második felében történt), továbbá a szerzők ideológiai meghatározottságát, ami alapvetően determináló jellegű a múlt látása/láttatása viszonylatában. Külön kitér azokra a toposzokra, melyek a magyar történetírásban időben hosszú távon jelen voltak, és meghatározták a historikusok múltképét, illetve narrációs perspektívájukat (katolikus-protestáns, kuruc-labanc, 48-asok-67-esek). Mindezzel kapcsolatba hozva a történétírói iskolák nyomon követése mellett – helyesebben ezzel párhuzamosan – a magyar történelem egy-egy eseményének vagy személyiségének a korszakokként és történétírók szerinti eltérő megítélését is tárgyalja a szerző, kitérve az esetleges történészi disputákra és a szemben álló felek érveinek a felvonultatására, hiszen igen érdekes megvizsgálni azt, hogy „ugyanabban az időben, művelt emberek ugyanarról a dologról mennyire ellenkezőképpen képesek vélekedni”.<sup>8</sup> Ez a párhuzam nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a könyvben a történetelmélet, valamint egyes történészek (vagy történeti iskolák) történet szemléletének a bemutatása és a gyakorlat, vagyis ennek a szemléletnek a múltkép rekonstruálásának folyamatában és módjában játszott szerepe nem különül el egymástól.

Mindazonáltal a történészi tevékenység a narratív és elemző művek mellett forrásközlést is magában foglal, és ennek bemutatása, sőt kritikai elemzése nem kerül el a szerző figyelmét. Ennek kapcsán kitér a kritikai apparátus használatának a fokozatos szakszerűbbé válására és a forrásközlés során alkalmazott módszerekre, illetve ezek

specializálódására is. A történészek „munkaeszköze” a nyelv, így ennek fejlődése és szerepének általános megítélése ugyancsak fontos a történeti irodalom szempontjából, így indokolt a könyvben helyenként megjelenő ez irányú folyamatnak/tendenciáknak a tárgyalása.

Az egyes történészi munka korabeli szakmai megítélésének megállapításához használt kvalitatív elemzés mellett Romsics a kvantitatív módszer alkalmazásával arra is igyekszik választ találni, hogy ezek a művek mennyire voltak keresettek, elterjedtek, így végeredményben megbecsültek és elismertek a korabeli szakmai és nagyközönség részéről. Ehhez a kiadásokat és a példányszámokat veszi alapul, rámutatva azonban arra, hogy egy könyv megvásárlása nem jelenti feltétlenül annak olvasását vagy használatát is.

A 19. és a 20. század magyar történetírását külön-külön egységekként tárgyalja a szerző, ugyanakkor az 1800-as és az 1900-as évek történetírásán belül alperiódusokat különít el. Korszakküszöbként minden esetben a politikai élet síkján bekövetkezett, valamilyen változást nevez meg, mely a történétírókra is, pártállás, ideológia vagy a hatalom részéről jövő nyomás formájában, hosszú távú hatást gyakorolt. A 19. század magyar történetírása ennek értelmében három korszakra osztható, melyek között az 1848/49-es forradalom és szabadságharc, valamint az 1867-es kiegyezés képezi a történelmi és a historiográfiai törésvonalakat. A 20. században Romsics négy korszakalkotó eseményt jelöl meg, melyek ugyancsak rányomták bélyegüket a történétírói programokra (is). Ezek közül az első törést az 1918/20-as békeszerződések és azok következményei jelentették. Ezt követte a Horthy-korszak, mely általános – a történetírás területén is tapasztalható – jobbrtolódást eredményezett. Az igazi cezúrát azonban 1945 jelentette (ezért a 20. század második felének történetírását külön egységben tárgyalja a kötet), hiszen a kommunista rendszer berendezkedésével a történétírókra az állam és a párt részéről óriási és közvetlen nyomás nehezedett, melyet csupán kevesek és kismértékben tudtak tompítani. Ez a szellemi

<sup>8</sup> *Clónak, a történetírás műzsjának a bővületében. Beszélgetés Romsics Ignác történésszel.*

diktatúra egészen a rendszerváltásig jelen volt, igaz, nem egyforma intenzitással, hiszen az 1956-os eseményeket követően a magyarországi szocializmus egy liberálisabb korszakba lépett. A Kádár-korszak által eszközölt megtorlásokat követően a keleti blokk más országaiban tevékenykedő történésztársaikhoz képest a magyar történészek a „szocialista tábor legvidámabb barakkjának” lakóiként bizonyos tekintetben szabadabban kutathattak és publikálhattak.

A kiadvány elsősorban a szakmai közönség és a felsőoktatásban részt vevő hallgatók számára íródott, ahogyan ezt a könyv szerkezeti elemei is tükrözik, annak ellenére, hogy a törzsszöveg nyelve – az igényesség és a szakszerűség mellett – a közérthetőség és az olvashatósság kritériumainak is megfelel, így a történelem iránt érdeklődő értelmiségiek számára is élményszerű, ugyanakkor hasznos olvashatóként szolgálhat. A bibliográfia és a névmutató mellett a mű használhatóságát könnyítik a függelékben közölt (1) nagy hatású és befolyásos szerzőktől származó, meghatározó történetírói programnyilatkozatoknak tekinthető szövegrészek, melyek a kiegyezés és a rendszerváltás között keletkeztek, (2) illetve az a kislexikon, mely 21, a 18. század vége óta élt magyar történész<sup>9</sup> rövid életrajzát, fontosabb műveinek bibliográfiai jegyzékét és a róluk szóló fontosabb írások adatait tartalmazza. A függelékben közölt szövegek egyrészt a főszövegben elmondottakat árnyalják és egészítik ki információkkal, ugyanakkor a további tájékozódást is segítik az összegyűjtött könyvészeti jegyzék közlésével. Mindezen funkciókat azonban még hatásosabban töltené be, ha a törzsszövegben a megfelelő helyen utalna a szerző a függelékben található kiegészítő/kapcsolódó szövegekre.

<sup>9</sup>Andics Erzsébet, Domanovszky Sándor, Fejérpataki László, Fraknói Vilmos, Hajnal István, Hanák Péter, Hóman Bálint, Horváth Mihály, Katona István, Kosáry Domokos, Mályusz Elemér, Marczali Henrik, Molnár Erik, Pach Zsigmond Pál, Pray György, Ránki György, Szabó István, Szalay László, Szeffü Gyula, Szűcs Jenő és Thaly Kálmán.

A mű, terjedelmi és világos szerkezeti tagoltasága (is) ideális az egyetemi hallgatók munkájának segítése, illetve vizsgára való felkészülésének megkönnyítése tekintetében. Azonban minden téma megköveteli a történésztől a szelekciót, és ez a jelen kötet esetében fokozottan így van, éppen a terjedelmi kötöttségekből kifolyólag, mivel a tárgyalt művek és történetírók közötti minőségi/ fontossági osztályozásra kényszerítik a történészt, ami nagyban szubjektív ítéletek és döntések eredménye. Romsics Ignác egy-egy szerző hatásának mértékét és munkásságának reprezentatív jellegét vette alapul egy-egy történetírónak a kötetben való tárgyalását tekintve, ugyanakkor terjedelmi szempontból is igyekezett ugyanezeket a kritériumokat figyelembe venni. Véleményünk szerint a szelekció többnyire (mai fogalmaink szerinti) reális szakmai hierarchiát tükröz,<sup>10</sup> azonban az ilyen jellegű szintézisek esetében a szerzőnek számolnia kell azzal, hogy mindig lesznek kritikák, melyek azt sérelemzik, hogy bizonyos életművek tárgyalása túl kevés teret kapott, vagy netán teljes egészében kimaradt a műből, miközben egy arra érdemtelenebb szerző neve megjelenik az összefoglalóban. Bibó-párti és erdélyi mivoltunkból kifolyólag nekünk is vannak ilyen jellegű fenntartásaink.

<sup>10</sup>Itt azonban meg kell jegyezni, hogy az adott korszak leginkább elfogadott és/vagy legreprezentatívabb (legnagyobb hatást kiváltó) történésze nem biztos, hogy ugyanaz, aki napjaink perspektívájából arra a legérdemesebbnek tekinthető. A tárgyalt kiadványnak meg éppen az volt az elsődleges célja, hogy a magyar historiográfia időbeni fejlődését úgy, hogy az adott korszak szakmai közegét a legreprezentatívabb személyiségek által mutassa be, akik környezetük számára is követendő példát képviseltek. Éppen ennek a koncepciónak az eredménye az, hogy kerekén 20 oldalt szentel a szerző az ötvenes évekbeli vulgármarxista szellemről teljes mértékben áthatott történetírói művek elemzésére, mely munkák napjainkban kizárólag a historiográfia-történet szempontjából fontosak (377–397.), miközben Bibó István neve a könyvben csupán 6 helyen jelenik meg (333, 359–363, 431.), noha munkássága az előzőleg említett „történészekkel” ellentétben napjainkban igen nagy jelentőségűnek tekinthető, azonban kortársaira közel sem volt ekkora hatással, mellest történeti látásmódja korában nem az általános vélekedés kifejeződése.



A kiadvány – ahogyan arra már írásunk elején rámutattunk – a magyar történetírás egy viszonylag lefedetlen területén igyekezett törleszteni a történeti irodalom hiányosságait. A szintézis elkészítése minden bizonnyal óriási munkát igényelt, és ez már akkor is látszik, ha a megíráshoz szükséges történeti irodalom beható ismeretének szükségességét vesszük figyelembe. A téma alapirodalmát képező művek fellelhetőségének a jegyzéke a bibliográfiai mutatóban van feltüntetve, ugyanakkor

a szintézis megírása során használt irodalom egy részének adatait Romsics csupán szövegközi és lábjegyzetekben tünteti fel, éppen az anyag mennyiségének nagysága miatt. A kötet a magyar historiográfia utóbbi két évszázados fejlődésének egyes szegmenseire világít rá, ugyanakkor nem leplezi a még sok munkát igénylő területek kutatásának szükségességét sem.

**Both Noémi Zsuzsanna**

## Az angolszász–magyar unitárius kapcsolatok monográfiája

*Kovács Sándor: Angolszász–magyar unitárius érintkezések a 19. században. Erdélyi Múzeum-Egyesület (Erdélyi Tudományos Füzetek 269.), Kvár 2011. 288 oldal*

Sokak előtt ismert, hogy az unitáriusok a 20. században – mikor éppen a politika nem szólt közbe – milyen szoros kapcsolatot tartottak angliai és amerikai hittestvéreikkel, gyakran segítséget is kaptak tőlük. Ennek a kapcsolatnak a kezdeteit, eredőit csak kevesen kutatták, 19. századi történetének vonatkozásait csak részleteiben tárta fel néhány kisebb írás és egy Szegeden 1981-ben megvédett, de kéziratban maradt disszertáció. Arról még kevesebben tudtak, hogy ez a felekezeti kapcsolat tulajdonképpen egész Kolozsvárra kihatott, irodalmi vonzatai is felkutatathatók, s összmagyar viszonylatban úttörő jelentőségű.

Kovács Sándor az unitárius teológusok immár kitalapított ösvényén eljutott Amerikába, majd Angliába, s ottani tanulmányai során győződhetett meg róla, hogy érdemes egy jó évtizedet áldozni a kapcsolatok első századának a feltérképezésére. A szegedi egyetemen Balázs Mihály doktori iskolájának tagjaként disszertációban foglalta össze eredményeit, s védte meg téziséit. Ennek szerkesztett változata került sajtó alá az EME kiadásában.

A kapcsolatok feltérképezéséhez Kovácsnak számos forrást kellett átböngésznie. Mindenek előtt azt az egyházi levéltárban előkerült négy vaskos föliókötetet, amelyekbe 1825-től az első világháborúig terjedően

az unitáriusok az angol–amerikai kapcsolatok dokumentumait összegyűjtötték. De a kapcsolatok ápolói-nak a levéltári hagyatékában is számos érdekes levél, dokumentum bukkant fel. Át kellett nézni továbbá a század unitárius vonatkozású angol és amerikai sajtóját, az erdélyi unitárius sajtó mellett a kolozsvári napilapokat is. Az egyházi jegyzőkönyvekből, az akadémiai könyvtár és az egyetemi könyvtár kéziratáraiból is előkerült néhány figyelemre méltó szöveg.

A monográfia lineárisan tárgyalja a történeteket, kronologikus alapon három fejezetet különít el: a kezdetek az 1821–1848 közötti időszakra esnek, a kapcsolatok megerősítése és a kölcsönös látogatások rendszeresítése 1849–1869 között történik, a kapcsolattartás kiszélesedésére, az egyházi keretek túllépésére 1870 után kerül sor.

A 19. század előtti kapcsolatok nem nevezhetők kifejezetten unitárius vonatkozásúaknak. Néhány erdélyi unitárius diák eljutott tanulmányai során Angliába, s pár teológiai kiadványt is oda sodortvonzott a gyűjtőszöveg. De az unitárius egyházi szervezkedés csak 1774-től kezdődött a szigetország fővárosában, első templomuk 1778-ban nyílt meg. Kellott pár évtized, amíg felfedezték, hogy Európa egy távolabbi kis országában hitrokonaik élnek. Már

folyóiratuk és hiterjesztő alapítványuk is volt, amikor 1821-ben összeállítottak egy 16 oldalas nyolcadretű nyomtatványt, amely *Brevis Expositio* címmel latin nyelven összefoglalta dogmatikai tételeiket, istentiszteleti rendjüket, a felekezet és hitelvi történetét, továbbá számba vette a rokon felekezeteket és a missziós tevékenységet. Említik, hogy az indiai Madrászban és az Egyesült Államokban is élnek hasonló hitűek. Ezt a kis füzetet küldték el Erdélybe. Míg a kiadványnak Londonban, Párizsban és Berlinben egy-egy példányát őrizték meg a könyvtárak, addig Kolozsvárt hat eredetije és több mint egy tucat kéziratot másolata található, mi több, néhány korabeli magyar fordítása is ránk maradt.

A kis füzet megtette hatását az erdélyi hitsorsókra. Az unitárius konzisztórium hosszas tanácskozás után Sylvester Györgyöt, a teológia tanárát bízta meg a válaszlevél összeállításával, mely az erdélyi unitáriusok történetét és korabeli helyzetét vázolta. 1822 nyarán küldték el. De Körmöczy János püspök és Nagy Lázár felügyelő gondnok is levelet menesztett Londonba. Jellemzőjük, hogy igyekeznek a dogmatikai különbségeket lehetőleg elkendőzni. Ezzel tulajdonképpen beindul a kapcsolattartás. Rövidesen kölcsönös könyvküldemények indulnak. 1827-től a magyar irodalom iránt érdeklődő John Bowring már rendszeres levelezésbe kezd Molnos Dávid kollégiumigazgatóval és Körmöczy püspökkel. Bowring 1830-ban angol nyelvű antológiát jelentet meg a magyar költészetből (*Poetry of the Magyars*), 1866-ban pedig Petőfi-kötetével írja be nevét az irodalomtörténetbe. A kapcsolatok ápolását a következő években átveszi az 1825-ben megalakított British and Foreign Unitarian Association (Brit és Külföldi Unitáriusok Társulata). 1830-ban már azt mérlegelik, hogy egy angol peregrinus diákot küldjenek a kontinensre, lehetőleg Erdélybe.

1831 tavaszán kezdődik a kapcsolattartás legismertebb fejezete, Bölöni Farkas Sándor „napnyugati” és amerikai utazása. A reformkori író-politikus Béli Ferenc gróf kíséretében járta a világot, de közben egyéni célkitűzéseinek is eleget tett. Kovács Sándor feltételezi, hogy Bölöni „az erdélyi unitáriusok akkreditált egyházdiploamatája volt” útja során. Erre utal,

hogy háromhónapos angliai tartózkodása alatt mind unitárius körökben forgolódott, részt vett az ottani társulat májusi közgyűlésén, jelentést készített számukra latin nyelven az erdélyi unitáriusokról, amelyet aztán angol nyelvre fordítva közzé is tettek. Amerikában egyenesen úttörő szerep hárult Bölönire. Az ottani unitáriusok az 1820-as évektől kezdtek Erdélyre figyelni, s Bölöni volt az első, aki ténylegesen tájékoztathatta őket. De a továbbiakban a közvetlen kapcsolat hosszasan szünetelt. A forradalom előtt még 1833-ban Székely Mózes peregrináló diák (későbbi főjegyző) tett rövid látogatást az angoloknál, 1848 tavaszán-nyarán pedig Jakab József akadémista – már forradalmi hangulatban – kereste fel erdélyi megbízóval a hittestvéreket, s vett részt társulatuk júniusi közgyűlésén. A forradalmat követően 1857-ig minden kapcsolat megszakad.

A kapcsolattartás következő szakasza az önkényuralomtól a kiegyezésig húzódik. S egyik főszereplője a házasság révén Erdélybe telepedett angol nemes, orvos John Paget vagy magyarosan Paget János, aki itt az unitáriusokhoz csatlakozott. A forradalomban játszott szerepéért menekülnie kellett, s visszatérte után a szorongatott unitáriusok kérték a segítségét. A hírhedt Organisations-Entwurf nevű osztrák tanügyi rendelet számos feltételhez kötötte az iskolák nyilvánossági jogának megadását. Ezeknek a kolozsvári kollégium pénzhiány miatt nem tudott megfelelni. A konzisztórium végső lehetőségként kérte Paget közvetítését az angliai testvérek felé: járuljanak hozzá a kollégium fenntartásához. Paget megírta és elküldte jól dokumentált levelét, ennek egy másolatát az egyik angliai lelkész Kossuthhoz is eljuttatta, hogy ő is igazolja a benne foglaltakat. S Kossuth levélben vállalta is a kérés támogatását. A gyűjtés az erdélyiek részére elég szép sikerrel járt. Az akció híre és Paget egy levele Amerikába is eljutott, de az ottani unitáriusok az éppen kibontakozó gazdasági válság miatt nem tudtak gyűjteni. A kapcsolattartás a továbbiakban Paget egy évfolyamtársa, Edward Tagart lelkész kezébe kerül: 1841-től ő a Brit és Külföldi Unitáriusok Társulatának főtitkára. 1858-ban örömmel vállalkozik rá, hogy a társulat képviselőjeként Erdélybe látogasson. Itt Paget vendége, de az egyházi vezetőkkel

is tárgyal, meglátogatja a kollégiumot, eljut Tordára. Arról folytat tárgyalásokat, hogy az unitáriusok angliai főiskoláján, a Manchester College-ben magyar diákok részére ösztöndíjat alapítsanak. Az utazás annyira megviseli, hogy hazatérőben Brüsszelben meghal. Az út eseményeit naplója alapján kíséretében lévő leánya összegzi.

A kapcsolattartásra a továbbiakban Alfred Steinthal liverpooli unitárius lelkész vállalkozik. Ő 1859-ben tesz erdélyi utazást. Kolozsváron és Tordán kívül bejárja az Aranyos-völgyét és Torockót is. Főleg az erdélyi diákok angliai ösztöndíjának feltételeiről tárgyalnak. Mivel Steinthal nagy Kossuth-rajongó volt, gyülekezetébe is meghívta az exkormányzót, itt kerít alkalmat a szerző, hogy Kossuth unitáriusok iránti rokonszenvének néhány megnyilvánulását ismertesse. 1859-ben végre két peregrinus erdélyi diák eljut Angliába. Ferencz József (későbbi püspök) és Buzogány Áron több mint egy hónapig ismerkedik az ottani viszonyokkal, részt vesz a londoni társulat közgyűlésén, (angolul tolmácsolt) beszédet is mondanak. Ők is előre mozdították az angliai ösztöndíj ügyét.

Az erdélyi unitáriusoknál nagy hagyománya volt az európai peregrinációnak már az 1560-as évektől. 1848-ig összesen 178 külföldön tanulmányokat folytató fiatal sikerült számba venni. Eleinte itáliai, később német és holland egyetemre jártak. 1712-től azonban a Habsburg-hatalom útlevél megszerzéséhez kötötte a külszörökben való peregrinációt, hogy így akadályozza meg a „nem kívánatos” tanok terjedését. Ezután a diákok többnyire megelégedetek a bécsi egyetem nyújtotta lehetőségekkel. Az egyház csak 1832-től szabályozta a külföldi tanulmányozást: a fiataloknak Kolozsvárt vizsgát kell tenniük, s annak alapján az egyházi Főtanács dönti el, kit küldjenek ki. 1869-től pályázni lehetett a külföldi tanulmányozásra. Szinte mindig a lelkészjelöltek jelentkeztek. A Manchester New College első erdélyi ösztöndíjasa Simén Domokos lett, a későbbi teológiai tanár. Két évet töltött angol földön. Utána az egyház képtelennek bizonyult előteremteni a kiküldéshez szükséges összeget. Úgyhogy végül az angolok a teljes tanítást vállalták, csak az útiköltségről kellett gondoskodni. 1864-től 1866-ig Benczédi Gergely élvezte

az ösztöndíj előnyeit. Egyben úttörőnek bizonyult: bár hallgatta a teológiai előadásokat is, főleg természettudományokban szakosodott, s inkább tanárnak készült. Őt 1866–1868 között Uzoni Gábor követte, de depressziós hajlama miatt haza kellett térnie, s már mint kolozsvári lelkész az öngyilkosságba menekült.

Az ösztöndíj beindulása arra készítette az unitáriusokat, hogy kollégiumukban vezessék be az angol nyelv tanítását, ezzel megkönnyítve a kapcsolattartást. A levelezés is gyakoribbá válik, sőt újra elkezdődik a könyvkiadományok cseréje.

A kapcsolattartásban a korszakhatárt nem is az 1867-es kiegyezés, hanem az Unitárius Egyház alapításának háromszázados, 1868 augusztusában Tordán megrendezett évfordulós ünnepségei jelentik. Ezt megelőzően még 1868 tavaszán Charles Dall, az amerikaiak indiai misszionárius lelkésze látogat Kolozsvárra, majd otthon beszámol az itt tapasztalatról, s magával viszi a Főtanács üdvözlő levelét. Az amerikaiak W. E. Channing jeles prédikátoruk műveinek magyarra fordítását ajánlják, s erre pénzt is áldoznak. Az ötkötetes tolmácsolás 1870–1874 között jelenik meg Kolozsvárt. A tordai ünnepségekre amerikai vendég nem érkezik, de az angol unitárius lelkészképzés nesztora, John James Tayler – erdélyi tanítványai hívására – ellátogat tájainkra, méltó ünneplésben részesül. Hazatérte után szintén ünnepléses keretek közt tarthat beszámolót.

A kötet harmadik fejezete 1870-től követi nyomon a kapcsolatok ápolását és ennek vonzatait. Ekkoriban Kolozsvár életében két esemény is lényeges változást hoz. Az egyik a város bekapcsolódása a vasúti közlekedésbe. Ezután már az utazások sokkal könnyebben és gyorsabban zajlanak. A másik pedig a tudományegyetem itteni megnyitása: ennek tanári karában többen is tudnak angolul, érdeklődnek az angol-amerikai kapcsolatok iránt. Természetesen az unitáriusok is jelen vannak a tanári karban, az első tanév rektora (Berde Áron) és prorektora (Brassai Sámuel) is unitárius. A következő három és fél évtizedben a kapcsolatok már Amerikára is kiterjednek. Két személy áll az események középpontjában. Az egyik az angol-amerikai kereskedelmi ügynök, John Fretwell, a másik

az angliai tanulmányok után hazatérő Kovács János kollégiumi tanár.

Az 1837-ben Angliában született, majd Amerikában élő Fretwell 1848-as emigránsoktól tanul meg magyarul, s fordítói ambíciók fűtik. Kapcsolatba lép Jókai Mórral, engedélyt kér a *Szegény gazdagok* lefordítására és kiadására. Bár a bibliográfiák számon tartják e regény Fretwell-féle fordítását, Kovács Sándor arra a meggyőződésre jut, hogy a fordítás csak terv maradt. Utóbb Jókai unitárius tárgyú regényét, az *Egy az Istent* készült tolmácsolni, de végül csak egy terjedelmes tanulmányt tett közzé a műről. Fretwell 1871-ben ismerkedett meg Londonban Brassaival és Kovács Jánossal, s az utóbbi hívására 1873 pünkösdjén Kolozsvárra látogatott: megnézte a város nevezetességeit, részt vett az ünnepi istentiszteleten, az Egyházi Képviselőtanács ülésén, ahol tiszteleti taggá választották. Fretwell még többször megfordult – kereskedelmi okokból is – Erdélyben, s mindig az unitárius kapcsolatokat is építette. Két tetével beírta nevét az egyháztörténetbe. Nagy szerepe volt abban, hogy rávette a módos amerikai asszonyt, Anne Richmondot, hogy egy 5000 dolláros alapítványt tegyen a kolozsvári kollégium egyik tanári székének a fenntartására 1875-ben. A hölgy gyermekei – 1881-ben elhunyt anyjuk emlékére – 1883-ban 10 000 dollárra egészítették ki az alapítványt. A székelykeresztúri gimnázium is hálás Fretwellnek, aki 1875 nyarán Kovács János társaságában látogatott oda, s értesült az iskolaépület befejezéséhez szükséges összegről. Fretwell hazatérve gyűjtésből előteremtette az összeget. Úgyhogy az épület befejezésekor, 1877-ben kétnyelvű emléktáblán örökítették meg a keresztúriak Fretwell jöttét.

