

ÜTKÖZÉSPONTOK VIII.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége
Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötete

ÜTKÖZÉSPONTOK VIII.

A DOKTORANDUSZOK ORSZÁGOS SZÖVETSÉGE
FILOZÓFIATUDOMÁNYI OSZTÁLYA
KONFERENCIÁJÁNAK KÖTETE

2021. február 5–6.
Budapest

Doktoranduszok Országos Szövetsége
Budapest 2022

Főszerkesztő: JANCsó ANDRÁS, NEMES MÁRK, SZABó ANNAMÁRIA
Szerkesztők: CSORNAY ANNAMÁRIA, FENYVESI BOGLÁRKA,
FURTADO RENÁTÓ, SZŰCS BERNADETT, TEGZES NÓRA VALENTINA

A borítóképet VÖRÖS CSABA LEVENTE tervezte

ISBN 978-615-81991-8-6

© A kötet szerzői és szerkesztői, 2022
© Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2022

Tartalomjegyzék

Előszó	7
Trump elnökségének hübrisztikus vonásai. Ütközéspontok az USA 45. elnökének politikájában Körei László (Pécsi Tudományegyetem)	9
A performatív átírás (esettanulmány) Varga Krisztina (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	19
Az indiai társadalom reprezentációi: Bollywood vs. Mira Nair Fejes-Jancsó Dorottya (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	27
A Dhamma-cakka-ppavattana-sutta harminchat változatának szerkezeti vizsgálata tartalmi elemek alapján Fenyvesi Boglárka (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	39
Megbízhatóak-e intuícióink? Cseh Gergő (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)	59
Egyszerű modális struktúrák vizsgálata Molnár Zalán (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	73
Első-személyű re-prezentáció az epizodikus emlékezetben és transztemporális azonosság Inan Dániel Haydar (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	85
A nietzschei Übermensch mint poszthumán koncepció Szántó Rita (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	95
Az evenmenciális hermeneutika emberképe: az <i>eljövendő</i> Sipos Andrea (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	107
A sorozat utolsó tagja. A rossz és az anyag metafizikája Plótinosz és Proklosz filozófiájában Élő Csenge Enikő (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	121
Machiavelli: a cél nem mindig szentesíti az eszközt Csornay Annamária (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	137

A közös fogalma Spinoza filozófiájában Zsupos Norbert (Pécsi Tudományegyetem)	149
Politikai kötelezettségek és migráció Ujlaki Anna (Budapesti Corvinus Tudományegyetem)	163
Az ökológiai problematika Niklas Luhmann jogfelfogásában Lovász Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	173
A globalizmus gazdasági dimenziójának kihívásai Scruton és Habermas filozófiájában Czirkos Barnabás (Szegedi Tudományegyetem)	189
Violence and Civil Disobedience in the Liberal Tradition (Erőszak és polgári engedetlenség a liberális hagyományban) Petrus J Kruger (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	203

Előszó

Lectori Salutem!

Az Olvasó az *Ütközéspontok VIII.* doktorandusz konferencia válogatott előadásából készült tanulmánykötetet tartja a kezében, amelybe tizenhat tehetséges doktori hallgató, doktorjelölt vagy kivételes mesterszakos hallgató tanulmányai kerültek. Az *Ütközéspontok* konferencia-sorozat – amely 2014 óta minden évben várja az egyre nagyobb számú érdeklődőket – nyolcadik állomása a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának szervezésében valósult meg 2021. február 5–6-án, Budapesten, a Nemzetközi Közszolgálati Egyetemen. A tudományos találkozón összesen harmincegy előadás hangzott el doktoranduszok, doktorjelöltek, valamint ambíciózus mesterszakos hallgatók jóvoltából. A konferencia-sorozat elsődleges célja, hogy lehetőséget biztosítson a szárnyaikat bontogató doktori hallgatók számára a kutatási (rész)eredményeik bemutatására, valamint hogy arról korreferátum formájában szakmai visszajelzést kapjanak.

Jelen kötet tehát a 2021-es konferencia szakmai szempontok alapján legjobbnak ítélt előadásából készült tanulmányokat tartalmazza. A szakmai lektorálást a konferenciára is felkért korreferensek végezték, akiknek ezúton is nagyon köszönjük a közreműködésüket, hogy korreferenciájukkal és lektori munkájukkal hozzájárultak ahhoz, hogy a kötet szakmai szempontból is színvonalas legyen. A kötet szerzői az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Szegedi Tudományegyetem, a Pécsi Tudományegyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, valamint a Budapesti Corvinus Egyetem doktori hallgatói, akiknek szakmai profilja igen széles skálán mozog, így a kötetbe bekerültek politikai filozófiai, társadalomfilozófiai, analitikus filozófiai, fenomenológiai, vallástudományi, valamint esztétikai írások is. A kötet tematikailag nagyon színes, ezért bízunk benne, hogy minden Olvasónk talál benne kedvére valót.

A kötet létrejöttéért köszönet illeti a tizenhat szerzőt, valamint korreferenseiket, akik a szűk határidőket is teljesítve vállalták a kötet szakmai lektorálását. Külön köszönet jár a szegedi JATE Pressnek a nyomdai kivitelezésért, és Szőnyi Etelkának a tördelésért és a könyv tipográfiájáért. Kiemelt köszönet illeti a DOSZ Filozófiatudományi Osztályának 2021. augusztus 31-én leköszönt elnökét, Jancsó Andrást, munkáját, akinek támogatása és szervező munkája nélkül nem valósulhatott volna meg a konferencia és e kötet. Továbbá köszönettel tartozunk a

Nemzeti Tehetség Programnak, amely financiálisan lehetővé tette, hogy nyomtatott formában is publikálhassuk a konferenciakötetünket.

Végül, de nem utolsó sorban szeretnék köszönetet mondani szerkesztőtársaimnak, akikkel közösen vállaltuk magukra az olvasószerkesztői feladatokat. A kötet borítóképe Vörös Csaba Levente grafikus osztálytagunk munkáját dicséri.

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

Nemes Márk

A Doktoranduszok Országos Szövetsége
Filozófiatudományi Osztályának elnöke

Trump elnökségének hübrisztikus vonásai. Ütközéspontok az USA 45. elnökének politikájában

Körei László (Pécsi Tudományegyetem)

Absztrakt

Nézőpontom szerint USA 45. elnökének megítélése hosszabb távon is elemzések tárgya lesz. Tendenciózusan megfigyelhető, hogy akár a Republikánus Párt, akár a Demokrata Párt jelöltje nyeri meg az elnökválasztást, mindkét nagy politikai tömb bázisa mögött számos dilemma húzódik meg, melyek valós és igen aktuális kérdéseket vetnek fel. Ezek közül a 21. században a legmarkánsabb polémiák a következők: hogyan képes az Amerikai Egyesült Államok belpolitikai és külpolitikai vonatkozásban egyaránt visszatérni korábbi nagyságához? Meggyőződésem, hogy Donald Trump 2016-os politikai sikerét a vagyoni, jövedelmi olló szélesedésének közpolitikai tematizálása, az eddigi politikai littel való nyílt szembeszállása, a bevándorlásellenes politika szisztematikus felépítése és a nemzetközi kereskedelmi politika átalakítására tett ígéret alapozta meg. Donald Trump egy önálló politikai aktorrá, saját föderális állami berendezkedésén belül is megosztó, sajátos karakterré vált. Attitűdjei és cselekedetei alapján számos olyan mintát is mutatott, melyek alapján felvetődhet a hübrisztikus és a reaktív narcisztikus vezetés jellege. Ez az elnöki ciklus is megmutatta, hogy az Amerikai Egyesült Államok fenntartható stabilitást mutat a politikai rendszer, a közpolitika jellege és működése és a társadalmi struktúra dimenzióiban. Trump a jelen állás szerint is maradandó politikai termék, akinek korábbi színre lépése, s talán a jövőbeli pozicionálása az USA mélyen megosztott társadalmának bizonyos szféráiban, köreiben valós elvárás.

Abstract

In my view, the judgment of the 45th President of the United States will be subject to analysis in the longer term. It is tendentious to observe that either the Republican Party or the Democratic Party candidate wins the presidential election, behind the base of one and the other major political bloc there are a number of dilemmas that raise real and very topical issues. Of these, the most striking polemics in the 21st century are: how can the United States return to its former greatness in both domestic and foreign policy? I am convinced that Donald Trump's political success in 2016 was based on the public policy thematization of the widening of the wealth and income scissors, his open confrontation with the previous political elite, the systematic structure of anti-immigration policy and the promise to transform international trade policy. Donald Trump has become an independent political actor, a distinctive, distinctive character within his own federal state system. Based on his attitudes and actions, Trump also showed a number of patterns that may give rise to the nature of hybrid and reactive narcissistic leadership. This presidential cycle has also shown that the United States shows sustainable stability in the dimensions of the political system, the nature and functioning of public policy, and social structure. According to the present position, Trump is a lasting political product, whose earlier appearance, and perhaps his future positioning, in certain spheres and circles of the deeply divided society of the USA is a real expectation.

1. Bevezetés

Írásomban arra vállalkoztam, hogy elemezzem az Amerikai Egyesült Államok 45. elnökének, Donald Trump elnökségének néhány hübrisztikus vonását, amely alátámasztja témám sajátos megközelítésének fő hangsúlyait. Elemzésemben kitérek több olyan ütközéspontra is, amely Trump politikáját deklarálta. Az USA jelenlegi pozicionálásának kérdése, az ún. *iron triangle* (vasháromszög) pilléreinek és

a politikai kultúra szegmenseinek jellemzése, Trump politikai karakterének kiteljesedése, perszonalizált imázsépítő kampányának érdekes aspektusainak ismertetése is hozzájárul témám explicitté tételéhez.

2. Az USA pozicionálása a 21. századi erőterben

*„A halálomról szóló hírek kissé túlzottak.” (Mark Twain)
 „Az Amerikai Egyesült Államok jelenlegi világhegemón helyzetére lehangoló, csak éppen minden más lehetőség még inkább az.”
 (Winston Churchill)*

Nézőpontom szerint az Amerikai Egyesült Államok – noha gyengülő szerepben – ma is a világ gazdasági és politikai erőterének meghatározó akciócentruma. A fenti idézetek ugyan más korszakban, más századokban élő személyek illusztris mondatai, véleményem szerint mégis interpretálható tartalommal és üzenettel bírnak az USA mai helyzetére is.

A globális erőterben a világ kizárólagos hatalmi, politikai, gazdasági és katonai urának tekintett Amerikai Egyesült Államok primátusa a jövőt tekintve nem vehető biztosra. A világgazdaság súlypontjainak változása, Kína rohamos gazdasági növekedése, a multipolaritás kialakulása mind jelentős kihívások elé állítja napjainkban, s az elkövetkezendő időszakban is az USA világhatalmi pozícióját. A nemzetállamok mára elvesztették azokat a hatalmi monopóliumaikat, amelyek birtokában befolyásukat teljességgel érvényesítették a nemzetközi kapcsolatok rendszerében, kiváltképp a gazdaságban. Ha az összképet nézzük, akkor egy legalább harminc éves tendencia alapján elmondható, hogy az Amerikai Egyesült Államokban is megnőtt a nemzetállami kompetenciákat részben átvevő regionális és globális intézmény, továbbá számos (NGO), vagyis nem kormányzati intézmény szerepe. (Kutasi, 2010)

A jelenleg is zajló versenyben a hatalmi struktúrák folyamatosan alakulnak át gazdasági és politikai dimenzióik mentén egyaránt, ami egyre erősödő társadalmi mozgásokat és civilizációs konfliktusokat eredményez(het). Az USA a globalizáció intézményesített irányítási kereteiben például a Nemzetközi Valutaalap és a Világbank kapcsán olyan jelentős pozíciók birtokában van, amelyek révén a gazdasági és pénzügyi szférán túlmutató globális politikai jelentősége is megkérdőjelezhetetlen. (Körei, 2012)

Tendenciózan megfigyelhető, hogy akár a Republikánus Párt, akár a Demokrata Párt jelöltje nyeri meg az elnökválasztást, mindkét nagy politikai tömb bázisa mögött számos dilemma húzódik meg, melyek valós és igen aktuális kérdéseket vetnek fel. Ezek közül a 21. században a legmarkánsabb polémiák az alábbiak: hogyan képes az Amerikai Egyesült Államok belpolitikai és külpolitikai vonatkozásban egyaránt visszatérni korábbi nagyságához? Hogyan lesz képes újra egyre vonzóbbá, nyitottabbá válni ez a szuperhatalom? Vajon meddig lesz még jelen az USA ostrom-attitűdje, illetve mire lehet elég a jövőben a nemzetközi konfliktusokat erővel és szinte egyedülként megoldani kívánó politikai ambíció? Kérdés, hogy az elkövetkező években az Amerikai Egyesült Államok a nemzetközi szinten mennyire tér vissza a meggyőzés és a kooperáció technikáihoz. Szintén

aktuális dilemma, hogy az USA, amely önmagát a nemzetközi jog és a nemzetközi szervezetek fölé helyezi, torzán pozicionálva saját felsőbbrendűségét, hogyan tud hosszú távon fenntartani egy ilyen egyoldalú politikát? (Magyarics, 2018)

3. Az USA közpolitikai struktúráinak és politikai kultúrájának néhány sajátossága

Az Amerikai Egyesült Államoké a világ legrégebbi, máig hatályban lévő alkotmánya, s kijelenthető, hogy előbb vált modern, demokratikus állammá, mint bármely más modern nemzet a világon. 1783-tól Nagy-Britanniától elszakadva egy stabilitást mutató, önálló politikai struktúrát volt képes kiépíteni. Az Amerikai Egyesült Államok homogén politikai kultúrával rendelkezik, amelyben a politika jellegesen instrumentális. A klasszikus kétpárti szembenállás stabilitást teremt és lehetővé teszi egy széles választói kör megszólítását, ahol a jól elkülönült alrendszerek mentén a pártok funkciója az akarat és érdekaggregálás. Az USA politikai kultúrájában az ideológiai kérdések jóval kisebb szerepet játszanak, mint a hasonló erőcentrumok, államok esetében. Az emberekben való jelentősebb bizalom, és a politikusok iránt érzett jelentékenyebb bizalmatlanság általában jellemzi az amerikai állampolgárt; a jogok és azok érvényesítése a hagyományos politikai kultúrájuk szerves részét képezi (Almond – Powell, 2001).

A szövetségi közpolitika legfontosabb pillérei az *iron triangle*, vagyis a vasháromszögeknek is nevezett struktúrák. E legerősebb kötődésű közpolitikai hálózatok az alábbiak szerint épülnek fel:

1. Kongresszus: illetékes bizottságok; képviselők és szenátorok;
2. Bürokrácia: szakminisztérium, a kormányzati ügynökség képviselőjében;
3. Érintett érdekcsoportok: leginkább nagy gazdasági csoportok.

Ebben a közpolitikai struktúrában egy rendkívül dinamikus viszonyrendszer alakul ki, amelyben mindegyik terület megkerülhetetlen fontossággal bír. Egy adott érdekcsoport politikai támogatást biztosít egy bizonyos pártnak (a kongresszusi frakció demokrata vagy republikánus képviselői), ha az egy adott *issue* kapcsán a döntéseiben képviseletet valósít meg. A szövetségi költségvetés keretében a törvényhozás anyagi és politikai támogatás formájában látja el a konkrét ügyben érintett, azzal szakmai, szakpolitikai szempontból is kapcsolatos minisztériumot vagy egyéb kormányzati szervet. Mindez biztosítja, hogy a megszülető közpolitikai döntés végrehajtásra kerüljön. Az USA kormányzatát és az érdekcsoport viszonyát az adott érdekcsoport lobbitevékenysége, bizonyos mértékig pedig az alacsony reguláció képes fenntartani (Gellén–Hosszú–Szabó, 2015).

Az Amerikai Egyesült Államok társadalmi kommunikációjának arénája napjainkban is jelentős átalakuláson megy keresztül. A társadalmi struktúrában bekövetkezett változások és különböző szükségletek, igények, artikulációk hangsúlyai olyan folyamatokat generálnak, amelyek folyamatában a verseny, a plurális erőter és a nyitott társadalom paradigmája nyomán a politika és a média rendszereiben is innovatív hatások jelennek meg. Mindez a társadalmi nyilvánosság és a közvélemény hangsúlyainak alakulását is befolyásolja. (Körei, 2012)

4. Trump elnöksége, az elnök összetett karaktere

Meggyőződésem, hogy Donald Trump 2016-os politikai sikerét a vagyoni, jövedelmi olló szélesedésének közpolitikai tematizálása, az addigi politikai elittel való nyílt szembeszállása, a bevándorlásellenes politika szisztematikus felépítése, valamint a nemzetközi kereskedelmi politika átalakítására tett ígéret alapozta meg. Trump az üzleti életből indult, s néhány ciklussal korábban köztudottan a demokratákkal szimpatizált, viszont egyedi dinamikát hordozó, tudatosan felépített kampánystratégiájával 2016-ban Hillary Clinton demokrata elnökjelöltet legyőzve a republikánusok oldalán nyerte meg az elnökválasztást.

Trump nagyvállalkozói karrierje évtizedekkel ezelőtt indult. A *Trump Organization* elnök-vezérigazgatójaként, minőségi ingatlanok világhírű képviselőjeként az USA igen befolyásos embereként tartották számon már a politikai szerepvállalása előtti időszakban is. Donald Trump üzleti életben betöltött szerepe ingatlanholdingjaitól kezdve egészen a szórakoztatóiparig terjedt. E szférában a jellem ereje, a fókusz, a *brand* és a kapcsolatok számítottak Trumpnak a leginkább. (Trump–Liosaky, 2011)

Az elnöki, *prezidenciális* kormányzati rendszer az USA alkotmányos és közjogi berendezkedését, valamint politikai struktúráját is alapjaiban határozza meg. Ebben a sajátos szerepben és hatalmi szegmensben monolitikus végrehajtó hatalomról lehet beszélni, amelynek értelmében az Amerikai Egyesült Államok elnöke egy személyben tölti be az állam- és kormányfői funkciókat a föderális állami berendezkedés keretei között. Az elnöki struktúrában az elnöknek és a törvényhozásnak is megvan a külön legitimációs forrása. A hatalommegosztás intézményes elvei a fékek és ellensúlyok révén gondoskodnak arról, hogy a végrehajtó hatalom és a törvényhozás együttműködési elven alapuljon, és egyik se tegyen szert hatalmi túlsúlyra a másikkal szemben. (Gellén–Hosszú–Szabó, 2015)

Álláspontom szerint Donald Trump elnökségének négy éve az Amerikai Egyesült Államok történetében mind belpolitikai, mind külpolitikai dimenziók mentén egy igen sajátosan modellezhető politikai időszak volt. A republikánus vezetés 2016–2020 közötti időszakában az elnök politikai karaktere igen sajátos módon teljesedett ki. Véleményem szerint Donald Trump egy önálló politikai aktorrá, saját föderális állami berendezkedésén belül is megosztó, sajátos karakterré vált. A republikánus elnök megvalósított közpolitikai tevékenységei révén meglehetősen nehezen helyezhető el az USA hagyományos konzervatív-liberális spektrumán. Úgy gondolom, hogy a lehetséges közpolitikai filozófiák közül Trump adminisztrációját leginkább a protektorizmus és az egoizmus közpolitikai gyakorlata, kormányzati attitűdje jellemezte. Szavazói bázisának növelése, több szavazói csoport hatékony integrálása is a protektorizmusnak köszönhetően ment végbe. Nyilatkozatait, és intézkedéseit figyelemmel követve, úgy vélem, hogy Trump hatékonyan tudott építeni az antropológiai pesszimizmusra, a kormányzati feladatófokuzt az emberek védelmezésére helyezte, továbbá szintén markánsan védelmezte az általa helyesnek vélt közpolitikai irányt. Donald Trump *alterglobalista* politikája, protekcionizmusa, a bevándorlás korlátozása irányába tett konkrét

intézkedései alapértékeket illetően is eltérnek az USA politikai elitjének globalizációpárti, szabadpiac-párti és bevándorlás-párti attitűdjétől. Meggyőződésem, hogy a 2020. novemberi bukásához vezető út a bizonyos centrum szavazók elvesztésének jelentősebb aránya volt, akik Joe Biden demokrata politikájában láttak alternatívát.

Meglátásom szerint az Amerikai Egyesült Államok Trump ciklusában a világ-gazdaság többi akciócentrumai közül leginkább Kínával került stratégiai és geopolitikai kérdések kapcsán ütközéspontba. Mindez abból a helyzetből következik, hogy a felemelkedő kommunista állam a technológiai, pénzügyi és adatbiztonságra vonatkozó pontjain mára, de leginkább a jövőre vonatkozóan képessé válhat arra, hogy az USA hegemoniáját megtörje. „Egyre határozottabban körvonalazódik egy újszerű Thuküdidész-csapda az eddigi hegemon Egyesült Államok és a felemelkedő Kína között. Ez a szinte természetes konfliktus ugyanakkor merőben újszerű globális keretek közt zajlik: a geopolitikai összecsapás egy olyan digitalizálódó és egyre inkább a fenntarthatósági szempontokra fókuszáló korban történik, ahol a gazdasági élet alapját jelentő pénz is érdemben átalakulhat, miközben a gazdasági élet vezető fogalmaivá az innováció, a tudás, a hálózatok és fúziók váltak. Az információ az új olaj: a digitális gazdaságok legfontosabb nyersanyaga az adat, ami természetesen a geopolitikai összecsapásokban is tetten érhető. Mindez azt jelenti, hogy a technológia és a pénz jelentősége felértékelődik a nagyhatalmi viszonyokban és rivalizálásban, amit az USA és Kína között éleződő geopolitikai konfliktus is jól mutat. Közvetlen katonai konfliktus helyett az összecsapás fő színtere jelenleg a gazdaság, a pénzrendszer, valamint az új technológiák birtoklása, kontrollja és hatóköre. Az Egyesült Államok és Kína közötti összecsapás ennek megfelelően elsődlegesen az alábbi szinteket és tereket érinti: (1) hagyományos kereskedelmi kapcsolatok, (2) nemzeti és nemzetközi pénzügyek, digitális pénzügyi termékek, (3) technológia, adatok és kibertér, illetve (4) az űrtér, mint a geopolitikai összecsapások régi-új tere” (Boros–Kolozsi, 2019, 276).