Kovács János a Székelyföldről indult, kolozsvári kollégiumi tanulmányai után 1870 tavaszától Zürich egyetemén folytatott bölcsészeti tanulmányokat, majd két esztendőt a londoni Manchester New College-ban töltött, 1872 nyarán tért haza. Itt a kollégiumban történelemtanári katedra várta, de az angoltanítást is kézbe vette, az éppen megnyílt egyetemen 1873-tól alkalmazták az angol nyelv lektoraként, s e tárgyat haláláig oktatta. Az ő ötlete lehetett, hogy a nyelv iránt érdeklődőket egy Angol Társalgó Körbe

(English Conversation Club) összegyűjtse. Hasonló kezdeményezés már volt Budapesten is, s a jó példa rövidesen a pozsonyiakat szintén hasonló szervezkedésre bírta. A kolozsvári klub azonban mindkettőt túlélte. Kolozsvárt már Paget János 1840-ben létrehozott egy Angol Olvasó Kört, melynek elsődleges célja egy angol könyvtár működtetése volt. E kör aztán 1887-ben kétezer kötetes könyvtárával beolvadt a Társalgó Körbe. Az új kör szabályait az 1877. február 8-án tartott nyolctagú közgyűlés fogadta el, elnökül Kovács Jánost, titkáruul Péterfi Dénes unitárius lelkészt, pénztárosul Széky Miklós gyógyszerészt választották. A többi tag az egyetem tanári karából került ki. Sajnos a kör jegyzőkönyvei, irattára lapanganak, úgyhogy Kovács Sándornak csak a napilapok híradásai nyomán kellett a klub tevékenységét körvonalaznia. A klub elsődleges célja az angol nyelv elsajátítása és gyakorlása volt, angol könyveket és újságokat olvastak, előadásokat hallgattak, a körben csak angolul társalogtak. Évente tartottak közgyűlést. A közgyűlés választotta a tisztségviselőket. A kör szabályzatában lényeges változtatást csak a 20. század elején eszközöltek, amikor a nők is bebocsátást kaptak, s a vezetésben is szerephez jutottak. Ez azért vált szükségessé, mert 1892-től évente egy-egy erdélyi unitárius lány tanulhatott a londoni Channing School nevű leánynevelő intézetben. Így már szép számmal akadtak angolul beszélő hölgyek is Kolozsvárt.

Az Angol Társalgó Kör jelentősége főleg abban áll, hogy az eddigi egyházi angol-amerikai kapcsolatokat kiterjesztette az egész városra, főleg az egyetemi körökre. Az ide látogató angolul beszélők rendszerint megfordultak a körben is egy-egy előadást tartva, vagy a tagokkal beszélgetést folytatva. Az angolra-jongók példája a francia nyelv iránt érdeklődőket is összefogta, ezek Finály Henrik vezetésével Francia Klubot alapítottak 1879-ben. Máskülönben Finály az Angol Körnek is lelkes tagja volt.

A kör első éveiben igen gazdag tevékenysége idővel lanyhult. Utóbb a sajtó már csak akkor adott hírt róla, ha évi közgyűlést tartottak, vagy ha jeles angol-amerikai vendéget fogadtak. Az első év legfeltűnőbb vendége George Browning fiatal angol költő volt, aki keresztül-kasul bejárta Erdélyt, fordítgatott a magyar

költészetből, Petőfi-tolmácsolásokkal kísérletezett. A klubban Izlandról tartott előadást. Kapcsolatba lépett Meltzl Hugó német szakos egyetemi tanárral, aki az Összehasonlító Irodalomtörténelmi (és nem -történeti!) Lapokat szerkesztette Brassaival együtt, s meghívást kapott a munkatársak közé. Majd mikor Browning a Teleki grófok geryeszegi kastélykertjében 1877. július 24-én öngyilkosságot követett el, a napilapokon kívül a világviszonylatban úttörő kolozsvári folyóirat is világgá röpítette a gyászkeretbe foglalt szomorú hírt. Az első év végén már húsz tagot számlált a kör.

1879-ben az unitáriusok vallásalapítójuk, Dávid Ferenc halálának háromszázadik évfordulójára emlékeztek ünnepélyes keretek közt. Erre az angol hittestvérek a magyarul is tudogató Alexander Gordon belfasti lelkészt küldik képviselőként. Rajta kívül még Andrew Chalmers wakefieldi lelkész is eljött a nagy eseményre. Az utóbbi előadást tartott a „keleti kérdéstről” a Társalgó Körben. Mindketten hazatértükkor beszámoltak erdélyi tapasztalataikról. 1881-ben a kör elnökét az a megtiszteltetés érte, hogy egyházát képviselhette a Brit és Külföldi Unitáriusok Társulatának évi közgyűlésén. Találkozott valamennyi jelentős ottani egyházi személyiséggel, valamint a Harvardi Teológiai Intézet egyháztörténet professzorával, Joseph Henry Allennel. Az utóbbi hazakísérte Kovácsot Erdélybe, s itteni élményeiről Amerikában színes előadásokat tartott, s beszámolót is közölt hazája felekezeti sajtójában. Ezzel lendületet kaptak az amerikai–magyar kapcsolatok.

Az amerikai unitáriusok egyesülete 1882-es saratogai konferenciájára meghívták az erdélyi unitáriusok képviselőjét. Az egyház Kovács Jánost választotta küldöttül. Féléves utazása során Londont is érintette. Saratogában mintegy 2500–3000 unitáriushoz szólhatott angol nyelven. Utána még számos egyházközségben prédikált, tartott előadást az erdélyi unitáriusokról. Sikeresen gyűjtött egyházi célokra. Hazatértekor Kolozsvár értelmisége társasvacsorán ünnepelte. Ő háromnegyed órás beszédben ismertette utazása lényeges mozzanatait. Kovács 1882 őszén Chicagóban ismerkedett meg James Thompson Bixby orientalista teológiai tanárral, aki 1884 őszén

Kolozsvárra jött, s előadást tartott az Angol Körben. Hazatérve terjedelmes beszámolót írt magyarhoni élményeiről, melyben dicsőően emlékezik meg a különböző felekezetekhez tartozó „mintegy negyven tagot” számláló Társalgó Körről. A valóságban 25 körül mozgott a tagok létszáma, de kiemelkedő eseményekre többen is eljöttek. A kör vezetőségében az 1885-ös közgyűlés változást hozott: Péterfi Dénes lemondását követően Boros György teológiai tanár lett a titkár. Ebben az évben a klub F. W. Elliot személyében ausztráliai vendéget fogadhatott. De ekkoriban már meglehetősen sok angol fordul meg Kolozsváron, nem is tudják mindegyiküket meghívni a körbe.

A nyolcvanas évek végén a körnek járt a Paget megrendelte Atheneum és a Brassai hozatta Nineteenth Century című folyóirat. 26 rendes, 4 tiszteletbeli és 9 olvasó tagot számláltak. A könyvtárosi teendőket Széky Miklós végezte. 1890-ben – mint hogy a fővárosi kör megszűnt – az egész országban csak Kolozsvárt működött ilyen jellegű klub. Ekkor került sor az angol segítséggel újonnan épített budapesti unitárius templom átadási ünnepségeire. Az angliai társulat Henry Ierson titkárt küldte Budapestre két hölgy kíséretében. A titkár aztán Kolozsvárra is ellátogatott, itt az Angol Klub vacsorát adott tiszteletére. Ezen a vendég az angol nyelv tanításának művészetéről beszélt. 1892 áprilisában John Paget halálával fejezet zárul le az erdélyi–angol kapcsolatok történetében. Az Angol Kör 1893-as közgyűlését az ő emlékének szenteli, Kovács tart róla előadást. Ennek szövegét ki is nyomtatják.

A klub a millennium évében, 1896-ban ünnepelte alapítása huszadik évfordulóját. Ebben az évben számos angol-amerikai jött Magyarországra, s közülük többen is vendégeskedtek a körben. Kiemelkedik a texasi egyetem matematika professzora, George Bruce Halsted, aki Bolyai János munkásságát is kutatta, valamint a kvéker James Samuel Capper, aki a New York szálló különtermében Shakespeare-ről tartott előadást és a Hamletből szavalt. A századfordulón elmaradnak a hírek a körről, még a közgyűlésekről sincs tudósítás. Az utolsó datálható előadást 1903 március 24-én Kovács János elnök tartotta Brassai

Sámuel 1871-es londoni látogatásáról. 1905. január 27-e Kovács halálának dátuma s alighanem az Angol Társalgó Kör végnapja is. A kör kétségtelenül az angol–magyar kapcsolatok kiépítésének egyik fontos szerve volt, a műveltebb polgári rétegeket ismertette meg az angol nyelvvel, kultúrával. Ugyanakkor az ide látogató angol anyanyelvűeknek is lehetőséget nyújtott a barátságkötésre.

Kovács idősebb korában, majd halála után Boros György teológiai tanár – utóbb püspök – lett az angol–magyar egyházi kapcsolatok legfőbb ápolója. 1900-ban ő képviselte a magyar unitáriusokat a bostoni nemzetközi kongresszuson. Az egyetemen is ő örökölte meg az angol lektori tisztséget. S valószínűleg angol mintára szervezte meg még 1884-ben az unitárius egyháztársadalmat felfrissítő Dávid Ferenc Egyletet.

A kötet szerves részét képezi a 12 tételes, több mint 80 oldalnyi függelék. Azokat a magyar, angol és francia nyelvű dokumentumokat közli itt a szerző, amelyeket kutatómunkája során tárt fel, s melyeket a szövegben említ, elemez. A 10 oldalas bibliográfia külön csoportosítja a kéziratokat, nyomtatott forrásokat, ezen belül pedig a könyveket és a napilapokat-folyóiratokat. S még betűrendbe szedett bő szakirodalmi jegyzéket is ad. Mint minden igényes munkánál, megtaláljuk a névmutatót, valamint a román és angol

nyelvű tartalmi ismertetést. Külön említést érdemelnek a lapalji jegyzetek: sokszor a fél oldalt is kitöltik. Néhol az említett személyekről nyújtanak tájékoztatást, néhol forráshelyet közölnek, nemegyszer magyar vagy angol idézetekkel támasztják alá a főszöveg megállapításait. Kovács érdeméért említhetjük, hogy mind a főszöveget, mind a jegyzeteket csak a tárgy keretéhez tartozó információkra korlátozza. Akár Paget, akár Kovács János esetében számos érdekes életrajzi adat kínálkozott, olyanok is, amelyekről a szerző már írásokat közölt.

Kovács Sándor a kötet *Bevezetésében* mentegetőzik, hogy „későpozitivistának” tekinthető munkamódszere. Hiszen főleg anyaggyűjtését teszi közzé. Örömmel mondjuk, hogy „szerencsénkre” vállalta ezt az ódiomot. Olyan gazdag anyagot halmozott fel ebben a kötetben, mely minden további magyar–angol kapcsolattörténeti kutatásnak alapjául fog szolgálni. De egyháztörténeti vonatkozásban is a 19. századi unitarizmus külön színezetét sikerült megragadnia: a kis egyház nagyvilági rokonkeresését. A testvéri segítségnyújtás néhány nemzeteken és kontinenseken átívelő példázatát. E kötettel mind az anglisztika, mind pedig az egyháztörténet gazdagodott. Még Kolozsvár várostörténete is egy új szintet kapott.

Gaal György

## Könyv a népzene életéről

*Könczei Csongor: A kalotaszegi cigányzenészek társadalmi és kulturális hálózatáról. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság. (Kriza Könyvek 36.)*

*Kvár 2011. 264 oldal*

A Kriza János Néprajzi Társaság kolozsvári székházában 2011. október 20-án mutatták be Könczei Csongor *A kalotaszegi cigányzenészek társadalmi és kulturális hálózatáról* című kötetét. „Muzsikál Czilika Gyula és bandája” – olvastam a könyvbemutató plakátján. Zenével foglalkozóként és főleg „népzene-fogyasztóként” elhatároztam,

hogy részt veszek a rendezvényen, hiszen ma már egyre ritkábban hallhatunk élőben autentikus kalotaszegi népzene. Az igazi meglepetés viszont csak a zenei előadás után következett, amikor Sárkány Mihály, az ELTE Bölcsészettudományi Karának tanára, az MTA Néprajzi Kutatóintézete Etnológiai Osztályának vezetője és egyben a szerző doktori



témavezetője bemutatta az új kiadványt. A neves budapesti antropológus azt értékelte mindenekelőtt, hogy végre akadt valaki, aki nemcsak a népzeneről ír, hanem azokról is, akik művelik és megszólaltatják ezt a muzsikát. Ezek után természetesen nagy érdeklődéssel olvastam el a kötetet.

Könczei Csongor, amint ez az előszóból is kiderül, már három évtizede, hatéves korában ismerkedett meg a kötet főszereplőivel, és később, először néptáncosként, majd az 1990-es évektől kezdődően népzéneszként, táncház- és rendezvényszervezőként, táncsoportvezetőként folyamatos kapcsolatban állt a kalotaszegi cigányzenészekkel. A szerző 1997-től kezdődően már rendszeresen, tudatosan, tudományos igényességgel vizsgálta a kalotaszegi cigányzenész családokat. Így született meg első publikációja is (*Generáció- és stílusváltás a kalotaszegi cigányzenész családoknál*. Művelődés 1997. 2. 34–37.), majd újabb tanulmányokat jelentetett meg, melyek továbbfejlesztett formában szerves részeivé, fejezeteivé váltak a 2008-ban Budapesten megvédett doktori disszertációjának és így a nemrég megjelentetett kötetének is.

A könyv első részében megismerkedünk a vizsgált témával, valamint a kutatott téma elméleti és módszertani kérdéseivel. A szerző rávilágít azokra a szempontokra is, amelyeket az eddigi kutatások kevésbé érvényesítettek, de amelyek „teljesebb és komplexebb rálátást biztosítanak” a felvetett témakörre. *A hálózat kutatás rövid története* alfejezetben például összefoglalja a hálózati elemzés lehetőségeit, ennek szociálpszichológiai, szociológiai és szociálintropológiai előzményeit, de ugyanakkor úgy beszél a *network analysis*ről, valamint a társadalmi hálózat kutatás intézményesüléséről, interdiszciplinaritásáról mint önálló kutatási módszerről. A hálózati elemzés és az etnográfia kapcsolatáról szóló alfejezetet a témához kapcsolódó egyéb kutatási módszerek összegzése zárja.

A második nagy fejezet rendszeres történeti áttekintését adja a kalotaszegi cigányzenészekről szóló néprajzi irodalomnak. *A Kik a kalotaszegi cigánymuzsikuskok?* kérdést a kutató *A falusi cigánymuzsikuskok és a magyar népzene kutatás* és a *Ki számít*

*kalotaszeginek?* című fejezetekben tisztázza és válaszolja meg. A kalotaszegi cigánymuzsikuskok 20. századi működéséről szóló alfejezetben ismerteti mindazokat a forrásokat, adatokat, amelyeket kutatása során felhasznált, megjegyezvén, hogy a 20. századi írott források száma eléggé csekély a 19. század végi, főleg helyi sajtóközlések számához viszonyítva. A kalotaszegi cigánymuzsikuskokkal foglalkozó írások csoportosítását és értelmezését a szerző voltaképp a *Hogyan nem írtak a kalotaszegi cigányzenészek?* című alfejezetben fejti ki.

A könyv harmadik fejezete a kalotaszegi cigányzenészek működési, társadalmi és gazdasági hálózatának módszeres elemzését nyújtja. A működési hálózat elemzése kapcsán érdekes információkat tudhatunk meg a zenészek szakmaválasztásáról, szocializációjáról és szakmai tudásának elsajátításáról, a repertoárjukról, a bandában való muzsikálásról, szakmai kapcsolataikról, valamint működési és területi hálózataikról. A zenészstátus és identitás, a „kettős periféria” kérdéséről, a muzsikuskok mobilitásáról és rokonsági kapcsolat-hálójáról *A kalotaszegi cigányzenészek társadalmi hálózatáról* című fejezetben olvashatunk. A kalotaszegi cigányzenészek gazdasági hálózatáról szóló fejezet a zenészfogadást, a rokonsági kapcsolatok gazdasági vetületeit, a zenészsakmán kívüli megélhetőségi forrásokat írja le, de itt kaphatunk választ arra a kérdésre is, hogy a zenészstátus a hétköznapok során mennyire határozza meg a muzsikuskok életmódját és életstratégiáit.

Az 1970-es években elindult táncházmozgalom jelentősen megváltoztatta a kalotaszegi cigányzenészek működési és gazdasági hálózatát. A városi táncházakban, táncbörökben, külföldi koncerteken való fellépések nemcsak hírnevet biztosítottak a zenészeknek, hanem nagyon jó pénzszerzési lehetőséget is. Azonban a 20. század közepétől kezdődően és az 1990-es évek után a falvakban már egyre kevesebb az érdeklődés a hangszeres népzene iránt. A hagyományos táncélet megszűnése és a zenei ízlés változása is rányomta bélyegét a kalotaszegi cigánymuzsikuskok gazdasági helyzetére. Biztató lehet, hogy noha a tradicionális zenészvilág és hangszeres népzene

gyökeresen átalakult, és elsődleges, organikus kontextusa is megváltozott, a fiatal városi értelmiségi körökben újból van igény erre a kultúrára, és egyre kevesetebb és értékesebbé válik a népzene és néptánc.

A negyedik fejezetben olvashatunk a kalotaszegi zenészek kultúráközvetítő és -alkotó szerepéről is. Ezek a specialisták „nemcsak őrizték és közvetítették, hanem közvetett és közvetlen módszerekkel alkották a tánczenei hagyományt, ezáltal befolyásolva magát az adott tánc kultúrát is”.

A kiadvány értékes része a függelékben található, a 20. században működő kalotaszegi cigányzenészek, cigányzenekarok, cigányzenész dinasztiákról szóló adatok összefoglalása, amely – a szerző szerint – az eddigi szakirodalmi *névtelenség* ellensúlyozása. Egyetértek Sárkány Mihállyal abban, hogy Kőnczei Csongor bensőségesen ismeri ezt a világot. Nem kívülről ismerő, értelmező kutatóként mutatja be a témát. Erről tanúskodik a felhasznált gazdag szakirodalom és a rengeteg információ, amelyekhez a kutató hozzájutott a zenészekkel folytatott beszélgetések, közös zenélések, különböző táncatlalkozók

stb. során. „Ismerek kalotaszegi cigánymuzsikuskokat, tudom, hol laknak, hogyan muzsikálnak, és ők is ismernek engem” – írja a szerző. Ezt a közvetlen, személyes kapcsolatot folyamatosan érezzük a könyv olvasásakor. Az idézett interjúk szövegei sem pusztán „csak” interjúk, hanem a kutató és kutató személy közötti emberi kapcsolatok hű tükrözői, és így sokkal többek, mint „egyszerű” szakmai információk. Ez a személyesség kétségkívül nagy erénye a kötetnek. Nem volt lehetőségem megismerni Netti Sándort, a hírneves kalotaszegi primást életében, csupán hátrahagyott muzsikáját csodáltam, de a kiadványban közölt interjúk olvasásakor úgy érezhettem, hogy magával a zenéssel is találkoztam.

A könyv könnyen olvasható. Nemcsak zenészeknek ajánlom a kiadványt, hanem táncosoknak, népdalénekeseknek, néprajzosoknak és minden érdeklődőnek is, aki szereti vagy meg szeretné ismerni Kalotaszeget és azokat a muzsikuskokat, akik megszólaltatói, ápolói és a leghitelesebb képviselői a kalotaszegi népzenenek.

**Gergely Zoltán**

## Fények és árnyak a kisgyermekkor történetében

*Deáky Zita: „Jó kis fiúk és leánykák”. A kisgyermekkor történeti néprajza Magyarországon. Századvég, [Bp.] 2011. 501 oldal*

Könyvében Deáky Zita merőben új szemlélettel, számos új forrás kiaknázásával freskószerűen írja át, és gazdag szempontrendszerrel alkalmazva bővíti ki a kisgyermekkorra, annak történetére vonatkozó ismereteinket. 16–20. század közötti magyarországi történeti, néprajzi, kulturális antropológiai, művelődéstörténeti, társadalomtörténeti, pszichológiai, szociológiai, pedagógiai, egyházi, orvostörténeti irodalom és számos nemzetközi szakirodalmi tétel alapján (a könyvben összesen 680 címre hivatkozik!), európai kontextusba helyezve, áttekinti a kisgyermekkor

magyarországi kultúrtörténetét, annak koronkénti közös, de társadalmi rétegenkénti, etnikumonkénti és családtípusonkénti különböző gondolkodásmódját, értékrendjét, nevelési elveit. A gyermekkor kutatásában szokványos témákat (korosztályi besorolás, életmód, nevelési elvek, munka, ünnepek) újabakkal egészíti ki, melyek a gyermekek szenvedéseit, annak okait (árvaság, törvénytelenység, háborús körülmények, betegség, a gyermekmunka kihasználása), majd az azok enyhítését célzó tevékenységi formákat, illetve intézményeket tárják fel. A polgári korszak legfontosabb filozófiai,

pedagógiai, lélektani megalapozottságú személyiségépítő nevelői gyakorlatát (Gyermektanulmányi Múzeum, szakosított társaságok, könyvtárak, kiállítások, szakfolyóiratok, önálló publikációk, előadások, művészi kísérleti telepek stb.) elemezve megállapítja, hogy a nevelési elvek megreformálása változásokat hoz a kultúrában, a hétköznapi gondolkodásban és a művészetben is. A kötet valamennyi fejezete elméleti tisztánlátásról, sokoldalú, árnyalt problémafelvetésről, társadalomtörténeti beágyazottságú szemléletről és koherens vonalvezetéséről tanúskodik.

A korosztályi besorolás kérdésével indít, kijelentve, és példákkal szemléltetve, hogy a különböző kultúrákban a generációs csoporthoz való odartozást nemcsak a biológiai adottságok, hanem a hagyományokon nyugvó kulturális sajátosságok, társadalmi elvárások, az értékrend és gondolkodásmód is szabályozzák. A kutatót a gyermek szocializációs közegének kiszélesedési üteme, valamint a felnőttektől való függőségi viszonya izgatja. A magyar parasztságra jellemző korcsoport-szerveződést a saját világ kialakításaként, a korai önállósodásra való törekvésnek, a felnőttektől való elkülönülés igényeként értelmezi, míg a játék és paraszti munka korai összemosisódását, a nemi minták 4-5 éves korban kezdődő elsajátítását, valamint a korai jegyesség intézményét a gyermekkort rövidítő tényezőkként fogja fel. E téren legsúlyosabbnak a gyermekmunka kapitalizmus kori kihasználását tartja, melyet a 19. században a hatósági szabályozások sem tudtak megszüntetni.

Számba veszi a család – mint elsődleges szocializációs közeg – történelmi, társadalmi, gazdasági meghatározottságú szerkezeti típusainak az életmódban, identitásban, értékrendben, kapcsolathálóban, illetve a nevelésben megmutatkozó lenyomatait. Felfigyel a reformkori anyafunkció nemzeti-politikai tartalommal való kibővülésére. Felemlíti a vonatkozó magyar szóikinc és keresztnevéadás család szerepére, hierarchikus felépítésére vonatkozó kifejező jellegét.