4.1. Trump politikai karakterének kiteljesedése: perszonalizáció, imázsépítés, permanens kampány

Napjainkban a politikusok nem csupán politikai programjaikat kívánják „eladni” a választópolgároknak, hanem sokkal inkább önmagukat, személyes márkájukat. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy programok nélkül jelennének meg a politika kínálati oldalán, hanem azt, hogy mára olyannyira személyessé vált a politikai küzdőtér, hogy ebben a politikus nem más, mint maga a program. A *perszonalizálódó* politika révén a politikus nem elmélyült szakpolitikai okfejtésekkel kíván hatni, hanem a laikus számára is egyszerű, széles bázist megszólító kommunikációval él. Így önmagukat alakítják támogatható és elemezhető politikává. (Gyulai, 2006) „A modern politikus médiatudatos. Mondanivalóját karakteres szófordulatokkal, meglepő gondolatokkal színezi. Célja nemcsak a nyilvánosság előtti megjelenés, nemcsak a minél több választó minél meggyőzőbb megszólítása, hanem a politikai közbeszéd sikeres tematizálása is. A politika *mediatizá-*

lódott: a politikus kommunikációját a modern tömegmédiá sajátosságaihoz igazítja.” (Bajomi, 2005,49)

A web 2.0 alkalmazások egyre professzionálisabb kezelése is az Amerikai Egyesült Államok politikai kampánystratégiáihoz tartozik. Olyan platformok, innovatív technikák és eszközök jelennek meg, amelyekkel a politikusok jóval közvetlenebb kapcsolatot tudnak teremteni választóikkal. Az USA fejlett *cyberdemokráciájának* évtizedes hagyományai vannak. A 2008-as elnökválasztási kampányban Barack Obama és a Demokrata Párt stábjá a web 2.0 nyújtotta lehetőségeket professzionális módon aknáztta ki. Mindezzel valamennyi közösségi oldalt felhasználták arra, hogy a korábban inaktívakat mozgósítsák, közösségeket teremtsenek és potenciális, új szavazókat célozzanak meg, s érjenek el. (Mihályffy, 2009)

Donald Trump évek óta rendszeresen *tweetel*, s szinte ellensúlyként is alkalmazza a vele nem éppen baráti médiumok és platformok tevékenységeit. *Twitteren* kiírt bejegyzései teljesen más szemantikájúak, mint a *mainstream* politikusok általános megosztásai. Egyediség, erőteljes érzelemvilág és reaktív nézőpont jellemzi kommunikációját. A tudatosan felépített *personal brand*, a *tabloid* elemek, a *perszonalizált* politikai kommunikáció és marketing, a személyes imázs építése, továbbá a Trump karakteréből fakadó elbizakodottság, gög, a realitásérzék torzulása számos ütközéspontot eredményezett a hatalomgyakorlás technikája során. Véleményem szerint a 2016-os kampány és győzelem után öt olyan markáns szlogen határozta meg Trump elnöki ciklusát, amelyeket tartalmilag igyekezett is megvalósítani, s 2020-as újraválasztását is mindezek kedvező fogadtatásától remélte. Donald Trump permanens kampányát, nyilvános szerepléseit és kormányzásának intézkedéseit folyamatosan követve a teljesség igénye nélkül az öt, szerintem legmarkánsabbban közvetített üzenetet kívánom röviden ismertetni.

1. *Make America Great Again!* (Tegyük újra nagyvá Amerikát!) 2016-ban ez az üzenet volt Trump egyik legmarkánsabb imázsleme, amely igazi közösséget teremtett. Hívei MAGA-feliratos sapkát viseltek. Ezzel a szlogennel a patrióta, konzervatív réteg szavazóbázisát is stabilizálni kívánta a republikánus jelölt.
2. *America First!* (Amerika az első!) Ez az üzenet nem más, mint az USA *izolacionizmusának* bevált mondandója, amely szerint az országnak a belső ügyeire kell leginkább figyelnie, nem pedig távoli országok szabadságáért, demokratizálódási folyamatáért harcolnia.
3. *Build That Wall!* (Megépítjük a falat!) Számos kampánybeszédében hatékonyan mozgósította híveit, akik leginkább a peremterületeken élő, rasszista, xenofób szavazókat jelentette. Mindezekkel együtt azonban valós társadalmi kérdésekre, problémákra is felhívta a figyelmet.
4. *Repeal Obamacare.* Az egészségbiztosítás átalakításának közpolitikai napirendre tűzése, annak gyakorlati reformja a republikánusok és a demokraták több évtizedes nagy szemléletbeli különbségének számít. Trump az *Obamacare*-nek hívott törvény visszavonását ígérte.

5. *The greatest theft.* Trump markáns kritikai hangot ütött meg Kínával kapcsolatban, amivel az ország globális szuperhatalommá válásának fenyegető képére, az USA-val és szövetségeseivel szemben végrehajtott tisztességtelen ügyleteire irányította a figyelmet.

Nézőpontom szerint a kampányszlogeneken túli, konkrét közpolitikai tartalmak megvalósítása Trump adminisztrációjának négy évében meglehetősen ambivalens módon realizálódott. Az első pontnál alapvetően a korábbinál is erőteljesebben megosztott ország, a faji kérdés problematikája, zavargások és a koronavírus-járvány kitörése, felemás kezelése árnyalja a képet. Megítélésem szerint Trump elnöksége nem vezette országát nagy háborúkba, bár számos megkérdőjelezhető külpolitikai lépést tett (gondoljunk csak a szíriai kurdok 2019-es kiszolgáltatására a törököknek, vagy a 2018-ban felbontott, korábban Iránnal kötött nukleáris fegyverkorlátozási alkura stb.). A geopolitikai távlatú védelmi fal építése nem valósult meg, illetve nem szűnt meg az *Obamacare* sem. Trump Kínával kapcsolatos diplomáciai lépései viszont rendkívüli kockázatokat jelenthetnek hosszabb távon is az országra nézve.

4.2. *Trump a hübrisztikus és reaktív nárcisztikus elnök?*

Véleményem szerint egy regnáló amerikai elnök személyiségének és viselkedésének jegyeit meglehetősen kockázatos teljesen explicitté tenni. A *hübrisz* (gőg) kialakulása egy olyan folyamat során realizálódik, melyet a múltban elért sikerek táplálnak, és amelyet a hatalom mámorea képes katalizálni. (Owen, 2012). A gőg a túlzott ambíció, a túlzott magabiztosság, a büszkeség és az arrogancia veszélyes elegyeként jön létre. Így például a hübrisztikus hajlamokkal rendelkező politikai vezető hajlamossá válik arra, hogy jelentős módon túlbecsülje saját képességeit, felértékelje kompetenciáit. Következésképpen a hübrisztikus vezető hajlamossá válik arra is, hogy túlzott optimizmussal ítélje meg saját döntéseinek lehetséges kimenetelét. A gőg ugyanakkor magában hordozza azt a negatív kimenetelű lehetőséget is, hogy ha a hübrisztikus vezető már ellenőrizetlen és kontrollálatlan módon cselekszik, ami romboló, ártó és destabilizáló erővel bír. (Hayward, 2007)

A reaktív nárcisztikus vezető szinte botrányos módon a figyelem fókuszában akar lenni, illetve önmaga fontosságának és nagyszerűségének tudata jellemzi. A nárcisztikus vezető képes könnyen kihasználni másokat, állandóan az elismerést és a csodálatot keresi, empátiás készsége rendkívül fejletlen. (Hiller–Hambrick, 2005). A nárcisztikus karakter saját igényeivel, szükségleteivel törődik, kiköveteli magának a figyelmet, s azt szeretné, ha az emberek kizárólag őt imádnák és csodálnák. Rendkívül egocentrikus, saját magát túlértékeli, míg másokat jelentősen alulértékeli. Együttérzés helyett arroganciát és nagyképűséget mutat, megkerüli a szabályokat, rendszeresen kikapukat talál, s minden határt képes átlépni, mivel a nárcisztikus karakter úgy érzi, hogy mindent neki kell irányítania. (Navarro, 2015)

Számos ponton rendkívül közel áll egymáshoz a hübrisztikus és a reaktív nárcisztikus vezetés, azonban nem lehet egyenlőségjelet tenni a két jelenség közé. A hübrisztikus vezetés alapvetően kontextusoktól függ, kognitív és affektív vo-

natkozásai vannak, s csak bizonyos idő után alakul ki, míg a reaktív nárcisztikus vezetés egy viszonylagosan stabilnak mondható aspektusa az adott vezetőknek. A hübrisz esetében a vezető pályája kezdetben emelkedő fázisú, azonban később a bukás szakasza elkerülhetetlenül jelentkezik. (Hayward–Hambrick, 1997)

Álláspontom szerint a Trump sajátos tevékenységéről, fellépéseiről is elhíresült „trumpizmus” vakmerő módon ment szembe az addig primátust élvező elitista politikával, melyre tagadhatatlanul jelentős társadalmi igény van mindmáig. Az elnök permanens módon képes volt arra, hogy leegyszerűsítve is tematizálja az USA közbeszédét. A hübrisz 14 jól megfigyelhető jegyet képes produkálni, ami a vezető viselkedésének változásában jelentkezik. Ezek az alábbiak:

1. A vezető/politikus a hatalmat saját megdicsőülésére használja.
2. Úgy cselekszik, hogy jó színben legyen feltüntetve.
3. Prioritást élveznek az önképpel, személyes varázssal (image) kapcsolatos szorongásai.
4. Messianisztikus hév és érzelmi túlfűtöttség jellemzi.
5. Saját maga és a nemzet között egyenlőséget tesz.
6. Gyakran használja a királyi többest.
7. Lenéz másokat, túlságosan bízik önmaga ítélőképességében.
8. Már-már mindenhatónak érzi magát a túlzott önbizalom okán.
9. Elszámolással önmaga szerint csak Istennek, vagy a történelemnek tartozik.
10. Valóságérzékét képes elveszíteni.
11. Megingathatatlan módon hisz saját igazában.
12. Impulzív, vakmerő cselekedetei vannak.
13. A vélt erkölcsi helyeset a józan realitás, a praktikus szempontok elé helyezi.
14. A különböző politikai, vezetői döntéshozatal folyamán inkompetensnek bizonyul praktikus kérdésekben. (Owen–Davidson, 2009)

Ebben az elemzésemben a saját kompetenciahatáraitam is megtartva nem operálok diagnosztikai jelleggel, csupán lehetséges hangsúlyokat, irányokat, trendeket kívánok illusztrálni politikatudományi nézőpontból. Véleményem szerint Donald Trump politikai tevékenysége során a fenti példák alapján számos olyan területet is érinthetett, amelyek hübrisztikus vonásokként is értelmezhetők. Az első, a negyedik, a hetedik, a nyolcadik, a tizedik, a tizenegyedik, a tizenkettedik és a tizenharmadik pontokra akár több példát is fel lehetne sorolni, amelyek Trump 2016-os hatalmi pozíciójától egészen a 2020-as bukásáig meghatározóak voltak. A leginkább szembevetendő hübrisztikus vonásai közé tartozik saját igazának megingathatatlan hangoztatása és artikulációja, valamint a választások végeredményének teljes vitatása alatt mutatott magatartása. Impulzív, vakmerő cselekedetei, a kontroll és a valóságérzet elvesztése nagyban hozzájárult a 2021. január 6-án végbement capitoliumi ostromhoz is. E cselekmény súlyosan destruktív volta miatt akár közjogi vagy büntetőjogi felelősség is terhelheti a távozó elnököt. Trump attitűdjei és cselekedetei alapján számos olyan mintát is mutatott, melynek alapján felmerülhet a hübrisztikus és reaktív nárcisztikus vezetés jellege.

5. Konklúzió

A 2016–2020 közötti Trump-elnökség számos területen generált ütközéspontokat, melyek az USA belpolitikáján túlmutatóan a globális erőterben is kifejtették hatáskukat. Azonban ez az elnöki ciklus is megmutatta, hogy az Amerikai Egyesült Államok fenntartható stabilitást mutat a politikai rendszer, a közpolitika jellege és működése, valamint a társadalmi struktúra dimenziójában. Az *iron triangle* (vasháromszög), vagyis a szövetségi közpolitikai döntéshozatal során a kongresszus, a bürokrácia és az érintett érdekcsoportok megfelelő működése képes volt arra, hogy a hübrisztikus vonásokat jó eséllyel mutató elnököt számos kérdésben megfékezze. Ennek ellenére Trump óriási bázist épített ki, valamint történelmet írt azal is, hogy vesztes jelöltre eddig még sosem szavaztak ilyen arányban az USA elnökválasztása során. Az üzleti életből érkező, a hadsereg főparancsnokává is váló politikai karakterben rengeteg impulzus volt, valóban létező problémákra reflektált, azonban a bünbakképzés és a túl egyszerű megoldási javaslatok az USA jelenlegi struktúrájában nem tették lehetővé számára, hogy hosszabb távon fenntartsa és folytassa ezt a politikát.

Politológiai kontextusba helyezve azt állítom, hogy a hosszú évtizedek óta látványosan polarizálódó és megosztott Amerikai Egyesült Államokban a trumpizmus az elnök távozása óta is potenciális helyet képes elfoglalni az államok közéletében. Trump tehát a jelen állás szerint maradandó politikai termék, akinek korábbi színre lépése, s talán a jövőbeni pozíciója az USA mélyen megosztott társadalmának bizonyos köreiből valós elvárás. Véleményem szerint a Demokrata Párt kormányzati teljesítményétől, a Joe Biden és Kamala Harris által végrehajtott közpolitikai lépésektől, valamint a Republikánus Párt tartalmi és arculati irányainak, alternatívaképzésének folyamatától is függ majd a trumpizmus életképessége a 2024-es választások kontextusában.

Irodalomjegyzék

- Almond, Gabriel A. – Powell, G. Bingham (2001): *Összehasonlító politológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Bajomi – Lázár Péter (2005): *A politika mediatiszálódása és a média politizálódása*. In: Bayer József – Bajomi Lázár Péter (szerk.): *Globalizáció, média, politika*. Budapest: MTA – PTI.
- Boros Szilárd – Kolozsi Pál Péter (2019): *Egy 21. századi geopolitikai összeütközés természetrajza Kína és az USA természetrajzán keresztül*. In: *Polgári Szemle*. 15. évfolyam, 4–6. szám, 276.
- Gellén Márton – Hosszú Hortenzia – Szabó Tamás (2015): *Közpolitika. Bevezetés, összehasonlítás, fejlesztés*. Budapest: Wolters Kluwer Kft.
- Gyulai Attila (2006): *Vezérek a politikában*. In: Szabados Krisztián – Somogyi Zoltán (szerk.): *Vezérek a politikában*. Budapest: Political Capital Könyvek.
- Hayward, M.L.A. (2007): *Ego check: Why Executive Hubris is Wrecking Companies and Careers and How to Avoid the Trap*. Workingham: Kaplan Publishing.
- Hayward, M.L.A. , & Hambrick, D.C. (1997): *Explaining the premium paid for large acquisitions: Evidence of CEO hubris*. *Administrative Science Quarterly*, 41(1).
- Hiller, N.J., & Hambrick, D.C. (2005): *Conceptualizing executive hubris: the role of (hyper) core selfevaluations in strategic decision-making*. *Strategic Management Journal*, 26(4).

- Körei László (2012): *A globális kapitalizmus dimenziója és kritikai interpretációi*. In: N. Szabó József (szerk.): *Gazdasági és Társadalomtudományi Közlemények*. A Nyíregyházi Főiskola Gazdasági és Társadalomtudományi Kara, a Kultúrdiplomáciai és Civilizációs Kutatások Kutatócsoportjának, Integrált Kommunikáció és Médiatudományi Kutatócsoportjának, Logisztikai, Üzleti és Gazdaságmódszertani Kutatócsoportjának kiadványa. Nyíregyháza: NYF-GTK, IV. évf. 2. sz.
- Körei László (2012): *A közvélemény fogalma és szerepe a társadalom kommunikációs rendszerében, a közéletben*. In: N. Szabó József (szerk.): *Gazdasági és Társadalomtudományi Közlemények*. A Nyíregyházi Főiskola Gazdasági és Társadalomtudományi Kara, a Kultúrdiplomáciai és Civilizációs Kutatások Kutatócsoportjának, Integrált Kommunikáció és Médiatudományi Kutatócsoportjának, Logisztikai, Üzleti és Gazdaságmódszertani Kutatócsoportjának kiadványa. Nyíregyháza: NYF-GTK, IV. évf. 1. sz.
- Kutasi Gábor (2010): *Régiók és piacok a világgazdaságban*. In: Blahó András – Kutasi Gábor (szerk.): *Erőközpontok és régiók a 21. század világgazdaságában*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Magyarics Tamás (2018): *Az Amerikai Egyesült Államok története*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Mihályffy Zsuzsanna (2009): *Politikai kommunikáció elméletben és gyakorlatban*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Navarro, J. (2015): *Veszélyes személyiségek. Az FBI-ügynök legújabb emberismereti kézikönyve*. Budapest: Libri Kiadó.
- Owen, D. (2012): *The Hubris Syndrome: Bush, Blair and the Intoxication of Power*. New York, UK: Methuen.
- Owen, D., & Davidson, J. (2009): *Hubris syndrome: an acquired personality disorder? A study of US Presidents and UK Prime Ministers over the last 100 years*
- Trump, Donald J. – Kiyosaki, Robert T. (2011): *Midas Touch. Why Some Entrepreneurs Get Rich – and Why Most Don't*. Cashflow Technologies, LLC.

A performatív átírás (esettanulmány)

Varga Krisztina (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Esettanulmányomban a fotó médiumán keresztül vizsgálom meg a roma kisebbség múzeumi bemutatását, fókuszálva a magyarországi Néprajzi Múzeum egykori Roma gyűjteményére és annak kritikájára. Arra a kérdésre keresem a választ, hogy hogyan lehet az archívumi struktúrák által rögzített egyenlőtlen hatalmi viszonyokat performatív gyakorlatokkal feloldani. Azt vizsgálom, hogy lehetséges-e, és ha igen, hogyan „kitörni” a kortárs kritikai művészet segítségével a múzeumi gyűjtemény őrző keretéből.

A kérdések megválaszolására a Sostar művészcsoport *Rewritable Pictures (Újraírható képek)* 2010 videójának elemzésével teszek kísérletet. A videóban kontakt improvizációs jelenetekkel nyitják meg a Néprajzi Múzeum egykori Roma gyűjteményéből kölcsönzött képek értelmezési terét és adnak lehetőséget a fotók készítésének performatív újrajátszásával a hatalmi pozíciók újraértelmezésére.

A performansz 10 éve készült, azonban még mindig aktuális és kritikus kérdéseket feszeget. Ez az időtávlat lehetőséget ad, hogy megnézzük az elmúlt időszakban milyen irányok, lehetőségek születtek a romakép új értelmezési kereteire. Így beemelem a *Romarchive – digital archive Politics of Photography (A fényképezés politikája)* szekciójának elemzését, amelynek kurátora a Sostar csoport tagja, André Raatzsch. A performansz továbbá kiváló lehetőséget biztosít arra, hogy felhívjam a figyelmet arra a nyitott kérdésre, hogy a tervek szerint 2022-ben nyíló új Néprajzi Múzeum milyen keretek között fogja bemutatni az újrendezett állandó kiállításán az egykori Roma gyűjtemény fotóit.

Sostar csoport *Újraírható képek* performansa lehetőséget kínál, hogy újragondoljuk a nemzeti archívumok és kisebbségek kapcsolatát, a kulturális reprezentáció hatalmi viszonyait.

Abstract

In my case study, I examine the museum representation of the Roma minority through the medium of photography, focusing on the former Roma collection of the Museum of Ethnography in Hungary and its critique. I seek the answer to the question of how the unequal power relations recorded by archival structures can be resolved through performative practices. Is it possible to “break out” of the preserving framework of the museum collection with contemporary critical art?

I will attempt to answer these questions by analyzing the *Rewritable Pictures* (2010) by the Sostar Group. In the video, contact improvisation scenes open up the space for interpretation of images borrowed from the former Roma collection of the Museum of Ethnography and provide an opportunity to reinterpret power positions of photographs through performativity.

The performance was made 10 years ago, but it still raises current and critical issues. This time perspective provides an opportunity to look at the directions and opportunities that have emerged in the recent period for the new interpretive framework of the Roma image. Thus, I include the analysis of the *Politics of Photography* section of the *RomArchive* (2019) – digital archive, curated by André Raatzsch, a member of the Sostar Group.

It is also an excellent opportunity to draw attention to the open question: how the Museum of Ethnography scheduled to open in 2022, will present photos of the former Roma collection at its brand new curated permanent exhibition.

The *Rewritable Pictures* (2010) by The Sostar Group offers an opportunity to rethink the relationship between national archives and minorities, the power relations of cultural representation.

1. Bevezetés

Esettanulmányomban a fotó médiumán keresztül vizsgálom meg a roma kisebbség múzeumi bemutatását, a magyarországi Néprajzi Múzeum egykori roma gyűjteményét és annak kritikáját állítva kutatásom középpontjába. Arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen módon lehet az archívumi struktúrák által rögzített egyenlőtlen hatalmi viszonyokat performatív gyakorlatokkal feloldani. Kitérek továbbá arra a kérdésre is, hogy lehetséges-e a kortárs kritikai művészet segítségével „kitörni” a múzeumi gyűjtemény őrző keretéből.

Tanulmányomban a Sostar Csoport *Rewritable Pictures (Újraírható képek)* című, 2010-ben tartott akcióját elemzem, amely a Néprajzi Múzeum roma témájú fotóival foglalkozik. A budapesti Néprajzi Múzeum csaknem 40 éve gyűjti, tárolja és katalogizálja a roma kultúra tárgyait és műveit, amely biztosítaná egy leendő autonóm roma múzeum gyűjteményének alapját. A legnagyobb magyarországi nemzeti kisebbség, a romák kulturális és múzeumi képviseletének kérdése, valamint egy roma múzeum hiánya már régóta foglalkoztatja a roma és nem roma művészeket és múzeumi szakembereket. A kérdés máig aktuális, hiszen még mindig nem valósult meg a hosszú évek óta szorgalmazott, önálló roma múzeum.

2. A Sostar Csoport

A Sostar Csoport egy 2000-es években alakult roma művészkollektíva, amely Choli Daróczi József, Kállai András, Kállai Henrik, André Jenő Raatzsch és Varga Gusztáv formációja. A Sostar Csoport a 2010-es években több kiállításon is szerepelt, számos műalkotást (performansz, akció, videó, festmény) létrehozva, jelenleg azonban inaktív állapotban van. (Choli Daróczi József 2018-ban bekövetkezett haláláig meghatározó alakja volt a közösségnek.) A Sostar kritikai akciókat, performanszokat hajtott végre a „roma”, a „roma művész”, a „roma festészet”, a „roma művészet” jelzős összetételek megkérdőjelezése érdekében. Munkásságuk egyik kulcsfontosságú eseménye a 2014-ben a tranzit.hu nyitott irodájában megrendezett *{roma} Szerződés az etnikai hovatarozás eladásáról¹* című kiállítás, amelyet a *Metszéspontok I–III.* programsorozat részeként, a *Stratégiák 1957–2014* szimpóziummal együtt tartottak meg.

3. A Néprajzi Múzeum kontextusa

Ahhoz, hogy megértsük a performansz kontextusát, elengedhetetlen néhány mondatban bemutatni a magyarországi Néprajzi Múzeumot és annak roma gyűjteményét. A magyarországi Néprajzi Múzeumot 1872-ben alapították, amelynek gyűjteménye a Magyarországon élő népcsoportok kultúráját, hagyományait, tárgyi emlékeit mutatja be. A Néprajzi Múzeum az alapító okirata szerint alaptevékenysé-

¹ A kiállítás koncepciója és katalógusa elérhető az alábbi linken: <http://hu.tranzit.org/hu/esemeny/0/2014-01-10/roma-szerzodes-az-etnikai-hovatarozas-eladasarol> [letöltve: 2021.01.05.]

geként a kulturális javak és információk gyűjtését, feldolgozását, megőrzését és bemutatását végzi (Alapító okirat 2015). A múzeum gyűjtőköre a magyar, az európai és Európán kívüli néprajzi (tárgyi, írásos, hangzó, mozgóképi) anyagokra terjed ki.

A Néprajzi Múzeum gyűjteményeiben szép számban találunk a roma kultúrához kapcsolódó tartalmakat, ezek azonban nem egy külön roma gyűjtemény, hanem több különböző kollekciónak részét képezik. A teljesség igénye nélkül kiemelek néhány példát: az Állattartás-pasztorművészet gyűjteményben kispaládi cigánykovács által készített záras béklyó; a Gyűjtögetés gyűjteményben található Sajóhídvégről ürgésző cigányok eszközei; a Mesterség gyűjteményben cigánykovácsműhelyek; a Rajz- és festménygyűjteményben színezett fotónagyítások nemzeti-ségekről, köztük cigányokról, valamint népi építkezést bemutató fotók a cigány veremházról; a Nyomatgyűjteményben levelezőlapok, melyeken erdélyi vándorcigányok láthatók; valamint a Fotógyűjtemény és a Népzenei gyűjtemény is gazdag a témában készült felvételekben. A Néprajzi Múzeum gyűjteményi felosztása, a múzeumban őrzött egyes tárgyak besorolása a 2000-es évek óta máig változatlan.

A Néprajzi Múzeumban 1995-től 2001-ig „zárványként” működött egy önálló részleg, a roma gyűjtemény, amelynek felelőse Szuhay Péter volt. Ez szuverén egységként a romák által űzött mesterségeket, életmódjukat, öltözködésüket, kultúrájukat bemutató tárgyak, fotók, ismeretanyagok kollekcója volt. A cigány kultúrához kapcsolható ismeretanyag a Néprajzi Múzeum korpuszába különböző néprajzkutatók (az 1800-as évek végén Hermann Antal, József főherceg, Wislocki Henrik, majd a 1940–50-es években Erdős Kamill, Bakó Ferenc, Bogdál Ferenc, Ladvenicza Ilona) gyűjtései során kerültek be. A Néprajzi Múzeum ide köthető anyaga az 1990-es években Szuhay Péter munkájának köszönhetően nagymértékben bővült, ezt az általa vezetett gyűjteményi gyarapodási napló is alátámasztja. A muzeológus nem titkolt szándékkal egy jövőbeli roma múzeum számára gyarapította a vizsgálat tárgyát képező gyűjteményrészlet.² Szuhay kiemeli, hogy azért is rendeztek kiállításokat a Néprajzi Múzeumban, mert nem volt roma közgyűjtemény és múzeum Magyarországon, annak ellenére sem, hogy az ország legnagyobb etnikai kisebbségéről van szó (Szuhay 2006).

Az „önálló” roma gyűjtemény kifejezést azért használom idézőjelbe téve, mivel a roma gyűjtemény hivatalosan nem szerepel a Néprajzi Múzeum gyűjteményi felosztásában. Bár az egyes darabok bekerültek a kollekcióba és ezzel ideiglenes leltári számot kaptak, nem váltak a múzeumi törzsanyag részévé. 2001-ben Fejős Zoltán főigazgató intézkedése révén a roma gyűjtemény tárgyait be kellett venni a Néprajzi Múzeum törzsanyagába, illetőleg be kellett sorolni az általános gyűjteményi felosztásba is, amire tekinthetünk egyfajta demokratizáló gyakorlatként az új muzeológia jegyében. Ennek értelmében az etnikai szegregáció, elkülönítés, kategorizáció helyett a tárgyakat rendeltetésük szerint kell besorolni a múzeum gyűjteményeibe. Így viszont méginkább szétforgácsolódott Szuhay gyűjtőmunkája, és ezzel együtt szertefoszlott az önálló roma gyűjtemény megvalósíthatóságának eszménye.

² Szuhay Péter a roma gyűjtemény felosztását, valamint az önálló roma múzeum koncepcióját *A Néprajzi Múzeum Roma gyűjteménye* című szövegben részletesen kifejti (Szuhay 2006).

4. *Rewritable pictures*

Az elemzett *Rewritable Pictures – On the way to a Roma Photographic Archive* (Újraírható képek – Úton egy roma fényképtárház felé) performansz a *Ha nem most – Művészek a romákkal való szolidaritásért és az egyenlő jogokért* című kiállítás keretében rendezték meg 2010-ben a Trafóban. A videóban dokumentált performanszban kontaktimprovizációs táncosok vettek részt, valamint a budapesti Néprajzi Múzeum roma gyűjteményéből kölcsönzött fotók kaptak főszerepet. A Néprajzi Múzeum fotógyűjteményében megtalálhatóak többségi/külső és saját/belső fotók: az egzotizált cigányképtől kezdve a zsánerfotón át egészen a szociofotóig. A Sostar olyan képeket válogatott a gyűjteményből, amelyek nem kifejezetten sztereotip roma ábrázolások, hanem roma embereket mindennapi élethelyzetekben mutatnak be.

A Sostar Csoport arra a kérdésre kereste a választ, hogy mi módon lehet az archívumi struktúrák által rögzített egyenlőtlen hatalmi viszonyokat a performatív gyakorlatok segítségével feloldani, azaz a múzeumi gyűjtemény őrző keretei közül lehetséges-e valamilyen módon „kitörni.” Az akció keretében a Néprajzi Múzeum fotógyűjteményének vonatkozó alkotásait úgy kölcsönözték ki és emelték át a kortárs művészet kritikai terébe, mint nemzeti archívumban raktározott és kategorizált roma képeket. A videóban a spivaki visszabeszélés taktikáját alkalmazva fordítják ki a katalogizált fotókat a nemzeti keretből és sajátítják ki (vagy vissza) a roma képet (Spivak 1996), amelyre kritikai módon reflektálnak a fényképező és a fényképezett viszonyának újraértelmezésével. Müllner András szerint „az itt megvalósuló visszabeszélés az etnicizáló gyűjtési logikát reflexív módon kezelő koncepció megvalósulása és egy új, nem etnicizáló archívumi logika ígérete.” (Müllner 2014)

A Trafó tükrös termében egyfajta *re-enactment* folyamatban próbálták a fotók eredeti készítésének és bemutatásának helyeteit újrajátszani például futkározó gyerekek, egy mosolygó házaspár vagy éppen egy műtermi fotózás pillanatainak megidézésével. A tükör előtti kontaktimprovizációs jelenetekkel megnyitották a fotók értelmezési mezejét, valamiképpen kontaktzónát hozva létre a tükörrre felragasztott, felcímkézett képek, a tükör előtti mozgó résztvevők, a tükörkép és a videófelvétel képe között. (Feliratok: Miért kell létrehozni egy roma fotóarchívumot? Miért kategorizáljuk a képeket?) A performansz segítségével a résztvevők/szervezők saját, alternatív archívumot építettek a múzeumi fotók kisajátítása és kritikai helyzetbe állításával.

A performansz videódokumentációja már egy narrált, interpretált értelmezési keretet ad a műnek. A film műfajának köszönhetően a vágás során a mozgóképet fejezetcímek és kimerevített fotónagyítások szakítják meg, valamint az egészlet elméleti keretbe foglalják a videóban idézett szövegek. A fejezetcímek megegyeznek Edward W. *Said After the Last Sky – Palestinian Lives*³ című könyvnek fel-

³ A könyvében Edward Said szövegekkel és Jean Mohr által készített fényképekkel próbál hiteles ön-reprezentációt bemutatni a palesztin emberekről.

osztásával, ami a következőképpen épül fel: 1. Állapotok, 2. Belső terek, 3. Fel-emelkedés, 4. Múlt és jövő.⁴ (Said 1999) A fejezetcímek mellett a performansz dokumentációja a szerző által választott elő- és utószóval is kiegészül. Az elméleti keretként Cathrine Rhombertől citált részlet a 6. *Berlini Biennálé statement*-je volt, amely a valóság jelentésére és a kifejezés használatára kérdez rá, míg André Raatzsch a fénykép által generált valóság és az újrarájlesztett valóság valódiságának kérdését fogalmazza meg. André Raatzsch szerint „Az volt a szándékunk, hogy találjunk egy példát arra, hogy a források, ebben az esetben egy adott archívumban található fényképek hogyan használhatók és olvashatók. A másik cél a képzelet új rétegeinek létrehozása volt, és annak bemutatása, hogy ez miként segíthet új módszerek kifejlesztésében vagy a meglévő fénykép-olvasási módok kiegészítésében. Ezek a reflexiók a fotókon az archívum szerves részévé váltak, és összekapcsolódhattak az eredeti fotókkal, alternatív módokat kínálva a néző számára a fotók értelmezésére.” (Raatzsch 2010)

A Néprajzi Múzeum gyűjteményéből kölcsönzött, a performanszban felhasznált fényképeket a videó első felében vetítették le. Az egyes fotók kinagyított változatai között ismerős képekre is bukkanhatunk, többek között Féner Tamás, Erdős Kamill, Révész Tamás és Stalter György ikonikus felvételeit is láthatjuk. A fejezetcímekkel tagolt képbemutató alatt nincs hangaláfestés, ezzel szemben az improvizációs felvételek alatt az egyes mozdulatok zaja mellett a metronóm monoton üteme adja meg a taktust, amibe a fényképezőgép zárhangja is belép, ezzel jelezve a képek készítésének pillanatait.

A kontaktimprovizációs mozgásművészet az a forma, amellyel a fotókat interpretálják, új kontextusba, új értelmezési rendszerbe építik bele. A kiválasztott fényképek inspirálják az improvizációs mozdulatsorokat, a mozdulatművészek egy-egy előre megbeszélte helyzetből indulnak és az egyes fotó készítésének pillanatát játsszák újra. A mozdulatok egymást követik a rögtönzési folyamat során, így újabb és újabb helyzetbe kerülnek a szereplők, akik a fotó alanya és a fotós közötti szituációt próbálják megformálni. A fotó készítőjének magasabb pozíciót reprezentáló és a fotó alanyának kiszolgáltatott helyzetét performatív újraírással, azaz a rögzítés pillanatának hatalmi pozíciókénti újraértelmezésével próbálják a videóban új keretek között, reflexív módon megjeleníteni a képeket. Példaként kiemelném Erdős Kamill *Fiatal hölgyek* című 1957-ben készített fényképét, amely egyaránt megjelenik a videóban és az improvizációban. A fotót a néprajzkutató gyulai gyűjtése alkalmával készítette. A képen két mosolygós, csinos, ifjú nő portréját látjuk egy kissé omladozó vakolatú házfal előtt. A Sostar Csoport a fényképet a performansz idejére kikölcsönözte a múzeumból, így az „kiszabadult” a nemzeti archívum kategorizáló, címkéző, megbélyegző, kulcsszavazó rendszeréből és átkerült a kortárs művészeti térbe. A kontaktimprovizáció során

⁴ Saját fordítás. „1.States, 2. Interiors, 3. Emergence, 4. Past and Future”

⁵ Saját fordítás. „Our intention here was to find an example of how resources, in this case the photographs in a specific archive, can be used and read. Another aim was also to create new layers of imagination and show how this can help develop new ways or add to the existing ways in which a photograph can be read. These reflections on the photos became an integral part of the archive and could be linked up to the original photos offering the viewer alternative ways of reading them.”

a kamera két fiatal hölgyet örökít meg, akik mosolyukkal próbálják elvarázsolni a fotóst. A kép nem hív elő direkt sztereotip olvasatokat, így felmerül a kérdés, hogy vajon ki és mi alapján tudná megállapítani erről a fotóról, hogy eredeti helye egykor a Néprajzi Múzeum roma gyűjteményében volt. Ezzel az aktussal a Sostar Csoport új olvasati, értelmezési lehetőségeket teremtett a kép számára.

Az esettanulmányom kulcskérdése az volt, hogy hogyan lehet a kortárs kritikai művészetet felhasználva kilépni a múzeumi gyűjtemény őrző keretéből. Lehetséges-e az archívumi struktúrák által rögzített egyenlőtlen hatalmi viszonyokat performatív gyakorlatokkal feloldani? Milyen lehetőségek vannak a képek olvasatainak felszabadítására, alternatív olvasatok létrehozására? A múzeumba való bekerüléssel milyen katalogizáló megőrzések, kategorizáló kulcsszavak kerülnek a fotókra? Az egyes értelmezési rétegekkel hogyan változik meg a kép olvasata? A nemzeti intézmény milyen narratívába kényszeríti bele a képeket, ez a narratíva milyen hatalmi struktúrákat közvetít? Többek között ezekre a kérdésekre kísérel meg választ adni a Sostar Csoport performansa, ami arra ösztönzi az előadás nézőjét, hogy újragondoljuk a nemzeti archívumok és a kisebbségek kapcsolatát, valamint a kulturális reprezentáció hatalmi viszonyait.

Az elemzett videó elkészítése óta eltelt közel 10 év, azonban a performansz és annak dokumentációja mind a mai napig aktuális és kritikus kérdéseket feszeget. Az időtávlat lehetőséget ad számunkra, hogy megnézzük, milyen irányok, lehetőségek születtek a romakép új értelmezési kereteire.

5. A RomArchive

2019 elején mutatták be a *RomArchive* digitális archívumot,⁶ ami a hagyományos nemzeti archívumi struktúrák elhagyásával újfajta transznacionális, online elérhető, vizuális gyűjteményként jött létre roma és nem roma elméleti szakemberek és kurátorok vezetésével. Az archívum kialakításának célja egy olyan ellennarratíva létrehozása, amely nem a többségi szempontból mutatja be a roma kulturális örökséget (fotó, képzőművészet, irodalom, zene, tánc), hanem roma szempontból kíván megfogalmazni egy saját kultúrtörténeti narratívát, saját művészeti alkotások összegyűjtésével és azok saját archívumi struktúrába, értelmezési keretbe foglalásával.

Az archívumban külön szekció foglalkozik a képek politikájával, amelynek kurátora a Sostar Csoport tagja, André Raatzsch. A *Rewritable Pictures (Újraírható képek)* performanszban felvetett kérdések intézményesült formájának tekinthető a *RomArchive Politics of Photography* szekciója. A kurátori *statement* és a képgyűjtemény, valamint a kiegészítő videók és elméleti szövegek a képek hatalmára és azok értelmezési lehetőségeire mutatnak rá. A *Politics of Photography statement* videójában⁷ fellelhető egy, a budapesti Néprajzi Múzeumból kölcsönzött kép, amely szintén szerepel a *Rewritable Pictures (Újraírható képek)* videódoku-

⁶ <https://www.romarchive.eu/en/> [letöltve: 2021.01.05.]

⁷ Era Trammer, André Raatzsch: *Politics of Photography* 2018 <https://www.romarchive.eu/en/collection/politics-of-photography/> [letöltve: 2021.01.05.]

mentációjában. A *Politics of Photography* szekciója az archívumi struktúrák által képviselt hatalmi szerep és felelősség kérdésére és a saját, önazonos kép megte-remtésének fontosságára hívja fel a figyelmet. Emellett szakszövegeket olvashatunk az archívum kihívásairól és a képek értelmezéséről, mindezt ikonográfiai példákkal, fényképekkel, videókkal és interjúkkal kiegészítve.

6. Az új Néprajzi Múzeum

Az pedig még nyitott kérdés, hogy a 2022-ben megnyíló új Néprajzi Múzeum mi módon fogja bemutatni az újrarendezett állandó kiállításán a roma fényképeket. Jelenleg nagyszabású építkezés (Liget projekt) zajlik Budapest szívében, amely során az elképzelések szerint egy új múzeumi negyedek hoznak létre. A múzeum új épületbe költözése lehetőséget ad a múzeumi szakembereknek és kurátoroknak, hogy a nemzeti intézmény hagyományos struktúráit, narratíváit új keretekbe foglalják. Egy progresszív új muzeológia segítségével a közel 150 éves intézmény reflektálhat eddigi történetére és kiállítási gyakorlatára. Az új Néprajzi Múzeum állandó kiállításának kialakítását több éves kutatómunka és tervezés előzi meg. A múzeumi kurátorok a kiállítások tervezetének jelenlegi állását 2020 novemberében az *ÚTKÖZBEN/EN ROUTE* szakmai konferencia keretében osztották meg a nagyközönséggel, azonban az egykori roma gyűjteményről, annak lehetséges bemutatásáról semmilyen információt nem adtak közre. További izgalmas kérdés, hogy az új állandó kiállításban milyen módon jelenítik majd meg az egykori „önálló” roma gyűjteményt és milyen lesz az új Néprajzi Múzeum által közvetített romakép.

7. Konklúzió

A Sostar csoport által létrehozott performansz és annak videódokumentációja máig aktuális kérdéseket vet fel a nemzeti archívumok, a hatalmi struktúrák, a hagyományos bemutatási módok, a kanonizált narratívák és a katalogizált sztereotípiák viszonylatában. Mindezen kérdések felvetésére és feltevésére a kortárs kritikai művészet reflexiója biztosít intézményi keretet. A kritikai attitűd a struktúrák és privilégiumok megkérdőjelezésére teremt alkalmat, amely a hagyományos rendszerek újragondolását, és új értelmezési lehetőségeket foglal magába.

Irodalomjegyzék

- Alapító okirat*, Néprajzi Múzeum (2015) [https://www.neprajz.hu/binaries/content/assets/kozerdeku-
adatok/2018/alapito_okirat_2015.pdf](https://www.neprajz.hu/binaries/content/assets/kozerdeku-
adatok/2018/alapito_okirat_2015.pdf) [letöltve: 2021.01.05.]
- Emese Benkő, André J. Raatzsch (2013): *On the photographic exhibition and art-critical platform
“THE ROMA IMAGE STUDIO”* in.: Romaistan. Crossing Spaces in Europe. IG Kultur Österreich,
Wien. https://amarodrom.de/sites/default/files/files/romanistan_crossing_spaces_in_europe.pdf
[letöltve: 2021.01.05.]

- Culture & Development. <http://www.cultureanddevelopment.org/index-14.html> [letöltve: 2021.01.05.]
- Müllner András (2014): *A zárójel mint a gettó ironikus képe. Az etnikai művészet lehetőségéről és kritikájáról a Sostar?/Why? {roma} művészcsoport akciójának tükrében.* Apertúra, nyár-őszi. <http://uj.apertura.hu/2014/nyar-osz/mullner-a-zarojel-mint-a-getto-ironikus-kepe-az-etnikai-muveszet-lehetosegerol-es-kritikajarol-a-sostarwhy-roma-muveszcsoport-akciojanak-tukreben/> [letöltve: 2021.01.05.]
- Néprajzi Múzeum neprajz.hu
- Raatzsch, André J. (2010): *Private Fotos der Roma und Sinti. Unterwegs zu einem Roma-Bildarchiv.* Masterarbeit, UdK Berlin.
- Raatzsch, André (2019): *A digital archive of Sinti and Roma within the discursive space on archives* <https://www.romarchive.eu/en/politics-photography/challenges-archive/digital-archive-sinti-and-roma-within-discursive-s/> [letöltve: 2021.01.05.]
- Said, Edward W. (1999); Mohr, Jean: *After the Last Sky: Palestinian Lives.* New York: Columbia University Press.
- Sostar Group: *Rewritable Pictures*, Video, 2010, <https://vimeo.com/11109912> [letöltve: 2021.01.05.]
- Gayatri Chakravorty Spivak (1996): *Szóra bírható-e az alárendelt?* Ford. Mánfai Alice és Tarnay László. In *Helikon (Irodalomtudományi Szemle)*, 1996/4.
- Székely Katalin (2013): „Újraírható képek? Egy roma fotóarchívum elé”. Unpublished study supporting the Roma image archive, as part of the Kállai Ernő stipend for Art History and Art Critique.
- Szuhay Péter (2006): *A Néprajzi Múzeum Roma gyűjteménye*, In *Napút – irodalom, művészet, környezet*, Napút Kiadó, VII. évfolyam, 9. szám, Budapest, 49–55. http://www.naputonline.hu/naput-kiadvanyok-arhiv/naput_2006/2006_09/049.htm [letöltve: 2021.01.05.]
- Szuhay Péter (2005): *A (fotó)művészet szabadsága, a fényképezettek lázadása és az archiváló korlátai*, <http://kisebbségkutato.tk.mta.hu/uploads/files/archive/683.pdf> [letöltve: 2021.01.05.]
- Szuhay Péter (2010): *Ki beszél? Cigány/roma reprezentáció a képző- és fotóművészetben* In.: Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*, Gondolat-MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 367–390.

Az indiai társadalom reprezentációi: Bollywood vs. Mira Nair

Fejes-Jancsó Dorottya (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

2021 januárjában forró viták alakultak ki egy frissen bemutatott Netflix sorozat, a Mira Nair által rendezett *A Suitable Boy* körül. A sorozat egyik epizódjában egy muszlim férfi és egy hindu nő csókjelenetét láthatjuk, amely egyes indiai politikai vezetők álláspontja szerint elfogadhatatlan és erkölcsstelen, ezért pedig az indiai származású rendezőnőt, Mira Nairt vonják felelősségre. Mira Nair munkásságára a kezdetektől fogva jellemző volt, hogy Indiát jóval realistább módon mutatja be filmjeiben, mint ahogyan azt egyes politikai szereplők az anyaországból látni szeretnék, ennek pedig egyik legékesebb példája a 2001-ben bemutatott *Monsoon Wedding* című film volt.

Az 1990-es években indultak el Indiában azok a mozgolódások, amelyek során az egyre nagyobb népszerűségnek örvendő, hindu nacionalista értékeket hirdető pártok aktívabban kezdték el használni a különböző kulturális termékekben rejlő lehetőségeket annak érdekében, hogy nézeteiket propagálhassák. Ez a filmművészet terén gyakorlatilag egy új bollywoodi műfaj, az esküvős film kibontakozásához vezetett, amely szórakoztató, romantikus cselekmények köntösébe bújtatva nyújtott a (diaszpórában élő) közönség számára edukációs tartalmat a hindu vallásról, tradíciókról és értékekről. Mindennek az eredménye pedig az az idézőjeles „bollywoodi film” lett, amely létrehozta az India legnagyobb filmiparával szemben megfogalmazott sztereotípiákat: hosszú, giccses, teátrális alkotások, amelyeket olykor „indokolatlanul” felbukkanó, akár 7–8 perces zenés-táncos jelenetek szakítanak meg. E filmek legkiemelkedőbb darabjai a *Dilwale Dulhania Le Jayenge* (Aditya Chopra, 1995) és a *Hum Aapke Hain Koun!* (Sooraj Barjatya, 1994) című filmek, amelyek mind a mai napig a valaha volt legsikeresebb bollywoodi produkciók. A filmek cselekményében hatalmas, boldog, indiai hindu családokat láthatunk, akik tökéletes (elrendezett) esküvőkre készülnek, mely az egymásnak teremtett pár egybekelése által két család egyesülését jelenti. Ezzel állítja szembe a kutatás Mira Nair 2001-ben készült *Monsoon Wedding* című filmjét, amely szintén egy elrendezett esküvő pillanatait mutatja be, ugyanakkor nem próbál meg idealisztikus képet festeni Indiáról. A bollywoodi filmekkel ellentétben nemcsak az „előnyös” pillanatokot mutatja be, hanem családi botrányokat, anyagi nehézségeket, hűtlenséget, társadalmi különbségeket is vászonra visz. Jelen kutatás középpontjában tehát e filmek összehasonlítása áll a realitásra való törekvés és az „indiaiság” szempontjából. A fő kérdés pedig az, hogy hogyan reprezentálja a vizsgált filmek szerkezete, stílusa, narratívája, (geopolitikai) keletkezéstörténete az 1990-es évek indiai társadalmát.