A könyvben ezután a természetes családi támogatottságot nélkülözők problémáinak felvázolása

következik. A szerző folklór- és szépirodalmi szövegek, emlékirat- és önéletírás-töredékek nyomán érzékelteti az árvaság megélésének életre szólóan fájdalmas életérzését, hátrányos kihatását az életpályára. Az árvák egykori nagy számát a háborúk, járványok pusztításával, az elégtelen higiéniai viszonyokkal, az egészségügy fejletlenségével magyarázza. Majd a megbélyegző törvénytelen gyermek státusz társadalmi kulturális-jogi hátterét (a leányanyák megszegyenyítése, büntetése, kiközösítése, a háborús viszonyok, a cselédkedés, majd a nők városi munkavállalása, gazdasági válság stb.) és traumatikus következményeit (gyakori csecsemőgyilkosság, nagyfokú csecsemőhalandóság, lelencsors, életre szóló hátrányos megkülönböztetés) ecseteli. Pozitívabb kicsengésű a cseregyermekrendszerrel szóló fejezet. Ez az intézmény, ha társadalmi csoportonként és koronként változó módon is, a gyermek épülését: idegen nyelvekben való jártasságát, viselkedésének és értékrendjének kultúráltságát, baráti és rokoni kapcsolati körének kitágítását, olykor az egész életpályája alakulását szolgálta:

A gyermek életmódjának társadalmi meghatározottságáról szólva, a kutató megismertet az intim és közszféra szétválási folyamatának polgári hátterével, rétegenként különböző állomásaival, szembeállítja a szűkebb hatósugarú, de a gyermekeknek nagyobb szabadságot biztosító falusi, illetve a kitágultabb, de korlátozottabb nagyvárosi térhasználatot. Részletekben gazdag, szemléletes képet fest a vagyoni, társadalmi és foglalkozási, etnikai csoportokhoz, család- és településtípusokhoz, falusi és nagyvárosi környezethez rendelődő megannyi lakástípusról és lakáskörülményről, kezdve az arisztokrácia és városi nagypolgárság fényűzőbb otthonaitól – melyekben polgári mintára megjelenik a gyermekszoba – az átlagos, két-három helyiséges, de a családot télen egyetlen helyiségbe zsúfoló lakásokon át a palóc nagycsalád asszonyai és gyermekei számára fenntartott, télen is fűtetlen kamaráig, a higiéniailag elfogadhatatlan barlang- és barakklakásokig, földbe ástott putri és hasonló szükségmegoldásokig, melyeket

a korabeli orvosi szakirodalom a tüdővész meg angolkór melegágyainak és ezáltal a nagyfokú gyermekhalandóság okozóinak tart. A kötetben tárgy- és életmód-történeti áttekintés ismerteti meg a különböző társadalmi rétegekhez tartozó gyermekkorosztályok alvási, étkezési tisztálkodási, öltözködési viszonyaival, azok orvostörténeti megítélésével. Források idézésével teszi szemléletessé a háborúk, elemi csapások, betegségek, járványok, gazdasági válságok eredményezte inséges periódusokat, azok szenvedéseivel, nyomorával, gyakori halálos kimenetelével, jelezve az ezeket enyhíteni próbáló intézményes jótékonykodás eseteit.

Külön fejezetben foglalkozik a nevelés Ó- és Újtestamentumra alapozott, mélyen vallásos meghatározottságával, a vallási és erkölcsi ismeretek összefonódásával, a teremtett világ rendjének szakrális értelmezésével, a szülői ház, templom és külső szakrális tér kulturális szignáljaival, a gyermekek rítusokban való fokozatos aktivizálásával. Megismerteti a keresztény vallásos nevelés problémáját feszegető egyházi és pedagógiai szakirodalom koronkénti és felekezetenkénti nézeteivel, gyakorlati tanácsaival, a vallásgyakorlásra vonatkozó törvénycikkekkel és a szekularizációval kapcsolatos nézőpontokkal. Részletekbe menően elemzi a mindennapi vallásos gyakorlat konkrét megnyilvánulásait, majd az ünnepek közül a karácsonynak a vallási szocializációban, illetve a temetkezési szokásoknak a halálélmény feldolgozásában játszott szerepét. Külön alfejezetben foglalkozik a zsidó ünnepek megszervezésével, lefolyásával és szakrális nevelésbeli funkcióival. Végül egyetértően idézi John Gillis megállapítását, miszerint a szekularizáció az egyházi ünnepek helyett a szülő-gyermek érzelmi kapcsolatát építő rituális családi ünnepeket erősítette fel. (John R Gillis: *Childhood and family time: a changing historical relationship*. In: A. M. Jensen – L. McKee: *Children and the Changing Family*. Routledge–Falmer, London–New York, 2003. 149–164.)

A munka gyermekkultúrában elfoglalt helyéről, számos alakító tényezőjéről írva egyaránt részletezi annak a család megélhetésében játszott

gazdasági szükségességét, valamint nevelő szerepét. Elemzi a munka fogalmának, történetileg változó értelmezését és megítélését, pedagógiai irodalom szerinti funkcióit. Számba veszi azokat a 19. századtól megjelenő európai és magyar törvényes szabályozásokat, melyek megpróbálták korlátozni a szegénység és urbanizáció következtében tömegessé váló ipari gyermekmunkaerő kizsákmányolást. Ebben a fejezetben jellemzi a különböző újonnan létesülő egyesületek (pl. Országos Gyermekvédő Liga, a Törvényes Munkásvédelem Magyarországi Egyesülete, az Országos Stefánia Szövetség stb.) ez irányú tevékenységét. Megállapítja, hogy a két világháború közötti társadalmi, gazdasági és szociális összetevők nem hagyták érvényre jutni a nemzetközi szervezetek, így Nemzetközi Munkaügyi Hivatal, majd a Nemzetközi Munkaügyi Bizottság első világháborút követő, Magyarország által is elfogadott gyermekmunkát tiltó egyezményeit. A fejezet másik nagy egysége a gyermekmunka társadalmilag meghatározott formáit elemzi, kezdve a földművelő-állattartó és kézműves gazdaságok családi munkamegosztás keretében kijelölt feladatköreivel, a libapásztorságon és pesztraságon keresztül a bánya- és gyáripar különböző területein foglalkoztatottak egészségre káros munka- és életviszonyaiig.

A háborút elsősorban következményei – mekkülés, bujkálás éhezés, szenvedés, erőszak, megnyomorodás, árvaság, kiszolgáltatottság, rab-szolgaság, járványok, koncentrációs táborok, halál stb. – összefüggésében és magyar történeti dimenzióban, a török kortól kezdődően, az emlékiratokból merített megrázó példák alapján tárgyalja. De szól az 1848–49-es forradalom gyermekhőseiről is. Bemutatja a pedagógiai gondolkodásban az első világháborúra vonatkozó szemléletváltást, mely során a kezdeti propagandáírásokat kiábrándult, a szenvedőkkel együtt érző cikkek, versek váltották fel. Pszichológusok, jogászok pedagógusok elemezték a háború gyermekkultúrára és gyermeklélekre gyakorolt közvetlen hatását, a háborús játékok játszásakor felszínre törő

ellentétes érzelmeket, indulatokat és azok ellen-súlyozásának lehetőségeit.

A beteg gyermek témaköre alkalmat ad az európai és magyar orvostudomány-történet ide vonatkozó részleteinek áttekintésére és azon belül a gyermekgyógyászat mint önálló szakág 19. századi kialakulásának és intézményesítésének, az első gyermekkórházak küzdelmes tevékenységének a bemutatására. A kórházi betegségek közül a gyakran halálos kimenetelű gyermekbalesetek egyik kórokát, a lúgkómérgezést tárgyalja részletesen, rámutatva a kormányzat – orvosi figyelmeztetéseket számba nem vevő – tragédiákhoz vezető mulasztásaira. Magyarországon csupán 1876 után foganatosítottak szabályozott és államilag ellenőrzött intézkedéseket a temetőket megtöltő járványos betegségek megelőzésére és védekezési technikáira nézve (bejelentési kötelezettség, a beteg elszigetelése, az orvosi segítség büntetés terhe melletti kötelező igénybevétele). Statisztikai adatok érzékeltetik a törvény áthágásából, a fokozatosan bevezetett kötelező oltások elmulasztásából származó halálesetek óriási méretét. A járványos betegségek közül a „kisgyermek pestisének” nevezett, rengeteg áldozatot követelő himlő és torokgyík gyógyításának kultúrtörténeti tényeit mutatja be. Majd a vakság, siketnémaság, torzszülöttség, elmebetegség okaival kapcsolatos hiedelmeket, a fogyatékosok életesélyei javítását célzó, a 18–19. századtól működő intézmények működését ecseteli.

A továbbiakban a gyermekeket ért sokféle hiány, negatívum ellensúlyozásának vagy kivédésének korai történeti – egyházi, magán- és egyesületi – formáit, így az alamizsnálgódot, az árvás- és lelencházak szegénygondozói tevékenységeit elemzi. Ezt követően a 19. század második felében felszaporodó társadalmi egyesületek (pl. a Fehér Kereszt Országos Lelencház Egyesület, majd az 1906-ban megalakult Országos Gyermekvédelmi Liga) problémamegoldó kísérleteit mutatja be, a lelenc- és árvagyermek nevelőszülőkhöz való kihelyezésén vagy örökbeadásán keresztül az állam gyermekvédelmi szociálpolitikai kötelezettségének tudatosításáig és kieszközléséig. Szól a

cigány gyermekek nevelésére vonatkozó, racionális célokon és filantróp szándékokon nyugvó állami intézkedéseknek (a gyermekek családból való kiemelése és magyar családi, majd a 20. század elején menhelyi közegbe való áthelyezése) az érintettek nézve traumatikus kihatásáról.

Az első világháborús hadiözvegyek és -árvák támogatását célzó kísérletek (a szükségletekhez képest csekély állami segélyek kiutalása, hadiárva-gondozó intézetek létesítése, az orvosi közbenjárás kötelezővé tétele, a szociális munka intézményes formáinak kezdeményezése) képezik a következő fejezet tárgyát.

A kisdjedvelmi és nevelőintézmények, az óvoda és bölcsőde történetének felvázolása következik. A szerző bemutatja az óvoda 1812-es kezdeményezésétől kezdődő, a gyors elterjedéséhez vezető folyamatot, melyhez számos, az intézmény funkciójára, gyakorlati tevékenységére és oktatási nyelvére irányuló vélekedés, vita kapcsolódott, mígnem 1891-ben meghozták az óvodai oktatást kötelezővé tevő törvényt. Ekkortól a korábbi németesítés helyett az óvoda a nemzetiségek magyarosításának fórumává vált. A bölcsőde létrehozását a nagyvárosi nők ipari munkavállalásának káros következményei tették szükségessé. 1855-ben Magyarországon megalakult az Első Pesti Bölcsődeegylet. Alapszabályok rögzítették a hivatását és működési elveit.

Végezetül a gyermekirodalom kialakulásának előzményeit (a gyermek- és felnőttkultúra szétválása, az anyanyelv fejlesztésének igénye, a kötelező oktatás bevezetése, vallásos és világi tankönyvek és illemkönyvek, külföldi gyermekkönyv-fordítások), továbbá jelentősebb úttörőit (Bezerédj Amália, Gáspár János, Sebők Zsigmond, Móra Ferenc), célkitűzéseit (erkölcsös, hazafias, szociálisan érzékeny, lelkiekben gazdag gyermekek nevelése, minőségi szelekció) és hordozóit (könyvek, gyermeklapok) mutatja be és értékeli. Kiemelten szól Pósa Lajos és Benedek Elek a gyermekírók és -lapszerkesztők (Az Én újságom, Cimbora) munkásságáról, úgyszeretéről, a gyermekek morális nevelése iránti elkötelezettségéről és népszerűségéről.

Deáky Zita azt a szándékát, hogy a könyv egészén, a benne felmutatott sok szenvedéstörténet ellenére mindenütt átsugározzon a generációk összekapcsolódásának, együtt haladásának, küzdelmeinek értelme, célja, végső soron öröme, reménye, sikeresen megvalósította. Felkészültségének, eredetiségének, leleményességének, koncepciózusságának, hitelességének, logikus építkezésének,

ökonómiájának, fellengzésmentes, közérthető tiszta stílusának, a szemléltetésben megnyilatkozó igényességének (a könyvet 300 gondosan megválasztott fotó illusztrálja) köszönhetően műve várhatóan a nemzetközi szakmai életben is modellértékű lesz, és jelentős sikerre tarthat számot.

**Gazda Klára**

## Néprajzi tudománytörténet: miért, kinek?

*Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos – Pozsony Ferenc (szerk.): Oktatás, kutatás, intézmények Kolozsvárt. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 18. Kvár 2010. 430. oldal*

### **Bevezetés: két konferencia, egy kötet**

Az idő és a munka antropológiájának egyik implicit (de néha még ki is mondott) állítása, hogy a mai modern időszemlélettel (lineáris, egzakt, mért stb. idő) és az ebből a koncepcióból fakadó munkafelfogással (kikényszerített munka) szemben a ciklikus és feladatorientált, a természetet és az abba ágyazódó emberi tevékenységeket alapul vevő idő bizonyos értelemben humánusabb. Először azért, mert az emberhez igazodik, másodsor mert segít eligazodni a végtelenül folyó időben, tagolja azt, visszatéréseket és kiszámíthatóságot biztosít. Bennünket most e második jellegzetesség érdekel: a tudományos életnek a rítusai is hasonlóak ahhoz, ahogy a mindennapi életben az elvégzendő, szabályosan ismétlődő feladatok és az ünnepek tagolják az időt. A különböző tudományos egyesületek, szervezetek éves, kétéves (vagy egyéb rendszerességgel megrendezett) konferenciái humanizálják és világosan tagolják az amúgy a mindennapi rutinból és a sokszor kiszámíthatatlan projektek egymásutánjából építkező időt, kiszámíthatóvá teszik és a tapasztalatokból fakadóan tervezhetővé teszik a jövőt. És ebben szerepük lehet a rendszeresen megjelenő periodikáknak és egyéb kiadványoknak is. Úgy tűnik, nincs ez másként a Kriza János Néprajzi Társaság (KJNT) és a Magyar Néprajz és

Antropológia Tanszék (MNAT) közös őszi konferenciájával sem: a minden év októberében megrendezett konferencia most már hagyományosan a kolozsvári (vagy azzal kapcsolatban levő) néprajzi oktatás és kutatás történetét járja körül, és ezeknek a konferenciáknak az anyagára épül a KJNT Évkönyve, így a tudományos idő tagolását a két esemény mintegy körbezárja.

Saját történelme minden közösségnek igen fontos identitásmeghatározó tényező, és ha nincs ilyen történelem, azt meg kell írni. A kolozsvári néprajzi iskola most érett oda, hogy a saját történelmével kapcsolatos kutatásokat hangsúlyosan megjelenítse, a tudományos publikum elé vigye, azokat megvitassa, és az eredményeket közölje, és ez egy igen fontos lépés az iskola mint szakmai közösség megeremtésében és fenntartásában. Annak, hogy ez a történetírás most zajlik, nyilván érthető okai vannak, és ezek egy része benne is van a kötetben. A többi okról – ha lesz még érdeklődés a néprajzi tudománytörténet iránt – majd későbbi generációk szakemberei fognak értekezni. A KJNT 18. Évkönyve főként az 1989 előtti periódusra (vagy inkább: periódusokra) fókuszál, és szerteágazóan, intézménytörténeteken, tudományos irányzatok elemzésén és személyes életpályák bemutatásán keresztül járja körül a kolozsvári néprajz történetét.



Terjedelmes kötet, 430 oldalra rúg, de két egymást követő év konferenciáinak az anyaga is benne van, így nemcsak terjedelmes, hanem fajsúlyos is: ennek a kötetnek ott kell lennie mindenkinek a polcán, aki az erdélyi magyar néprajz és tágabban az erdélyi magyar tudományosság története iránt érdeklődik. Mivel két konferencia anyagát közli, a tudományban bevett gyakorlattól egy kissé eltérően a kötetben több szerző két írással is szerepel. Ez tehát nem valamiféle szerkesztői malőr vagy a tudományos világ belterjességének és klikkesedésének a bizonyítéka, és azt gondolom, inkább növeli, mint csökkenti a kötet értékét, hisz minden újabb írás a kérdés újabb szelétére világít rá.

Mielőtt a kötet anyagát röviden bemutatom, két kérdést vetnék fel. Az első a tudománytörténeti munkák örök kérdését villantja fel újra, nevezetesen azt, hogy inkább kutatástörténetet vagy inkább tudománytörténetet írnak a szakemberek. Kósa László mérőföldkőnek számító magyar néprajzi tudománytörténetében veti fel ezt a kérdést, és azt mondja, hogy a kutatástörténet iránt nagyobb volt az érdeklődés, mint a tudománytörténet iránt, hisz a kutatások eredményeire fogékonyabb volt a tudomány, mint az azokat mozgató gondolatokra és elképzelésekre. Jelen kötet sikeresen ötvözte ezt a két megközelítést, és noha ezt a kérdést a szerzők nem exponálják, azért a látható eredményeken szemlézésén túl a koncepciók és elképzelések felvillantása is megtörténik. Azt gondolom, ha egyáltalán érdemes, így érdemes tudománytörténetet írni, hisz ebben az olvasatban a tudománytörténet egyfajta eszmetörténetként arra is jó, hogy jobban megértesse az olvasóval az elemzett korszakot, életpályát, intézményt. Ehhez szorosan kapcsolódik a második kérdés: mi haszna van a tudománytörténetnek? (És rögtön megjegyzem: nem a tudománytörténet létjogosultságát vitatom el, csak a reflektált látásmód fontosságára hívom fel a figyelmet.) Azon túl, hogy a tudománytörténet az egyetemi oktatásnak szerves része, illetve minden (diák)dolgozat elején ott szokott lenni három dolog, mégpedig hogy már a régi görögöknél is meg lehetett a jelenséget figyelni, vagy ők is írtak róla,

hogy Orbán Baláznál a témáról mit olvasunk, és végül, hogy az 1332-es pápai tizedjegyzékben hány kapuval szerepel az adott település, hogyan is épül be a tudománytörténet a tudomány mindennapjaiba. A felsorolt három kérdésből egy vagy inkább két kérdés határozottan kutatástörténeti, tudománytörténeti, így azt gondolom, a tudománytörténet tudományos és episztemológiai pozíciója megvitatásának mindenképp helyet kell adnunk. Foglalkozunk tudománytörténettel, de sokszor nem tudjuk, hogy a penzumszerűsége túl (lásd például a doktori dolgozatok szinte kötelező első része, amelyeket aztán a szerzők az elemzésben rendre „elfelejtenek”) mire is jó az egész. Hadd válaszoljak erre a kérdésre a végén, és értékeljem annak fényében a kötetet.

A kötet három tömbből áll, az első a *Tudomány- és kutatástörténet* a második az *Intézmény- és oktatástörténet*, és végül a harmadik, az utolsó a *Kutatói pályaképek* címet viseli. Az alábbiakban ezeket veszem röviden sorra úgy, hogy esetenként kiemelek írásokat, hisz a kötet terjedelme és ennek az írásnak a korlátai nem teszik lehetővé, hogy mindegyik írást külön-külön, részleteiben bemutassam.

### Tudomány- és kutatástörténet

E részt Tánzos Vilmosnak az erdélyi vallási néprajzi kutatásokat összefoglaló és elemző írása nyitja, és a terjedelmes írás meg is adja a kötet felütését. Nem csak terjedelme miatt: az írás akár egy kisebb kötetként is megállná a helyét, hisz száz oldal, ebből az elemzés a szövegnek mintegy fele, a másik fele pedig bibliográfia. De mint mondtam, nem elsősorban a terjedelem adja meg ennek az elemzésnek az erejét és értékét, hanem a körültekintő dokumentálódás (nem jártam utána, mert nem tudtam utánajárni, de biztos állíthatom: benne van mindenki, aki a témában közölt), és az, hogy a szerző nem az egyszerűbb utat választotta. Nem egyszerűen felsorolja, hogy egy elképzelt történeti kronológia szerint kik és miket alkottak, hanem különböző szempontok szerint tematizálva és osztályozva mutatja be az eredményeket, ugyanakkor

a kronológiára is figyel, hisz az elemzés első részében a korszakokat, az intézményi kereteket és a módszereket külön mutatja be. Az alapos dokumentálódás és az adekvát elemzési szempontok mellett az írás másik erőssége, hogy a vallásosságot tágran értelmezve a szerző a kulturális jelenségek széles spektrumát emeli be az elemzésbe.

A tömb többi írásában Olosz Katalin az Erdélyi Múzeum-Egyesület, az Erdélyi Múzeum és a folklorikatások kapcsolatát elemzi, Almási István a Román Akadémia Folklor Intézete (Kolozsvár) népzene-kutatói munkáját mutatja be, Cseke Péter pedig az Erdélyi Fialatok falukutatásainak néprajzi, népművészeti kapcsolatait vázolja, rámutatva például, hogy a két világháború közti falukutatóknak a Gusti-féle iskola nem egyszerűen egy tudományos felkészülést biztosító vagy az új tudományos eredményeket kidolgozó műhely volt, hanem követendő példa is egy olyan helyzetben, amikor a kisebbségi közösségben a falut a megmaradás zálogának láttatták (a többségi falukutatás sikereinek követését és azok meghaladását szinte erkölcsi parancsnak tekintették).

### **Intézmény- és oktatástörténet**

Ez a tömb számomra a kötet két legizgalmasabb írását tartalmazza. A két szóban forgó írás (Olosz Katalin és Keszeg Vilmos tanulmánya) arra mutat rá, hogy amire mi több évtized távlatából kész, megingathatatlan tényként tekintünk, az esetenként mennyire emberi erőnyeken és gyarlóságokon múlik. Hogy kialakul-e egy tudományos iskola, hogy mi lesz annak az iskolának a fő irányultsága (egyáltalán: lesz-e fő irányultsága) – ezeket a kérdéseket utólag sokszor adottságként kezeljük, holott az egyes irányoknak a kijelölése, kialakulása egyáltalán nem követi a retrospektíven teleologikusnak láttatott rendet. Nem mellékesen: erre az antropológia nemzetközi tudománytörténete, de hasonlóképpen az egyetemes magyar néprajz tudománytörténete is sok példával szolgál. Ebbe a sorban illeszkedik Olosz Katalin írása, aki azt mutatja be, hogy a folkloristaként és irodalmárként is számon tartott Sebestyén Gyula magánlevelezéséből

milyen kép rajzolható egy 20. század eleji kolozsvári irodalomtanári kinevezésről (Sebestyén Gyula várományosa volt ennek az állásnak, de a kinevezést végül Dézsi Lajos kapta meg). A magánlevelezés: kulisszatitok, és mi hálások lehetünk Olosz Katalinnak, hogy ezekre a kulisszák mögötti történetekre rávilágít, amikor „egyetemi belharcokról, csoportérdekekről, esélyekről és lehetőségekről, az állásra pályázó más jelöltekről, lehetséges támogatókról és biztos ellenzőkről” stb. ír, és azt mondja, hogy ezeknek „véltetően csaknem olyan jelentőségük volt/lehetett a meghirdetett katedra elnyerésében, mint a pályázó tudományos tevékenységének”. (171.) Az olyan, akár kaján hozzáállásra is okot adó részletek megvillantása, ahogy a pályázót „könyöklésre” buzdítja helyi barátja (174.), vagy Bálint Gábor finnugor rokonságra vonatkozó megjegyzése (175.) mellett az írás azért is érdekes és fontos, mert rávilágít a tudomány működésének sokszor mögöttes logikájára (vagy ha úgy tetszik: alogikusságára), ami – tudjuk – mind a mai napig jelen van a tudományban.

Ha Olosz Katalin a háttérinformációkat elemezte, Keszeg Vilmos ezt követő írása a Gunda Béla 1943-ban történt kinevezését megelőző pályázat értékelésének jegyzőkönyvét vizsgálja, és mutatja be egy kinevezés hivatalos folyamatát. Az írást elolvasva az első következtetése az lehet az olvasónak, hogy a bizottság komoly munkát végzett, hisz – mint ahogy a szerző írja – a *Kivonat* címet viselő dokumentum 155 oldal terjedelmű (a szerző a tanulmányt követően közli a jegyzőkönyvet), és az elemzés tanúsága szerint a bizottság tagjai nem sajnálták az időt és az energiát, hogy megvizsgálják a jelentkezők (Gunda Béla mellett: Szendrey Ákos, Bálint Sándor, Bartha Károly, Lükő Gábor, Kovács László, Tálasi István – Bartha Károly kivételével a magyar néprajz meghatározó személyiségei később) szakmai teljesítményét. A szakmai teljesítményen túl a végső értékelésnél viszont már más, fogalmazhatnánk úgy is: *extracurriculáris* vagy esetenként éppen személyiségi szempontokat is felsorakoztattak, amihez újfent hozzá kell gondolnunk Olosz Katalin írását a háttérben folyó

küzdelmekről. E két írás mindent egybevetve igen részletes képet ad arról, hogyan, milyen erőterekben és milyen tudományos szabályok szerint alakult a néprajzi oktatás a 20. század elején és közepén – és sok mai tanulással is szolgál a tudomány mai menetére vonatkozóan. E tanulásokra hadd idézzek két gondolatot a jegyzőkönyvből: „Az egyetem a tudomány szabad köztársasága, nem pedig bürokratikus szellemű, copfstílusú birodalom, ahol köt a ranglétra.” „A néphit szerint annál nagyobb tudós valaki, minél több és vastagabb könyvet írt. Én nem hinném, hogy a mázsáló a tanszéketöltés eszköze lenne.” (Mindkét idézet a 259. oldalon.)