Abstract

A recently released Netflix series *A Suitable Boy* by Mira Nair caused intense debates about national identity and religious norms in India. There is a scene when a Muslim boy kisses a Hindu girl which is according to several Indian political leaders is unacceptable and immoral and Mira Nair, the director is responsible for this issue. From the very beginning, Mira Nair's work has been characterized by portraying India in her films in a much more realistic way than some political actors would like to see from the mainland, and one of the most striking examples of this is the 2001 film *Monsoon Wedding*.

Those movements that began in India in the 1990s were strongly connected to political parties promoting Hindu nationalist values and began to make more active use of the potential of various cultural products to propagate their views. In the field of cinema, this practice led to the emergence of a new Bollywood genre, the wedding movie, which, hidden in a cloak of entertaining and romantic acts, provided educational content about the Hindu religion, traditions, and values for the (diaspora) audience. The result of all this was the „Bollywood film” that created stereotypes about India's largest film industry: long, kitschy, theatrical movies interrupted by sometimes “unreasonably” pop-up, even 7–8-minute music-dance scenes. The most prominent pieces of these films are

Dilwale Dulhania Le Jayenge (Aditya Chopra, 1995) and *Hum Aapke Hain Koun..!* (Sooraj Barjatya, 1994), which are considered as the most successful Bollywood films ever. In the plot of the films, we see huge, happy Indian Hindu families preparing for perfect (arranged) weddings, which means the reunion of two families by uniting a couple created for each other. This is contrasted by Mira Nair's 2001 film *Monsoon Wedding*, which also features moments from an arranged wedding, but does not attempt to paint an idealistic picture of India. Unlike Bollywood movies, it not only presents "advantageous" moments, but also brings family scandals, financial difficulties, and social differences to the screen. At the heart of the research, then, is a comparison of these films in terms of the pursuit of reality and 'Indianness'. The main question is how the structure, style, narrative, (geopolitical) origins of the films can represent the Indian society of the 1990s.

1. Bevezetés

A kulturális és a nemzeti identitás kérdése minden ország esetében igen fontos probléma, hiszen a társadalomba való beilleszkedés érdekében mindenképpen kell találnunk olyan referenciapontokat, amelyek alapján közösséget tudunk vállalni az adott nép, vallás vagy kultúra képviselőivel. Az identitás létrehozásához elengedhetetlenek a közös történetek és mítoszok, amelyek az egyén és a közösség tapasztalataiból épülnek fel. Walter R. Fisher ezt a jelenséget nevezi narratív paradigmának (Fisher 1987, 57–59), amely lehetővé teszi, hogy az egyének történeteiben megjelenő közös pontok immár a közösség identitását hozzák létre. Tulajdonképpen ez a nacionalizmus eszméinek is az alapállítása: a lakosságból – akár manipulatív eszközökkel is – a gyökerekhez visszanyúlva lehet egységet kovácsolni. (Banerjee 1998, 910). India esetében azonban a „gyökerek” jelentése többértelmű is lehet, hiszen egy nyelvileg, kulturálisan és vallás tekintetében is diverz államról beszélünk. Következésképpen egy homogén nemzettudat és identitás kialakítása India esetében több, mint problémás. A hinduizmus nemzeti identitással való azonosítására és hirdetésére jelentettek promóciós anyagot az 1990-es évek populáris filmjei (Therwath 2010, 2). A nyíltan edukációs jellegű, vallási és nacionalista propagandatartalmat közvetítő filmek éppen ezt a célt szolgálták, azonban az eredmény egy, a korszak Indiájának realitásától igencsak távol eső kép kialakulása lett, ahogyan az a kor legnagyobb produkciói, a *Dilwale Dulhania Le Jayenge* (Aditya Chopra, 1995)¹ és a *Hum Aapke Hain Koun..!* (Sooraj R. Barjatya, 1994) is mutatja. Habár a bollywoodi filmipar feladata nem az volt, hogy valóságos történeteket mutasson be, a diaszpórafilmek már mentesülve bármiféle állami politikai nyomástól és cenzúrától, nyíltan feszegethetnek olyan kérdéseket is, amelyek más nézőpontból láttatják a vallást, a kultúrát és a társadalmat, azok hibáival és hiányosságaival együtt. Erre szolgál jeles példával Mira Nair *Monsoon Wedding* (2001) című filmje, amely azáltal, hogy strukturálisan és tematikailag is illeszkedik a kor legnépszerűbb bollywoodi szuperprodukciói, vagyis az esküvős filmek sorába, realitásával és esztétikájával görbe tükröt tart e filmek elé és egy, a valósághoz közelebb álló India-képet mutat.

¹ A tanulmányban említett filmek esetében az eredeti címeket használom.

A kutatásban tehát az említett filmek elemzésének segítségével az általuk prezentált indiai társadalomképet mutatom be, illetve szemléltetem azt a különbséget, amely az állami propagandaanyagként funkcionáló, hindu nacionalista értékeket és tradíciókat hirdető bollywoodi filmipar és a diaszpóramozi között húzódik abban a kérdésben, hogy mit is jelent az „indiaiság.” Természetes jelenség, hogy ugyanazok a történetek különböző közönségek előtt másként hangzanak, a hangsúlyok pedig eltolódnak aszerint, hogy a mesélő mit szeretne kiemelni (Mitra 2016, 6–7). Tulajdonképpen ezzel találkozhatunk az 1990-es évek Indiájával kapcsolatban is, amikor szembe kerül a bollywoodi mozi idealizált nemzetképe és a nyugat lencséjén keresztül látott India.

2. Ideológia és populáris kultúra az 1990-es évek Indiájában

Habár India kontinensnyi államának berendezkedése szekulárisként határozza meg magát, ezzel egyértelműen szemben állnak azok a vallási alapokon nyugvó, hindu nacionalista törekvések, amelyek az 1980-as évek közepétől erőteljesen befolyásolják nemcsak a politikai, hanem a kulturális és közéletet is. Purushottama Bilimoria pszeudo-szekularizmus kifejezése ebből a szempontból tökéletesen illeszkedik az Indiában uralkodó viszonyokra, utalva arra, hogy a hindu nacionalizmus „mintha kifordítva hordaná a szekularizmus kabátját” (Bilimoria 2006, 2), hiszen az 1990-es években aktivizálódó *Bharatiya Janata Party* (BJP – jelentése: Indiai Néppárt) éppen a hindutva ideológiákra és a vallási különbségekre építette fel kampánystratégiáját. Manifesztumaikban egyértelműen felmerültek olyan hindu nacionalista témák, mint például a tehénmészárlások betiltásának, vagy a nőiség és anyaság ideájának kérdése, India ősi kulturális örökségeinek megőrzése, kulturális központok létrehozása, a szanszkrit tanulmányok ösztönzése, és a hindu vallásos eposzok televíziós sugárzása a „nemzeti nyelven” (Bhatt 2001, 172–173).

Mivel a BJP is felfedezte a populáris médiában rejlő propagandalehetőségeket, az említett vallásos szappanoperák állami televíziós (*Doordarshan*) sugárzása mellett a populáris hindi nyelvű filmipar (Bollywood) is az ideológiaterjesztés eszközévé vált: egyre nagyobb számban jelentek meg a házasságot középpontba állító filmek, melyek bemutatják a családi élet próbatételeit és győzelmét mind Indiában, mind pedig a diaszpórában (Dwyer 2006, 273–279). A melodramatikus elbeszélések és a látványos dalszekvenciák a hindu házasság értékeit és rítusait ünneplik, gyakran olyan részletességgel mutatva be egy-egy szertartást, hogy egyértelműen észrevehetővé válik: a film pedagógiai céllal készült. (Gopal 2011, 61–62). Az 1990-es évek populáris filmjei – kifejezetten az esküvős filmek – tehát azt mutatják be, hogyan „képzelik el” a vallást, kultúrát és politikát egy-egy produkcióban. Sikerükhöz a politikai szereplők is jelentősen hozzájárulnak a cenzortestület (*Central Board of Film Certification* – CBFC) és a cenzúra rendszerének átalakítása révén, valamint a „jó” kategóriába sorolt filmek finansziális megsegítésével (Mhatre 2015, 3550).

A bollywoodi esküvős filmek tehát egyre népszerűbbé váltak és hatalmas kasszasikert jelentettek,² amely igazolta, hogy alkalmasak edukációs és propagandacélokra. A közvetített tartalom tehát a realitástól való elszakadás árán is az idealizált család képének bemutatására, a patriarchális berendezkedés reprezentációjára, ehhez kapcsolódóan a társadalom ideális férfi-női szerepeinek megjelenítésére, a gyermekek szociális nevelésére és jövőbeli szerepükre való felkészítésére (Desai-Thakkar 2001, 70–94), egyszerűen tehát a pozitív (vagy annak tartott) értékek és tradíciók kiemelésére fókuszált. A filmek fő konfliktusa – a zsáner nevéből is adódóan – a központi narratívaszervező elemként szolgáló hindu esküvő. Ennek több oka is van. Egyrészt, egy praktikusabb irányból megközelítve az esküvő a mozikban azonosítható a túléléssel és gyarapodással evolúciós szempontból, emellett pedig funkcionálhatnak a heteronormativitás biztosításaként, megerősítve a heteroszexualitás és a hagyománykövetés továbbörökítését (Desai 2004, 209), hiszen a néző vágyani fog a képernyőn látott kulturális tradíciók után. Spirituális vagy vallási szempontból a *vivaha*, azaz az esküvői rítussorozat két lélek és két család egyesülését jelenti, amelytől kezdve a gyermekeknek új társadalmi szerepeknek kell megfelelniük (ideális esetben erre készítették fel őket egész életükben) és biztosítaniuk kell az öröklött hagyományok átadását a következő generációk számára (Nicholas 1995, 140–141). Végül, de nem utolsósorban pedig, mint a legtöbb hindu ünnep, az akár két hétig is tartó esküvői szertartások rendkívül látványosak, színesek, a családok színes ruhákban, óriási díszletekben énekelnek, táncolnak, következésképpen ez az ünnep tökéletesen illeszkedik a bollywoodi filmek esztétikájához is.

Bár a filmek fő konfliktusa az esküvő körül zajlik, tartalmuk sokkal árnyaltabb ennél: találkozhatunk például generációk közti nézeteltérésekkel, az elrendezett és a szerelmi házasság ellentétével, illetve szintén probléma forrása lehet a diaszpóra–anyaország kapcsolat és ezáltal az „indiaiság” és az „indiai kultúra” kérdése. Természetesen a filmek minden esetben happy enddel zárulnak: a gyermek belátja, hogy szüleinek van igaza, a lány végül beleszeret a számára férjként kijelölt idegenbe, a Londonban élő többedgenerációs, „elnyugatiasodott” NRI (*Non-Resident Indian*)³ fiatal visszatér indiai gyökereihez – hiszen a filmekben a „morális” fogalma Indiához, az „immorális” pedig a nyugathoz köthető (Ayob 2017, 44–48). Ezek közül a példák közül talán a diaszpóra és az NRI-kérdés a legizgalmasabb, mivel egy 110 országban szétszóródott, hozzávetőleg 20 millió fős közösségről beszélünk, amivel az indiai tekinthető a legnagyobb diaszporikus kollektívának (Bandyopadhyay 2008, 81). Ennek köszönhetően a politika is szem előtt tartotta a „határon túliak” ügyét, a filmkészítők pedig ehhez igazodva olyan filmeket kezdtek el gyártani, amelyek nemcsak az anyaországban élők, de az NRI

² A Box Office India adatai alapján elmondható, hogy 1993–1995 között egyfajta „váltás” figyelhető meg a legsikeresebb filmek tematikáját és stílusjegyeit tekintve. Míg az 1993-as éve tíz legsikeresebb filmjeinek hozzávetőleg a fele játszódik zárt hindu közegben (de még nem tekinthető esküvős filmnek), 1994-re ez az arány tíz filmből hétre változott, élen a *Hum Aaphe Hain Koun..!*-nal. 1995-re pedig már a tíz legnépszerűbb filmből kilenc esküvős film látható, központban a hindu család-tematikával, első helyen pedig a *Dilwale Dulhania Le Jayenge* állt. (<https://www.boxofficeindia.com/>)

³ Az anyaországon kívül élő indiai lakosságra használt fogalom.

közönség igényeit is ki tudja szolgálni (Ayob 2017, 42), továbbá képes befolyásolni a diaszpórákban élő népesség Indiáról alkotott képét. Ranjan Bandyopadhyay három generációt különböztet meg, akik számára a bollywoodi filmek eltérő jelentéssel bírnak. Az elsőt azok képezik, akik elhagyták Indiát és akikben az ilyen témájú filmek nosztalgiát ébresztenek. A következőt az ő gyermekeik alkotják, akik szinte csak szüleik elbeszélései alapján alakítottak ki magukban egy képet az országról, és számukra e filmek a „modern India” élményét nyújtják. A harmadik generáció tagjai pedig azok, akiknek már egyáltalán nincs közvetlen kapcsolatuk az anyaországgal, és akiket ezek a filmek motiválnak arra, hogy megismerjék a hagyományokat, Indiába utazzanak és megtalálják gyökereiket (Bandyopadhyay 2008, 79). Az 1990-es években készült filmek tehát szórakoztató és pedagógiai funkciójuk mellett a diaszpórákközönségek esetében egyfajta mediátori szerepet is betöltenek, amivel hozzájárulnak a nemzeti identitás kérdésköréhez. Hiszen azáltal, hogy a filmek azt hirdetik, a hovatarozás nem földrajzi lokációhoz kötött kérdés, hanem inkább spirituális vagy érzelmi szinten jön létre a kötődés, *phir bhi dil hai Hindustani*,⁴ ahogyan azt már az ötvenes években is megénekelték.

3. A bollywoodi esküvős filmek valósága

Ahogy arra már utaltam tanulmányom korábbi részében, a *Hum Aapke Hain Koun..!* (a továbbiakban: *HAAK*) és a *Dilwale Dulhania Le Jayenge* (a továbbiakban: *DDLJ*) című filmek mintapéldái a bollywoodi esküvős filmeknek, továbbá a valaha volt legsikeresebb filmek közé sorolhatók nézettségi és bevételi adatok alapján is.

A *HAAK* esetében történetről beszélni nem egyszerű kérdés, hiszen gyakorlatilag különböző szertartásokat láthatunk, amelyeknek csupán kontextust ad a két család életének bemutatása. A közel három és fél óras játékidejű film cselekménye a következőképpen épül fel: eljegyzés, esküvő, gyermekáldás, halál és esküvő, amelyeket 14 dalbetét⁵ kísér. Shohini Ghosh radikálisabb megfogalmazásában a film csupán „tizennégy dal és egy temetés” (Ghosh 2000, 83). A történet részletesebben kifejtve két jómódú családfő döntésével kezdődik, akik fiú- és lánygyermekük eljegyzését tervezik meg. A film központjában azonban nem a jegyespár, hanem fiatalabb testvéreik állnak, Prem (Salman Khan) és Nisha (Madhuri Dixit), akik az esküvő alatt szeretnek egymásba. Miután lezajlott idősebb testvéreik esküvője, Nisha nővére, Pooja (Renuka Shahane) teherbe esik, így a gyermekáldáshoz kötődő szertartásokat is részletesen ábrázolja a film, valamint ehhez köthető a bonyodalom kibontakozása is. Pooja ugyanis a gyermek születését követően egy szerencsétlen balesetben életét veszti, ezért annak érdekében, hogy a családok kö-

⁴ A szövegrészlet jelentése: „a szívem mégiscsak indiai”, mely a *Shree 420* (Raj Kapoor, 1955) című film-ben elhangzó *Mera Joota Hai Japanese* című ikonikussá vált dal részlete. A dal jelképe az indiai nemzeti identitásnak, az anyaországban élő és emigrált közösségek számára egyaránt.

⁵ A film játékidéje hivatalosan 3 óra és 26 perc (<https://www.imdb.com/title/tt0110076/>), ebből pedig 83 perc, azaz közel másfél óra az, amit a 14 dalszekvencia tesz ki. A filmzenék marketingszerepe pedig a mai napig kiemelkedő Bollywoodban. Előbb adják ki a filmekhez tartozó zenei albumokat és zenés jeleneteket (vagy szerkesztett, videoklip-szerű részleteket), mint magát a filmet.

zötti jó viszony ne szakadjon meg, Nishának kell „átvennie” nővére helyét, feleségül mennie özvegy sógorához, Rajeshhoz (Mohnish Bahl) és felnevelnie a még újszülött gyermeket. Nisha pedig annak ellenére, hogy Rajesh öccsébe, Prembe szerelmes, a család érdekeit szem előtt tartva készen áll arra, hogy hozzámenjen az idősebb testvérhez. Miután persze fény derül arra, hogy a két fiatal egymást szereti, az utolsó pillanatban Prem és Nisha házasodhatnak össze a második esküvő alkalmával, így válik érthetővé a film címe, amely szó szerint a következőt jelenti: ki vagyok én neked?

A HAHK annak ellenére is, hogy nem találhatóak benne sem szexualitással, sem erőszakkal, sem olyan kulturálisan nem elfogadott dolgokkal összefüggő jelenetek, mint a dohányzás, az alkohol vagy a hús fogyasztása, óriási sikereket tudott elérni. Mivel a HAHK alkalmas volt arra, hogy korosztálytól függetlenül a család minden tagja megtekinthesse, már maga a film megnézése is felfogható egyfajta családi eseményként, aminek köszönhetően a közönség könnyen tudott azonosulni és a részesévé válni a képernyőn látott családi ünnepeknek (Juluri 1999, 239). A külvilágot tehát teljesen kizárták a filmből, mind térbeli, mind pedig szociális értelemben: a család és a barátok együtt ünneplik magukat és egymást, de ez leginkább csak egy bizonyos társadalmi réteget érint. Az, hogy felső-középosztálybeli hindu családokat láthatunk a filmben megkérdőjelezhetetlen, már a szertartásokból, a szóhasználatból és a tárgyi világból kiindulva is, amelyek az „indiaiságot” vagy az „indiai identitást” erősítik a nézőben.

A *DDLJ* esetében már egy összetettebb narratíváról beszélhetünk. Itt már az esküvői szertartások és a családi konfliktusok mellett megjelenik az NRI-kérdés is. A történet elején megismerkedhetünk egy Londonban élő indiai családdal, a bonyodalmak pedig akkor kezdődnek, amikor Baldev (Amrish Puri), az apa kap egy levelet Pandzsábból, amely egy régen tett ígéret beváltásáról szól: lányát, Simrant (Kajol) az apa egyik indiai barátja fiának, Kuljeetnek (Parmeet Sethi) ígérték feleségül. A lány elfogadja ezt, azonban van egy kérése apjához, mégpedig, hogy még mielőtt visszatérnének Indiába, elmehessen a barátaival körbeutazni Európát, amely kérést az apa jóvá is hagy. Simran az utazás során ismerkedik meg Rajdzsal (Shah Rukh Khan), akivel bár kapcsolatuk nem indul zökkenőmentesen, az utazás végére egymásba szeretnek. A film első felének végén azt láthatjuk, hogy Raj elhatározza, hogy a lány után indul Indiába az esküvőre, hogy visszaszerezze őt, a film második fele pedig gyakorlatilag egy az egyben az esküvő különböző előkészületeit és szertartásait mutatja be, valamint a szerelmesek trükkjeit és munkálkodását, hogy végül egymáséi lehessenek.

Az NRI karakterek korábban marginális szerepet tölthettek be a bollywoodi filmek történetében és leginkább az „elnyugatiasodott,” kicsapongó, dohányzó, ivó és szerencsejátékos rossz indiai sztereotípiáját testesítették meg (Sharpe 2005, 65). Ezzel szemben a *DDLJ* üzenete az, hogy annak ellenére, hogy a főhősök nyugatias ruhákban járnak, továbbra is megmaradnak indiai értékeik. Az NRI-karaktereken keresztül voltaképpen a konzervatív ideológiák tükröződnek és ezek a filmek mintával szolgálnak arra, hogy az anyaországon kívül élő indiaiaktól is elvárás a hagyományos hindu, nacionalizmuson és vallásosságon alapuló viselke-

dés. Erre Raj karaktere és átalakulása rendkívül jó példát mutat: mindamellett, hogy a film első felében egy lázadó, kicsapongó fiút ismerhetünk meg, később megmutatkozik, hogy valójában nem veszítette el indiaiságát és tudja, mely értékek a legfontosabbak: a család, a vallás és az idősebb generáció iránti tisztelet.

A két film tehát már abból kiindulva is sikerként könyvelhető el, hogy családi produkcióként hirdeti a család egységének ideáját. Emellett az egyik legfontosabb üzenet, hogy nemcsak az esküvő szertartásait mutatják be részletesen, hanem magának a házasság intézményének értékeit és a „rendes indiaiként” való viselkedési normákat is kiemeli. Ezért válik fontossá az „elrendezett szerelmi házasság” fogalma, amely szintén az 1990-es évek esküvős filmjeihez köthető és egyfajta átmenetet képez az előre elrendezett és az egyéni döntésen alapuló házasságkötések között. Így az elrendezett szerelmi házasság fogalma a következőt jelenti: szerelem alapú házasság, amely azonban csak a szülők jóváhagyásával történhet meg, ezért annak ellenére, hogy a pár már az esküvő előtt egymásba szeretett, elrendezett házasságként kezelhető (Sharpe 2005, 70). A filmek esetében ez azért tekinthető egy briliáns megoldásnak, mert egyszerre tudja azt jelenteni a fiatal generációk számára, hogy van joguk döntéseket hozni szerelmi életükről, ezzel párhuzamosan pedig szüleik számára is megnyugtató, hiszen végül mégiscsak az ő beleegyezésük szükséges mindehhez és ezáltal az apa abszolút döntési pozíciója sem kérdőjeleződik meg. A bollywoodi esküvős filmek tehát egy erősen idealizált képet vetítenek a közönség elé, amely sokkal inkább egy vágyálmot jelenít meg, semmint a valós korabeli állapotokat. Vamsee Juluri közel 300 interjúalannyal készített kutatást a Hyderabad Egyetemen, 1995 júliusában, melyben a megkérdezettek nagy többsége éppen amiatt tartotta realistának a *HAAK*-ot, mert a történetben két felső-középosztálybeli család szerepel és nem ringatják abba a tévhitbe a közönséget, hogy a kevésbé tehetős családok is megengedhetik maguknak az ilyen mértékű ünnepeket (Juluri 1999, 239). Ennek ellenére a filmben látható családok mintájára „a boldogtalan családok a film megnézése után azt érzik, hogy változtatniuk kellene” (Juluri 1999, 240) – ahogyan Juluri egy interjúalánya fogalmazott.

4. Mindez a nyugat lencséjén keresztül

Gyakran, sőt talán mondható, hogy leggyakrabban a nemzeti mozik és a nemzeti filmiparok intézményrendszerén belül készült filmek nemzet- és identitásépítő projekteként jelennek meg (Desai 2004, 34). Az 1980-as évek végétől és az 1990-es években a filmipar lett az indiai állam újragondolásának egyik legfőbb eszköze és 1998-tól hivatalosan megkaphatta az „ipar”-státuszt (Govil 2007, 88), ezáltal a leggyakoribb tőkebevonási forma a banki hitelek felvétele lett (rendszerezett módon). Talán az egyik legérdekesebb változtatás, ami ehhez az érához köthető, az a filmeket érintő adócsökkentések mértéke. Indiában az állam közel 50%-kal adóztatja meg a szórakoztatóipari ágazatok tevékenységeit, viszont, ha támogatni szeretnének bizonyos filmeket, jogukban áll csökkenteni ennek az adónak a mértékét, sőt, akár teljesen adómentessé is tehetnek filmeket (Mhatre 2015, 3550). Ezzel a rendelkezéssel nyilvánvalóvá vált a kapcsolat a CBFC és az állam

között a „jó filmek” támogatására, már nemcsak kritikai, hanem financiális szempontból is. Ezáltal az állam egy olyan táptalajt nyújt a készülő filmek számára, amely által érdekeltté teszi a filmkészítőket az ideológiai szempontból megfelelő filmek gyártásában.

Ezzel viszont több aspektusból is szemben állnak a diaszpórafilmek, hiszen egyrészt ideológiai szinten az alkotók számára már mást jelent a nemzeti identitás, a tradíció, a kultúra vagy a vallás, másrészt pedig technikailag szorúlnak olyan keretrendszerek közé, mely elidegenítheti – és egyben mentesítheti is – őket a rögzült hazai filmkészítési metódusoktól, műfajoktól, stílusoktól, intézményektől. Az alkotó nem köteles kiszolgálni az aktuális kulturális ideológiákat vagy irányzatokat, amelyek az anyaországot meghatározzák, sőt, gyakori jelenség a diaszpórafilmek között, hogy éppen a hazai fősodor elleni fellépésként értelmezhetők (Desai 2004, 34). India esetében ez az 1990-es évek és a kétezres évek közepe között készült filmek esetében artikulálódik a leghangsúlyosabban. Összehasonlíthatatlanok egymással a bollywoodi, szinte futószalagon gyártott, kvázi egyforma filmek a korabeli diaszpórafilmekkel, kiváltképp az általuk közvetített India-kép tekintetében, amely párhuzamba állítható a diaszpórában élők megváltozott szokásaival, nemzettudatával (Mitra 2016, 34). Jó példa erre Deepa Mehta ikonikus *Fire* (1996), *Earth* (1998), *Water* (2005) trilógiája, amely filmek komoly politikai kereszttűzbe kerültek Indiában „obszcén” és „deviáns” tartalmuk miatt (Desai 2004, 105–107). A filmek olyan problémákat jelenítenek meg, mint az azonos neműek szerelme, a kasztonkízüliek (dalitok vagy érinthetetlenek) helyzete, vagy az özvegyek sorsa a hindu vallás nézőpontjából, és felfedi a követendő mintaként hirdetett hindu nacionalizmus hibáit. Az Egyesült Államokban tevékenykedő, szintén indiai származású rendező, Mira Nair filmográfiáját tekintve is találhatóak hasonlóan „provokatív” elemek. Már korábbi filmjeiben is foglalkozott olyan, az indiai társadalmat érintő problémákkal, amelyek a bollywoodi gyártásból kimaradtak, mint a *Salaam Bombay!* (1988), melynek központjában a nagyvárosi utcákon élők helyzete, a szegénység és a prostitúció állnak; a *Mississippi Masala* (1991), amely egy indiai nő és egy afroamerikai férfi szerelmét dolgozza fel; vagy a *Kama Sutra: A Tale of Love* (1997), amely témája és főként vallási vonatkozása miatt heves vitákat váltott ki a CBFC és a közönség köreiben is Indiában (Sharma 2001, 92).

Mira Nair *Monsoon Wedding* című 2001-ben bemutatott filmje részben illeszkedik ebbe a sorba, viszont ki is emelkedik a korszak diaszpórafilmjei közül azért, hogy történetében illeszkedik a bollywoodi szuperprodukciónak sorába, viszont a rendezés, a fényképezés és a hangsúlyok eltolódása miatt éppen azok paródiájává válik: a giccs mögötti valóságot tárja a néző elé. A történet két család egyesüléséről és egy elrendezett esküvőről szól, egy indiai és egy NRI család között. Ahogyan a bollywoodi esküvős filmekben, itt is részletesen láthatjuk az esküvő előkészületeit, vannak a filmben zenés-táncos szekvenciák is, viszont a megjelenő problémák már nem olyan súlyúak, mint hogy el lett szóva a vendégeknek szánt édesség (lásd *HAKK*), hanem a házasság előtti szex, a házasságtörés, a családon belüli erőszak, a nők bántalmazása és a pedofília. Mindemellert pedig látványos

különbség, hogy a film már eltávolodik a gazdag pandzsábi villáktól: delhi utcajeleneteket láthatunk a maga valóiban, előtérbe kerülnek a modernitás eszközei (TV, számítógép, mobiltelefon), amelyeket bollywoodi filmekben szinte egyáltalán nem láthatunk, tradicionális pandzsábi népdalok helyett közös diszkó és még sorolhatnám. A legnagyobb erőssége tehát Mira Nair filmjének éppen az, hogy megtartja a klasszikus bollywoodi struktúrát, de mindeközben túl is lép rajta (Desai 2004, 210).

Mindenképpen érdemes említést tenni Lalit (Naseeruddin Shah) családfői jelenlétéről és felelősségvállalásáról. A hindu családok apa-lány kapcsolatai rendkívül komplikáltak a még mindig fennálló patriarchális társadalmi berendezkedésből fakadóan. A lánygyermeket születésüktől fogva apjuk „tulajdonaként” kezelik, így házasságkötésük is leginkább gazdasági döntéseken alapul. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy az apák érzelmileg eltávolítják magukat lányaiktól, éppen ellenkezőleg, ugyanakkor sok esetben a megköttetendő frigy élvez prioritást (Rajiva 2010, 214–216). Erre a problémára jelentett megoldást a bollywoodi esküvős filmekben látható elrendezett szerelmi házasság, amely által amellet, hogy a családfő döntése is érvényesül, családja és főként lánya iránti feltétlen szeretete is megnyilvánul. Lalit karaktere akkor válik igazán kiemelkedővé, amikor fény derül egy olyan – egyébként szintén társadalmi szinten megjelenő – incidensre, mely a családon belüli erőszak és a pedofília kérdéskörét bolygatja meg. A film végéhez közelítve válik egyértelművé, hogy egy, a család szoros barátjának tekintett, nagy tiszteletnek örvendő, vagyonos, idősebb férfi, a család fiatal lánytagjait zaklatja. Hallgatásukért cserébe fizette külföldi tanulmányait és számos alkalommal segítette őket anyagilag. A két család között fennálló, egyébként előnyös gazdasági viszony ellenére viszont a családfő, a lányok védelmére kelve szakítja meg a kapcsolatot a férfival, tudatában annak, hogy ez pénzügyileg milyen komoly adósságokba és áldozatokba fog kerülni, új szintekre helyezve ezzel az apa-lány kapcsolatokat.

Mindazok mellett, hogy a film komoly problémákkal foglalkozik, könnyed és szórakoztató hangvétel jellemzi. Amitől viszont végképp Bollywood és ön maga paródiájává válik, a család cselédje és az esküvői munkálatokat szervező (szintén nem magas társadalmi osztályba tartozó) férfi közötti szerelmi szál kibontakozásában rejlik. A filmben látható legtöbb dalbetét hozzájuk kapcsolódik, találkozásuk egy véletlennek köszönhető, majd egy-két nap ismeretség után láthatjuk szerelmi vallomásukat (klasszikusan) a zuhogó esőben, rögtön ezután pedig házasságot is kötnek. Ezek mind olyan elemek, amelyek egy átlagos esküvős film narratívájának központi elemeit jelenítik meg. Az, hogy a legmagasabb osztály helyett a legalacsonyabb osztály tagjai testesítik meg ezt, esküvőjük pedig több száz meghívott vendég helyett csupán három munkás előtt köttetik a gazdag család kertjének egy sötét, eldugott zugában, szintén látványosan reflektál a bollywoodi filmekben normálisnak tekintett fényűzésre. Annak ellenére tehát, hogy a *Monsoon Wedding* történetileg és strukturálisan is rendkívül hasonlít a *HAKK*-hoz és a *DDLJ*-hez, gyakorlatilag azt az érzést nyújtja, mintha e filmek színpalack mögötti jeleneteit is láthatnánk, vagy éppen egy családi videó kivágott részeit te-

kinthetnének meg. Azzal, hogy az adott kultúrának nemcsak az előnyös oldalát mutatja be, Mira Nair rávilágít arra, hogy valójában mennyire elrugaszkodott a bollywoodi filmipar és az azt befolyásoló kulturális-politikai környezet a realitástól, nevezetesen, hogy egy komoly problémákkal küzdő országban a vallás mellett milyen egyéb társadalmi kérdések merülhetnek még fel.

5. Konklúzió

A diaszpórafilmekben rejlő legnagyobb veszély tehát India számára már az 1990-es években is éppen az volt, hogy azt a képet rombolták le, amelyet az országról felépíteni igyekeztek. Az imázsépítésre vonatkozó törekvések az 1990-es években odáig vezettek, hogy egy, a realitásoktól elrugaszkodó, idealizált nemzetkép került a vászonra a legnagyobb hazai filmipar és az állam közös programjaként. Mindemellett a nyugati, főként hollywoodi produkciók is hasonlóan ábrázolták Indiát, mint az *Indiana Jones and the Temple of Doom* (Steven Spielberg, 1984) vagy Richard Attenborough *Gandhi* (1982) című életrajzi filmje, melyek egyértelműen egy pozitív képet közvetítettek Indiáról mint a vallásosság, a spiritualitás és a tradíció megtestesítőjéről (Mitra 2016, 22–25). Ez persze csak addig valósítható meg, amíg a politikának beleszólása van a filmek alakulásába, akár a filmipari szereplők által, akár más, a szórakoztatóiparhoz kötődő intézményekre gyakorolt befolyással. Erre tökéletes példával szolgálnak az esküvős filmek, amelyek egy közös álmod, elérendő célt vetítettek a közönség elé. A vízióba azonban nem férnek bele olyan, a társadalmat sújtó problémák vásznon történő viszontlátása, melyeket éveken keresztül próbáltak gondosan a szőnyeg alá söpörni, főként a hindu nacionalista politikai rendszerek vezetői. Éppen ezért történhetnek meg még a mai napon is olyan viták, amelyek következmények teljes spektrumát vonhatják maguk után, az enyhe cenzúrától a betiltásig, vagy az újravágástól a pereskedésig, ahogyan azt a közelmúlt eseményei, a szintén Mira Nair rendezésében megjelent Netflix sorozat, az *A Suitable Boy* (2020) és a körülötte zajló, vallási-ideológiai viták is bizonyítják.

Irodalomjegyzék

- Ayob, Asma – Kauris, Marisa (2017): Bollywood Cinema: A Transnational/Cultural Role. *Journal of Literary Studies* 33 (2), 35–58.
- Bandyopadhyay, Ranjan (2008): Nostalgia, Identity and Tourism: Bollywood in the Indian Diaspora. *Journal of Tourism and Cultural Change* 6 (2), 79–100.
- Banerjee, Sikata (1998): Political Secularization and the Future of Secular Democracy in India: The Case of Maharashtra. *Asian Survey* 38 (10), 907–927.
- Bhatt, Chetan (2001): *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*. Oxford: Berg.
- Bilimoria, Purushottama (2006): The pseudo-secularization of Hindutva and its campaign for uniform civil codes. *Nidan: Journal of the Department of Hindu Studies* 18, 1–21.
- Desai, Jigna (2004): *Beyond Bollywood: The Cultural Politics of South Asian Diasporic Film*. New York and London: Routledge.
- Desai, Neera – Thakkar, Usha (2001): *Women in Indian Society*. Delhi: National Book Trust.

- Dwyer Rachel (2006): „The Saffron Screen? Hindu Nationalism and the Hindi Film” In: Birgit Meyer – Annelies Moors (szerk): *Religion, Media and the Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 273–289.
- Fisher, Walter R. (1987): *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Ghosh, Shohini (2000): Hum Aapke Hain Koun..!: Pluralizing Pictures of Viewership. *Social Scientist* 28 (3–4), 83–90.
- Gopal, Sangita (2011): *Conjugations: Marriage and Form in New Bollywood Cinema*. The University of Chicago Press.
- Govil, Nitin (2007): Bollywood and the Frictions of Global Mobility. In: Daya Kishan Thussu (szerk): *Media on the Move: Global Flow and Contra-Flow*. London, New York: Routledge, 84–98.
- Juluri, Vamsee (1999): Global Weds Local: The Reception of Hum Aapke Hain Koun. *European Journal of Cultural Studies* 2 (2), 231–248.
- Mhatre, Suresh – Narain Uma (2015): Bollywood: Entertainment as opiate of the masses. *Procedia Manufacturing* 3, 3543–3550
- Mitra, Ananda (2016): *India on the Western Screen: Imagining a Country in Film, TV, and Digital Media*. Delhi: SAGE.
- Nicholas, Ralph W. (1995): The Effectiveness of the Hindu Sacrament (Sa skāra): Caste, Marriage, and Divorce in the Bengali Culture. In: Lindsey Harlan – Paul B. Courtright (eds.) *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture*. New York: Oxford University Press, 137–159.
- Rajiva, Mythili (2010): In Papaji’s House. *Feminist Media Studies* 10 (2), 213–228.
- Sharma, Alpana (2001): Body Matters: the Politics of Provocation in Mira Nair’s Films. *Quarterly Review of Film & Video* 18 (1), 91–103.
- Sharpe, Jenny (2005): Gender, Nation, and Globalization in Monsoon Wedding and Dilwale Dulhania Le Jayenge. *Meridians* 6 (1), 58–81.
- Therwath, Ingrid (2010): ‘Shining Indians’: Diaspora and Exemplarity in Bollywood. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 4. <https://journals.openedition.org/samaj/3000> (utolsó letöltés: 2021.01.23. 10:43)

Filmográfia

- A Suitable Boy*. Mira Nair, 2020.
- Dilwale Dulhania Le Jayenge*. Aditya Chopra, 1995.
- Earth*. Deepa Mehta, 1998.
- Fire*. Deepa Mehta, 1996.
- Gandhi*, Richard Attenborough, 1982.
- Hum Aapke Hain Koun*. Sooraj R. Barjatya, 1994.
- Indiana Jones and the Temple of Doom*, Steven Spielberg, 1984.
- Kama Sutra: A Tale of Love*. Mira Nair, 1997.
- Mississippi Masala*. Mira Nair, 1991.
- Monsoon Wedding*. Mira Nair, 2001.
- Salaam Bombay*. Mira Nair, 1988.
- Shree 420*. Raj Kapoor, 1955.
- Water*. Deepa Mehta, 2005.

A Dhamma-cakka-ppavattana-sutta harminchat változatának szerkezeti vizsgálata tartalmi elemek alapján

Fenyvesi Boglárka (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Jelen tanulmány témája a buddhizmus egyik alapszövege fennmaradt (páli, szanszkrit, kínai és tibeti nyelvű) változatainak, fordításainak strukturális összehasonlító vizsgálata. A mű a Buddha korábbi aszkétátsáihoz intézett tanítóbeszédét és annak körülményeit beszéli el. A szöveg legtöbb verziója szerint az eset röviddel a Buddha megvilágosodása után történt, és az öt aszkéta hallhatta először a Nagyszent¹ tanítását. A páli *dhamma-cakka-ppavattana*² ('a tan kerekének megforgatása') kifejezés a történet legfontosabb eseményére utal: az első tankifejtésre és a fordulópontra, amikor Kauṇḍinya (az ötök egyike) elsőként megértette a tanítást, és ezzel kezdetét vette a tanok terjedése – a Buddha megforgatta a *tan kerekét*. Mindemellett különösen fontossá teszik a *suttát*³ a benne elhangzó tanítások is: olyan alapvető buddhai gondolatokat tárgyal – *szenvedés, az avatottak négy igazsága, középút, az avatottak nyolckrétű ösvénye* –, melyek az egész későbbi hagyományt meghatározzák. A Buddha tanítói pályafutását az i. e. 5. századra tehetjük, gondolatai kezdetben szóbeli átadás útján öröklődtek, majd legkésőbb az i. e. 1. századtól írásban is rögzítették őket. Minden bizonnyal már a szóbeli hagyomány sem volt egységes; a ránk maradt frott források arra utalnak, hogy az eltérő szövegváltozatok a különböző írnoki, szerkesztői vagy épp fordítói hibákon kívül⁴ az eltérő átadási vonalak, közösségek vagy iskolák emlékeztetét is tükrözik. Előadásomban a páli nyelven *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* ('A tan kerekének megforgatása beszéd') címen fennmaradt szöveg harminchat variánsát vetem össze elsősorban tartalmi és szerkezeti szempontok alapján. Figyelembe véve a vizsgált szövegekről rendelkezésre álló – keletkezés/fordítás ideje/körülményei, affiliáció – háttérinformációkat is felvázolom a strukturális viszonyokból eddig levont következtetéseimet. E megfigyelések közül az első, hogy a szövegek szerkezete három markánsan elkülönülő csoportot rajzol ki, mely csoportok földrajzi, illetve szektáriánus különbségeket is mutatnak – a vizsgálat eredményeként feltételezhetően sikerült beazonosítani néhány ezelőtt ismeretlen háttérű szövegváltozat affiliációját is. A másik, hogy a szöveg „nyitó szakaszának” mai megfogalmazása a legkorábbi szövegrétegek közé tehető. Kutatásom fő bázisát az elsődleges páli, szanszkrit, kínai és tibeti források elemzése adja.⁵

1. A tanulmány előzményei

Mielőtt rátérnék a vizsgált szövegek bemutatására és elemzésére, szeretném röviden ismertetni azokat a munkákat, amelyeket saját tanulmányom közvetlen előzményeinek tekintek. Ezek N. Aiyaswami Sastri, Norman Joseph Smith, Bart Dessein és Anālayo releváns művei.

¹ Szanszkrit: *bhagavat*, páli: *bhagavant* – a Buddha gyakori jelzője/neve. Munkámban a buddhista terminusok magyarításához itt és a későbbiekben is a páli fordítócsoport fordításait használtam.

² Szanszkrit *dharma-cakra-pravartana*, kínai *zhuan falun* 轉法輪 és tibeti *chos-kyi 'khor-lo rab-tu bskor-ba* མཚན་ལྷན་པོའི་འཕྲིན་ལོ་རལ་ཏུ་བསྐྱོད་བཤམ་

³ Páli, itt 'szöveg, tanítóbeszéd'. A buddhista szövegek egyik jellegzetes műfaja.

⁴ Például omiszió, interpoláció, elírás, félreértés.

⁵ Kivéve a tibeti szövegeket. Azoknak nyelvi korlátaim miatt elsősorban a fordítását használtam; öt szöveget N. Aiyaswami Sastri szanszkrit átiratában néztem meg, hármat angol nyelven olvastam el.

Sastri (1938) cikkében az általam is vizsgált Buddha beszéd öt, a tibeti kánonban található változatát közölte saját (kritikai jegyzetekkel ellátott) szanszkrit fordításában, és ezzel elérhetővé tette azokat a tibeti nyelvet nem, vagy csak alig bíró kutatók (mint jómagam) számára. Módszere (ahogy szövegelemek vizsgálata révén a művek három csoportját azonosította) szintén tanulságos, részben alkalmaztam is, bár bővebb adathalmazon.

Smith (2001) a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* 17 változatával dolgozott, valamint továbbfejlesztette Sastri eljárását: kategóriákkal/szövegrétegekkel bővítette az általa kijelölteket, és további csoportokat határozott meg a rétegek kombinációja vagy jelenléte/hiánya szerint.

Dessein (2007) a *sarvāstivāda* és a *mahāsāṅghika* hagyomány közötti doktrinális vita kérdését vette célba, elsősorban a *tan kerék megforgatása* értelmét illetően. Vizsgálata során tíz tartalmi elem jelenlétére fókuszálva összehasonlította a *vinaya* beszámolók egy részét és néhány más (összesen tíz) szöveget. Felveti annak a lehetőségét is, hogy az *avatottak négy igazsága* a tan átadásának egy késői szakaszában vált a hagyomány részévé.

Anālayo felsorolta az itt vizsgált téma fő elsődleges forrásait, ami óriási segítséget nyújtott munkámhoz. Tanulmányomban jórészt azokat a szövegeket analizálom, amelyekre ő is alapozta kutatását, néhány kiegészítéssel (ezek a T.109, a Katarzyna Marciniak által szerkesztett új *Mahāvastu* kiadás [Marciniak 2019], a T.193 [részlegesen feldolgozva], a T.192, a tibeti Toh 340 [vagyis a *Karmaśataka* egy részlete], a Toh 95 [*Lalitavistara*] és a Toh 4156 [a tibeti *Buddhacarita* verzió, E. H. Johnston (1936–1984) fordítását használtam]).⁶ Annak ellenére azonban, hogy közös forrásanyagot vettünk alapul, munkánk mégis eltérő irányvonalat követ: Anālayo az összehasonlítás alapjául a páli SN 56.11-et választotta; lefordította a kínai párhuzamok egy részét, egybevetette a pálival és közben fontos és részletes megjegyzéseket tett a két vizsgált szöveg és az általa relevánsnak ítélt többi változat viszonyával kapcsolatban. Mintegy csillagtúrát tett a páli verzióból kiindulva, amelyhez mindig vissza is tért. Ezzel szemben én szeretném az anyagot egyazon szinten kezelni, így nem jelölök ki egy konkrét szöveget, hogy lássam a többivel való kapcsolatát, inkább megpróbálom megfejteni az általános mintázatot a látható hasonlóságok, eltérések, interferenciák mögött.

⁶ Említést érdemel még a T.186, a *Pu yao jing* 普曜經, a két kínai Lalitavistara fordítás közül a régebbi (feltehetően Dharmarak a készítette i. sz. 308-ben [Karashima 2015, 123]) mint lehetséges változat, hiszen más Lalitavistara szövegek tartalmazzák az itt érdekes epizódot a Buddha életéből. Tanulmányomban azonban nem használtam, mert olyan mértékben különbözik a többi általam vizsgált anyagtól, hogy az ellehetlenítette a strukturális összehasonlítást. Nem állítom, hogy az értelmetlen lenne, sőt, érdekesnek tűnik különbözősége, azonban semmiképp sem fért bele a jelen tanulmány keretei közé.

Jelen írás véglegesítése előtt nem sokkal két újabb kínai verziót találtam (T.2040, *Shijia pu* 釋迦譜; T.1547, *Biposhalun* 鞞婆沙論), ezek vizsgálatának eredményei már nem kerülhettek be e tanulmányba, de későbbi munkámban mindenképp foglalkozom majd velük.

2. Buddhista szövegek összehasonlító elemzése – problémák, háttéranyag

A buddhista szövegek kezeléséhez először is szükség van azok fejlődéstörténetének általános áttekintésére, hogy a későbbiekben egy megközelítőleg helyes viszonyrendszert fedhessünk fel közöttük, és rátérhessünk e tanulmány szűkebb fókuszában álló művek vizsgálatára.

A buddhizmus origója és így az ahhoz kapcsolódó szövegek tanulmányozásának kiindulópontja a Buddha mint személy és az ő ténykedése – egy minden bizonnyal valós élethelyzet, valódi szereplőkkel, helyszínekkel. Ennek a történetnek a lenyomatai, forgatókönyvszerű (narratív és párbeszédes szakaszokat váltogató) leírásai a *sutták*, a buddha beszédeit őrző szent iratok. Hosszú pályafutása során a Buddha számos tanítványnak prédikált, különböző helyszíneken, egészen biztos tehát, hogy az egyes tantételeit nem csak egyszer, egyféleképp fogalmazta meg. Ezért egy tanításnak több eltérő, mégis eredeti/buddhai verziója maradhatott ránk, ami nem könnyíti meg a kutatók dolgát.