E tömböt végül Ozsváth Imolának az írása zárja, amelyben a pedagógusok gyűjtőmunkáját értékeli az erdélyi magyar néprajzkutatás története szempontjából. A tanulmány visszanyúl egészen a két világháború közötti időszakig, esetenként még korábbi évekig is, felvillantja az amatőrizmus és a professzionalizmus között feszülő ellentéteket (a pedagógusok szerepe itt igen lényeges), a néprajz és a nemzeti mozgalom latens összefüggéseit, és rámutat arra, hogy a két világháború között, de különösen a második világháborútól a kilencvenes évekig a pedagógusok jelentősen kivették a részüket a néprajzi tudás gyarapításából.

### Kutatói pályaképek

A harmadik tömböt a könyv szerkesztői azoknak a tanulmányoknak szentelték, amelyek az erdélyi, kolozsvári néprajzkutatást meghatározó személyiségek pályaképét rajzolják meg. Ezeknek a pályaképeknek a listája nyilván nem teljes, de az elkövetkező konferenciákon minden bizonnyal kiegészül majd. Tötszegi Tekla dr. Kós Károlyról, Almási István Seprődi János és Sztripszky Hiador közös népdalgyűjtéséről, Pozsony Ferenc Vámszer Gézáról, aztán Nagy Jenőről, Keszeg Vilmos Nagy Olgáról és végül Gazda Klára Szentimrei Juditól értekezik ebben a részben. Az erdélyi magyar néprajz tudománytörténete kapcsán vissza-visszatérő gondolat, hogy a második világháborútól egészen a kilencvenes évek elejéig hiátus van

ennek a néprajzi munkának a folyamatosságában. Ám ezeknek az írásoknak egy része mégis rávilágít arra, hogy folyt munka Erdélyben is, van tehát olyan méltó néprajzi hagyomány (elég, ha csak dr. Kós Károly és Nagy Olga máig meghatározó munkásságára gondolunk), amelyet alapul lehet venni, és amivel tovább lehet lépni. És ne feledjük: a kolozsvári egyetemen ebben a hiátusidőszakban nevelődött ki egy olyan generáció, amelynek az indulását és a munkásságát feldolgozni majd az eljövendő tudománytörténészek feladata lesz.

### Összegzés – kérdéssel

A tudomány történetének folyamatában a konferenciát és a kötetet igen fontosnak tartom mind erdélyi, mint egyetemes magyar vonatkozásban. Azért is, mert – mint mondtam már – a kötet nemcsak kutatástörténet, hanem tudománytörténet is. Ezt Tánzos Vilmos munkája mellett leginkább Keszeg Vilmosnak a Nagy Olga kutatói életpályáját bemutató írása nyomatékosítja. De illik az összegzést az adósságom törlesztésével folytatnom, hisz azt ígértem, a tudománytörténet – s így áttetelelesen e kötet – haszna kapcsán feltett kérdést a végén válaszolom meg. Jelen kötetet a bevezetőben említetteken túl – nevezetesen, hogy a tudományos időt tagolja – másért is fontosnak látom, hisz az elég öncélú lenne, ha csak abban látnánk az ilyen rendezvények és tudományos termékek hasznát, hogy a szegény tudósok idejét segítenek tagolni és élhetővé tenni. Még akkor is, ha nemcsak a feladatidő szintjén teszik ezt, hanem – tovább élve az antropológia időfogalmaival – a kötet tartalmán keresztül a strukturális, nagyobb korszakokat átfogó idő szintjén is, és ezzel jobban megfoghatóvá teszik a szakma időfolyamát. Ezzel nyilván már kilépünk a tisztán öncélú tudománytörténetírás-értelmezésből. A konferenciasorozat és az ebből születő kötet(ek) másért is fontos: az erdélyi vagy romániai magyar néprajz története még nem vagy csak részlegesen íródott meg, a sajtóság fejlődés következtében (a néprajzi képzés nem bontakozhatott ki, az intézményrendszer nem épülhetett ki) sok területen sok minden maradhatott homályban.

Az ilyen jellegű tudományos munkákon keresztül jobban megérthetjük azokat az intézményes és kulturális működési formákat, amelyeket ma adottnak látunk, illetve könnyebben mérlegelhető egyes irányok haszna, hozzájárulása a szakma előreviteléhez. A másik ok, amiért én az ilyen munkákat hasznosnak látom, tágabban a tudományok mai helyzetével van kapcsolatban. Közhely, hogy ma a tudományok nagy változáson mennek keresztül, a határok elmosódnak (lásd például az antropológia, a néprajztudomány, a politológia, a szociológia, a történettudomány egyes területei közötti nagy átjárhatóságot), ami a lassan szitkoszóként ható interdiszciplinaritáson túl a szakmai identitások megingását vagy az akadémiai pozíciók meggyengülését is magában hordozhatja. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy az ilyen munkák haszna közvetlenül az, hogy újfent kijelölik ezeket a pozíciókat,<sup>1</sup> hanem inkább áttelesen arra szolgálnak, hogy a szakmai örökség feltérképezésével a legjobb eredmények és irányzatok legyenek megjeleníthetőek egy versengő és versengésre készülő akadémiai mezőben. Annak érdekében, hogy a szakmát már ne csak az akadémia megkövesedett intézményrendszere tartsa össze, az önálló tudományos hagyományok megnevezésére tekinthetünk eszközként a feladatok, profil kijelölésében. És végül a harmadik érvem a tudománytörténet jogosultsága mellett: minden jó tudománytörténet egyben társadalom-, ideológia- és eszmetörténet is, amelyből nemcsak az adott tudományt értjük meg jobban, hanem az elemzett korszakot és az

abban uralkodó eszméket is. Ez a kötet az intézmény-, oktatás-, tudomány- és kutatástörténeten túl társadalom- és eszmetörténet is. Hogy csak egy példát említsek: Gunda Béla kinevezése kapcsán az elemzés kitér arra, hogy a bizottság a pályázók nemzetiségét is mérlegelte (214.), ami már nem csak szorosan a néprajz érdeklődésébe tartozik. De a sok szálon futó elemzéseken és a kutatói pályák bemutatásán keresztül akár a kisebbségtörténetbe is beírhatják magukat ezek az írások, és ez különösen igaz Ozsváth Imola tanulmányára, hisz a pedagógusok néprajzi munkásságának megértése az elemzett korszak kisebbségi történéseinek jobb megértését teszi lehetővé.

Arra a kérdésre, hogy mivégre tudománytörténet, úgy vélem, adtam valamiféle választ. További kérdés: kinek szólnak a tudománytörténetek. Ezen a ponton – azt gondolom – nem érdemes belemenni önámításba az *érdeklődő közönségről* és más, egyébként is önáltató elképzelésekbe arról, hogy a szakkönyveket a közönség is olvassa. A szakkönyvek a szakembereknek szólnak, de ennek a könyvnek épp az az erőssége, hogy nem csak néprajzkutatóknak lehet érdekes. Ami nagy kérdés számomra – hisz tanárok is vagyunk –, és általában vonatkozik a tudománytörténetekre: hogy lehet ezeket a történeteket érdekessé tenni a diákok számára egyrészt akkor, amikor elsőévesként úgy tanulnak tudománytörténetet, hogy a tudományról magáról vajmi kevés információjuk van, másrészt általános értelemben, amikor a tudomány története legtöbbször csak kötelező nyűgnek tűnik? Ez az a kérdés, aminek megválaszolásában magam is elbizonytalanodom.

<sup>1</sup>Érdemes megjegyezni, hogy az akadémia 19. században kialakult intézményrendszerét és az erre alapuló tudománypolitikát és finanszírozást sokan, például Immanuel Wallerstein, meghaladottnak látják.

# EGYESÜLETI KÖZLEMÉNYEK

## Főtitkári jelentés az Erdélyi Múzeum-Egyesület 2010. évi munkájáról

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület az elmúlt évben is feladatának tekintette, hogy az erdélyi magyar hagyományokat ápolja, az egyetemes magyar tudományosságot szolgálja és az európai kultúra és tudomány értékeit gyarapítsa. Kiemelt figyelmet fordított a gyűjteményében lévő örökség megőrzésére és gyarapítására, korszerű kezelésére, tudományos feldolgozására és publikálására. Rendezvényei keretében ismertette a nemzetközi és a helyi tudományos eredményeket, ezáltal teljesítve a romániai magyarság művelődésében és szellemi fejlesztésében vállalt feladatát.

A 2010-es évben az EME, legjobb értékeit megtartva, igyekezett megújítani, fejleszteni szervezeti kereteit és korszerűsített elemekkel működtetni a tudományművelés intézményeit, így verve hidat a múlt értékei és a jelen kutatásai közé a jövő eredményeinek reményében, s mindezzel szolgálni a magyar tudományt, az erdélyi magyar közösséget.

Az eredmények is igazolják ezen törekvések szükségességét, miszerint érdemes a tudományos kutatáshoz az alapfeltételeket biztosítani – Kutatóintézetet, Információs és Dokumentációs Központot fenntartani, Digitális Adattárat fejleszteni – s a kutatás intézményeit folyamatosan működtetni. Hiszen az előző években sikeresen elismertett és minősített intézménynek így lehetősége nyílt a román állam által kiírt, akadémiai jellegű pályázatokon való részvétellel, melynek eredményeként 2010-ben a Kutatóintézet munkatársai sikerrel pályáztak a romániai Országos Felsőoktatási Kutatási Tanácsnál (CNCSIS).

A stratégiai céloknak megfelelően a színvonalas tudományos eredmények elérése és a kutatók alkotómunkájának támogatására az EME nagy figyelmet fordított. A tudományos kutatásba sikerült bevonni fiatal kutatókat, ezáltal biztosítva a tudósutánpótlás folyamatos nevelését és a felsőoktatáshoz szükséges oktatói utánpótlást, törekedve a tudomány iránti társadalmi tisztelet növelésére és a tudományművelés iránti vágy felkeltésére. Ugyanakkor eleven kapcsolatot tartott az oktatási-kutatási intézményekkel, társszervezetekkel, kutatási programjaink (illetve szakképzéseink) java része intézményi együttműködésekre alapult.

A tudományos kutatások eredményeinek terjesztését saját kiadója révén biztosította, amelynek akkreditációját a múlt évben sikerrel hosszabbította meg az Országos Felsőoktatási Kutatási Tanácsnál (CNCSIS) 2012-ig. Két tudományos folyóirata a 2010-es évben B kategóriás értékelést kapott.

A fentieket alátámasztva a 2010-es év eseményeit, eredményeit tételesen az alábbiakban tekintjük át. Annyit máris megállapíthatunk: tartalmas, eredményekben gazdag évet zárunk. Az EME 2010-ben is a kisebbségi tudománysszervezés és tudományos kutatás integrációs keretként működött, egyetemi háttérintézeti és akadémiai feladatokat is ellátva.

## Rendezvényeink, tudományterjesztés

Az EME tudományos konferenciáinak célja keretet teremteni a korszerű nemzetközi és helyi kutatási eredmények bemutatásának és megbeszélésének. Az EME tudományos rendezvényei bármely szakmai kör számára nyitottak, annak érdekében, hogy a határok nélküli tudományos viták terévé válhassanak.

Az EME évi rendszerességgel különböző szakterületeken szervez tudományos konferenciákat, melyekről a szakosztályi beszámolókból tájékozódhatunk.

A tudományos konferenciák mellett az EME 2002 óta megszervezi A *Magyar Tudomány Napja Erdélyben* című ünnepi konferenciát. E rendezvény alkalmas fórumot teremt az EME tudományos integrációs szerepének betöltésére, hiszen lehetőséget nyújt a hazai és a magyarországi tudományos műhelyek találkozására és a közös gondolkodásra az egyetemes magyar kutatásfejlesztési tevékenység jövőjéről.

A *Zömök sárkány* lehetett volna a jelképe az Erdélyi Múzeum-Egyesület által 9. Alkalmossal, 2010. november 19–20. között megrendezett tudomány napi rendezvénysorozatnak. A fiatal kutató, Vremir Mátyás geológus által kiásott 70 millió éves dinoszauruszlelet a kréta időszak messzeségébe vezet, de a felfedező a tudomány jövőndő ígérete, gesztusa pedig – amellyel a fossziliát az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek ajándékozta, azzal a kinyilvánított szándékkal, hogy egy új természettudományi gyűjtemény alapját vesse meg – az erdélyi magyar tudományos közösség erejét, elkötelezettségét jelképezte. A világszenzációt keltett leletet az Erdélyi Múzeum-Egyesület székházában mutatta be felfedezője a magyar tudomány napja tiszteletére rendezett ünnepi eseménysorozat keretében a nagy számban megjelent közönség előtt.

Az erdélyi társadalom- és természettudományok jeles kutatói, tudósai: Benedek József, Garda Dezső, Farkas Zoltán, Kovács András, Papp Kincses Emese, Pál-Antal Sándor, Pozsony Ferenc tartottak plenáris előadásokat a Protestáns Teológiai Intézet dísztermében. Az előadások között került sor a *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* két záró kötetének bemutatására (szerk. Dávid Gyula), illetve Vremir Mátyás elismerésére, akit Hidvégi gróf Mikó Imre emléklappal jutalmaztak. A *régiók tudománya – a tudományok régiója* című rendezvénysorozat rangját fémjelzte, hogy fővédnökségét Pálinkás József, a Magyar Tudományos Akadémia elnöke vállalta el, illetve Görömbei András az MTA rendes tagja, az MTA Magyar Tudományosság Külföldön Elnöki Bizottság elnöke köszöntő- beszédet tartott. Az ünnepi rendezvénysorozatot Sipos Gábor, az EME elnöke nyitotta meg.

A rendezvénysorozat második napját az Erdélyi Múzeum-Egyesület szakosztályai, fiók-egyesületei szervezték. Tizenegy helyszínen folytak az előadások bölcsészettudományi, természettudományi, jog-, közgazdaságtudományi stb. témákról, illetve az alkalmazott tudományok köréből. Nagyszámú érdeklődő fordult meg ezen a napon is a szakterületi rendezvényeken: 147 előadás hangzott el (266 szerző munkája), összesen 477 fő részvételével.

*Őslénytani leletek az Erdélyi Múzeum-Egyesület gyűjteményében* címmel két sajtótájékoztatót is szerveztünk – a nagy érdeklődésre való tekintettel – 2010. augusztus 31-én és szeptember 2-án az EME székházában. Intézményünket Sipos Gábor elnök, a leleteket Vremir Mátyás tudományos munkatársunk mutatta be.

A *Kolozsvári Magyar Napok* keretében az EME – partnerintézményként – 2010. augusztus 18–22. között két rendezvénynek adott otthont, ugyanakkor önálló standdal vett részt a *Könyvvásár – erdélyi és határon túli magyar kiadók* című programban is.



2010. december 17-én újra megrendezésre került a 2009-ben nagy sikerrel elindított *Karácsonyi könyvbemutató és könyvvásár*, ahol az aktuális év kiadványainak bemutatója mellett az érdeklődők a szerzőkkel is találkozhattak, illetve kedvezményes áron juthattak legfrissebb kötetekhez.

## Kapcsolatok, együttműködések kialakítása, ápolása

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület eleven társadalmi kapcsolatait a tudományos (egyetemek,<sup>1</sup> MTA<sup>2</sup>) és a közművelődési intézményekkel való együttműködése biztosítja.

Az EME-t sajátos felépítése alkalmassá teszi az interdiszciplináris kutatásokra, melyek többnyire intézményi együttműködések alapszanak. Az EME az intézményi együttműködésekre továbbra is nyitott. A kapcsolatokat 2010-ben is ápolta, illetve céljai megvalósítása érdekében ezeket erősítette, bővítette.

Az EME megalakulása óta szoros kapcsolatot ápol a Magyar Tudományos Akadémiával. Tudományos tevékenységei intézményesítésének megerősítése s akadémiai jellegű céljainak megvalósítása érdekében az EME fontosnak tartja az akadémiai intézményekkel való együttműködést, elsősorban a MTA-val. Egyesületünk új vezetősége 2010. december 9-én tett bemutatkozó látogatást az MTA elnökénél, Pálincás Józsefnél.

Az MTA Műszaki Osztály Anyagtudomány és Technológiai Bizottságának 16 tagja tartotta kihelyezett ülését 2010. május 27–29. között Erdélyben, Gyulai József akadémikussal, az MTA Műszaki Osztályának elnökével az élen. A két nap alatt két szakmai találkozó zajlott, két helyszínen: az Erdélyi Múzeum-Egyesületnél, Kolozsváron, illetve a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetemen, Marosvásárhelyen. Az EME-székház előadótermében nyitotta meg a két napos ülést a bizottság elnöke, Verő Balázs professzor a Bay-ATI Kutatóintézet tudományos igazgatóhelyettese. Az Erdélyi Múzeum-Egyesületet Sipos Gábor, az EME elnöke mutatta be, illetve a Műszaki Tudományok Szakosztályának tevékenységéről, a magyar műszaki tudományosságban való szerepéről Bitay Enikő szakosztályi elnök tájékoztatott, ezt követően szakmai párbeszéddel zárult az ülés. A szakmai találkozó alapozta meg az *Együttműködés, határok nélkül* című program elindítását, melynek keretében a Dunaújvárosi Főiskola műszaki intézetének anyagtudományi tanszéke az anyagvizsgáló labor eszközei közül elsősorban mikroszkópokat adományozott az Erdélyi Múzeum-Egyesületnek oktatási és kutatási munkája támogatása végett.

Maróth Miklós akadémikus, az MTA alelnöke, 2010. június 19-én rövid látogatást tett az Erdélyi Múzeum-Egyesületnél. A látogatásra elkísérte Görömbei András akadémikus, az MTA MTK EB elnöke, dr. Jeremiás Éva tanszékvezető egyetemi tanár (ELTE), valamint Tarnóczy Mariann, az MTA HTMT főosztályvezetője. A vendégek értékes könyvadománnyal gazdagították könyvtárunkat.

2010. július 26-án Vančonek Kremmer Ildikó, a Nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem külföldi kapcsolatokkal megbízott dékánhelyettese látogatatta meg az EME-t a lehetséges kutatási együttműködés kialakítása érdekében. A találkozás jó alkalom volt a két intézmény kiadványainak cseréjére.

<sup>1</sup>Az EME-nek 13 egyetemmel, illetve kutatóintézettel van együttműködési megállapodása, <http://www.eme.ro/egyuttmukodesek>

<sup>2</sup>A Magyar Tudományos Akadémiával (MTA) 2002-től van együttműködési megállapodása, melyet 2008-ban újírtottak meg: <http://www.eme.ro/upload/files/File/egyuttmukodesi%20megallapodas/mta-eme%202008.pdf>

### Együtműködési megállapodások

2010. október 28-án együtműködési megállapodást kötött az Erdélyi Múzeum-Egyesület a Kolozsvári Magyar Diákszövetséggel, Sipos Gábor, az EME elnöke és Talpas Botond, a KMDSZ elnöke aláírásukkal megerősítették, hogy támogatják és fejleszteni kívánják az intézmények közötti kutatási és tudományos együtműködést. Ebben az a meggyőződés vezeti őket, hogy jelen megállapodás hozzájárul az erdélyi magyar diákok tudományos tevékenységének fejlődéséhez.

### Könyvbemutatóink

A 2010-es év folyamán tizenöt könyvbemutató házigazdája volt intézményünk, amelyeken saját kiadványainkon kívül más kiadók munkáját is megismerhette a közönség. Bemutatott saját kiadványaink: Egyed Ákos – Kovács Eszter (s.a.r.): *Okmány- és irománytár az Erdélyi Múzeum-Egyesület történetéhez I. (1841–1859)*, Dávid Gyula (főszerk.): *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon V/1, V/2*, Bagyinszky Gyula – Bitay Enikő: *Hegeztéstechnika I–II. Eljárások és gépesítés* (MTF 8), *Berendezések és mérések* (MTF 9), Máté Márton: *Műszaki mechanika. Kinematika.* (MTF 10), Pál Judit – Sipos Gábor (szerk.): *Emlékkönyv Egyed Ákos születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Bíró Annamária (szerk.): *Aranka György Erdély-története* (ETF 264), Kelemen Lajos: *Kézirattári értékeink* (ETF 265), Varga P. Ildikó: *Hiisi szarvasától a csodaszarvasig. A Kalevala magyar fordításai* (ETF 266), Pál Judit: *Unió vagy „unificáltatás”?* (ETF 267).

2010. október 29-én az Erdélyi Múzeum-Egyesület több tudományos kötetét ismertették a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeumban.

Ezenkívül intézményünk házigazdája volt a Mentor Kiadó és más kiadók könyvbemutatóinak.

### Szervezés

Nyilvántartásunk szerint jelenlegi taglétszámunk 3663, ebből 88 alapító, 1693 rendes tag (aktív és nyugdíjas), 1882 pedig egyetemi hallgató. 2010-ben 220 új tag lépett be egyesületünkbe. Jelenleg 61 külföldi pártoló tagot tartunk nyilván. A 2010-es évben összesen 580 rendes tag és 304 egyetemi hallgató fizette ki a tagdíjat. Alapító és rendes tagjaink közül 2245 fizette ki a 2005–2010 közötti időszakban a tagdíjat (ebből 1311 rendes, 934 egyetemi hallgató, 62 alapító), a többi pedig 2005 óta hátralékban van.

### Szakosztályok, ifjúsági szakcsoportok, fiókegyesületek

Szakosztályaink és fiókegyesületeink tevékenysége az elmúlt évben is nagyon tartalmas és sokszínű volt, számos tudományos rendezvényre és konferenciára került sor. A tisztújítást követően a múlt évben a szakosztályok/fiókegyesületek nagyobb lendülettel tevékenykedtek. A beszámolókból kitűnik, hogy keresték az újabb kommunikációs formákat, hogy céljaikat

hatékonyabban megvalósítható, ugyanakkor a kor társadalmi igényeinek is eleget tegyenek. E próbálkozások a szűk anyagi források mellett elengedhetetlenek bizonyultak az eredményes működéshez. A szakosztályi hagyományos éves rendezvények mellett a történelmi évfordulók alkalmából rendeztek önállóan vagy más intézményekkel közös konferenciákat. A tudománynépszerűsítést is felvállalták, így gyakoriak azon szakosztályi előadások, fiókegyesületi rendezvények, emlékülések, könyvbemutatók, melyek a kutatási eredmények közzététele mellett a színvonalas tudománytájékoztatást, ismeretterjesztést is szolgál(ták)ják.

A 2010. év egyik jelentős eseménye volt az Orvos- és Gyógyszerésztudományi Szakosztály évi Tudományos Ülésszaka, melyet huszadik alkalommal rendeztek meg, s erre az ünnepi alkalomra az EME elnöksége (április 22-én Kézdivásárhelyen) emléklapot adományozott a szakosztály tudományos munkájának elismeréseképpen.

## Szakosztályaink

**1. A Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztály** a 2010-es évben 10 tudományos ülésszakot szervezett vagy vett részt szervezésében, amelyeken nemcsak a hazai tudományos élet képviselői vettek részt előadóként, hanem külföldi előadókat is vendégül láttak. Április 12-én *Jonctions* (kulturális kapcsolatok kutatása) címmel került sor tudományos tanácskozásra, melynek meghívottjai Marie-Françoise Vajda (Sorbonne), Sipos Gábor, Horváth Andor, Berki Tímea, Claudiu Gaiu voltak. Május 20–21-én került sor a *Műfordító műhely és kerekasztal-beszélgetés* (A kisebb nyelvek közti kapcsolatokról és az erdélyi, illetve a skandináv nyelveken létrejött irodalomról) c. rendezvényre. Meghívottak: Outi Hassi (Finnország), Pap Éva, Pap Vera Ágnes műfordítók, Horváth Tamás szerkesztő (Magyarország), valamint kolozsvári magyar írók és műfordítók (Berszán István, Selyem Zsuzsa, M. Bodrogi Enikő, Mihálycsa Erika, Demény Péter, Karácsonyi Zsolt, Jankó Szép Yvette).

Május 13–15-én a BBTE germanisztika tanszékével közösen szervezték a gyermekkor, gyermek- és ifjúsági irodalom témakörű konferenciát *Kinderkonferenz* címmel. A *Filológia, színház, pedagógia* kiskonferenciára június 18-án került sor, ahol 14 előadás hangzott el.

A BBTE magyar irodalomtudományi tanszékével közösen tartották a *Mesterképzős nyílt napot* június 22-én.

November 23–24-én került sor a *Tudománytörténeti konferencia* c. rendezvényre, amelyet a BBTE magyar néprajz és antropológia tanszéke, az EME Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztálya, a KAB Néprajzi és Antropológiai Szakbizottsága, valamint a Kriza János Néprajzi Társaság közösen szervezett.

Október 6-án *Hamburgi dramaturgia és a színházi kritika fontossága* címmel tartottak tudományos tanácskozást francia, német, magyar, román nyelven. Meghívottak: Jean-Marie Valentin (Sorbonne), Kovács Flóra (Szegedi Tudományegyetem), Tar Gabriella Nóra (BBTE).