2.1. Kategorizáció

A különböző buddhista iskolák/egyházak tömérdek szöveget őriznek, ezeknek csak egy része az, melyet a hívők közvetlenül buddhai tanításként tartanak számon (a tudomány pedig már számos esetben szűkítette tovább ez utóbbi halmazzt). A legautentikusabbnak vélt, a Buddhára vagy a közvetlen tanítványaira visszavezethető műveket szokás *korai szövegek*nek nevezni (Sujato és Brahmali 2015); ezek esetében sem tökéletes eredetiségre kell azonban gondolnunk – a *korai szövegek* jellemzője, hogy nagyobb arányban *tartalmaznak* ősi, buddhai rétegeket. A buddhista művek e csoportja adja a *theravāda* (‘az öregek tanítása’) *Páli Kánon* egy jelentős részét, és szép számmal képviselteti magát a különböző ázsiai országok, nemzetek (elsősorban kínai, tibeti, mongol, japán, koreai, burmai, nepáli) buddhista gyűjteményeiben. Egyes kéziratok továbbá szanszkrit, illetve (főként) töredékesen és lényegesen kisebb számban egyéb prákrit (például gandhári)⁷ nyelveken is fennmaradtak.

A *korai* és *késői* besorolás mellett a másik legfontosabb a *hīnayāna*, illetve *mahāyāna* megkülönböztetés. Ez utóbbi elnevezés újjabb keletű, a 4. századig nemigen volt használatban (Skilton 1997, 81); jelentése ‘nagy, nagyszerű vagy széles jármű/út’, a kifejezés eredeti alakja és értelme vitatott (Walser 2009, 223). A *hīnayāna* jelző a „hagyományos”, szerzetesi életet és egyéni megvilágosodást valló buddhisták ragadványneve (‘kis, alantas, szűkös jármű/út’ értelmű), melyet a *mahāyāna* irányzat (a világiak és minden lény megszabadulásának lehetőségét és üdvösségét hirdető) követői aggattak rájuk – kevésbé offenzív szinonimája a *śrāvakayāna*, vagyis a ‘tanítványok járműve/útja’. A *korai szövegek* a *hīnayāna* iratok közé tartoznak. Az irányzat egyetlen ma is aktív tagja épp a *theravāda*,

⁷ A gandhári nyelv egyike a prákritoknak, vagyis középind nyelvjáráásoknak.

azonban a korai buddhizmus szektáriánus korszakából tizennyolc iskola nevét szokták emlegetni⁸. Jelen tanulmány keretein belül a *theravāda*, *mahīśāsaka*, *sarvāstivāda*, *mūlasarvāstivāda*, *kāśyapīya*, *sautrāntika*, *dharmaguptaka*, *mahāsāṅghika* és a *lokottaravādin-mahāsāṅghika* iskolák nevei fognak felmerülni. A *mahāyāna* gondolatok, habár viszonylag korán, talán már az i. e. 1. században megjelentek, határozottan csak jóval később határolódtak el az ortodox látásmódtól. Számos korai szöveget tarkítanak a *széles út* jellemző vonásai (például dús ornamentika, abundáns jelzők, túlzó számok, csodás elemek, buddhák és *bodhisattvák*⁹ valamint egyéb istenségek megjelenése). Napjainkban többek közt a tibeti, kínai és a japán átadási vonalak képviselik a *mahāyānát*.

2.2. Területi és nyelvi elkülönülés

A páli nyelv: a Buddha a mai Észak-India (főképp az akkori Kosala, Kāśi és Magadha) területén élt és tanított, hallgatóit az ott használatos helyi nyelvjárá(s)on szólította meg. A tanítások jó négy száz évig szóban hagyományozódtak, és először valószínűleg az i. e. 1. század végén, Srí Lankán írták le azokat páliul, egy középind (prákrit) nyelven. A téma kutatói körében több okból szokás a páli szövegekre mint mércére tekinteni. Egyrészt azok nyelvezete kétségkívül sok archaikus vonást mutat – feltehetően ez állt legközelebb ahhoz/azokhoz¹⁰ a dialektus(ok)hoz, amelye(ke)n a tanítások eredetileg elhangzottak (habár már a páli verzió is egységesítés eredménye, ezt bizonyítja például, hogy a párbeszédék összes szereplője azonos nyelvjárást használ, ami az akkori viszonyok közt elképzelhetetlen [Ruzsa 2000, 3]). A páli nyelvű szövegek arra engednek következtetni, hogy a Buddha mágadhit vagy egy ahhoz nagyon hasonló nyelvjárást használt, de az biztos, hogy a *Páli Kánon*ban szereplő szövegek Buddha idézeteiben gyakoriak a mágadhizmusok. Másrészt ez az egyetlen teljes egészében ránk maradt régi buddhista kánon; a páli szent iratok fontosságát erősíti továbbá az az általános nézet, hogy azok a legkorábban lejegyzett buddhista szövegeket örökítik tovább. Reális értékelésükhöz azonban fontos lehet elgondolkoznunk Gregory Schopen (1997, 24) felvetésén. Ennek lényege, hogy bár a *Páli Kánon* leírásának idejét nagyjából meg tudjuk határozni, az első írott szöveggyűjtemény összetételéhez nem férünk hozzá. Mivel korábbi magyarázó szövegek nem maradtak ránk, így Buddhaghosa, Dhammapāla és kortársaik (i. sz. 5–6. sz.) kommentárjai az elsők, melyek bepillantást engednek nyerni a *Tipiṭaka*, a *Kánon*¹¹ tartalmába.

⁸ A helyzet ennél bonyolultabb és közel sem egyértelmű: a különböző hagyományok, krónikák nem értenek egyet sem az iskolák pontos számában sem a nevükben, leszármazási vonaluk pedig még ennyire sem tisztázott.

⁹ A buddhaság elérésére, illetve a későbbi irodalomban más lények megszabódítására felesküdt szent gyakorlók.

¹⁰ Több, mint valószínű, hogy a Buddha nem egy, hanem több nyelvjárást használt, ugyanis a szövegek tanúsága szerint egyik városról a másikra vándorolva tanított, és 45 éves munkássága alatt egymástól több száz kilométerre fekvő területekre látogatott el. Néhány szöveg említést is tesz a rugalmas nyelvhasználatról: a Buddha a standard kifejezésekhez való ragaszkodás helyett a helyi szókincs használatát javasolja a MN 139. *suttá*ban is.

¹¹ *Tipiṭaka*: *ti*- 'három', *piṭaka* 'kosár'. A buddhista kánon elnevezése, annak három főbb osztatára utal: a *Sutta*-, a *Vinaya*- és az *Abhidhammapiṭakára* – ezek (fő vonalakban) a Buddha beszédeinek, a szerzetesi fejelem szabályainak és a tant elemző írásoknak a gyűjteményei.

Szanszkrit, prákrit: a korai szanszkrit és egyéb prákrit szöveghagyományok a páli tradíciónál kevésbé dokumentáltak, nem tartoznak ma élő iskolákhoz, ezért előfordulásuk is szórványosabb, valamint a rendelkezésünkre álló anyagok mennyisége jócskán elmarad a *theravāda* szövegek számától. Nagy részük a belső-ázsiai térségben bukkant elő: ezek az iratok voltak azok, melyek kereskedői közvetítéssel jutottak el Gandhárából a selyemút menti területekre, majd Kínába. Seishi Karashima (Karashima 2015, 113) négy lépcsőben írta le a *mahāyāna* szövegek hagyományozódásának módját, azonban jellemzése (azzal a kiegészítéssel, hogy időben a Buddhától indulunk, nem az i. e. 1. századtól) a *korai* kanonikus, *hīnayāna* szövegekre is illik. Ő a következő szakaszokat határozta meg:

1. Szóbeli átadás prákrit nyelvjárásokon az i. e. 1. században (esetünkben az i. e. 1. századig).
2. Szóbeli átadás prákrit nyelvjárásokon / a prákrit szövegek lejegyzése *kharoṣṭhī*¹² írással: i. sz. 1–3. sz. körül.
3. Tört szanszkrit és prákritok kevert használata: i. sz. 2–3. sz. körül.
4. (Buddhista) szanszkrit és a *brāhmī*¹³ írás használata: i. sz. 3–4. századtól.

A buddhista szövegek legkorábbi szanszkrit verziói tehát jellemzően a 3–4. században készültek, és míg a páli valamelyest közel állhat a buddhai tanítások eredeti nyelvéhez, a szanszkrit – irodalmi nyelv révén – nem. A buddhista (hibrid) szanszkrit szövegek lényegében fordítások – méghozzá feltehetően írott anyagok átiratai –, melyek nagyban alapoznak sokkal ősbibb kéziratokra. Ennélfogva, bár keletkezésük idejét tekintve relatíve késeiek, a szanszkrit szövegek némelyikét is megillesheti a *korai* jelző, amennyiben az adott művet vagy szövegrészletet egy *korai szöveg* változatának tekintjük. Ez az ellentmondás a többi fordítás esetén is jelentkezik, illetve problémát okoz, hiszen mindig szem előtt kell tartanunk, hogy egy korai (itt valós időbeliségre utalok) fordítás készülhetett egy viszonylag friss és ennélfogva esélyesen korrupt szövegből, de ennek a fordítottja is igaz lehet. Más szóval az, hogy egy írás „korai fordítás” nem feltétlenül jelenti, hogy egy *korai szöveg* fordítása; valamint a későn szanszkritizált, szerkesztett vagy más nyelvre átültetett szöveg őrizhet igen régi nyelvi/tartalmi rétegeket.

A kínai: a buddhista korpusz terjedésének következő (e tanulmány szempontjából is releváns) állomása Kína, ahova az i. sz. 1. században juthatott el a tan, az első kínai szövegváltozatok pedig a 2. században keletkeztek (akkor még csak szórványosan). A kínai fordítások története sokkal jobban – bár sajnos nem mindig hitelesebben – dokumentált, mint az indiai szövegeké, amihez hozzájárult a nemzetek közti mentalitásbeli különbség, Kína nagyobb múltú írásbelisége és az ottani írás kultúrájának (jelentőségének, szerepének) eltérő jellege, valamint az a hatszáz év, ami időben elválasztotta a Buddha tanainak megjelenését a két országban. A kínai kánon a buddhista szentíratok vizsgálatának a páli gyűjteményhez hasonlóan kiemelkedően fontos és gazdag forrása. Habár Kínában hosszú tá-

¹² A *kharoṣṭhī* ősi indiai eredetű írásmód, Gandhárában és a selyemút menti belső-ázsiai területeken volt használatban.

¹³ A *kharoṣṭhī*hoz hasonlóan írásrendszer.

von a *mahāyāna* irányzatok, illetve a későbbiekben a sajátos, helyi eredetű iskolák nyertek igazán teret, a gyűjtemény számtalan nem *mahāyāna* iratot is magába foglal. Ezek közt találunk különálló szövegeket (melyek vagy nem tartoztak egy iskola szigorúan vett kánonjához sem, tehát késői szövegek, vagy valamilyen okból kifolyólag abból kiemelve, önálló egységként jutottak el fordítójukhoz), de kisebb-nagyobb kánon-részleteket is – nem egy ezek közül ma egyedül kínai fordításban létezik (sok szöveg feltételezhetően szanszkrit eredetije elveszett), vagy legalábbis kínai verziójuk a legkorábbi a ránk maradt fordítások közül. Jellemzőes vonása a kínai gyűjteménynek, hogy számos szövegnek nem csupán egy, de több változatát is őrzi, sőt előfordul, hogy egyazon kézirat különböző fordításai is bekerültek a kánonba (ez jellemzően akkor fordult elő, ha az első fordítás minősége hagyott némi kívánnivalót maga után, esetleg elavult a stílusa vagy egyszerűen népszerű volt, és egy fordító belső indíttatásból szerette volna ismét papírra vetni). A buddhista szövegek eredetét, hagyományvonalát, származási országát és a fordításának körülményeit regisztrálandó (mivel nagy jelentősége volt a szövegek eredetiségének) több katalógus is született. A legfontosabbnak, leghitelesebbnek tartott ezek közül a Dao'an 道安 által szerkesztett *Zongli zhongjing mulu* 綜理衆經目錄 (i. sz. 374), ami független műként ugyan nem maradt fenn, mégis megtalálható Sengyou 僧祐 *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 című munkájában (i. sz. 515). Természetesen e két forrásnak is megvannak a maguk szépséghibái, legfőképp például, hogy egyes, általuk jegyzett fordításoknál századokkal későbbiek.

Tibeti: bár valószínű, hogy már korábban is szivárogtak be tanítások az országba, a *Dharma*¹⁴ (vagyis a buddhista tan) széles körű terjesztése felé tett első lépések az i. sz. 7. században történtek, uralkodói támogatással. A szövegek importálása és fordítása is ekkor vette kezdetét, tehát a buddhista művek legkorábbi tibeti verzióit erre az időszakra datálhatjuk. A tibeti kánon két fő részre tagolható, ezek a *Kangyur* (*bka'* 'gyur) és a *Tengyur* (*bstan* 'gyur). A *Kangyur* foglalja magába a tradicionálisan a Buddhának tulajdonított szövegeket, míg a *Tengyur* a későbbi értekezések, kommentárok, az indiai vagy más híres mesterek műveinek gyűjteménye. A legtöbb tibeti szöveg a *mahāyāna* vagy *vajrayāna* (még későbbi irányzat, a tantrikus gyakorlatok jellemzik) kategóriába sorolható, és ahogy Kínában, úgy itt is ezek kerekedtek felül a *śrāvakayāna* elméleteivel, gyakorlataival szemben. Ennek ellenére ez utóbbi attitűd is szép számú szöveggel képviselteti magát a kánonban. A *theravāda* eredetű buddhai szövegek csoportja jól izolálható a *Kangyur*ban, az ide tartozó 13 *suttát* a feljegyzések szerint az i. sz. 14. században ültették át tibeti nyelvre (Skilling, 1993, 72–73).

¹⁴ Szanszkrit, ebben az értelemben 'törvény, a tan', páliul *dhamma*. A Buddha tanításának általánosan elterjedt elnevezése.

3. A forrásszövegek strukturális analízise

3.1. A felhasznált elsődleges források

E tanulmány tehát a Buddha első beszédét – és ezzel tanítói munkássága kezdeteit a hagyomány megfogalmazásában: a *tan kerekének megforgatását* – rögzítő szöveg(részlet) harminchat általam fellelt (és kezelhető) változatát, azok szerkezeti felépítését és egymáshoz fűződő viszonyukat taglalja. Munkámban három páli, öt szanszkrit, húsz kínai és nyolc tibeti szövegvariánst elemeztem, melyek a következők (a vonatkozó kánonokban használt nevükkel/kódjukkal, illetve zárójelben a tanulmányomban bevezetett rövidítéseikkel jelölve):

Páli: *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* (SN 56.11), *Pañcavaggiyakathā* (Pvk), *Dhamma-cakka-ppavattana-vāra* (Ps 2.6.1.)

Szanszkrit: *Catuṣpariṣat-sūtra* (Cps), *Sphu ārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Avk), *Saṅghabhedavastu* (Sv), *Mahāvastu* – két kiadás Senart (1897) és Marcinjak (2019) kiadásában (Mv, úMv), *Lalitavistara* (Lv)

Kínai: T.109, T.196, T.193, T.125 (két részlet: T.125.1, T.125.2), T.26, T.1421, T.1428, T.1435, T.192, T.99, T.189, T.190, T.1537, T.187, T.110, T.1451 (két részlet: T.1451.1, T.1451.2), T.1450, T.191

Tibeti: Toh 337 (DCs/T), Toh 6 (Vkv/T), Toh 301 (Ans/T), Toh 1 (Sv/T), Toh 340 (Ks/T), Toh 95 (Lv/T), Toh 4156 (Bc/T), Toh 31 (DCPs/T)

A zárójelben szereplő rövidítésekre terjedelmi korlátok miatt valamint a könnyebb átláthatóság kedvéért volt szükség, ugyanezen okokból a kínai és tibeti szövegek teljes címe és a metaadatok a *Függelék*ben olvashatóak.

3.2. Az eljárás

A buddhista szövegek tipikusan olyan alegységekből, szubtörténetekből, egyes tantételek rövid kifejtéséből vagy bizonyos terminusok állandó jelzősoraiból állnak, melyek rendszerint több helyen is előfordulnak a kánonban (akár a hajdani szóbeli hagyományozás, akár későbbi szerkesztői trendek hatására), de egy adott művön belül is visszatérhetnek. Ezek a szubtörténetek/elemek a *sutták* mintegy építőköveiként szolgálnak. Az iratokat olvasva láthatjuk, hogy még a hajdani kézíratszerkesztők vagy írnokok számára is zavaró volt ez a repetitív jelleg, így sokszor az ismétlődő szakasz második és későbbi előfordulásai helyett csak annak első és utolsó szavát hagyták meg közöttük egy *pe*¹⁵ szócskával jelezve, hogy átugrottak részeket. A visszatérő szakaszok rövidítése megszokott jelenség az ind buddhista szövegekben. A felsorolt szövegek szerkezeti vizsgálatához tehát szükséges volt meghatározni azok kisebb-nagyobb építőköveit. Kezdetben aprólékosabb megkülönböztetésben gondolkodtam, így kitértem volna a „jelzősorok” tagjaira (vagyis az egyes terminusokhoz – mint a *középut*, az *avatottak nyolc réttű ösvénye*, az *avatottak négy igazsága*, *szomj* – kapcsolt, rendszerint azokkal jelzői viszonyban álló, rögzült, többtagú kifejezősorozatokra) is, mivel azok rendkívül

¹⁵ Páli, a *peyyāla* kifejezésből. Szó szerint 'a formula alapján', a stb.-nek felel meg.

jó indikátorai lehetnek két szöveg viszonyának. A könnyebb kezelhetőség és e tanulmány terjedelmi korlátai miatt azonban végül (a fentieket kihagyva) 32 tartalmi elemet különítettem el (az elemek listája megtalálható a függelékben).

Módszerem az iratok három fázisú feldolgozása volt, vagyis: a) az egyes szövegek belső viszonyának/konstrukciójának feltérképezése; b) szövegek közötti strukturális összefüggések detektálása; c) a felismert viszonyok értelmezése az adott anyagok múltjának/háttérének fényében.

Megfigyelésem fókuszában az alábbiak álltak: a) az elemek sorrendisége, egyes szövegeken belüli meglétük (és ez esetben elhelyezkedésük) vagy hiányuk, ismétlődésük, egymáshoz való kapcsolódási szokásaik; b) a megszerzett információk alapján felfedezhetőek-e fix elrendezésű és összetételű elemblokkok (sorozatok); mely szövegekben, hol, hogyan (például tiszta vagy kevert sorrendben), milyen környezetben bukkanak fel; bizonyos helyeken állnak-e interferenciában egymással; vannak-e teljes/nagyarányú szövegek közötti egyezések (melyik anyagokat jellemzik); felfedezhető-e kirívó struktúrájú szöveg; c) a feltárt szerkezeti szövegegyezések/eltérések kapcsolhatók-e az érintett írások más jellemzőivel; hasonlóság esetén milyen más közös tulajdonságról tudunk – pl. kor, nyelv/eredeti nyelv, affiliáció, származási térség/gyűjtésének helye, lehetséges közvetítési útvonal, illetve közvetítők; ha diszharmonia áll fenn, annak milyen okai lehetnek (szövegromlás, átszerkesztés, más hagyomány őrzése, tudatos tartalmi módosítás, túl nagy időbeli távolság, félreértés).

3.3. A kinyert adatok bemutatása, értelmezése és konklúziók

Habár a vizsgálat során sok apró részlet került napvilágra, tanulmányomban a fajsúlyosabb kérdésekre térek csak ki.¹⁶ Az nyilvánvalóvá vált, hogy váltakozó hosszúságú elemblokkok alkotják a szövegtestet. Ezek közül kettő mindig fix helyen fordul elő (már amennyiben megtalálhatóak az adott műben): a szövegek elején és végén – így nyitó- és záróepizódként fogok rájuk hivatkozni.

A nyitóepizód a két véglet, a középut és az avatottak nyolcstréű ösvénye tanítást foglalja magába, ez utóbbinak jellemzően előbb külön kiemeli a nevét, majd elsorolja annak tagjait. Ez a blokk a legtöbb (huszonhat) szövegben szerepel, melyek közül hatban hiányosan. A szövegek, amik nem tartalmazzák: az Akv, T.125.2, T.1435, T.99, T.1537, T.110, T.1451.1, T.1451.2, DCs/T és a Vkv/T. Ezek közül négy rövid, valószínűleg egy-egy *vinayszöveg* kivonata (Anālayo 2015: 367). Mivel ez az egység ilyen gyakran fordul elő az anyagban és nem mutat szignifikáns (szinte semmilyen) különbséget az eltérő változatokban – tekintet nélkül azok eredetére, becsült korára és forrásnyelvére – nyugodtan feltételezhetjük, hogy a nyitóepizód a *korai szövegréteg*hez tartozik, amely meglehetősen épen őrződött meg napjainkig.

A záró szakasz a történet epikus befejezését takarja, amikor is (a leggyakoribb narratíva szerint) a Buddha megkérdezi Kaundinyát, hogy megértette-e a tanítást,

¹⁶ Az alábbiakban tárgyalt hat szövegegységre vonatkozó táblázatok a függelékben megtekinthetők.

ő igennel válaszol és ezáltal elnyeri az Ājñāta Kaundinya¹⁷ nevet, majd pedig az istenek sorban kikiáltják a világ(ok)ban a tan kerekének megforgatását. Ez csupán három szövegből maradt ki, viszont strukturálisan nagyobb eltéréseket mutat a bevezető blokknál, így bár a történet szempontjából különálló egységként kezelhető, szerkezetileg az azt megelőző elemsorozatokhoz kapcsolódik (ezért azok tárgyalásánál visszatérek majd rá). A következő mini blokk az *avatottak nyolckrétű ösvénye* neve és annak taglistája,¹⁸ ami természetes kombináció, viszont pozíciója révén figyelmet érdemel. Általában két olyan (változó) elemsorozat között szerepel, amelyek más szövegekben nem kerülnek egymás mellé – így egyfajta szakaszhatáráként funkcionál.

A törzsszöveg egyik főbb egysége a páli verziók első szakasza. Ez olyan sorrendben foglalja magába az *avatottak négy igazságát* és azok magyarázatát, amely csak a DCPs/T tibeti szövegére jellemző.¹⁹ A páli szövegek második nagy szekvenciája – vagyis annak kijelentése, hogy: *ez a szenvedés nemes igazsága, a szenvedés felismerendő, a szenvedés felismertként van; ez a szenvedés keletkezése elkerültként van; ez a szenvedés kiküszöbölése, a szenvedés kiküszöbölése megtapasztalható/színről színre látandó, a szenvedés kiküszöbölése megtapasztalhatóként van; ez a szenvedés kiküszöböléséhez vezető út, a szenvedés kiküszöböléséhez vezető út gyakorlandó, a szenvedés kiküszöbölésére vezető út gyakorolva van; majd az avatottak négy igazsága* három vonatkozásának, összesen tizenkét formájának kétszeri említése: *amíg nem ismertem fel ezeket, addig nem érhettem el a felébredést, miután felismertem ...* – hat további szövegben is megtalálható, melyek a T.109²⁰, T.1421, T.1428, T.190, T.191 és a DCPs/T. A T.1428 és a T.191 kapcsolata az SN 56 11-hez, a Pvk-hoz és a többihez bizonytalan, azonban a fennmaradó három forrás esete valamivel árulkodóbbnak tűnik. A T.1421 a *Mahīsāsaka Vinaya*, és a szöveget Faxian gyűjtötte Srí Lankán, az i. sz. 5. században; a T.190 valószínűleg eltérő hagyományú indiai szövegekből készült kínai szerkesztésű válogatás (a szöveg vége említi a *dharmaguptaka, kāśyapīya, mahāsāṃghika, sarvāstivāda* és *mahīsāsaka* iskolák nevét, feltehető, hogy ezek a tradíciók szolgáltatták a mű „nyersanyagát”) (Karashima és Marciniak 2019, 103). A *theravāda* nem szerepel a listán, azonban a T.190 tárgyalt szakaszának legközelebbi (mögylehetősen szoros) párhuzamai épp a páli verziók, majd a T.1421 és a DCPs/T. Ennek figyelembevételével valószínűnek tűnik, hogy a T.190 érdeklődésünkre számot tartó része a *mahīsāsaka* iskolától származik. Ezt az elméletet támasztja alá az az információ is, hogy a *sthaviravādinokkal*²¹ együtt élő és Srí Lankán virágzó másik iskola a *mahīsāsaka* volt (Warder 1970–2004, 280),²² és

¹⁷ Szó szerint ‘Kaundinya, aki megértette’.

¹⁸ Ezek, ahogy az már elhangzott a nyitó szakaszban is a részei, azonban itt nem az adott tartalom meglétét vagy hiányát vizsgálom, hanem azt hogy hol, hányszor, hogyan jelenik meg; mivel ez a szövegegység többször is szerepel egyes szövegekben (a nyitó részen felül), ezért ahol nem része a nyitánynak, ott külön egységként kezelem.

¹⁹ Noha hozzá hasonló változatok megjelennek a Mv (nMv) és a Lv, valamint a T.189 és T.190 szövegében is.

²⁰ Itt csupán az a két eleme, amikor Kaundinya megérti a tanítást, majd megkapja az Ājñāta nevet.

²¹ A *theravāda* másik elnevezése.

²² Arról sajnos nem találtam információt, hogy ez mikor történt, de valószínű, hogy a szöveg Tibetbe kerülését megelőzően.

e kettő szövegei általában kisebb eltérést mutatnak egymástól, mint más hagyományok műveitől. A DCPs/T szerkezete szintűgy rendkívüli hasonlóságot mutat a *Páli Kánon*ban található párhuzamokkal, kolofonja szerint továbbá páli eredetiből fordították. Mindkét tény *theravādamahāsaka* hovatartozást sugall, tehát ceyloni eredetet. Véleményem szerint a fenti érvelést erősíti az a körülmény is, hogy a páli szövegek struktúrája ilyen kevés fordításban köszön vissza. Külön említésre méltó az a helyzet, hogy a harminchat szöveg között nincs még egy változat, ami tökéletes összhangban lenne a *Páli Kánon* szövegeivel, holott legalább a DCPs/T-től ezt várnánk. Közelebbről megvizsgálva lehetséges, hogy a tibeti szöveg eltérései fordítói félreértésből fakadnak, de igazolható lehet az a gondolat is, hogy a divergencia már a fordítás eredetijében is létezett.

Mind közül a legelterjedtebb az a blokk, ami szinte mindig az *avatottak négy igazsága* kijelentő frázisával²³ kezdődik. Ezt követi a négy gerundivumos kijelentés²⁴ és a végfrázis, ami az igazságok megértése/elvetetése/világosan látása/gyakorlása véghezvitelére utal. Ezután Kaundinya (néha más szereplőkkel együtt) eléri a *dharmaszem* képességét, a Buddha pedig megkérdezi, hogy megértette-e a tanítást, amire ő igennel válaszol, végül az istenségek kihirdetik a világ(ok)ban Kaundinya megértésének és a *dharmakerék* megforgatásának hírért. Harminchat szövegből huszonöt rendelkezik ennek a sorozatnak az elemeivel, melyek közül tizenegy tökéletesen harmonizál szerkezetileg (ezek a Cps, Avk, Sv, Lv, T.1435, T.1537, T.110, T.1450, T.1451.2, DCs/T, Vkv/T, Ans/T, Sv/T és a Ks/T), következő öt pedig minimális eltérést mutat (Mv, T.192, T.99, T.187 és a Bc/T) – így valójában ez az egység a nyitó szakasszal együtt egy teljes szövegvariánst ad. A blokk minden bizonnyal a *mūlasarvāstivādasarvāstivāda* hagyomány emlékezetét tükrözi – mivel tizenhárom szövegünk van, amelyekről a szakértők feltételezik, hogy ezen iskolák egyikéhez tartoznak, és struktúráját tekintve mindegyik pontosan illeszkedik az adott sémához (a T.187 kivételével). Véleményem szerint a szerkezeti összehasonlítás alapján tehát megállapítható, hogy a fenti művekkel szoros párhuzamban álló, még nem meghatározott affiliációjú hat szövegrészlet (a Cps, Mv, T.192, T.99, T.187 és a Bc/T vizsgált szakaszai) szintén a *mūlasarvāstivādasarvāstivāda* iskolához tartozik (pontosabb beazonosítás az adatok alapján nem lehetséges).²⁵ Felkeltette továbbá a figyelmemet, hogy ennek az egységnek az első megjelenése a kínai források között (teljes terjedelmében) a T.1435-ben (5. század eleje) szerepel. A korábbi fordításokban láthatunk részleges párhuzamokat, teljes egyezést azonban nem. Ennek a jelenségnek lehet az oka az, hogy az 5. század előtt a szöveg egyetlen *mūlasarvāstivāda/sarvāstivāda* változata sem jutott el Kínába, esetleg nem készült belőle fordítás, vagy nem maradt fenn, vagy akár az, hogy ez a szövegvariáns csak nem sokkal azelőtt érte el „végleges” formáját.

²³ Ez szenvedés/fájdalmas. Ez a szenvedés oka. Ez a szenvedés megszüntetése. Ez a szenvedés megszüntetéséhez vezető út.

²⁴ A szenvedés nemes igazsága felismerendő. A szenvedés nemes igazságának eredete elhagyandó. A szenvedés nemes igazságának megszüntetése színről színre látandó. A szenvedés nemes igazságának megszüntetéséhez vezető út gyakorlandó.

²⁵ Mivel a kiemelt művek mindegyike hosszabb terjedelmű, (esetleg) több forrásból szerkesztett szöveg, esetükben az affiliáció nem feltétlenül érvényes a teljes műre.

Utoljára megemlítenék egy rövidebb egységet, amely az *avatottak négy igazsága* nevéből, tagjainak rövid listájából, valamint azok magyarázataiból áll. Ez a szakasz a korábbi kínai fordítások közt a leggyakoribb (2–5. századig; a T.196, T.125.2 és T.1421 a teljes, a T.109 és a T.1428 egy részleges verzióját tartalmazza), bár némely későbbi szövegben (a T.192, T.187, T.1451.1 és Lv/T-ben) is megjelenik, és megtalálható a Cps, a Sv valamint az Ans/T és a Sv/T e tanulmány szempontjából releváns részei után csatolmányként (a tibeti munkák esetén csak részben), habár minimálisan eltérő formában. Jelenleg nem áll rendelkezésünkre elegendő adat erről a blokkról, csupán annyit tudunk, hogy már a korai anyagban is detektálható és hogy feltehetően valamely iskolához (talán a *dharmaguptakához*) tartozik.

4. Összegzés

A választott Buddha-beszéd fennmaradt harminchat változatának strukturális vizsgálata feltárt néhány szövegösszefüggést, ezáltal lehetővé tette a források három fő csoportjának elkülönítését:

1. a páli/ceyloni eredetű (a három ismert páli és egy kínai [T.1421] változat mellett a DCPs/T és a T.190 releváns szakasza);
2. a *mūlasarvāstivāda/sarvāstivāda* hagyomány által őrzött (összesen tizenkilencről állítható biztosan, melyek a Cps, Avk, Sv, Lv, T.1435, T.1537, T.110, T.1450, T.1451.2, DCs/T, Vkv/T, Ans/T, Sv/T és a Ks/T Mv, T.192, T.99, T.187 és a Bc/T – közülük hat részlet [a Cps, Mv, T.192, T.99, T.187 és a Bc/T vizsgált szakaszai] átadási vonalát e tanulmányban bizonyítottam);
3. és az ismeretlen affiliációjú szövegeket.

Felmerült tehát a T.190 jelen tanulmányban elemzett részletének *mahīśāsaka* iskolához való kötődése, hat eddig ismeretlen hagyományú mű lehetséges *mūlasarvāstivāda/sarvāstivāda* eredete, és e két utóbbi hagyományvonal késői megjelenése a kínai fordítások között. A szerkezeti elemzés alapján legalább hat szövegblokkot sikerült meghatározni, ezek: a nyitó- és záróepizód, a páli verziók első és második szakasza, a *mūlasarvāstivāda/sarvāstivāda* iskola törzsszövegi része és egy ismeretlen affiliációjú szövegegység, amely tizenhárom szöveg(részlet)ben (T.196, T.125.2, T.1421, T.109, T.1428, T.192, T.187, T.1451.1, Lv/T, Cps, Sv, Ans/T és Sv/T) is megfigyelhető teljességében vagy részlegesen. Feltevésem szerint a megnevezett blokkokat hagyományozódásuk bizonyos szakaszaiban önállóan kezelték/memorizálták, és ez lehet a magyarázat arra, hogy akár különböző iskolák szövegeiben is találkozhatunk viszonylag érintetlen formában velük, valamint, hogy egy szöveg szerkezeti különbségét gyakran e blokkok eltérő kombinációja adja. A bizonyítékok egyben a nyitóepizód autentikus voltára is utalnak.

5. Függelék

5.1. A forrásszövegek áttekintése

Három páli szöveg: egy a *Samyutta-nikāya*ban²⁶ (SN 56.11)²⁷, egy a *theravāda Vinaya*ban (Pli Tv Kd 1)²⁸, egy pedig a páli kánon *Khuddakanikāya* részében szereplő *Paṭisambhidā-magga* c. műben (Ps. 2.6.1.)²⁹ található. Valójában a fenti szövegváltozatok szóról szóra megegyeznek, eltekintve néhány kisebb szerkesztői változtatástól.³⁰ Jelenlegi állapotukban a *Dhamma-cakka-ppavattana-sutta* a *vinaya* szöveg kivonatának tűnik – vagy később harmonizálták őket egymással [Anālayo (2012, 2013, 2015)].

Hat szanszkrit mű: a *Catuspariṣat-sūtra*³¹ önálló szöveg, töredékesen maradt fenn; a *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*³² Yaśomitra műve, Vasubandhu *Abhidharmakośabhāṣyā*jának kommentárja, cca. 6. század idézi a *sūtra* szövegét (vagy annak egy részét); a *Saṅghabhedavastu*³³ a *Mūlasarvāstivādin Vinaya* 17. fejezete; a *Mahāvastu*³⁴ (két kiadás: Senart 1882–1897, Marciniak 2019) a Buddha biográfiája, amit a *lokottaravādin-mahāsaṅghika* hagyománynak tulajdonítanak (az i. sz. 3–4. század körül lezárt összeállítás), a *Vinayapiṭakā*hoz tartozik; és a *Lalitavistara*³⁵, egy *mahāyāna* összeállítás valószínűleg az i. sz. 3. századból, amely korai kanonikus és *mahāyāna* forrásokból egyaránt merít, köthető a *sarvāstivāda* tradícióhoz.

Húsz kínai szöveg(részlet)³⁶:

1. *Fo shuo zhuan falun jing* 佛說轉法輪經 (T.109)³⁷, önálló mű, valószínűleg a legkorábbi releváns kínai fordítás, cca. 148–220 (Kósa, 2020).
2. *Zhong benqi jing* 中本起經 (T.196)³⁸, önálló mű, affiliációja nem ismert; ford. Kang Mengxiang, 2–3. sz.

²⁶ A Kánon három főbb gyűjteménye (*Sutta-*, *Vinaya-* és *Abhidhammapiṭaka*) közül a *Suttapi akāna* (vagyis a *sutták* gyűjteményének) az egyik alegysége.

²⁷ A *Dhammacakkapavattanavagga* alféjezet alatt. Ez a szöveg a burmai, srí lankai és a *Mahāsaṅgīti* kiadásokban *Dhammacakkapavattana-sutta* néven szerepel, de a Pali Text Society kiadásában *tathāgathena vuttam 1* a címe. [Online, utóljára megtekintve: 2021.01.02.] <https://suttacentral.net/sn56.11/pli/ms>

²⁸ A hatodik zsinat *Mahāsaṅgīti* kiadásában: *Pañcavaggiyakathā*. Ez a Buddha életrajzának egy fejezete. [Online, utóljára megtekintve: 2020.12.21.] <https://suttacentral.net/pli-tv-kd1/pli/ms#68--84>

²⁹ *Dhammacakkapavattanavāra* (Ps 2.6.1.) címen – ez tökéletesen megegyezik az előző kettővel, csupán a végén kiegészül egy kommentárral. [Online, utóljára megtekintve: 2021.04.25.] <https://suttacentral.net/ps2.6/pli/ms>

³⁰ A (modern?) szerkesztők a két szövegben bizonyos ismétlődő szakaszokat eltérő helyeken rövidítettek a *pe* szócskával.

³¹ Rö.: Cps. Waldschmidt (1957: 140–162)

³² Rö.: Akv. Wogihara (1971: 579,19–580,22)

³³ Rö.: Sv. Gnoli (1977: 135,1–137,17)

³⁴ Rö.: Mv. Senart (1897), illetve Marciniak (2019) új kiadása: úMv

³⁵ Rö.: Lv. P. L. Vaidya (1958: 302–304)

³⁶ Említést érdemel még a T.186, a *Puyao jing* 普曜經, a két kínai *Lalitavistara* fordítás közül a régebbi (feltehetően Dharmarakṣa készítette i. sz. 308-ban [Karashima 2015, 123]) mint lehetséges változat. Tanulmányomban nem használtam, mert olyan mértékben különbözik a többi általam vizsgált anyagtól, hogy az elleghetlenítette a strukturális összehasonlítást.

³⁷ T02n0109

³⁸ T04n0196p148b1–c16

3. *Fo benxing jing* 佛本行經 (T.193) (Abhiniškramaṇa Sūtra?), cca. 252–344.
4. *Zengyi ahan jing* 增壹阿含經 (két részlete) (T.125)³⁹, (*Ekottarika-āgama*), a *mahāsāṅghika* tradíciónak tulajdonítják; ford. Zhu Fonian 竺佛念, i. sz. 384.
5. *Zhong ahan jing* 中阿含經 (T.26)⁴⁰, (*Madhyamāgama*), 397–398, valószínűleg a *sarvāstivāda* iskolához tartozik.
6. *Mishasaibu hexi wufenlü* 彌沙塞部和醯五分律 (T.1421)⁴¹, (*Mahīśāsaka Vinaya*), ford. Buddhajīva és Zhu Daosheng 竺道生, cca. 423–434 között.
7. *Sifen lü* 四分律 (T.1428)⁴², (*Dharmaguptaka Vinaya*), ford. Buddhayaśas és Zhu Daosheng, cca. 408–413.
8. *Shisong lü* 十誦律 (T.1435)⁴³, (*Sarvāstivāda Vinaya*), az itt tárgyalt részletet ford. Vimalākṣa, 409 után.
9. *Fo suo xing zan* 佛所行讚 (T.192)⁴⁴, (*Buddhacarita*), ford. Shi Baoyun 釋寶雲⁴⁵, cca. 421.
10. *Za ahan jing* 雜阿含經 (T.99)⁴⁶, (*Samyukta Āgama*), valószínűleg *sarvāstivāda/mūlasarvāstivāda* affiliációjú; ford. Gu abhadra és Shi Baoyun 釋寶雲, 421 körül.
11. *Guoqu xianzai yinguo jing* 過去現在因果經 (T.189)⁴⁷, önálló szöveg; fordítója kérdéses (Radich 2018: 1–41 és Lettere 2019: 146–147), általában Guṇabhadrának tulajdonítják, (ca. 394–468 CE), cca. 394–468.
12. *Fo benxing ji jing* 佛本行集經 (T.190)⁴⁸, (*Abhiniškramaṇasūtra*); ford. Jñānagupta 闍那崛多, i. sz. 591.⁴⁹
13. *Apidamo fayun zu lun* 阿毘達磨法蘊足論 (T.1537)⁵⁰, (*Abhidharmadharmaśāstra*); ford. Xuanzang fordítói csapata, i. sz. 659.
14. *Fang guangda zhuangyan jing* 方廣大莊嚴經 (T.187)⁵¹, (*Lalitavistara*); ford. Divākara (*Dipoheluo* 地婆訶羅), cca. 614–688.
15. *Fo shuo sanzhuang falun jing* 佛說三轉法輪經 (T.110)⁵², a *Genben shuo yiqie youbu pinaiye zashi* 根本說一切有部毘奈耶雜事 (T.1451) kivonata,

³⁹ T02n0125p0593b24–c10 vagy EĀ 19.2; a későbbiekben T.125.1 és T02n0125p0619a08–b19 vagy EĀ 24.5; a későbbiekben T.125.2.

⁴⁰ T I 777c26–778a2 vagy MĀ 204.

⁴¹ T22n1421p104b23–105a2.

⁴² T22n1428p788a6–c7.

⁴³ T23n1435p448b13–449a7.

⁴⁴ T04n0192p29c9–T04n0192p30c5.

⁴⁵ Willemen 2009: xiv–xv

⁴⁶ T01n0099 or S 379.

⁴⁷ T03n0189p644a23–c27.

⁴⁸ T03n190p811a14–812c4.

⁴⁹ Karashima és Marciniak (2019: 103)

⁵⁰ T26n1537p0479b25–480a15.

⁵¹ T03n0187p607b15–c26.

⁵² T02n0110p0504a07–b21.

szóról szóra megegyezik az ott található részlettel, affiliációjuk és fordítójuk megegyezik: mindkettő a *mūlasarvāstivāda* tradícióhoz tartozik; ford. Yijing 義淨, 700–712 körül. (Ugyanez igaz a T.1450 és a T.1451 szövegekre is.)

16. *Genben shuo yiqie youbu pinaiye poseng shi* 根本說—切有部毘奈耶破僧事 (T.1450)⁵³, (*Saṅghabedavastu*)
17. *Genben shuo yiqie youbu pinaiye zashi* 根本說—切有部毘奈耶雜事 (T.1451) (két részlet)⁵⁴, (*Mūlasarvāstivādin Vinaya, Kṣudrakavastu*)
18. *Fo shuo zhongxumohedi jing* 佛說眾許摩訶帝經 (T.191)⁵⁵; ford. Faxian 法賢, ?–1001

Nyolc tibeti változat:

1. *chos kyi 'khor lo'i mdo* ཚོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་མདོ། (Toh 337)⁵⁶, önálló szöveg (*Dharmacakrasūtra*);
2. *dul ba phran tshegs kyi gzhi* དུལ་བ་ཕྱན་ཚེགས་ཀྱི་གཞི། (Toh 6)⁵⁷ (*Vinayak udraka-vastu*);
3. *mngon par 'byung ba'i mdo* མངོན་པར་འབྱུང་བའི་མདོ། (Toh 301)⁵⁸ (*Abhini kramana-sūtra*);
4. *dge 'dun gyi dbyen gyi gzhi* དགོ་འདུན་གྱི་དབྱེན་གྱི་གཞི། (Toh 1)⁵⁹ (*Sa ghabhedavastu*);
5. *las brgya tham pa* ལས་བརྒྱ་ཐམ་པ། (Toh 340)⁶⁰ (*Karma-śataka*);
6. *'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* འཕགས་པ་རྒྱ་ཚེར་རྟེན་གྲུ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། (Toh 95)⁶¹ (*Lalitavistara*), 9. sz.;
7. *sangs rgyas kyi spyod pa zhes bya ba'i snyan dngags chen po* སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྤྱོད་པ་ཞེས་བྱ་བའི་སྤྱན་དངགས་ཆེན་པོ། (Toh 4156)⁶² (*Buddhacarita*), 1260–1280 körül;
8. *chos-kyi 'khor-lo rab-tu bskor-ba'i mdo* ཚོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་རབ་ཏུ་བསྐོར་བའི་མདོ། (Toh 31)⁶³, vélhetően páli eredetijű (*Dhamma-cakka-ppavattana-sutta*), (14. századi fordítás).

Közülük kettő tartozik a *mūlasarvāstivāda Vinaya* szövegei közé: Toh 6 (Vkv/T) és Toh 1 (Sv/T), ezekkel pontosan megegyezik (minimális, a struktúrárt nem érintő különbségekkel) a Toh 340 (Ks/T) és a Toh 337(DCs/T) – utóbbi

⁵³ T24n1450p0127b24–00128b15.

⁵⁴ T24n1451p0406c1–5, 0407a06–0407a17 (röv.: T.1451.1) és T24n1451p0292a29–0292c15 (röv.: T.1451.2, ez megegyezik a T.110-es szöveggel).

⁵⁵ T03n0191p954a2–b3.

⁵⁶ Röv.: DCs/T, Ff. 431b, 4–434a4. (D 337 *sa* 275a6–277a4 vagy Q 1003 *shu* 283b1 to 285a7)

⁵⁷ Röv.: Vkv/T, Ff. 69b, 3–72a,3.

⁵⁸ Röv.: Ans/T, Ff. 88b–91b, 4. (D 301 *sa* 59b2–61b3 vagy Q 967 *shu* 60b4 to 62b8)

⁵⁹ Röv.: Sv/T, Ff. 64a, 5–67a, 7.

⁶⁰ Röv.: Ks/T; Degé Kangyur, vol. 73 (mdo sde, ha), folios 1.b–309.a, és vol. 74 (mdo sde, a), folios 1.b–128.b.; (ford. Jamspal and Fischer, 2020)

⁶¹ Röv.: Lv/T; Degé Kangyur, vol. 46 (mdo sde, kha), folios 200b.1–201a.4. (Ford. Dharmachakra Translation Committee 2020)

⁶² Röv.: Bc/T, (Ford. Johnston 1936)

⁶³ Röv.: DCPs/T

kiegészül a szokásos *sutta*-kezdő, illetve záró formulával, de minden bizonnyal azonos ősz (vagy még szorosabb kapcsolatú) a *vinaya* szövegekkel. Végül a Toh 301 (Ans/T) egy Buddha biográfia, a Sv/T-ből kiemelt, verbatim idézett részekből szerkesztették egységgé. Így feltehető, hogy az említett öt mű mindegyike a *mūla-sarvāstivāda* tradícióhoz tartozik, és fordításuk is egyidejű (a szövegek datálása bizonytalan, a tibeti verziójuk leghamarabb a 7. században készülhetett).