Október 8–9-én került sor a II. *Műfordító műhelyre*, amelynek meghívottja Rosa Liksom író volt, az ő a műveiből *A nő burka* címmel előadást is tartottak a Szilágyi-Palkó Csaba által irányított színinövendékek, valamint levetítették az író nő *Finlandia* című művét. Beszélgetőtársak voltak Molnár Bodrogi Enikő (BBTE) és Jankó Szép Yvette (BBTE). Október 16-án a Kolozsvári Nemzetközi Sporttörténeti Találkozó alkalmából tartották a *Sporttörténeti konferenciát*.

*A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* fórum szakosztályi rendezvényére november 20-án került sor *Társég/Tudomány* címmel, ahol 15 előadás hangzott el.

A szakosztály két előadás-sorozatnak is otthont adott. Biró Annamária szervezte a *Textológiai szemináriumokat*, ahol a meghívott előadók Balázs Mihály (Szegedi Tudományegyetem), Debreczeni Attila (Debreceni Tudományegyetem), Hász-Fehér Katalin (Szegedi Tudományegyetem) voltak. Május 25–27-én a *Kulturális transferek: Arlecchino – commedia dell’arte* rendezvényre került sor, melynek meghívottja Rosalba Gasparro (G. D’Annunzio Egyetem, Pescara–Chieti). Az eseményt a kolozsvári Puck Bábszínház előadásai egészítették ki.

A szakosztály meghívott előadói: Vremir Mátyás, aki *A múlt karmai/Ghearele trecutului. Őslénytani leletek az Erdélyi Múzeum-Egyesület gyűjteményében* címmel tartott előadást szeptember 2-án; Gajdó Tamás (Budapest Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet), október 28-i előadásának címe *Az 50-es évek magyar színháza*; elhangzott továbbá Zempléni András (kutatóprofesszor, CNRS, Université de Paris X) előadása *A párkapcsolattól a politikáig: a látogató „férj” rendszere az elefántcsontparti nafarák anyajogú társadalmában*; Csillag Péter *A dél-afrikai világbajnokság egy sportújságíró szemével* (december 9-én), valamint Ötvös Péter (Szegedi Tudományegyetem) *Egy költőbarátság rövid története. Nürnbergtől Sopronig* (2011. január 26-án).

A szakosztály tudományos-kulturális rendezvényeken is részt vett társszervezőként. A *Kolozsvári magyar napokon* augusztus 20-án (társszervezők: Kelemen Lajos Műemlékvédő Társaság, Barabás Miklós Céh, Sapientia EMTE) *Székely Bertalan élete és munkássága* címmel Gaal György és Németh Júlia tartott vetítettképes előadást. Valamint sor került a *Tíz éve hunyt el Györffy György, a magyar államalapítás korának jeles kutatója* c. kerekasztal-beszélgetésre, melynek meghívottja Révész László régész, a Magyar Nemzeti Múzeum Középkori Osztályának vezetője, beszélgetőpartner Lupescu Radu egyetemi oktató (Sapientia EMTE).

*A magyar kultúra napja* rendezvény szervezésében is részt vett a szakosztály (társszervező a Kolozsvári Akadémiai Bizottság), ahol Szegedy-Maszák Mihály (MTA) előadása hangzott el *Babits Mihály nemzetfölfogása és neoklasszicizmusa* címmel.

A szakosztály 14 könyvbemutatót szervezett, amelyeken az EME és más kiadók köteteit ismertették a nagyközönséggel. A szakosztályi Debüt-díjat a 2010-es évben Kinda István Csaba néprajzkutatónak, a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum munkatársának, valamint a finnek nemzeti eposzát, a Kalevalát kutató Varga P. Ildikónak ítélte oda a szakosztály.

Tisztségviselők: Egyed Emese elnök, Bartha Katalin Ágnes titkár.

**2. A Természettudományi Szakosztály** a 2010-es évben is csaknem minden előzetes munkatervében szereplő tevékenységre sort kerített. Rendszeresen megtartotta havi tudományos összejöveteleit, melyeken a következő előadások hangzottak el: februárban Muzsnay Csaba: *A vegyészet alábecslése, a tudomány gúzsbakötése*; márciusban Farkas György: *Életünk adszorpciós jelenségei*; áprilisban Tamás István: *Korszerű képalkotó eszközök és eljárások (CT, SPECT, PET, PET/CT, MR) a nukleáris diagnosztikában*. Júniusban két előadás is elhangzott Wanek Ferenc: *Az erdélyi földtani kutatások XIX. századi nagyjai*, illetve Bartók Katalin: *Románia biodiverzitása*.

Szeptember 24-én a szakosztály az Agrártudományi Szakosztállyal együtt szervezte meg a *Soó Rezső emlékülést*, mely megemlékezés fő előadói Nagy Tóth Ferenc ny. egyetemi

professzor, az MTA külső tagja és Farkas Zoltán, az Agrártudományi Szakosztály elnöke voltak. Október 29-én, *Kékedy László születésének 90. évfordulója alkalmából tartott emlékülésre* került sor, melyen az egykori pályatárs, Liptay György címzetes egyetemi tanár, a Magyar Kémikusok Egyesületének alelnöke után a volt munkatársak és tanítványok, Tőkés Béla (OgyI, Marosvásárhely), Makkay Ferenc (BBTE), Farkas György (Sapientia EMTE, Kolozsvár) és Forizs Edit (BBTE) tartották meg előadásait, végül Muzsnay Csaba emlékezett Kékedy Lászlóra. Mindkét emlékülés nagy érdeklődésnek örvendett.

November 20-án, került sor a szakosztály (az MTNE rendezvénysorozat keretébe illesztett) *Őszi Természettudományi Konferencia '10 (ÖTK-10)* című éves tudományos konferenciájára (mintegy 70 résztvevő). A helyszín ezúttal is a kolozsvári Apáczai Csere János Liceum volt. A rendezvényen 30 előadás hangzott el (a két plenáris előadás Vremir Mátyás (Source Geoservice – EME Kolozsvár): *A Sebes völgyének (Fehér megye) paleontológiai vonatkozásairól*, valamint Orbán László István–Orbán László Tihámér (Veszprém): *Az elektron neutrínótömegének pontos értéke*), illetve 2 poszter került bemutatásra. Az előadások a programnak megfelelően három szekcióban zajlottak. Szekcióelnökök: Kékedy-Nagy László (kémia-biokémia-molekuláris biológia), Uray Zoltán (fizika-biológia-etológia-sugarbiológia), Wanek Ferenc (földtudományok-környezettudományok).

A szakosztály tudományos közlönyének (Acta Scientiarum Transylvanica – Múzeumi Füzetek) 2010-re tervezett füzeteinek (biológia, kémia) szerkesztési munkálatai valósultak meg.

Tisztségviselők: Veres Erzsébet elnök, Katona Miklós titkár, Uray Zoltán, Kékedy-Nagy László és Markó Bálint választmányi tagok.

**3. Az Orvos- és Gyógyszerésztudományi Szakosztály** a 2010-es esztendő során is a tőle megszokott rendszerességgel szervezte meg tudományos összejöveteleit, valamint jelentette meg szaklapját, az Orvostudományi Értesítőt.

2010. március 26–27-én Székelyudvarhelyen került megrendezésre a *Családorvosi Továbbképző* (310 résztvevő), melyet a szakosztály idén is a Hargita megyei Orvos Kollégiummal, a Pápai Páriz Ferenc Alapítvánnyal, illetve a Magyar Egészségügyi Társasággal (MET) közösen szervezett.

Április 22–24. között Kézdivásárhely adott otthont az EME Orvosi és Gyógyszerésztudományi Szakosztály *XX. Tudományos Ülésszakának* (630 résztvevő, ebből mintegy 40 külföldi, főleg magyarországi). Az ülésen 17 szekcióban, az orvostudomány szinte minden ágát képviselve, 180 előadás hangzott el, és 27 poszter került bemutatásra.

Augusztus 23-án, a MET által szervezett Magyar Orvosok, Gyógyszerészek és Szakdolgozók VII. Világtalálkozójának Plenáris Ülésén, személyre szóló meghívásnak téve eleget, a szakosztály elnöke Egyed-Zsigmond Imre mondott megnyitóbeszédet. A szervezők felkérésére dr. Széman Péter és Laczkó-Zöld Eszter előadást tartott az Etika, illetve Gyógyszerész szekcióban.

Augusztus 28-án az orvostörténeti szakcsoport, Kibéd község Önkormányzata, illetve a Magyar Elhízástudományi Társaság társszervezésében emlékülést szervezett *Kibédi Mátyus István enciklopédikus tudású orvos születésének 285. évfordulója* alkalmából. Előadást tartottak prof. dr. Halmy László (Magyar Elhízástudományi Társaság elnöke), valamint dr. Szilágyi Marietta (MOGYE).



2010. szeptember 24–25-én a Báthory Napok keretén belül szervezett továbbképzőn nyolc továbbképző előadás, ezt pedig másfél órás vitafórum követte. Összesen 210 személy vett rész nyolc erdélyi megyéből (Kovászna, Hargita, Maros, Kolozs, Szilágy, Szatmár, Bihar, Temes).

November 11–13. között, dr. Borsa István kezdeményezésére és segítségével, a Kolozsvári Akadémiai Bizottság, a Hargita megyei Orvosi Kollégium és a csíkszeredai Megyei Sürgősségi Kórház szervezésében került sor a *XIV. Erdélyi Orvosnapok* (a Szakosztály állandó őszi konferenciája) c. rendezvényre. A helyszín továbbra is a csíksomlyói Jakab Antal Tanulmányi Ház volt (200 résztvevő).

November 12-én *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvényen Bocskay István, Péter Mihály és Feszty György *Csögör Lajos, egyetemalapító tanár* munkásságát ismertették.

December 4-én került sor Marosvásárhelyen, több mint 100 résztvevővel, a MOGYE Fogorvosi Karának támogatásával, a fogorvostudományi szakcsoport hagyományos őszi továbbképzőjére, melynek meghívott előadója dr. Gerlóczy Pál volt.

Területi központjai közül a legélénkebb tevékenység Csíkszeredában, Székelyudvarhelyen, Szilágysomlyón, Nagyváradon és Sepsiszentgyörgyön zajlott. Ez elsősorban tudományos rendezvények szervezését és a tagság nyilvántartását jelenti. A területi csoportok rendezvényein a szakosztály gyakorta más szervezetekkel társszervezőként szerepel, mint például a Hargita Megyei Orvostudományi Kollégiummal Csíkszeredában és Székelyudvarhelyen, a Szent-Györgyi Albert Társasággal Szatmárnémetiben, a Báthory István Alapítvánnyal és a Magyar Egészségügyi Társasággal Szilágysomlyón. A szakcsoportok közül élénk tevékenység folyik a fogorvostudományi, családorvosi, orvostörténeti szakcsoportban, melyhez hozzájárul az a tény, hogy a szakosztályt mint orvostovábbképzőket szervező egyesületet 2010-ben is akkreditálták az országos Orvosi Kollégiumnál és Fogorvosi Kollégiumnál.

Az Orvostudományi Értesítő 83. kötetének két száma jelent meg, a harmadik szám szerkesztés alatt áll. Elegendő kézirat hiányában a negyedik szám megjelenését tekintve további késés várható. Továbbra is működik az Értesítő saját honlapja ([www.orvtudert.ro](http://www.orvtudert.ro)). A B kategóriás tudományos folyóiratok esetében az akkreditálási kritériumok egyike a kötetek elektronikus formában való megjelenítése, ennek megfelelően 2010-től a 75–78. kötetek (2002–2005) tartalomjegyzékei, a 78–79. (2005–2006) kötetek román és angol nyelvű összefoglalói, míg 80–82. (2007–2009), illetve 83/1 kötetek cikkei teljes terjedelemben olvashatók a honlapon. A szerkesztőbizottság a továbbiakban is legfontosabb feladatának tartja a lap szakmai színvonalának emelését. Az OÉ minden számának nyomdai költségeit tavaly is a Gedeon Richter Románia Rt. gyógyszergyártó cég fedezte.

Az EME könyvkiadó gondozásában, ugyancsak 2010-ben látott napvilágot Feszty György egyetemi tanár *Fejezetek az erdélyi magyar orvostudomány történetéből: kutatások 1945–1990 között* című gyűjteményes kötete.

A Lencsés György-Ars Medica díjat a kuratórium Kovács Dezső egyetemi tanárnak ítélte oda. A tudományos ülészakon a következő díjak kerültek kiosztásra: a Pápai Páriz Ferenc Alapítvány díját dr. Bauer Béla főorvos és dr. Jung János egyetemi tanár vehették át, továbbá 2010-ben került kiosztásra első alkalommal a 40 év alatti fiatal kutatók tevékenységének elismeréséért létrehozott díj, mely dr. Gergely István egyetemi tanáregyedeget illette meg. A Tudományos Ülésszak záróülésén kerültek kiosztásra: a szakosztály által (Bódea Tímea, dr. Domokos Lajos és dr. Imre Ágnes), a dr. Krizbai István által (dr. Botházi Attila), illetve a szegei Gyógyszerészeti Kar professzora, dr. Kata Mihály (Fülöp Ibolya és Rédei Emőke) által



felajánlott díjak. A szakosztály 2010-ben ismét meghirdette az orvosi vagy gyógyszerészeti szakkönyvek kiadásának támogatását (15 000 RON értékben) célzó pályázatát, melyet dr. Horváth Emőke és dr. Mezei Tibor *Szülészeti és nőgyógyászati patológia* c. kéziratának ítéltek oda, a Szakosztály kutatási ösztöndíját (két személynek, 3–3 hónapra havi 800 RON) pedig dr. Buka Imola és dr. Markovics Emese vehette át. A szakosztály 2010-ben immáron negyedszer osztotta ki a Csögör Lajos Emlékdíjat, mellyel az Orvosi, Fogorvosi, illetve Gyógyszerészeti Karokon legjobb eredményt elérő végzős hallgatók támogatását tűzte ki célul. 2010-ben 13 szakosztályi tag védte meg doktori tézisét.

A 2010-es esztendőben sor került a választmány megújítására is, ennek értelmében a 3. Szakosztály választmányának 39 tagja van, melyből 6 tisztségviselő – elnök: Egyed-Zsigmond Imre, alelnökök: Tatár Márta (Csíkszereda), Sipos Emese, Szilágyi Tibor, titkár: Mártha Krisztina, jegyző: Szatmári Szabolcs; 17 marosvásárhelyi tag: Brassai Zoltán, Bögözi Bálint, Feszt György, Gergely István, György-Fazakas István, Jung János, Kun Imre, László Ilona, Lőrinczi Lilla, Lőrinczi Zoltán, Nagy Előd, Nagy Örs, Szabó Béla, MMDSZ-elnök (Farkas Hunor), Kovács Dezső, Gyéresi Árpád, Laczkó Zöld Eszter, valamint 16 területi választmányi tag: Földes Béla (Nagyvárad), Budaházy István (Nagyvárad), Fodor Levente (Négyfalu), Balla Árpád (Székelyudvarhely), Simon István (Gyergyószentmiklós), Vass Zoltán (Szatmárnémeti), Széman Péter (Szilágysomlyó), Albert István (Sepsiszentgyörgy), Incze Anna Katalin (Sepsiszentgyörgy), Zagyva Piroska (Nagybánya), Szócs Kölcze Erzsébet (Szentkatolna), Bódizs György (Kolozsvár), Dénes Lázár (Kovászna), Borsa István (Csíkszereda), Csutak Mária Magdolna (Csíkszereda), Bíró Gábor (Kézdivásárhely).

**4. A Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi Szakosztály a 2010-es évben** feladatának tekintette a tudománynépszerűsítő előadásorozat újraindítását, fontosnak tekintve a közgazdasági, szociológiai és jogi szakmai eredmények tudományos szintű népszerűsítését. Az év folyamán 14 felolvasóülésre került sor neves szakemberek részvételével, valamint egy Széchenyi István- megemlékezésre. Az előadók között neves külföldi szakemberek szerepeltek, így dr. Belyác Iván, az MTA tagja, a Pécsi TE egyetemi tanára, dr. Bokros Lajos, európai parlamenti képviselő, a CEU és a BBTE egyetemi tanára, Csanádi András, gazdaságtörténész, az MTA Politológiai Intézetének munkatársa, dr. Heinrich Balázs, a Budapesti Gazdasági Főiskola docense, dr. Horváth Gyula, az MTA Regionális Kutatások Központjának főigazgatója, a Pécsi TE egyetemi tanára. A hazai szakemberek közül is kiváló előadókat sikerült megnyerniük, elsősorban a Babeş–Bolyai Tudományegyetem, valamint a Sapientia EMTE tanári közösségéből. A felolvasóülések egy része az EME 4. szakosztályán belül beindult *Vidékfejlesztési klub* keretében zajlott. A Széchenyi Istvánra való megemlékezésre az EME, KMEI, BBTE, MEDEA közös szervezésében került sor.

*A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* című rendezvénysorozat keretében a Szakosztály Közgazdaságtudományi szekciója november 20-án tartotta konferenciáját, míg a Jogtudományi szekció előadásaira a december 3-án tartott konferencia keretében került sor. A Közgazdaságtudományi szekció keretében négy plenáris előadás, míg a szekcióülések keretében 19 előadás hangzott el. A plenáris ülés keretén belül a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem, a Sapientia EMTE, a Partiumi Keresztény Egyetem, valamint Babeş–Bolyai Tudományegyetem Gyergyószentmiklósi Kihelyezett Tagozatának képviselői tartottak előadást, melyek által a hallgatóság bepillantást nyerhetett az általuk képviselt intézmények

kutatócsoportjainak reprezentatív munkáiba. A 23 bemutatott előadás kidolgozásában 38 szerző vett részt. Az előadások tematikái változatosak voltak, felölelték a menedzsment, a pénzügy, a marketing, a turizmus, valamint az Európai politikák témaköreit. Az előadásokat élénk viták követték.

2010. december 3-án került megrendezésre Kolozsvárott az Erdélyi Múzeum-Egyesület IV. Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi Szakosztálya, illetve a Sapientia EMTE Jogtudományi Tanszéke által közösen szervezett *Római jogi hagyomány és modern magánjog* című nemzetközi konferenciája. A konferencián tíz előadó vett részt: a kolozsvári Sapientia EMTE jogtudományi tanszékének oktatói, gyakorló kolozsvári jogászok, a Szegedi Tudományegyetem oktatói (Papp Tekla és Auer Ádám), az Újvidéki Egyetem oktatója, Szöcs Magdolna személyében, az MTA Jogtudományi Intézetének kutatója, Nótári Tamás, valamint Szalóki Gergely, a magyarországi Schönherr Ügyvédi Iroda ügyvédje.

Az EME 4. szakosztálya már 2010 folyamán megkezdte a tagság nyilvántartásának aktualizálását, és folyamatban van más közgazdasági profilú szervezetekkel (RMKT, KAB Közgazdasági szekciója) való együttműködés kiépítése.

Tisztségviselők: Vincze Mária elnök, Kokoly Zsolt, Szász Alpár Zoltán alelnökök, Bíró Biborka titkár.

**5. A Műszaki Tudományok Szakosztály** január 27-én tartotta évi első tanácskozását, mely keretében Gyenge Csaba akadémikus 70. születésnapját köszöntötte, szakmai munkásságát ismertetvén. A szakosztály technikatörténeti szakcsoportja február 27-én magyargyerőmonostori terepmunkálatokkal zárta a térség kutatását, a kézirathoz szükséges adatgyűjtő munkálatokat.

Március 25–26-án tartotta a *Fiatal Műszakiak XV. Nemzetközi Tudományos Ülésszakát* (a rendezvény fővédnöke Pálincás József, az MTA elnöke), amelynek tudományos bizottsága 83 dolgozatot fogadott el. A plenáris előadásokat követően (előadók: Gobesz Ferdinánd-Zsombor a Kolozsvári Műszaki Egyetem, Kodácsy János a Kecskeméti Főiskola) hat szekcióban folytak a munkálatok. A Sapientia EMTE technikatörténeti szakkörének eredményei is a konferencia keretében lettek bemutatva, melyek – az előző évekhez hasonlóan – a szakosztály támogatásával, szakmai irányításával születtek.

A rendezvény ünnepi záróestélyén került sor két gr. Mikó Imre-emlékérem átadására: egyiket – fiatal kutatóként – ifj. Orbán György mesterképzős hallgató, a másikat az Óbudai Egyetem kutatási társintézmény képviselőjében Réger Mihály kutatási igazgató, dékánhelyettes vehette át.

Az MTA felkérésére készült el 2010 márciusában a szakosztály interdiszciplináris kutatási programjának bemutatása *A műszaki örökség feltárása, kutatása és védelme Erdélyben* címmel, amely a *Magyar–magyar interdiszciplináris kutatások, intézményi együttműködések lehetősége* c. kötetben (szerk. Fedinec Csilla, MTA Magyar Tudományosság Külföldön Elnöki Bizottság, Budapest, 2010) jelent meg.

A május 27-i MTA Anyagtudomány és Anyagtechnológia Bizottság kihelyezett ülése, szakmai találkozója eredményeképpen indult el az *Együttműködés, határok nélkül* című program. Június 16-án Verő Balázs professzor meghívására a Dunaújvárosi Főiskolán tett látogatást a szakosztály elnöke, s ezzel megkezdődött az EME Anyagtudományi laboratóriuma eszközeinek gyűjtése. Ugyanakkor az anyagtudományi kutatáshoz a Miskolci Egyetem – MTA Anyagtudományi Intézet igazgatója, Roósz András, az MTA rendes tagja is felajánlott eszközöket.

A szakosztály technikatörténeti csoportja június–augusztus időszakban több alkalommal vett részt terepmunkán, falunapokon (az adatgyűjtésen és mérésen kívül fotó- és filmanyagok is készültek). A terepmunkákat levéltári kutatások egészítették ki (a református egyház kolozsvári levéltárában, illetve a helybeli református egyházközség levéltárában). A *Technikai örökségek Erdélyben* című alkotótábor negyedik rendezvénye 2010. augusztus 25–29. között zajlott több helyszínen. A rendezvény fő eseménye a nádasdaróci és magyarkiskapusi református templom és haranglábainak, harangjainak tanulmányozása és felmérése volt.

November 21-én a szakosztály 11. alkalommal szervezett tudományos ülészakot *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvénysorozat keretében. A bemutatott előadások (eredmények) tükrözték az együttműködések, az intézményközi kutatások hatékonyságát. A 26 kutató munkájának eredményét 13 dolgozat foglalta össze. A fórumon 8 egyetem és 4 kutatóintézet képviseltette magát. A konferencia alkalmából műsorfüzet jelent meg, amely az előadások háromnyelvű kivonatait is tartalmazta.

A szakosztály az Óbudai Egyetemmel és a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetemmel közös kutatásokat végzett az elmúlt évben is, melyek eredményeit közös tanulmányokban publikálták (hazai és nemzetközi fórumokon is), illetve a szakosztály *Műszaki Tudományos Füzetek* sorozatában közölték. A szakosztály a 2010. évben is ösztönözte a diákságot a kutatómunkára, bevonva az anyagtudományi és technikatörténeti kutatócsoport munkálataiba. Közülük hármat ösztöndíjjal jutalmazott (Sófálvi László és Gagy László Csaba II. éves egyetemi hallgatókat a Sapientia EMTE-ről, valamint Vas Attila néprajzos mesterképzős hallgatót a BBTE-ről).

December 18-án a szakosztály évi könyvtermésének bemutatójával zárta az évet. 2010-ben a szakosztály gondozásában három *Műszaki Tudományos Füzet*, két *Tudomány- és Technikatörténeti Füzet* és egy konferenciakötet jelent meg, melyek tételesen fel vannak sorolva az EME kiadójának 2010. évi könyvtermése alfejezetben.

2010-ben a szakosztály két alapító/tiszteleti tagjától búcsúzott: Pálfalvi Attila professzortól, és Szakács József mérnök-kutatótól. Emléküket kegyelettel őrzi a szakosztály!

Tisztségviselők: Bitay Enikő elnök, Máthé Márton, Márton László alelnökök, Baki Hari Zoltán Gábor titkár.

**6. A Matematika-Informatika Szakosztály** eddigi hagyományaihoz híven szorosan együttműködött a Babeş–Bolyai Tudományegyetem és a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem matematikus és informatikus tanszemélyzetével. Tudományos kapcsolatot ápol továbbá a BBTE Matematikai és Informatikai Karán 2001-ben szerveződött Farkas Gyula Egyesülettel (melynek vállalt feladata a magyar nyelvű oktatás és kutatás fejlesztése), a 2008-ban az EMTE Matematika Informatika Tanszékének háttérintézményeként létrejött Mitis Egyesülettel, a Matlapot kiadó Radó Ferenc Matematika Művelő Társasággal, a KAB Matematika, Informatika, Fizika és Csillagászati Szakbizottságával. Tevékenységi körét 2010-ben is a fent említett intézményekkel közreműködésben bonyolította le, különböző rendezvények, szimpóziumok, továbbképzők, szakmai versenyek szervezése, illetve lebonyolítása által.

A szakosztálynak *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvény keretében tartott *Matematika és informatika alkalmazásokkal* című konferenciájára november 13-án került sor, amelynek az EME székháza adott otthont. A három plenáris előadás után két szekcióban 15 előadás hangzott el. Az előadások után a kolozsvári Radó Ferenc Matematika Művelő Társaság 2006-ban alapított Farkas Gyula Emlékérem átadási ünnepségére került sor, melyet évenként

ítélnék oda a matematikai és informatikai ismeretterjesztés terén kimagasló munkásságú romániai magyar szakembereknek.

Tisztségviselők: Bege Antal elnök, Darvay Zsolt titkár.

**7. Az Agrártudományi Szakosztály** tagjai a *100 éve született Demeter Béla* tiszteletére tartottak emlékülést január 6-án (előadók: Cseke Péter, Somai József, Vincze Gábor és Kónya Hamar Sándor). Február 19-én tartották a második nemzetközi *ALAKOR munka- és kutató értekezletet* (NAKME II) Marosvásárhelyen, Szabó T. Attila veszprémi kutatóbiológus kezdeményezésére a Sapientia EMTE Kertészmérnöki Tanszékén. Február 28-án megemlékeztek a *130 éve született Konopi Kálmán búza- és növényneveléséről*, munkásságát Lázár László ismertette. Ezt követően vetített képes előadásra került sor, ahol Wagner István rózsanevelő kanadai élményeivel ismerkedhettek meg az érdeklődők.

Március 16–17-én tartották a *Nyárádszentkereszt Kertésznapokat* (társszervező a Budapesti Corvinus Egyetem Nyárádszeredai Levelező Tagozata). Az immár hagyományossá vált rendezvényt a 2010-es évben is érdekes előadásokkal, sok hallgatóval tartották meg.

Az április 24-re meghirdetett, *Emlékezés Széchenyi István halálának 150. évfordulóján* című megemlékezést május 25-én tartották meg. Egyed Ákos, gróf Széchenyi István politikusi munkásságát mutatta be, Filep Kálmán Csaba előadása Széchenyinek az angol telivér hazai tenyésztésével kapcsolatos törekvéseit foglalta össze, Lázár László a mezőgazdasági munkák gépesítésében játszott kezdeményező szerepéről beszélt.

Július 23–24-én az ilyefalvi kéziárató-versenyt megelőzően a szakosztály több tagja tartott érdekes előadást.

A szakosztály tagjai szeptember 10–12-én Péter Bélára emlékeztek születésének 150. évfordulóján. Az ünnepséget a kolozsvári Agrártudományi és Állatorvosi Egyetem botanika tanszéke múzeumának és a botanikus kertnek a meglátogatása nyitotta. A délutáni tudományos ülészen, amelyet Sipos Gábor elnök nyitott meg, bemutatták a frissen megjelent *Péter Béla emlékezete* című kötetet. Ezt követően Farkas Zoltán röviden ismertette a jeles tudós életrajzát és munkásságát, Péter H. Mária a marosvásárhelyi farmakognóziás tanszék vizsgálatáról és újabb kutatási eredményeiről beszélt, Lázár László a Nagy Ágota által rendszerezett és a Magyar Mezőgazdasági Múzeumnak megőrzésre átadott Péter Béla emlékművet mutatta be, Füleki György, a gödöllői Szent István Egyetem tanára, Péter Béla fia, Károly születésének 110. évfordulója alkalmából emlékezett meg tudományos tevékenységéről. A konferencia másnapján közös kirándulásra és koszorúzásra került sor.

Szeptember 24-én a Természettudományi szakosztállyal közösen emlékeztek Soó Rezső botanikusra, Nagy Tóth Ferenc és Farkas Zoltán tartottak előadást, majd egy vetített képes előadást tekinthettek meg a jelenlevők az orchideákról, melyet Lázár László állított össze.

November 19-én *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* plenáris ülésén Farkas Zoltán bemutatta Péter Béla részletes életútját és munkásságát, különös tekintettel a gyógynövénykutatásra.

A szakosztály magyar tudomány napi rendezvényét közösen szervezte a Sapientia Erdélyi Tudományegyetem marosvásárhelyi kertészmérnöki és a kolozsvári környezettudomány tanszékével november 20-án. A konferencián 16 előadás hangzott el, és 34 résztvevőt jegyeztek. Az előadások a mai mezőgazdaság kutatásainak eredményeit mutatták be, tartalmuk szerint: 4 agrártörténeti, 4 biotermesztudományi és -feldolgozással kapcsolatos, 6 kísérleti eredményeket mutató, 2 környezetvédelmi témájú. A rendezvényen sok fiatal előadó és hallgató vett részt,

ugyanakkor jelen voltak nyugdíjas és aktív egyetemi tanárok is, akik kérdéseikkel, biztató megjegyzéseikkel hozzájárultak a további kutatás és az eredményes munka ösztönözéséhez.

December 7-én *Tessedik Sámuel halálának 130. évfordulóján* Jakab Sámuel marosvásárhelyi egyetemi tanár tartott előadást a tudósnak a magyar agrárszakoktatásban játszott szerepéről.

Tisztségviselők: Farkas Zoltán elnök, Nyárádi Imre István alelnök, Lázár László titkár.

### **Ifjúsági szakcsoportjaink**

A **GEKKO** (Geológus Egyetemisták Kolozsvári Kutató Osztálya) a 2010-es év folyamán előadásokat, valamint rövid kurzusokat szervezett rétegtan, parányöslénytan, tektonika, geokémia, műszeres anyagvizsgálat témakörökben, számos külföldi és hazai előadó közreműködésével. Túrákat szervezett, terepgyakorlatokkal egybekötve, melyek célja Kolozsvár környékének megismerése földtani szempontból. Július 28.–a augusztus 1-je között került megszervezésre a GEKKO-tábor Vársonkolyoson, 48 résztvevővel. A GEKKO tagjai ezenkívül számos konferencián, valamint terepgyakorlatokon vettek részt, képviselve a szakcsoportot. A 2010-es év első félévében kéthetente tartottak gyűlés, valamint ezekkel egybekötve diákelőadásokat és filmvetítéseket. A második félévtől ugyanezen tevékenységekre havonta egy alkalommal kerül sor. A GEKKO jelenlegi tisztségviselői: Márkus Izabella Rebeka elnök, Nagy Réka alelnök és Veres Réka titkár. A GEKKO-val kapcsolatos információk, további programjaik, illetve eddigi rendezvényeinkről információk, fényképek honlapukon – [www.gekko.ro](http://www.gekko.ro) – érhetők el.

A **KoMaTe** (Kolozsvári Magyar Történészhallgatók Egyesülete) 2010-es tevékenysége szép eredményekkel zárult. Az akadémiai év folyamán rendszeresen zajlott az Ókor, Középkor, Újkor és Jelenkor Szakosztályok tevékenysége, az év folyamán több mint húsz szakosztályi előadásra és filmvetítésre került sor. Ebben az évben az egyesület ismét vendégül látta a debreceni Történelem Kar Hallgatói Önkormányzatának képviselőit, valamint tevékenyen részt vett a KMDSZ által koordinált szegedi áthallgatás-program vendégdiákjainak kalauzolásában. A KoMaTE tagjai idén több mint tíz konferencián vettek részt előadóként, szervezőként vagy hallgatóként.

Ugyanakkor igyekeztek új tagokat toborozni, sikerült az elsőévesek nagy részét bevonni a tevékenységbe, november végére majdnem ötven tagot számlált az egyesület a tavalyi harminc alatti létszámhoz képest. Az eddigi évekhez képest újításokkal is jelentkezett a KoMaTE: december elején *Bujdosó, lappangó kincsek* címmel mutattak be egy több mint 200 pecsétet felvonultató kiállítást, évzáróként pedig háromnapos rendezvénysorozatra került sor *KoMaTE Napok* címmel, ennek keretében kapott helyet a *KoMaTE Elnökök Találkozója* és a KoMaTE 15. születésnapja alkalmából megtartott *Ünnepi Közgyűlés*.

A szakcsoport tevékenységéről honlapjukon lehet részletes információkat találni: <http://komate.wordpress.com/>.

2010-ben évben sikerült tető alá hozni az előző évben megálmodott keretegyezményt az EME és a KMDSZ között, melynek eredményeképpen a KoMaTE mint diákszervezet a KMDSZ égisze alá tartozik, szakmai téren viszont továbbra is az EME berkein belül mozog.

A szakcsoport könyvtárának az EME adott otthont, a Rhédey-ház kutatóműhelyében, így külön polcon tárolhatók a kötetek.



A márciusban esedékes tisztújításig a KoMaTE jelenlegi elnöke Széman Csilla, alelnökök Fodor János és Simon Norbert, titkár Laczkó Nándor.

### Fiókegyesületeink

A **marosvásárhelyi fiókszervezet** tagjainak nagyobbik része nem végez folyamatosan tudományos munkásságot. Akik tudományos tevékenységet folytatnak, – elsősorban a természet- és műszaki tudományok művelői –, azt nem az EME keretében, hanem egyéb szakmai intézményekben, egyesületekben vagy egyéni úton, szabadidejükben fejtik ki, de az 1. szakosztályból is többen az EME-n kívül más tudományos szervezetekhez is kapcsolódnak, így például a történészek a marosvásárhelyi Borsos Tamás Egyesülethez, a néprajzosok a Kriza János Néprajzi Társasághoz.

A fiókegyesület 2010. november 13-án Szováta tudományos ülészakot szervezett *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* keretében (szervezők: Pál-Antal Sándor és Simon Zsolt). A rendezvényen előadást tartott Pál-Antal Sándor, Egyed Ákos, Sipos Gábor, Rüszt-Fogarasi Enikő (Kolozsvár), Tüdös S. Kinga (Bukarest), Garda Dezső (Gyergyószentmiklós), Józsa András (Szováta), Tamási Zsolt, Simon Zsolt, Spielmann Mihály (Marosvásárhely), Zepeczánér Jenő (Székelyudvarhely), Boér Hunor (Sepsiszentgyörgy) és Balázs Lajos (Csíkszereda).

A szakmai szempontból aktív tagok részt vettek egyéb tudományos intézmények által szervezett hazai és külföldi tudományos megnyilvánulásokon, és több tanulmányt közöltek szakmai folyóiratokban és tanulmánykötetben. Mindezek mellett a tapasztalt kutatók elsősorban – de nem csak – a pályakezdő fiataloknak szakmai tanácsadást nyújtottak. Végül megemlítjük, hogy elnöke révén a fiókszervezet több szakmai és művelődési rendezvényen is képviseltette magát.

A **Zilah és Vidéke Fiókegyesület** szórványban dolgozik, ahol több más (főleg helyi) kulturális szervezet is működik. Ezekkel a szervezetekkel sikerült jó partneri kapcsolatot teremtenie, főként mivel több tagtársa más egyesületen belül is tevékenykedik, akár vezetőségi tagként is (pl. a zilahi EMKE – Lakóné Hegyi Éva, Bajusz István; Tövishát Kulturális Társaság – Szilágycseh – Vida Katalin stb.).

A fiókszervezet 2010 folyamán több helyi kulturális rendezvényen vett részt (esetenként hozzájárulva a szervezéshez is) mint: március 15-én, a magyar nemzeti ünnepen; a történelmi évfordulók megemlékezésein; a szilágysomlyói *Báthory-napokon*; a szilágycsehi *Tövishát-napokon*; a zilahi *Szüreti napokon*, a Megyei Múzeum rendezvényein; *A költészet tavaszán* a *Városnapokon*. A fent említett rendezvényeken a fiókegyesület a zilahi EMKE-vel, a Pro Zilah Egyesülettel, a szilágysomlyói EME-fiókegyesülettel, a szilágysomlyói Báthory István Alapítvánnyal, a szilágycsehi Tövishát Kulturális Társasággal, a Hepehupa művelődési folyóirattal, a zilahi Megyei Múzeummal, valamint a Pósta Béla Egyesülettel működött közre.

2010. május 7-én, került sor a Fiókegyesület évi nagy rendezvényére, a *Szilágyság-kutatás napjára*. Az immáron VII. alkalommal megszervezett tudományos ülészak a Széchenyi-év jegyében zajlott, s témája a *Reformkor a Partiumban* címet viselte. A két helyszínen (Zilah és Zsibó) hét előadás hangzott el, melyek egy részét a Hepehupa művelődési folyóirat is leközzölte (László László: *Gyarmathi Sámuel élete és pályája*, Szabó Attila: *Reformkori festészet*, Egyed Ákos: *Wesselényi száműzetése*, Fejér László: *Wesselényi a román nyelvű oktatásért*, Zsigmond Attila: *Diákélet a zilahi Református Kollégiumban*, Lakóné Hegyi Éva: *Múzeumalapítási*



*törekvések a Szilágyságban*, Széman Péter: *A bor jótékony hatása*). Ugyancsak ez alkalommal került sor Somogyi Győző: *Mátyás hadserege* c. képzőművészeti kiállítására is. A rendezvényt a reformkorhoz kapcsolódó dokumentumfilm-vetítés zárta, amit az évente kiosztott Petri Mór-díj átadása követett, melyet 2010-ben Hajdú Attila (szilágysomlyói fogorvos-képzőművész) és dr. Dobai István (nemzetközi jogász, volt politikai elítélt) vehetett át. A programok megvalósítását a Fiókegyesület tagsága és szimpatizánsok saját munkájukkal, adományokkal támogatták, viszont zökkenőmentes és sikeres lezajlása az EME Communitas Alapítványtól szerzett támogatásának köszönhető.

**A szilágysomlyói fiókegyesület** 2010. január 29-én tartotta meg tisztújítással egybekötött éves közgyűlését, mely során a tagok dr. Széman Pétert elnöknek, dr. Gáspár Györgyöt titkárnak választották meg.

Március 27-én, a Báthory István Alapítvány, az EME és az EMKE közös szervezésében, a fiókegyesület meghívására Jankovics Marcellel tartott két igen érdekes előadást, *A népmesék csodálatos világa*, illetve *A magyarság szimbólumai, életfák, keresztetek* címmel.

Május 7–8. között a zilahi fiókszervezet, illetve más civil egyesületek támogatásával sor került a *Szilágyság-kutatás Napja* című rendezvénysorozat megszervezésére. A program két helyszínen is zajlott, Zilahon, illetve Zsibón.

Szeptember 24–26. között, a Báthory Napok keretében került megrendezésre az Orvostudományi és pedagógus továbbképző. A somlyói fiókegyesület orvosi kara 2010-ben 11 taggal vett részt a 3. szakosztály XX. Tudományos Ülésén.

A szilágysomlyói fiókszervezet elnöke, dr. Széman Péter előadásaival csatlakozott *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* alkalmából szervezett rendezvényekhez, Nagyváradon (Szacsvey Akadémia – november 19.), Kolozsváron (november 20.).

**Az Erdélyi Múzeum-Egyesület gyergyószentmiklósi fiókegyesülete**, amint az Garda Dezső elnök beszámolójából kitűnik, tartalmas és magas színvonalú rendezvények révén igyekezett népszerűsíteni a tudományt, melyet két *Nemzetközi Történész Konferencia* (NTK) és számos író-olvasó találkozó megszervezése tanúsít.

Az első NTK-ra 2010 május 6-án került sor *Örmény múlt és hagyomány Erdélyben* címmel. Az előadók sorában az armenológia jeles külföldi képviselőivel találkoztunk: úgymint Kovács Bálint (Lipcei Egyetem), Őze Sándor (Pázmány Péter Katolikus Egyetem). Előadások hangzottak el továbbá Poósz Loránd (Nagyvárad), Bálintné Kovács Júlia (Kolozsvár), Balázs Katalin, illetve Garda Dezső (Gyergyószentmiklós) részéről. A második igen rangos előadásorozat május 27–28. között zajlott. *A történelemtudomány közösségünk szolgálatában* című konferencia célja a magyarországi és az erdélyi történészek legújabb kutatási eredményeinek bemutatása volt. A közönség olyan jeles történészek előadásait kísérhette figyelemmel, mint Horn Ildikó (Bp.), Bona Gábor (Miskolc), Hegyi Klára, Csukovics Enikő és Tringli István (Bp.), Egyed Ákos akadémikus és Rüszt-Fogarasi Enikő (Kolozsvár), Pál-Antal Sándor, Tamási Zsolt és Simon Zsolt (Marosvásárhely), Tüdös Kinga (Bukarest), Boér Hunor (Sepsiszentgyörgy), Csörgő Tibor és Garda Dezső (Gyergyószentmiklós).

A gyergyói fiókszervezet tagjai előadásaikkal részt vettek *A Magyar Tudomány Napja* tiszteletére szervezett rendezvényeken is mind Marosvásárhelyen (november 13.), mind Kolozsváron (november 19.).

## Kutatóműhelyek

Intézményünk tudományos tevékenységet folytató műhelyeket, szakcsoportokat is támogat. Székházunkban továbbra is helyet adtunk a *Pósta Béla Egyesületnek*, ezáltal hozzájárulva működéséhez. Az egyesület a romániai magyar régészek reprezentatív szervezete, alapvető célkitűzései között jelölte meg a történeti, művelődéstörténeti, régészeti, településtörténeti kérdések kutatását és az erre irányuló tevékenységek támogatását, a műemléki és muzeális értékek kutatását és megóvását, valamint az egyetemi szintű régészet- és történelemoktatás segítését.

A *Pósta Béla Egyesület* régészeti és archeometriai kutatócsoportja szervesen együttműködik az Erdélyi Múzeum-Egyesülettel. A két intézmény közös, hosszú távú projektekben vesz részt, ugyanakkor kutatópontot tart fent, amelynek az Erdélyi Múzeum-Egyesület biztosít helyet. Az egyesület szervezésében a 2010-es évben tovább folytatódtak a Porolissumon (dr. Bajusz István az egyesület igazgatójának irányításával), illetve a Nagykároly-Bobáld tellen zajló régészeti feltárások (dr. Molnár Zsolt egyetemi adjunktus irányításával). Az év során számos gyakorlati foglalkozás indult, régészeti anyagismeret, illetve régészeti rajz készítés (Apai Emese doktorandus), valamint régészeti feldolgozás (nagykárolyi múzeum) terén. Ismételten sor került a Pósta Béla Szakkollégium keretében folyó hallgatói képzésekre, terepkutatásokra is. Az egyesület tanulmányutakat szervezett, és tapasztalatcseréken való részvételi lehetőségeket teremtett a Babeş-Bolyai Tudományegyetem hallgatóinak. A Szülőföld Alap, a Communitas Alapítvány, az Eurotrans Alapítvány és a Romániai Kulturális Örökség és Kutatási Minisztérium támogatásának köszönhetően az erdélyi térség társadalomrégészeti kutatását célzó programjait 2010-ben is sikeresen megvalósította. 2010 novemberében került sor a *Pósta Béla Egyesület* szervezésében a *VIII. Erdélyi Magyar Régészeti Konferenciára*, amely az erdélyi és magyarországi szakemberek tudományos párbeszédének biztosított keretét. Az Egyesület munkatársai 2010-ben befejezték az Erdélyi Múzeum-Egyesülettel és az Entz Géza Alapítvánnyal közösen kiadott *Dolgozatok az Erdélyi Múzeum Érem- és Régiségtárából* III. kötetének (Új sorozat) nyomdai előkészítését.

## Az EME programjai

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület stratégiai céljainak megvalósításáért 2010-ben a következő hosszú távú programokat működtette.

### I. Kutatóintézetünk, kutatási programjaink

Az EME kutatói számára infrastrukturális bázist alakított ki, intézményét a 2008. évben sikerült elismertetni és minősíteni (atestare),<sup>3</sup> ezáltal lehetőséget teremtve a román állam által kiírt akadémiai jellegű pályázatokon való részvételre. 2010-ben sikerrel pályázott a romániai Országos Felsőoktatási Kutatási Tanácsnál (CNCSIS). Az EME fiatal történész kutatócsoportja

<sup>3</sup> A romániai Országos Tudományos Kutatási Hivatal (ANCS) által minősített intézmények listája, illetve eről szóló határozata (9821/2008.12.12.). Unități și Instituții de Cercetare-Dezvoltare Atestate, Conform HG nr. 551/2007, (Decizia ANCS nr. 9821/12.12.2008).

Forrás: <http://www.mct.ro/index.php?action=viewart&artid=1510&idcat=38&sub=%29>

(négy kutató) a 12. helyen *A hadadi gr. Wesselényi család zsidói (görcsöni), hadadi és drági levéltárainak kutatására* nyert hároméves kutatási támogatást.<sup>4</sup>

Kutatóintézetünk elsősorban az ún. nemzeti tudományok művelésére jött létre, s olyan kutatók nevelésére, akik az erdélyi magyarság történetéhez és kultúrájához szorosan kapcsolódó történeti és nyelvészeti források feltárásán dolgoznak.

Az intézet igazgatója Kovács András művészettörténész, az MTA külső tagja, az EME alelnöke. A kutatóintézetnek jelenleg 11 belső munkatársa van, ugyanakkor az EME kutatási projektjei keretében időszakos kutatómunkára évente további 25–30 személy kap megbízást, ezek többsége fiatal kutató, egyetemi hallgató. Munkájukat egyetemi oktatók, a programvezetők irányítják, ezzel segítve az egyetemen folyó tudományos szakkörök munkáját is.

Az EME Kutatóintézetének két osztálya összefogja egyrészt a humán és társadalomtudományi, másrészt a műszaki és természettudományi kutatási projekteket.

## A) A humán és társadalomtudományi osztály kutatási projektjei

### 1. Fejedelemség kori források feltárása és kiadása: az Erdélyi Királyi Könyvek kivonatokban való közzététele

Kutatásvezető: Kovács András egyetemi tanár, az MTA külső tagja, igazgató. A kutatás célja az Erdély középkorára és kora újkorára vonatkozó források feltárása, kiadása. A projekt keretében a kutatók a következő forrásfeltárási munkálatokat végzik:

1.1. Bocskai István (1606; MOL, F1: 5), Rákóczi Zsigmond (1607–1608, MOL, F1: 7) és Báthory Gábor (1608, 1609–1610; MOL, F1: 8, 9) Királyi Könyveinek kivonatos formában történő kiadásának előkészítése. Kutatók: Fejér Tamás, Pakó László, Szász Anikó.

1.2. A kolozsmonostori konvent fejedelemség kori hiteleshelyi tevékenységének feltárása. Kutató: Bogdándi Zsolt.

1.3. Az aradi káptalan jegyzőkönyv-töredékének (1504–1518) kiadásra való előkészítése. Kutató: Gálfi Emőke. A kutatás a Magyar Országos Levéltárral együttműködésben zajlik.

### 2. Az Erdélyi Okmánytár köteteinek szerkesztése és Erdély középkori történetének kutatása

Kutatásvezető: dr. Kovács András. A projekt keretében a következő kutatások zajlanak:

#### 2.1. Az Erdélyi Okmánytár IV. kötetének (1360–1369) szerkesztése

A kutatás célja az Erdély történetére vonatkozó középkori (1542 előtti) nem elbeszélő források (oklevelek, missilisek, számadások stb.) teljességre törekvő összegyűjtése, kritikai vizsgálata és magyar nyelvű regesztákban való gyűjteményes közzététele. Kutatók: dr. W. Kovács András, Hegyi Géza.

#### 2.2. Erdély középkori történetéhez kapcsolódó segédletek összeállítása

A kutatás célja tematikus bibliográfiák, archontológiai táblázatok, genealógiai táblák, prozopográfiai adattárak összeállítása: az erdélyi középkori megyei hatóságok okleveleinek regesztázása és kiadásra való előkészítése, megyei archontológiák elkészítése; pótlások az *Erdélyi okmánytár* megjelent kötetéhez; az erdélyi püspökség és káptalan Árpád- és Anjou-kori

<sup>4</sup>A romániai Országos Felsőoktatási Kutatási Tanács (CNCSIS) idei nyertes pályázata, az EME a fiatal kutatócsoportok kategóriában a 12. helyen. [http://www.cnscis.ro/userfiles/file/competitie%202009%20TE/proiecte%20finantate/REZULTATE%20TE\\_DOMENIU%203\\_1.pdf](http://www.cnscis.ro/userfiles/file/competitie%202009%20TE/proiecte%20finantate/REZULTATE%20TE_DOMENIU%203_1.pdf)

archontológiája; az erdélyi káptalan Árpád- és Anjou-kori személyzetének adataira. Kutatók: dr. W. Kovács András, Hegyi Géza.

### **3. A hadadi br. Wesselényi család zsigói (göröcsöni), hadadi és drági levéltárainak kutatása**

Kutatásvezető: dr. W. Kovács András tudományos főmunkatárs.

A kutatás célja a Nógrád vármegyei származású, Erdélyben az 1550-es évek végén meglepedett Wesselényi család levéltára középkori és kora újkori iratanyagának feltárása és közzététele magyar nyelvű kivonatok formájában, illetve – a történetkutatás szempontjából különös jelentőséggel bíró iratok esetében – teljes szöveggel. A család mintegy 20 000 darab iratot számláló levéltárai az Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltárának jelenleg a Román Országos Levéltár Kolozs Megyei Igazgatóságánál őrzött anyagában találhatóak. Kutatók: Fejér Tamás, Hegyi Géza, Szász Anikó.

### **4. 18–19. századi kapcsolattörténeti kutatások**

Egyéni kutató: dr. Biró Annamária

A projekt célja Erdély 18–19. századi kultúrtörténetének több szempontú feltárása. Erdély történetét a korábbiakban csupán egy kitüntetett náció szemszögéből vizsgálták. Az itt élő népek (magyarok, székelyek, szászok, románok) kultúrájának párhuzamos vizsgálata lehetővé teszi egy árnyaltabb kép megrajzolását. Hosszú távú cél tehát egy nem nemzetközponturn kultúrtörténet feltárása.

A kutatás a BBTE magyar irodalomtudományi tanszék, a Partiumi Keresztény Egyetem, az MTA Irodalomtudományi Intézet, az ELTE, a Szegedi Tudományegyetem, a Bécsei Tudományegyetem közös együttműködésével folyik.

### **5. Az Erdélyi magyar szótörténeti tár kötetének előkészítése**

A kutatás célja az *Erdélyi magyar szótörténeti tár* (SzT) XIV. kötetének szerkesztése és XV. kötetének előkészítése

Az SzT XV. kötetének elkészítésével lezárul az SzT több mint harminc éve tartó szerkesztési folyamata. Az SzT anyagát dr. Szabó T. Attila gyűjtötte, a munkálatok is az általa kidolgozott szerkesztési szempontok szerint folytatók és folynak. Az elkészülő XV. kötetes mű a magyar, sőt a nemzetközi szótárirodalom egyik legjelentősebb alkotása, amely immár teljes egészében a kutatók, érdeklődők asztalára kerül.

Kutatók: dr. Tamás Csilla és András Zselyke; külső munkatársak: dr. Fazakas Emese (főszerkesztő), Benedekné Gergely Pirooska, Kósa Ferenc, Kürti Miklós, Zsemlyei Borbála (szerkesztők), Kiss András (lektor), Szász Lőrinc (román értelmező), Volkán Júlia és Hochbauer Mária (német értelmezők).

Az SzT kötetei a BBTE magyar és általános nyelvészeti tanszékével együttműködésben készülnek.

### **6. Irodalmi és színháztudományi kutatások**

Kutatásvezető: dr. Egyed Emese egyetemi tanár

A kutatások célja elsősorban az Erdélyi Múzeum anyagának módszeres feltárása (kéziratok szépirodalom) értelmezése, publikálása, az EME gyűjtőlevéltárába bekerült anyagoknak a tudományosság és a képzés-nevelés céljaira történő felhasználása, az erdélyi magyarság irodalmi, színházi, neveléstörténeti hagyományainak az európai kultúrával való szakszerű összekapcsolása, kutatói utánpótlás biztosítása.

A kutatás megvalósításához a következő intézetekkel működik együtt: SIHCTOB (Société Internationale d’Histoire du Théâtre, de l’Opéra et du Ballet), MTA Irodalomtudományi Intézet, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, a XVIII. század kutatóit tömörítő nemzetközi egyesületek (Société Internationale d’Étude du XVIIIe siècle, illetőleg Nemzetközi munkacsoport a XVIII. század kutatásáért), a KAB, egyetemi kutatócsoportok (BBTE, Partiumi KE, Sapientia EMTE, ELTE, Szegedi Tudományegyetem, Debreceni Egyetem, Veszprémi Egyetem, Nyugat-Magyarországi Egyetem Savaria Központ), továbbá a kolozsvári Georgius Aranka Egyesület, az EMKE, az Interkulturáli-THÉ Egyesület.

### **7. Kortárs politikai eszmetörténeti kutatások**

Egyéni kutató: Ilyés Szilárd

A kutatás célja megvizsgálni, hogy a látszólag elfogadhatóan működő kortárs nemzetállami berendezkedések valójában mekkora demokráciadeficittel küszködnek, hogy milyen veszélyeket rejt ez magában az új globalizálódó politikai rendben.

### **8. Fenntartható vidékfejlesztés: eredmények és hiányosságok a fenntartható vidékfejlesztés megvalósításának tervezése és szervezése terén**

Kutatásvezető: dr. Vincze Mária, egyetemi tanár

A pályázat célja vizsgálni a jelenlegi vidékfejlesztési támogatási intézkedéseket, azt, hogy mennyiben fenntarthatóak ezek a jövőben, melyek azok a támogatások, amelyek valóban fejlesztést eredményeznek, és nem csak átmeneti növekedést. Ugyanakkor felméri, hogy melyek a vidéken élők elvárásai a 2014 utáni új vidékfejlesztési politikával kapcsolatban, és miképpen ítélik meg a vidéken élők a fenntartható fejlődés irányába való elmozdulást. Esettanulmány egy Szatmár megyei községben.

Kutatók: Szócs Emese doktorandus, dr. Albert Imre, dr. Mezei Imre.

## **B) A természettudományi és műszaki osztály kutatási projektjei**

Egyesületünk a természettudományok és a reáltudományok terén több éve elősegít olyan kutatásokat, melyeket többnyire intézmények közötti együttműködés tett lehetővé. Ezek a partneri viszonyok gyakran az ilyen kutatásokhoz szükséges – de nálunk hiányzó – infrastruktúrát is pótolják, s a tudományos szakkörök támogatásával az egyetemi hallgatókat is bevonják a kutatási munkálatokba.

### **1. Az erdélyi Mezőség kutatása: tájhasználati módok megváltozásának hatásai az erdélyi Mezőség szárazgyepeire**

Kutatásvezetők: Nagy-Tóth Ferenc, az MTA külső tagja és dr. Ruprecht Eszter adjunktus

A kutatás célja, hogy az erdélyi Mezőség területén előforduló árvalányhajas sztyepprétek természetvédelmi, biogeográfiai és vegetációtörténeti szempontú változásait dokumentálja, a mechanizmusokat feltárja, és hatékony restaurálási-kezelési módszereket javasoljon e kiemelt értékű szárazgyepek helyreállítására és megőrzésére.

Kutatók: Szabó Anna doktorandus, illetve a BBTE biológia és ökológia szakos egyetemi és magiszteri hallgatói.

A kutatás a BBTE rendszertani és ökológiai tanszéke, az MTA Vácrátóti Ökológiai és Botanikai Kutatóintézete, a Németországi Justus Liebig Egyetem tájökölógiai és tájépítészeti tanszéke, a Hamburgi Egyetem növénytan és vegetációökológiai tanszéke együttműködésével zajlik.

## 2. Anyagtudományi kutatások

Egyéni kutató: Bitay Enikő egyetemi docens

A kutatás célja anyagszerkezetek elemzése az anyagok tulajdonságainak előrejelzése végett. A kutatások eredményeinek hasznosítása az oktatásban is műszaki anyagtudományi, -technológiai szakkötetek szerkesztése által, melyekben az új kutatási eredmények is beépülnek.

A kutatások a Budapesti Óbudai Egyetem, a Marosvásárhelyi Sapientia–EMTE, a budapesti BAY-ATI, ME és a Győri Szent István Egyetem közös együttműködésében zajlanak.

## 3. Műszaki örökségvédelem Erdélyben

Kutatásvezető: Bitay Enikő egyetemi docens.

A projekt célja a műszaki örökség feltárása, tanulmányozása és védelme Erdélyben.

A projekt keretében az alábbi kutatások folynak:

*Technika- és ipartörténeti kutatások Erdélyben.* Kutatásvezető: dr. Márton László ny. kutatómérnök

A kutatás célja technikai örökségünk felkutatása, működőképessé tétele, megőrzése, kulturális örökségünkbe való integrálása, valamint a térség kulturális és turisztikai fejlesztése.

*Archeometallurgiai és archeometriai kutatások.* Kutatásvezető: dr. Veres Erzsébet ny. egyetemi docens

A kutatás célja elsősorban a porolissumi ásatások során előkerült egyes vas- és cserépleletek készítéséhez használt nyersanyagok származási helyének anyagtudományi módszerekkel való (archeometriai) vizsgálata. Az eredmények közös, anyagtudományi-geológus-régész (történész) szempontú értékelése, mely jelentős új eredményekkel gazdagíthatja a műszaki örökségünkkel kapcsolatos tudásunkat.

*Kulturális források felkutatása a vidékfejlesztés érdekében a Szilágyság magyarlakta területén.* Kutatásvezető: Talpas János doktorandus, tanársegéd

A kutatás célja a Szilágyság gazdasági fellendítése a régió magyarlakta településeinek társadalmi, kulturális értékei tanulmányozása által.

A kutatás résztvevői: a kutatási projekt interdiszciplináris jellegű, így különböző szakok egyetemi hallgatói és oktatói vesznek részt benne. A technikai objektumok, szerkezetek tudományos feldolgozásához szakértőket szólítanak meg, a munkálatokba bevonják a diákságot is (szakköröket), ezáltal biztosítva a tevékenység hagyományápoló jellegét és oktató-nevelő szerepét.

A projekt az EME Természettudományi Szakosztálya, az EME Műszaki Tudományok Szakosztálya, a Pósta Béla Egyesület, a Sapientia–EMTE, a BBTE, a Kecskeméti GAMF, az Óbudai Egyetem, az MTA KFKI, Miskolci Egyetem, a Közép-európai Ipari Örökségek Egyesülete közreműködésével zajlik.

## 4. Óslénytani kutatások

Egyéni kutató: Vremir Mátyás. A kutatás célja az újonnan feltárt leletek alapján bizonyítani az európai és az ázsiai–amerikai fauna közötti kapcsolatot, amely a faunisztikus elemek aktív cseréjét sugallja. A kutatási projekthez az alábbi témakörök vizsgálata tartozik:

Kelet-Közép-Európa késő krétakeri hűsevő dinoszauruszainak kutatása

A kutatás terepmunkán és laboratóriumi elemzésen alapszik, az így nyert adatok segítségével a példányok morfológiai és anatómiai bélyegeinek vizsgálatára terjed ki, különös tekintettel a nemrég feltárt Zömök sárkány (Balaur bondoc) filogenetikai és biogeográfiai kapcsolataira.

A Zömök sárkány (Balaur bondoc) biomechanikai vizsgálata



A kutatás a Zömök sárkány (Balaur bondoc) csonttani-anatómiai elemzését célozza, a megmaradt bélyegek alapján CT Scanning – 3D-s módszerrel biomechanikai rekonstrukcióját kívánja modellezni.

A kutatásban közreműködnek: dr. Csiki Zoltán (Bukaresti Egyetem), Steve Brusatte, PhD (Columbia University, NY), dr. Mark Norell (American Museum of Natural History, NY)

Az erdélyi késő krétakori pterosauruskok diverzitása és rétegtani elterjedése

A projekt célja a rendkívül ritka repülő hüllők felkutatása, kimutatása. Tervezett kutatási módszerek ebben a szakaszban: a) anyaggyűjtés, preparálás, vizsgálat; b) az azdarchidák morfológiai morfofunkcionális elemzése és diverzitásvizsgálata.

A projektben részt vevő kutatók: dr. Dave Unwin (Leicester University, UK), dr. Gareth Dyke (University College Dublin, Ireland).

### **5. Agrártudományi kutatások: Kelet-Erdély eddig nem kutatott vadkörte (*Pyrus pyraeaster*. Burgsd.) és vadcsersznye- (*Prunus avium* L.) populációk tulajdonság-változottságának vizsgálata-kutatása**

Kutatásvezető: dr. Thiesz Rezső, egyetemi adjunktus

A kutatás célja a Brassó, Hargita és Maros megyék határán található vadkörte-populáció pomológiai vizsgálata. Az állományt kizárólagosan termő korban levő egyedek alkotják, amelyek életkora 30–150 év közé tehető. A vizsgálatok célja az egyedek gyümölcstulajdonságainak részletes leírása és ennek alapján a megfelelő tulajdonságcsoporthoz való besorolása. A téma jelentőségét az is kiemeli, hogy ez az első ilyen jellegű kutatás, amely az említett vadkörte-populáció részletes pomológiai felmérésére irányul.

Kutatók: Bandi Attila egyetemi gyakornok, Ferencz Lehel egyetemi hallgató.

A projekt az EME Agrártudományi Szakosztálya és a Marosvásárhelyi Sapientia–EMTE kertész-mérnöki tanszék közreműködésével folyik.

**Eredmények, illetve várható eredmények**, az intézet belső és külső munkatársainak előkészületben levő kötetei:

A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei 1576–1599.

Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei II. 1606–1608. (Erdélyi Történelmi Adatok VII. 4–5) VII/4. Bocskai István Királyi Könyve 1606; VII/5. Rákóczi Zsigmond Királyi Könyve 1607–1608.

Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei. III. 1608–1610. (Erdélyi Történelmi Adatok VII. 6) VII/6. Báthory Gábor Királyi Könyvei 1608–1610.

A Wesselényi család levéltára (Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltára 4.)

Az aradi káptalan regisztrumtöredéke (1504–1518)

Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár XIV.

Erdélyi Okmánytár IV.

Műszaki Tudományos Füzetek: Anyagtudományi laboratórium I.

Kolozsvár város törvénykezési jegyzőkönyvei 1590–1594.

Magyar–német eredetvita Erdélyben.

Technikatörténeti örökség Kalotaszegen a gótika árnyékában.

2010-ben belső tudományos munkatársaink összesen 2 könyvet, 16 tanulmányt, 5 recenziót, 4 cikket jelentettek meg, 9 szakmai előadást s 2 könyvismertetőt tartottak.

Tudományos eredményeinkhez jelentősen hozzájárult a külső munkatársak tevékenysége is, mely által számos tanulmányban és kötetben jelentek meg az EME programjaiban végzett

kutatások eredményei. A tudományos eredmények egy része az EME saját kiadványaiban jelent meg.

Az EME 2010-ben összesen 38 külső tudományos munkatársat – melyből 23 fiatal kutató (egyetemi hallgató, doktorandus) – integrált a kutatási projektekbe, ezáltal segítve az oktatási intézmények, szakcsoportok tudományos tevékenységét.

## **II. Tudományos könyvtár és adattár működtetése, fejlesztése. Információs és Dokumentációs Központ**

Az Egyesületben folyó kutató- és tudománynépszerűsítő munka a könyvtárra alapozódik. Az EME szolgáltató jellegű tudományos könyvtárakat tart fenn (három épületben mintegy 60 000 kötetel). Információs és Dokumentációs Központja révén biztosítja a digitális információkhoz való hozzáférést is.

A *Rhédey-ház* állományát lexikonok, szótárak, bibliográfiák, repertóriumok, magyar nyelv- és irodalomtudomány, társadalomtudományok, természettudományok, műszaki tudományok, valamint szakfolyóiratok gyűjteményei alkotják. Itt található Kolozsvár egyik legteljesebb kódex hasonmás kiadás gyűjteménye is. CD- és DVD-gyűjteményünk az oktatást szolgáló anyagokból: repertóriumokból, adatbázisokból, szótárakból, térképekből és egyéb segédeszközökből áll, ezeket az olvasóteremben lévő, az olvasók számára fölállított számítógépeken lehet konzultálni.

A Rhédey-ház olvasótermének teljes állománya (kb. 4000 kötet) be van vezetve az Erdélyi Közös Katalógusba (<http://ekka.progress.ro>), folyamatosan katalogizáljuk a beérkező és a raktárban levő természettudományi köteteket. Ugyancsak ide kerülnek kurrens folyóirataink, amelyeknek egy részét majd – összegyűjtve az egy évben megjelent számokat – továbbküldjük könyvtárrészlegeinkbe.

Központi könyvtárunk látja el az EME kiadványainak terjesztésével járó feladatokat (forgalmazás, raktározás stb.), valamint a bel- és külföldi cserekapcsolatok lebonyolítását. Decemberben könyvvásárral egybekötött könyvbemutatót tartottunk, melyen szép számmal voltak jelen az érdeklődők. Egyre többen használják az Információs és Dokumentációs Központunkban elérhető EISZ adatbázist, Digitális Adattárunkat, valamint a kábel nélküli internetet.

A *Jordáky-házban* (Kökert utca) működő könyvtárrészlegünk (ahol történelmi, filozófiai és társadalomtudományi kiadványok, illetve szakfolyóiratok gyűjteményei található) továbbra is nagy olvasói forgalmat bonyolított le. A 2010. év folyamán 1749 kötet bevezetésére került sor, ezáltal a már korábban elkezdett katalogizálás kiegészült, és a könyvtár aktív állagának 80 százaléka fellelhető az online katalógusban. Az elmúlt esztendőben katalogizált anyagot javarészt a könyvtár olvasótermében levő könyvállomány (kb. 1200 db), illetve a 2009. és 2010. év folyamán (adomány, illetve vásárlás során) könyvtárunkhoz került új könyvek alkotják. A katalogizált könyvek tetemes része a történettudományok köréhez tartozik, kivételt képez az olvasóterem irodalom-, szociológia- és filozófiatudományi részlege. Az EME Jordáky-könyvtára elsősorban a történelem szakos egyetemi hallgatók igényeinek és szükségleteinek figyelembevételével alakult. Az elmúlt években, a könyvállomány számítógépes feldolgozásának köszönhetően a könyvtár látogatottsága megnőtt. Az évek folyamán az EKKA előnyei is

megmutatkoztak, az elektronikus adatbázis ugyanis lehetővé teszi a tematikus keresést, ami a diákok szakmai tevékenységét minőségileg is segíti.

A helyhiány és raktározási gondok viszont nehezítik a célszerű munkát és a kihasználhatóságot. A Jordáky-könyvtár 24 000 kötetes állományából az évek során körülbelül 15 000 kötetet sikerült bevezetni az Erdélyi Közös Katalógusba, azonban még hátravan az alagsori raktárteremben levő könyvek bevezetése.

A *Lőrinczi-házban* (Lakatos utca) működő intézet részlegünk a történelem, a művészettörténet és a régészet iránt érdeklődő olvasókat fogadja. Itt 2009 folyamán elkezdődött a könyvek számítógépes katalogizálása: az állomány egynegyedét sikerült feldolgozni. Az EME Kutatóintézete és a Magyar Levéltárosok Egyesülete (Tyekvicska Árpád elnök) közötti együttműködés eredményeként a Nógrád Megyei Földhivatal egy mikrofilmolvasót adományozott az Intézet részére. Ennek segítségével az Intézet munkatársai és az Egyesület tagsága, a könyvtárlátogatók tanulmányozhatják a Kézirattárunkban őrzött mikrofilmeket. Az adományokat köszönjük!

### Gyűjteménykezelés és fejlesztés

1989 után az EME újjáéledése egyben könyvtára újrászervezését is jelentette. Most is, mint egykori létrejöttkor, jelentős értéket képviselő könyvadományok segítették az újraindulást: Jordáky Lajos, Szabó T. Attila, Nagy Jenő, Imreh István könyvgyűjteménye és még sok más adomány. Az elmúlt évek könyvbiztosítási akciói azokat a hiányosságokat kívánják pótolni, amelyek egyre akutabb problémákat okoznak az erdélyi magyar kutatás, oktatás, értelmiség-utánpótlás munkájában.

2010 során 1509 könyvet és folyóiratot vettünk leltárba, melyek egyrészt adományokból, másrészt cserekapcsolatainkból származnak. Ebből 250 kötet a központi könyvtárban maradt használatra, s egyben katalogizálásuk is megvalósult.

Ezen köteteket a könyvtárunkat támogató *cserepartnerünk, magyarországi és hazai intézmények, könyvtárak, kiadók*: Balassi Intézet, BBTE Irodalomtudományi tanszék, Bod Péter Alapítvány, Bolyai Társaság, Budapest Főváros Levéltára, Budapesti Történelmi Múzeum, Debreceni Egyetem, ELTE, Entz Géza Alapítvány, Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára, Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltára és Könyvtára, Hadtörténelmi Intézet és Múzeum, Jakabffy Elemér Alapítvány, Kalligram Könyvkiadó, Kriza János Néprajzi Társaság, Kulturális Örökségvédelmi Hivatal, Magyar Nemzeti Múzeum, Magyar Országos Levéltár, Mentor Könyvkiadó, METEM, MTA, Nyíregyházi Főiskola, Orbán Balázs Közművelődési Egyesület, OSZK, Pécsi Tudományegyetem, Pro Philosophia Alapítvány, Protestáns Teológia, Sapientia EMTE, Siebenbürger Institut, Südost-Institut München, Szatmár Megyei Múzeum, Szegedi Tudományegyetem, Zala Megyei Levéltár; valamint *magánszemélyek*: Adamik Tamás, Balla Árpád, Bányai Éva, Bárh János, Benkő Loránd, Benkő Samu, Bura László, Buzás Pál, C. Tóth Norbert, Dánielisz Endre, Draskóczy István, Dukrét Géza, Egyed Ákos, Fábian Botond, Farkas Zoltán, Filep Antal, Gaal György, Gál Ervin, Gernot Nussbächer, Hermann István, Jeremiás Éva, Káldos János, Kékedy Nagy László, Kerekes Andor, Kicsi György, Kiss András, Lupescuné Makó Mária, Makkay Ferenc, Málnási Ferenc, Maróth Miklós, Merész Gábor, Mihály János, Monok István, Nagy Mihály Zoltán, Novák László, Papp Klára, Piti Ferenc, R. Várkonyi Ágnes, Robert Offner, Rüszt Fogarasi Enikő, Solymosi László, Tulogdy József, Vekov Károly, Verő Balázs adományozták.

A Lakatos utcai *kézirattári gyűjtemény* a Moll-házból átszállított rendezetlen kéziratokkal, levelezésekkel gyarapodott (Váczy Kálmán levelezése és kéziratai, Heinrich László fizikus kéziratai). Péter Mihály tagtársunk a Marosvásárhelyi Orvostudományi Egyetem működésére vonatkozó levelezését adta át kéziratárunknak. Kovács András intézetigazgató Gyulafehérvár város jegyzőkönyveiről készített felvételeit és átirásait helyezte letétbe, özvegy Pataki Józsefné pedig néhai férje hagyatékát egészítette ki értékes dokumentumokkal.

Vincze Zoltán tagtársunk a múlt évi közgyűlésen nyújtotta át ünnepélyesen Pálfi Antal doktori diplomáját 1944-ből, Tulogdi József kolozsvári tagtársunk néhány 19. század végi levelet adományozott a kéziratárunknak.

Vremir Mátyás, külső munkatársunk adományozó leletei: a világ eddigi legnagyobb repülő őshüllőjének nyakcsigolyája (feszítávolság: 16 m), egy új európai húsevő dinoszaurusz (eddig talált legteljesebb) részleges csontváza. A felfedező adományozó levelében ez áll: „*fontosnak tartom, hogy az EME őrizhesse és kezelhesse ezeket a rendkívüli leleteket, amelyek egyúttal megfelelő magot képezhetnének az EME egykor híres közet-, ásvány- és őslénygyűjteményének újbóli megalapozásához. A megőrzésen kívül szeretném, hogy az EME biztosítsa a lelet tudományos feldolgozásához szükséges intézményi háttérrel, valamint az egyéb intézményekkel való együttműködés lehetőségét.*” Az EME az adományozás feltételeinek eleget tett, kiállítási tárat biztosított az őslénytani lelet állandó kiállítására. Az adományokat köszönjük!

### III. Az EME Digitális Adattárának működtetése és fejlesztése

Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Digitális Adattárát azzal a céllal hozta létre, hogy archiváló és szolgáltató intézményként gyűjteményeket építsen és gondozzon, valamint szolgáltatásokat fejlesszen és üzemeltessen.

A Digitális Adattár keretrendszerének kialakítását követően az elmúlt évben az adatok folyamatos feltöltése mellett újabb digitalizálási programok is futottak/megvalósultak. Ugyanakkor a rendszer struktúrája is átalakult, mely az idei év folyamán újabb adatszolgáltatási formákat is ölt. Az EME adattára révén ugyanakkor lehetőséget teremtett az elkobzott gyűjtemények feldolgozására, a források feltárására, megjelentetésére s egy olyan adategyüttes gyűjtésére s digitális közzétételére, amely az oktatást, kutatást szolgálja.

Az EME Digitális Adattárban (<http://dspace.eme.ro/>) hozzáférhetővé tettük az eddig feldolgozott dokumentumokat, s bár tudjuk, hogy a feldolgozás hosszú folyamat, mihamarabb a kutatók, az oktatók, illetve a diákok rendelkezésére kívántuk bocsátani a már egységesített adatok tárába tömörített dokumentumleírásokat, illetve magukat a dokumentumokat is. Az adattár a 2010. év végéig összesen 6510 dokumentumot tartalmazott.

A 2010-es év jelentősebb digitalizálási programjai, illetve az elkészült dokumentumok elérhetőségének útvonala (egyedi kódja):

1. *Az Erdélyi Országgyűlési Emlékek kötetének digitalizálása.* Az utolsó három kötet digitalizálási munkálatainak végeztével, immár a teljes 21 kötetes sorozat megtalálható a digitális tárbán: <http://dspace.eme.ro/handle/10598/9108/>

2. *Teleki Mihály levelezése (A Római Szent Birodalmi Gróf Széki Teleki Család Oklevéltára) I–VIII. Szerk. Gergely Samu. I–VIII. Budapest, 1905–1926;* első kötetének teljes feldolgozása készült el: <http://dspace.eme.ro/handle/10598/12659>

3. *Az Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár I., illetve II. kötetéből a CS betű (240 oldal) teljes szövegű digitalizálásának korrektúrája.*

4. *Az EME Kézirattárában lévő hagyatékok feldolgozása, jegyzékbe vétele.* Nagy Jenő néprajzi fényképeinek digitalizálása:

<http://adattar.eme.ro/handle/10598/13487/>.

5. *Régészeti gyűjtemények, kiadványok és forrásanyagok digitalizálása.*

6. *Technika- és Ipartörténeti Fotótár kialakítása, feltöltése.* A kolozsvári Tehnofrig vállalt 450 képből álló anyagának (többnyire fotók) gyűjtése, rendszerezése s digitalizálása készült el: <http://adattar.eme.ro/handle/10598/10194/>

7. *Az EME Filmtárának kialakítása, feltöltése (jubileumi év felvételei):*

<http://adattar.eme.ro/handle/10598/9140/>.

A digitalizálási munkálatokban az Intézet munkatársai is részt vettek, illetve megbízások szerződéssel külső munkatársak (többnyire egyetemi hallgatók, doktorandusok). Az EME Digitális Adattár új struktúrájáról, a rendszer lehetőségeiről, az eddig feldolgozott digitális anyagokról a Digitális Adattárt avató/bemutató idei ünnepi rendezvényen fogunk bővebb információkkal szolgálni.

#### IV. Tudományos könyv- és folyóirat-kiadás. Kiadónk, kiadványaink

Az EME kiadója évente átlagban 10–12 tudományos kötetet jelent meg vagy egymaga, vagy más kiadókkal közösen. Ugyanakkor rendszeresen megjelenteti az EME szakfolyóiratait is.

Az EME kiadványai a tudományos eredmények közlése mellett a magyar tudományos nyelv fenntartásának és fejlesztésének kiemelkedő fontosságú nemzeti feladatát is szolgálják. A kiadványok egy része az egyesületünk keretében folyó szervezett kutatómunka eredményeként született meg.

A felelős kiadó1990–2010 között Sipos Gábor volt, 2010 áprilisától Biró Annamária.

##### Az EME kiadójának 2010. évi könyvtermése

Rendszeresen megjelenő szakosztályi kiadványaink: az Erdélyi Múzeum (az Elnökség, a Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi, valamint a Jog-, Közgazdaság- és Társadalomtudományi Szakosztály közlönye) 2010. évi 1–2. és 3–4. füzetje jelent meg (felelős szerkesztő Kovács Kiss Gyöngy), az Orvostudományi Értesítő (az Orvostudományi Szakosztály szemléje) 2010. évi 1, 2. száma jelent meg (főszerkesztő Kovács Dezső), a *Fiatal Műszakiak Tudományos Ülésszaka* konferenciakötet 15. száma jelent meg a tavaly. A Műszaki Tudományos Füzetek sorozatban 3 új kötetet adtunk ki: 8–9. Bagyinszki Gyula – Bitay Enikő: *Hegesztéstechnika I–II*. 10. Máté Márton: *Műszaki mechanika – kinematika*. Az Erdélyi Tudományos Füzetek sorozatban öt új kötet jelent meg: 263. W. Kovács András: *A középkori vármegyék archontológiája*, 264. Biró Annamária: *Aranka György Erdély-története*, 265. Kelemen Lajos: *Kézirattári értékeink*, 266. Varga P. Ildikó: *Hiisi szarvasától a csodaszarvasig. A Kalevala magyar fordításai*, 267. Pál Judit: *Unio vagy „unificáltatás”? Erdély uniója és a királyi biztos működése (1867–1872)*. Ezenkívül megjelent a *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon* V/1. és V/2. kötete. A Tudomány- és Technikatörténeti Füzetek sorozatban két kötet jelent meg: 2. Bitay Enikő – Márton László – Talpas János: *Technikatörténeti*

*örökség Magyargyerőmonostoron*, 3. Jancsó Árpád: *Temesvár vízerőműve: működő műszaki műemlékünk*.

Megjelent továbbá: Farkas Zoltán, Lázár László (szerk.): *Páter Béla emlékezete. Megemlékezés halálának 70. évfordulójára*, Pál Judit, Sipos Gábor (szerk.): *Emlékkönyv Egyed Ákos születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Bakó Rozália Klára, Horváth Gizella (eds.): *Argumentor. Proceedings of the First International Conference on Teaching Argumentation and Rhetoric. (DVD)*, Feszt György (szerk.): *Fejezetek az erdélyi magyar orvostudomány történetéből: kutatások 1945–1990 között*.

A Mentor kiadóval közös kiadásban megjelent Gagy József: *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk* és Kinda István: *Ellenőrzött közösségek. Szabályok, vétkek és büntetések a moldvai csángó falvakban*. Az Edupoint kiadóval közös kiadásban Kovács Judit (szerk.): *Sürgősségi betegellátás* és Bara Tivadar, ifj. Bara Tivadar: *Az általános sebészet alapjai*.

### **Kiadónk és kiadványaink minősítése (minősítettése)**

2010-ben sikerrel hosszabbítottuk meg kiadónk minősítését az Országos Felsőoktatási Kutatási Tanácsnál (CNCSIS) 2012-ig.<sup>5</sup> Ugyanakkor évi rendszerességgel tudományos folyóirataink akkreditálását is igényeljük, törekedve a tudományos szintű B+ kategória megszerzésére. Sikerként könyvelhetjük el, hogy két folyóiratunk: az Erdélyi Múzeum ([www.eme.ro/erdelyimuzeum](http://www.eme.ro/erdelyimuzeum)) és az Orvostudományi Értesítő (<http://www.orvtudert.ro/>) 2010-re B kategóriás értékelést kapott.<sup>6</sup> A jövőben a Dolgozatok az EME Érem- és Régiséggyűjteményéből és a Múzeumi Füzetek folyóiratainkat is akkreditáltatni kívánjuk.

### **Kiadványaink népszerűsítése, terjesztése**

Az EME kiadójának honlapja ([www.eme.ro/kiado](http://www.eme.ro/kiado)) a kiadványainkat ismerteti, ugyanakkor forgalmazásukat kívánja megkönnyíteni, ezáltal lehetővé téve hálózaton keresztül történő megrendelésüket.

Határon túli forgalmazók (Xantusz Könyv Kereskedelmi Kft., Tóth Ernő) továbbra is segítik az EME kiadványainak terjesztését, illetve a könyvvásárokon való részvételünk is ehhez járult hozzá.

2010 júniusában az EME sikeresen szerepelt a 81. budapesti Ünnepi Könyvhéten, ahol az RMKC által működtetett standon kiemelt helyen voltak elérhetők 2009–2010-es kiadványaink. 2010. augusztus 19–21. között az EME kiadója önálló standot működtetett a Kolozsvári Magyar Napok rendezvénysorozatán, ahol a kiadó promóciós anyagával és kiadványainkkal ismerkedhetett meg a közönség. 2010. november 11–13. között a XVI. Marosvásárhelyi Nemzetközi Könyvvásáron vettünk részt. 2010-ben folyamatosan reklámoztuk kiadványainkat az Új könyvpiacban, ugyanakkor legfrissebb kiadványaink felkerültek a Transindex portál könyvesblogjára is (<http://ujkonyvek.egologo.transindex.ro/>).

### **Kiadványaink támogatói**

Könyveink és folyóirataink megjelenése a Miniszterelnöki Hivatal, a Szülőföld Alap, a magyarországi Nemzeti Kulturális Alap, az MTA Határon Túli Magyar Tudományosságért

<sup>5</sup>A romániai Országos Felsőoktatási Kutatási Tanács (CNCSIS) által akkreditált kiadók listája a 2010–2012 közötti időszakra. Lista editurilor recunoscute CNCSIS pe perioada 2010-2012: [http://www.cncsis.ro/userfiles/file/CENAPOSS/Edituri\\_aug\\_sept\\_2010.pdf](http://www.cncsis.ro/userfiles/file/CENAPOSS/Edituri_aug_sept_2010.pdf)

<sup>6</sup>A romániai Országos Felsőoktatási Kutatási Tanács (CNCSIS) által akkreditált folyóiratok listája a 2010. évre. Lista revistelor categoria B recunoscute CNCSIS pe anul 2010: [http://www.cncsis.ro/userfiles/file/CENAPOSS/B\\_AUG\\_SEPT\\_2010.pdf](http://www.cncsis.ro/userfiles/file/CENAPOSS/B_AUG_SEPT_2010.pdf)



Ösztöndíjprogram, MTA–OM Domus Hungarica Scientiarum et Artium, GWB Magyarország Alapítvány, a romániai Communitas Alapítvány, az EME Orvos- és Gyógyszerésztudományi Szakosztálya, az EME Műszaki Tudományok Szakosztálya és a Gedeon Richter Románia Rt. támogatásának, valamint gróf Degenfeld-Schonburg Sándor és más magánszemélyek adományának köszönhető.

## V. Szakmai képzések

Az EME mint oktatási háttérintézmény a tudományos kutatás mellett felvállalta a szakképzéseket is, azokat, amelyek más intézményekben, különböző egyetemeken nem valósul(hat)nak meg. A különböző tudományterületen tevékenykedő szakosztályai révén hiánypótló szakképzéseket valósított meg magyar nyelven, törekedve az ismeretek szélesebb körű elsajátítására, a kutatói utánpótlásra.

A textológiai szemináriumsorozat 2010 március–májusában zajlott a régi magyar szövegek kiadásának gyakorlati kérdéseiről. A szakképzés keretében az Erdélyi Múzeum-Egyesület olyan előadókat kért fel gyakorlati jellegű szemináriumok tartására, akik maguk is szövegkiadásokkal foglalkoznak, és a magyar textológiai vita eredményeit hasznosítva mutatták be a 16–19. századi szövegek kiadási stratégiáit. Meghívott előadók: Balázs Mihály, Hász-Fehér Katalin és Debreczeni Attila voltak.

2010 március–áprilisában Gálfi Emőke tudományos munkatársunk latin képzést tartott a régészek számára, hogy közérthetővé tegye a latin epigráfiát. Minthogy az egyetemen a latin nyelv oktatása csak románul folyik, a 2010-ben indított kurzus arra hivatott, hogy az egyetemi képzésnek ezt a hiányosságát pótolja, ezért a kurzust a továbbiakban is folytatni kívánjuk.

Az EME Orvos- és Gyógyszerésztudományi Szakosztálya országunkban az egyetlen, mely magyar nyelvű továbbképzést biztosít az erdélyi orvos és gyógyszerész kollégák számára. A továbbképző tanfolyamai akkreditáltak, elismert diplomát adnak a résztvevőknek. Részletek a szakosztályi beszámolóban olvashatók.

A képzések jelentős részét a Szülőföld Alap támogatja.

## Beruházások, eszközfejlesztések

A kutatási projektek terhére informatikai és periferikus eszközeinket bővítettük. Felújítottuk a bútorkészletünket, mely a Szótörténeti tár céduláinak elhelyezését és az ügyviteli irattár megőrzését szolgálja, ugyanakkor kiállítási tározót biztosítottunk a nálunk elhelyezett „Zömök sárkány” őslénytani lelet állandó kiállítására.

## Adományok, támogatások, pénzügyi forráslehetőségek

Az EME 2010. évi pénzügyileg lezárt költségvetése a tervezetthez képest pozitív irányú eltérést mutat. A bevételi oldalon 32,72%-os növekedés figyelhető meg, ez jórészt az Országos Felsőoktatási Kutatási Tanács (CNCSIS), által kedvezően elbírált kutatási projekt támogatásának köszönhető, mellyel nem számoltunk. A kiadási oldalon is 22,69%-os túlteljesítés

mutatkozik, mely egyrészt a konferenciák és képzések szervezési költségeinek nagyarányú növekedésének, másrészt a pozitívan elbírált pályázatok terhére kifizetett külső személyi költségek többletének tulajdonítható.

Az EME fenntartását és projektjeinek finanszírozását a 2010. évben is a vissza nem térítendő támogatások biztosították több mint 68%-ban, míg a saját forrásokból származó bevételekből kevesebb mint 32%-ban álltak rendelkezésre. A magyarországi támogatások aránya 2009-hez viszonyítva 12%-os csökkenést mutat, ezt az értékbeli csökkenést még a hazai támogatások 34%-os növekedése sem tudta teljesen kiegyenlíteni, így összességükben a támogatások 7%-al csökkentek.

Egyéni belföldi támogatóink 2010-ben: SC Evoline SRL, valamint kisebb adományok fizikai személyektől. A személyi jövedelemadó 2%-ának felajánlásából befolyt támogatások az összbevétel 0,52%-át tették ki.

Belföldi intézményi támogatók: Communitas Alapítvány, Kolozsvári Polgármesteri Hivatal, Eurotrans Alapítvány, RMDSZ ügyvezető elnöksége, az Országos Felsőoktatási Kutatási Tanács (CNCSIS) az innen befolyt támogatások az összes támogatás 17%-át képezik.

A külföldi intézményektől befolyt összegek a támogatások 83%-át képezték, támogatóink: a Szülőföld Alap Iroda, a Miniszterelnöki Hivatal, a Magyar Tudományos Akadémia és az NKA.

A támogatásokért ezúton fejezzük ki köszönetünket!

Az MTA Határon Túli Magyar Tudományosságért Ösztöndíjprogram, az MTA-OKM Domus Hungarica Ösztöndíjprogramjai ebben az évben is nagy segítséget nyújtottak kutatásainkhoz. Ugyanakkor köszönjük a Gróf Mikó Imre Alapítvány folyamatos támogatását is.

## Tulajdonjogunk, egykori ingatlanaink

Tulajdonunkban levő ingatlanaink állagát folyamatosan figyelemmel kísérjük, a lehetőségekhez mérten ezeket karbantartjuk. A 2010-es évben tervbe vettük a Jordáky-könyvtár állagmegőrző munkálatait, azonban finanszírozási lehetőségek miatt erre nem került sor, ellenben sikerült ingatlanaink valós értékének felbecsültetése, ami egyesületünk eszközeinek reális értékét tükrözi. Ezt követően, 2011-ben a tulajdonunkban levő ingatlanok biztosítását szükséges elvégezni.

Az EME hazai elismertetési és integrálódási törekvéseinek vannak ugyan eredményei, de nem hagyhatjuk szó nélkül, hogy a hatalmas értéket képviselő tudományos gyűjteményeink státusa rendezetlen. Tulajdonjogunkat ezek fölött nem sikerült elismertetni, bár az elnökség több alkalommal szorgalmazta beadványai által. Ugyanez vonatkozik kolozsvári főtéri ingatlanunkra, a Wass Ottilia-házra (Főtér 11. sz.) is, amelyet visszaigényeltünk, és ennek érdekében évek óta pert folytatunk, illetve adminisztratív eljárásokat eszközöltünk, eddig eredménytelenül (Bukarestben a restitúciós bizottságnál, illetve a Kolozsvári Tanácsnál). Jogigényünket természetesen továbbra is fenntartjuk, hisz távlati terveink között kiemelt fontosságú a Regionális tudásközpont létrehozása, melynek visszaigényelt főtéri ingatlanunk adna majd otthont. Megvalósítását a 2006-os stratégiai célkitűzéseink szerint 2013-ra terveztük.

## Zárszó

Az elmúlt évben az EME a kisebbségi tudományos szervezéshez és kutatáshoz stabil integrációs keretet teremtett, és mind akadémiai, mind egyetemi háttérintézményi feladatokat ellátott. E kettős szerep vállalása a biztosítéka annak, hogy hosszú távon maradandó eredményeket tudjon felmutatni, és közben töretlenül szolgálja az erdélyi magyar oktatást és tudományt, az erdélyi (romániai) magyar közösséget.

Az anyagi nehézségek ellenére az EME-nek sikerült a folyamatos intézményi működést biztosítani, az összes programját fenntartani és még fejlesztési lépéseket is tenni.

Kétségtől az elmúlt időszak/év legfontosabb eredménye, hogy mind a magyarországi, mind a romániai akadémiai térben az EME-nek sikerült szerepét és értékét bizonyítani. Az MTA-val való együttműködés 2010-ben is eredményes és hatékony volt. Ugyanakkor kutatóintézetünk, kiadónk és folyóirataink akkreditációja által a román akadémiai szféra is elismerte, hogy az EME értéket teremt. Maradjunk méltók az elismerésre, és törekedjünk további magas színvonalú eredményekre, a meglévő erőforrásaink megtartására és fejlesztésére.

Ehhez kérem Valamennyiük hozzájárulását, támogatóink további önzetlen segítségét, a kollégák elkötelezettségét, megköszönve az eddigi eredményes munkát.

Tisztelettel kérem jelentésem elfogadását.

Kolozsvárt, 2011. március 5-én

Bitay Enikő  
főtitkár

## Contents

Péter Horváth: The Theory of Soul in Aristotle's Philosophy: Some Interpretations of the 20 <sup>th</sup> Century.....	1
Imre Tódor: Does the Feeling of Friendship Keep the State Together? .....	17
Péter Szakács: The Organic World View in Giordano Bruno's Philosophy .....	29
Kinga Kálmán Ungvári: John Dewey's Philosophy in the Network Society .....	37
Dezső Szenkovics: Ahimsa, the Staple of the Ghandian Philosophy .....	48
Attila Demeter M.: Hannah Arendt and the Problem of Participative Democracy .....	62
Enikő Ferencz: Constitutional Patriotism and Some Critical Considerations .....	74
Gábor Kállai R.: Crisis and Philosophy: Should Marx be Read a New?.....	84
Éva Incze: Questions about Word and Picture.....	93
Barna Kovács: Which is the Ending of History and Memory?.....	112
Zsuzsanna Lurcza: A Hermeneutical Critique of Culture and Historism.....	129
László Gál: Abductive Reasoning.....	142
András Mészáros: History of the Philosophy in Hungary from Comparatistic Point of View .....	149
Sándor Laczkó: The Present Situation of Philosophical Thinking in Hungary .....	157

### In memoriam

Enikő Bitay: Dezső Maros (1920-2011).....	170
Gábor Sipos: Ádám Müller (1930-2011).....	173

### Review

Imre Ungvári Zrínyi: Philosophical Perspectives and Interpretations.....	175
Antal Csergő: Husserl as Successors Contemporary .....	192
Levente Papp: Under Pictures Sway.....	194
Mónika Péter: Antinomies of Distance.....	196
Zsolt Lázár: Incidentalness to and Power of Expression.....	198
Adél Máté : Unavoidableness and Understanding of our Finitude.....	200
Éva Márton: On the Journal „ <i>Többlét</i> ” .....	202
Noémi Zsuzsanna Both: In Clío's Enchantment.....	205
György Gaal: The Monography of English-Hungarian Unitarian Connencions .....	209
Zoltán Gergely: Book about the Folk Music's Life.....	214
Klára Gazda: The Childhood's Lights and Shades .....	216
Árpád Töhötöm Szabó: Ethnographic History of Science.....	220

### Society Communications

Enikő Bitay: Secretary General's Report.....	225
--	-----

## Cuprins

Horváth Péter: Perspective de interpretare privind filozofia sufletului în literatura despre Aristotel din sec. 21 .....	1
Tódor Imre: Este oare sentimentul de prietenie o forță de coeziune a statului? .....	17
Szakács Péter: Locul și importanța concepției organice despre lume în filozofia lui Giordano Bruno .....	29
Kálmán Ungvári Kinga: Filozofia lui John Dewey în contextul societății rețelelor .....	37
Szenkovics Dezső: Akimsa, o noțiune de bază în gândirea filozofică a lui Mohandas Karamchand Gandhi .....	48
Demeter M. Attila: Hannah Arendt și problema democrației participative .....	62
Ferencz Enikő: Critica patriotismului constituțional .....	74
Kállai R. Gábor: Criză și filozofie: să-l recitim pe Marx? .....	84
Incze Éva: Intrebări despre cuvânt și imagine .....	93
Kovács Barna: Rostul istoriei și al memoriei .....	112
Lurcza Zsuzsanna: Critica hermeneutică a culturii și a istoricismului .....	129
Gál László: Raționamentul abductiv .....	142
Mészáros András: Istoria filozofiei din Ungaria în perspectivă comparatistă .....	149
Laczkó Sándor: Viața filozofică în Ungaria de azi .....	157

## In memoriam

Bitay Enikő: Maros Dezső (1920-2011) .....	170
Sipos Gábor: Müller Ádám (1930-2011) .....	173

## Recenzii

Ungvári Zrínyi Imre: Perspective și interpretări filozofice .....	175
Csergő Antal: Husserl – contemporan al succesorilor săi .....	192
Papp Levente: Sub stăpânirea imaginilor .....	194
Péter Mónika: Antinomele distanței .....	196
Lázár Zsolt: Apartenență și expresibilitate .....	198
Máté Adél: Acceptarea și interpretarea caracterului finit al existenței umane .....	200
Márton Éva: Numărul din 2011 al revistei <i>Többlét</i> .....	202
Both Noémi Zsuzsanna: Sub vraja muzei Clio .....	205
Gaal György: Monografia relațiilor dintre unitarienii ardeleni și anglosaxoni .....	209
Gergely Zoltán: O carte despre viața muzicii populare .....	214
Gazda Klára: Lumini în perioada în istoria fragedei copilării .....	216
Szabó Árpád Töhötöm: O istorie a etnografiei ca știință: de ce și cui? .....	220

## Comunicări ale Societății

Raportul secretarului general despre activitatea Societății în anul 2010 .....	225
<i>Contens</i> .....	254

## Tartalom

Horváth Péter: A lélekfilozófia értelmezési perspektívái a 20. századi Arisztotelész-irodalomban .....	1
Tódor Imre: A barátság érzése tartja össze az államot? .....	17
Szakács Péter: Az organikus világszemlélet helye és jelentősége Giordano Bruno filozófiájában .....	29
Kálmán Ungvári Kinga: John Dewey filozófiája a hálózati társadalom korában .....	37
Szenkovics Dezső: Ahimszá, egy központi fogalom Móhandász Karamcsand Gándhí filozófiai gondolkodásában .....	48
Demeter M. Attila: Hannah Arendt és a közvetlen demokrácia problémája .....	62
Ferencz Enikő: Az alkotmányos patriotizmus kritikái .....	74
Kállai R. Gábor: Válság és filozófia: olvassuk-e újra Marxot? .....	84
Incze Éva: Kérdések a szóról és a képről .....	93
Kovács Barna: Mivégre a történelem és az emlékezet? .....	112
Lurcza Zsuzsanna: A kultúra és a történetiség hermeneutikai kritikája .....	129
Gál László: Az abduktív következtetés .....	142
Mészáros András: A magyarországi filozófia története komparatiztikai alapon .....	149
Laczkó Sándor: A filozófiai élet jelene Magyarországon .....	157

## In memoriam

Bitay Enikő: Maros Dezső (1920–2011) .....	170
Sipos Gábor: Müller Ádám (1930–2011) .....	173

## Szemle

Ungvári Zrínyi Imre: Filozófiai perspektívák és interpretációk .....	175
Csergő Antal: Husserl mint utódainak kortársa .....	192
Papp Levente: A képek hatalmában .....	194
Péter Mónika: A távolság antinómiái .....	196
Lázár Zsolt: Hozzá tartozás és kifejezhetőség .....	198
Máté Adél: Végességünk elkerülhetetlensége és megértése .....	200
Márton Éva: A Többlet 2011-es számai .....	202
Both Noémi Zsuzsanna: Clio bűvöletében .....	205
Gaal György: Az angolszász–magyar unitárius kapcsolatok monográfiája .....	209
Gergely Zoltán: Könyv a népzene életéről .....	214
Gazda Klára: Fények és árnyak a kisgyermekkor történetében .....	216
Szabó Árpád Töhötöm: Néprajzi tudománytörténet: miért, kinek? .....	220

## Egyesületi közlemények

Bitay Enikő: Főtitkári jelentés az Erdélyi Múzeum-Egyesület 2010. évi munkájáról .....	225
<i>Contens</i> .....	254
<i>Cuprins</i> .....	255