5.2. A vizsgált tartalmi elemek listája (név/rövidítés⁶⁴)

1. 2 szélsőség magyarázata/2sz;
2. középút/kú;
3. a nemes nyolcrétű ösvény neve/8ön;
4. a (nemes) nyolcrétű ösvény tagjainak listája/8öl;
5. a (nemes) nyolcrétű ösvény tagjainak rövid listája/8örl;
6. a négy nemes igazság neve/4in;
7. a négy (nemes) igazság tagjainak rövid listája/4itrl;
8. a *dukkha* igazsága/di;
9. a *dukkha* eredetének igazsága/dei;
10. a *dukkha* megszüntetésének igazsága/dmi;
11. a *dukkha* megszüntetéséhez vezető út igazsága/dmúi;
12. a *dukkha* magyarázata/dm;
13. a *dukkha* eredetének magyarázata/dem;
14. a *dukkha* megszüntetésének magyarázata/dmm;
15. a *dukkha* megszüntetéséhez vezető út magyarázata/dmúm;
16. a *dukkha* gerundivummal (a *dukkha* felismerendő)/dg;
17. a *dukkha* eredete gerundivummal/deg;
18. a *dukkha* megszüntetése gerund./dmg;
19. a *dukkha* megszüntetéséhez vezető út gerund./dmúg;
20. végfázis1: felismertem a *dukkha* igazságát/v1;
21. végfázis2: elhagytam a *dukkha* eredetének igazságát/v2;
22. végfázis3: tisztán beláttam a *dukkha* megszüntetésének igazságát/v3;
23. végfázis4: gyakoroltam a *dukkha* megszüntetéséhez vezető út igazságát/v4;
24. alamiznagyűjtő körút/ak;
25. a) a négy nemes igazság 3 szintje és 12 aspektusa: 3/12ni, b) a *dhammacakka* 3 szintje és 12 aspektusa: 3/12dc, c) a 3 szint és 12 aspektus (önmagában): 3/12⁶⁵;
26. a) a négy nemes igazság 3 szintjének és 12 aspektusának megértése előtt: 4i3/12me, b) a *dhammacakka* 3 szintjének és 12 aspektusának megértése előtt: dc3/12me, c) a négy nemes igazság *dhammacakkája* 3 szintjének és 12 aspektusának megértése előtt: 4idc3/12me, d) a 3 szint és 12 aspektus megértése előtt: 3/12me;

⁶⁴ A rövidítéseket az eredmények bemutatásához használom majd.

⁶⁵ Itt három elemvariánsról, nem teljesen elkülöníthető elemekről van szó, mivel azonos szöveghelyeken és kontextusban jelennek meg, csupán némi eltéréssel. A következő két elemet hasonlóképp kezeltem.

27. a) a négy nemes igazság 3 szintjének és 12 aspektusának megértése után: *4i3/12mu*, b) a dhammacakka 3 szintjének és 12 aspektusának megértése után: *dc3/12mu*, c) a négy nemes igazság dhammacakkája 3 szintjének és 12 aspektusának megértése után: *4idc3/12mu*, d) a 3 szint és 12 aspektus megértése után: *3/12mu*;
28. a Buddha kérdezi Kaundinyát/*Bkk*;
29. Kaundinya nem érti/*Kné*;
30. Kaundinya érti/*Ké*;
31. az Ājñāta Kaundinya név elnyerése/*ĀK*;
32. az istenségek kikiáltják a dhammacakka megforgatását/*ikdc*.

5.3. A hat szövegblokk táblázatos bemutatása

5.3.1. Nyitó szakasz

Névkód	Affiliáció				
<i>SN 56.11</i>	<i>T</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Pvk</i>	<i>T</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Ps 2.6.1.</i>	<i>T</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Cps</i>		2sz	kú	8ön	8öl
<i>Sv</i>	<i>Mū</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Mv/nMv</i>	<i>L-M</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Lv</i>	<i>(S)</i>	2sz	kú		8öl
<i>T.109</i>		2sz	kú	8ön	8öl
<i>T.196</i>		2sz			
<i>T.193</i>		2sz?		8ön	
<i>T.125.1</i>	<i>M</i>	2sz		8ön	8öl
<i>T.26</i>	<i>S</i>	2sz	kú	8ön	8örl
<i>T.1421</i>	<i>Mś</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>T.1428</i>	<i>D</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>T.192</i>		2sz	kú	8öl	8ön
<i>T.189</i>		2sz	kú	8ön	
<i>T.190</i>		2sz	kú	8ön	8öl
<i>T.187</i>	<i>(S)</i>	2sz	kú	8öl	8ön
<i>T.1450</i>	<i>Mū</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>T.191</i>		2sz	kú	8öl	8ön
<i>Ans/T</i>	<i>(Mū)</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Sv/T</i>	<i>Mū</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Kś/T</i>	<i>(Mū)</i>	2sz	kú	8ön	8öl
<i>Lv/T</i>	<i>(S)</i>	2sz	kú	8öl	
<i>Bc/T</i>		2sz	kú	8öl	8ön
<i>DCPs/T</i>		2sz	kú	8ön	8öl

5.3.2. Törzsszöveg 1

páli szövegblokk 1
ismeretlen szövegblokk
páli szövegblokk 1 variáns

Névkód												
SN 56.11	di	dm	dei	dem	dmi	dmm	dmúi	dmúm	8ön	8öl		
Pvk	di	dm	dei	dem	dmi	dmm	dmúi	dmúm	8ön	8öl		
Ps 2.6.1.	di	dm	dei	dem	dmi	dmm	dmúi	dmúm	8ön	8öl		
Mv/nMv	4in	4itrl	dm	dí	dem	dei	dmm	dmi	dmúm	dmúi	8ön	8öl
Lv	4in	4itrl	dm	dí	dem	dei	dmm	dmi	dmúm	dmúi	8ön	8örl
T.109	v1		dmi	dm	dem	dmm	dmúm	8ön	8öl			
T.196	4in	4itrl	4in	dm	dem	dmm	dmúm	8ön	8öl	8ön		
T.125.2	4in	4itrl	dm	dem	dmm	dmúm	8ön	8öl	4in			
T.1421	4in	4itrl	dm	dem	dmm	dmúm	8ön					
T.1428	4in	4itrl	dm									
T.189	dm	dí	dem	dei	8ön							
T.190	4in	4itrl	dm	dí	dem	dei	dmm	dmi	dmúm	8ön	8örl	dmúi
T.187	4in	4itrl	dm	dem	dmm	dmúm	8ön	8örl				
T.1451.1		dí	4in	4itrl	dm	dem	dmm	dmúm	8ön	8öl		
Lv/T	4in	4itrl	dm	dem	dmm	dmúm	8ön	8öl	4in			
DCPs/T	dí	dm	dei	dem	dmi	dmm	dmúi	dmúm	8ön	8öl		

5.3.3. Törzsszöveg 2/1

páli szövegblokk 2

Névkód																		
SN 56.11			dí	dg	v1	dei	dem	v2	dmi	dmg	v3	dmúi	dmúg	v4	4i3/12me	4i3/12mu		
Pvk			dí	dg	v1	dei	dem	v2	dmi	dmg	v3	dmúi	dmúg	v4	4i3/12me	4i3/12mu		
Ps 2.6.1.			dí	dg	v1	dei	dem	v2	dmi	dmg	v3	dmúi	dmúg	v4	4i3/12me	4i3/12mu		
T.1547			dí	dg	v1	dei	dem	v2	dmi	dmg	v3	dmúi	dmúg	v4	4i3/12me	4i3/12mu		
T.1421			dí	dg	v1	dei	dem	v2	dmi	dmg	v3	dmúi	dmúg	v4	3/12			
T.1428	dí	dg	v1	...	dei	dem	v2	...	dmi	dmg	v3	...	dmúi	dmúg	v4	4in	4i3/12me	4i3/12mu
T.190			dí	dg	v1	dei	dem	v2	dmi	dmg	v3	dmúi	dmúg	v4	4i3/12me	4i3/12mu		
T.1451.2			dí	dg		dei	dem		dmi	dmg		dmúi	dmúg	v1	v2	v3	v4	
DCPs/T			dí	dg		dei	dem		dmi	dmg		dmúi	dmúg	4in	4i3/12me	4i3/12mu		

5.3.5. Záróepizód

<i>Névkód</i>					
<i>SN 56.11</i>	Ké	ikdc	ĀK		
<i>Pvk</i>	Ké	ikdc	ĀK	ak	
<i>Ps 2.6.1.</i>	Ké	ikdc	ĀK		
<i>Cps</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>Avk</i>	Ké	BkK		ikdc	
<i>Sv</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>Mv/nMv</i>	Ké	ikdc			
<i>T.109</i>	Ké	ikdc			
<i>T.196</i>	Ké	BkK	Kné	Ké	
<i>T.1547</i>	Ké	BkK	Ké	ĀK	ikdc
<i>T.125.2</i>	ĀK	Ké	BkK	ikdc	
<i>T.1421</i>	Ké	BkK	ikdc		
<i>T.1428</i>	Ké	ĀK	ikdc		
<i>T.1435</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>T.192</i>	Ké	BkK	ikdc		
<i>T.99</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>T.189</i>	Ké	BkK	3/12	ĀK	
<i>T.190</i>	Ké	ikdc			
<i>T.1537</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>T.187</i>	Ké	3/12	ikdc		
<i>T.110</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>T.1450</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>T.1451.1</i>	Kné				
<i>T.1451.2</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>T.191</i>	Ké	ikdc			
<i>DCs/T</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>.../T</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>Ans/T</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>Sv/T</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	
<i>Ks/T</i>	Ké	BkK	ĀK	ikdc	

6. Irodalomjegyzék

Anālayo (2012): The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (1). *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 3, 12–46.

Anālayo (2013): The Chinese Parallels to the Dhammacakkappavattana-sutta (2). *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 5, 9–41.

Anālayo (2015): *Sa yukta-āgama Studies*. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Dessein, Bart (2007): The First Turning of the Wheel of the Doctrine: Sarvāstivāda and Mahāsāṃghika Controversy. In Heirman A. et al (szerk.): *The spread of Buddhism*. Leiden: Brill, 15–48.

- Gnoli, Raniero (1977): *The Gilgit Manuscript of the Sa ghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, 1. kötet. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Johnston, E. H. (1936–1984): *The Buddhacarita: or Acts of the Buddha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jones, J. J. (1949): *The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit*, 1. kötet. London: Luzac & Company LTD.
- Jones, J. J. (1956/1978): *The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit*, 3. kötet London: Pali Text Society.
- Karashima Seishi és Marziniak, Katarzyna (2019): The story of Hastinī in the Mahāvastu and Fobeningji jing. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2018, XXII. évfolyam*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism Soka University.
- Karashima, Seishi (2015): „Who Composed the Mahāyāna Scriptures? – The Mahāsā ghikas and Vaitulya Scriptures”. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2014, XVIII. évfolyam 創価大学 国際仏教学高等研究所年報平成26年度(第18号)*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism Soka University 創価大学 国際仏教学高等研究所.
- Kósa Gábor (2020): A Dhammacakkappavattana-sutta korai kínai fordítása (T02n0109). *Távol-keleti Tanulmányok* 2019/1 1–30.
- Lettere, Laura (2019): The *Guoquxianzai yinguo jing* as an adaptation of the Chinese Translation of the *Buddhacarita*. *Journal of Chinese Religions* 47, 2, 117–151. Johns Hopkins University Press and the Society for the Study of Chinese Religions.
- Marciniak, Katarzyna (2019): The Mahāvastu A New Edition, 3. kötet. *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica* XIV, 1. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University.
- Radich, Michael (2018): A Triad of Texts from Fifth-Century Southern China: The *Mahāmāyā-sūtra, the Guoqu xianzai yinguo jing, and a Mahāparinirvāṇa-sūtra ascribed to Faxian. *Journal of Chinese Religions* 46 (2018): 1–41.
- Ruzsa Ferenc (2000): *Bevezetés*. In: Fehér Judit: *A páli nyelv alapjai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Sastri, N. Aiyaswami (1938): The First Sermon of the Buddha. *New Indian Antiquary*, 1 (8): 473–492.
- Schopen, Gregory (1997): *Bones, Stones, and Buddhist Monks, Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. United States of America: University of Hawai'i Press.
- Senart, Émile (1897): *Le Mahāvastu, Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*, 3. kötet. Paris: Imprimerie Nationale.
- Skilling, Peter (1993): Theravādin literature in Tibetan translation. In K. R. Norman (szerk): *Journal of the Pali Text Society*, XIX. szám. 1993: 69–201.
- Skilton, Andrew (2013): *A buddhizmus rövid története*. Damaru Könyvkiadó – A Tan Kapuja.
- Smith, Norman Joseph (2001): *The 17 Versions of The Buddha's First Discourse* [Online, utoljára megtekintve:2020.11.25.] https://www.academia.edu/7312090/Comparative_Study_of_the_First_Discourse_of_the_Buddha
- Sujato és Brahmali (2015): *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*. Torontó, Chroniker Press.
- Vaidya, P. L. (1958): *Buddhist Sanskrit Texts – No. 1. Lalita-Vistara*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.
- Waldschmidt, Ernst (1957): *Das Catu pari atsūtra, Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der Buddhistischen Gemeinde*. Berlin: Akademie Verlag, vol. 2.
- Walser, Joseph (2009): The origin of the term 'Mahāyāna' (The Great Vehicle) and its relationship to the Āgamas. In B. Kellner, H. Krasser et al. (szerk.): *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 30. szám 1–2 2007 (2009): 219–250.
- Warder, A. K. (1970–2004): *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Willemen, Charles (2009) (PDF 2010). Buddhacarita, In Praise of Buddha's Acts (Taishō Volume 4, Number 192). *BDK English Tripi aka Series*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Wogihara Unrai (1971): *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo.

Megbízhatóak-e intuícióink?

Cseh Gergő (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Absztrakt

A 20. század második felében az ismeretelmélet területén számos olyan törekvést találunk, amely az a priori tudás létének és jelentőségének kérdésével foglalkozott. Ennek a vitának folyományaként 2001-ben a kísérleti filozófiának keresztelt irányzat megjelenésével a filozófiai intuíciók módszertanban elfoglalt szerepe és azok megbízhatósága került fókuszba. Weingberg, Nichols és Stich „Normativity and Epistemic Intuitions” c. tanulmányukban olyan eredményekről számoltak be, amelyek alapján a megkérdoztetek ismeretelméleti intuíciói között szisztematikus eltérés mutatkozik, az ismeretelméletben eddig irrelevánsnak tekintett tényezők folytán, mint például a kulturális vagy a társadalmi, gazdasági háttér. Ha eredményeik szilárdak, elmondásuk szerint mindazon filozófiai „projekteket” kihívás elé állítják, amelyek az intuíciókat alapvető evidenciaforrásként kezelik, és ezek segítségével következtetnek ismeretelméleti normatív állításokra. Kihívásuk így különösképp az ismeretelméletet érinti, de a filozófiai módszertant általánosságban is. Dolgozatomban amellet érvelek, hogy az intuíciók megbízhatóságát még abban az esetben sem kell elvetnünk, ha feltesszük, hogy a kísérleti filozófia negatív ágának eredményei relevánsak és az eredményekből levont konklúziók is szilárdnak tekinthetők a vizsgált ellenvetések fényében, hiszen az eredmények magyarázatára más plauzibilis álláspont is elérhető.

1. Bevezetés

Az elmúlt közel húsz évben a filozófiai intuíciók episztemológiai státuszának kérdése újfent központivá vált az ismeretelméletben. Ez leginkább a kísérleti filozófiának keresztelt irányzat megjelenése után kialakult vitához köthető, nagyobb távlatból viszont a filozófia egyik régi nagy vitájához, az a priori ismeretszerzés lehetőségéhez is kapcsolódik, mivel a filozófiai intuíció megismerési eljárását sokan az a priori ismeretszerzés *par excellence* példájának tartják. A filozófiatörténetben számos meggyőző esetet találunk az a priori módszer használatára, például gondolatkísérletek alkalmazásán keresztül. Ennek során a filozófusok intuícióikat tesztelik és a háttérben meghúzódó előfeltételezés az, hogy ezek vizsgálatával előrehaladást érhetünk el a filozófia bizonyos területein. A hagyományos nézetek szerint az ilyen esetekben a priori, nem empirikus ismeretekkel van dolgunk és azt a megismerési eljárást, amely során hasonló „válaszreakciók” birtokába kerülünk, általánosan filozófiai intuícióknak nevezzük. A bevett nézet szerint az intuíciók alkalmasak arra, hogy felhasználjuk őket (filozófiai) elméletalkotásban¹, továbbá sokak úgy gondolják, hogy evidenciális státuszuk analóg a percepció evidenciális státuszával az empirikus ismeretszerzésben. A filozófusok így sok esetben hajlamosak feltételezni, vagy legalábbis úgy fogalmazni, hogy az a priori ismeretszerzés lehetősége, vagy esetleg a filozófia valaminemű autonómiája az intuíciókhoz kapcsolódó vita kimenetelén múlik. Úgy tűnik, hogyha valami-

¹ Az intuíciók elméletekben való használata nem csak a filozófiát érinti, hanem például a természettudományokat is, szerepe mégis leginkább a filozófia területén a legjelentősebb.

Ilyen módon kiderülne, hogy ismereteinket mégsem szerezhettük meg ebben a formában, vagy az így szerzett ismeretek nem megbízhatóak, mivel elméleteinkben jelentős szerepet játszanak, sok mindent újra kellene gondolnunk a filozófia természetével, módszerével és terjedelmével kapcsolatban.

Írásomban az intuíciók megbízhatóságának kérdését vizsgálom a kísérleti filozófusok kihívásán keresztül. Első körben bemutatom, hogyan kezelem a „filozófiai intuíció” fogalmát, majd doktrinális oldalról a használatukat vizsgálom az elméletalkotásban. Ezután rekonstruálom a kísérleti filozófusok megbízhatósággal kapcsolatos kihívását, majd összegyűjtöm az erre adható válaszokat. Az utolsó fejezetben amellet érvelek, hogy az intuíciók megbízhatóságát még abban az esetben sem kell feladnunk, ha a kísérleti filozófusok kihívása az előző fejezetben felsorolt érvekkel szemben kiállja a próbát, mivel az adatok magyarázatára más plauzibilis álláspont is elérhető.

2. Filozófiai intuíciók

Az intuíciók természetének, lényegi tulajdonságainak meghatározásában közel sincs egyetértés. Alapvetően három kategória valamelyikébe sorolják őket, amelyek közül mindegyiknek meg van a maga előnye, hátránya (Pust 2012). Vannak, akik szerint az intuíciók sui generis mentális állapotok (Bealer 1998, 2002; Pust 2000), vannak, akik úgy gondolják, hogy egyfajta meggyőződésre való hajlamról beszélhetünk (Inwagen 1997), míg egyesek pusztán meggyőződésként tekintenek rájuk (Lewis 1978). Bárhog is legyen, ami ezekben az álláspontokban közös, az az, hogy az „intuíció” fogalmát olyan értelemben használják, amely egy többnyire egységes mentális fakultásra utal. Az utóbbi időben ez is megkérdőjeleződött, hiszen Jennifer Nado szerint egyáltalán nem biztos, hogy ez elég „finom” megragadása a fogalomnak, ugyanis pszichológiai és neuropszichológiai bizonyítékok támasztják alá, hogy az „egységes fakultás” elmélettel szemben, „intuíció” alatt inkább különböző típusú mentális folyamatokat értsünk egy homogén kategóriával szemben (Nado 2017). Az intuíció evidenciális státuszának értékelése kapcsán – amelyet leginkább a megbízhatóság kérdésén keresztül próbálnak meghatározni – ez azért tűnik sarkalatos kérdésnek, mert Nado eredményei alapján úgy tűnik, a különböző típusú intuíciók (pl.: matematikai, morális, ismeretelméleti, logikai stb.) másképp működnek, így a megbízhatóság kapcsán is más-más értékelés alá eshetnek.

Mindezek alapján az „intuíció” fogalmára érdemesebb talán egy olyan funkcionális terminusként tekinteni, amelyet a szóban forgó mentális folyamat megismerésben betöltött szerepe alapján határozhatunk meg. Ebből kiindulva azt mondhatjuk, hogy az intuíció egy olyan megismerési eljárás, amely a mentális folyamatok egy bizonyos csoportjára utal, és amelynek működése és szerepe bizonyos módon analóg a percepció működésével és szerepével, mégpedig olyan értelemben, hogy elméletekben megalapozó státuszú lehet, így olyan folyamatként tekinthetünk rájuk, amelyek lehetnek megbízhatóak, vagy nem megbízhatóak. A percepciótól eltérően viszont az intuíció a valóság más tartományával, a reprezentá-

cióinkkal áll közvetlen kapcsolatban és mondhatni a fogalmaink explikálásában vesz részt.

További tisztázandó kérdés, hogy mi az, amire evidenciaként tekinthetünk, ugyanis ha azt mondjuk, hogy „evidenciaként kezeljük azt az intuíciót, hogy 'p'”, az többféleképpen is értelmezhető. Érthetjük úgy, hogy azt a tényt kezeljük evidenciaként, hogy valakinek az az intuíciója, hogy 'p' (Pust 2012, 2.4.). Illetve gondolhatjuk azt, hogy az intuíció propozicionális tartalma az, amelyre evidenciaként támaszkodhatunk. Meglátásom szerint azt tekinthetjük evidenciának, ami lehet megbízható, vagy nem megbízható. Azt gondolom, hogy egy propozicionális tartalom önmagában nem lehet megbízható, hanem az az eljárás lehet megbízható, amelyen keresztül létrejött a propozíció. Ilyen értelemben az a tény, hogy S-nek az az intuíciója, hogy 'p', prima facie igazoló erővel bír S számára, hogy elfogadja 'p'-t (Pust 2012, 2.4.).

Áttérve a doktrinális oldalra, a hagyományos nézetek szerint az intuíciókat (pl.: gondolatkísérleteken keresztül) elméletek építésére használhatjuk. Egyszerű megfogalmazásban ilyen esetben egy személy arra kér egy másikat (vagy másokat), hogy együtt vizsgálják meg nem-reflektív válaszaikat egy eset kapcsán (legyen az valós vagy hipotetikus), majd pedig arra kíváncsi, hogy alkalmaznának-e egy adott fogalmat erre az esetre, az így kapott válaszok pedig igazoló erővel bírnak egy elmélet kapcsán. Egy ilyen híressé vált gondolatkísérlet-típus Edmund Gettier nevéhez fűződik (Gettier 1963). A szerző gondolatkísérleteit leginkább az általa kiváltott konszenzus tette híressé (illetve, hogy egy több mint 2000 éves hagyományt ástott alá körülbelül két oldalban), e konszenzus pedig abból eredt, hogy aki egyetértett, az intuitíve „látni vélte”, belátta, hogy a tudás fogalmának nem elégséges feltétele az igazolt, igaz hit platóni definíciója. Az ilyen típusú intuíciókat szemantikai jellegűnek tartjuk, és ezek az adott reprezentációhoz tartozó természetesnyelvi-predikátum használatot irányítják. Az intuíció használatot viszont nem kell pusztán a fogalmi analízishez kötni, ugyanis alkalmazásának vannak olyan példái is, amelyek nem-szemantikai jellegű információt is hordoznak. Úgy tűnik, ezek az intuíciók valami többről szólnak, mint a releváns jelenséghez kapcsolódó fogalom analízise, explikálása. Ezt találjuk a „Trolley problem” eseténél, vagy a „Transplant case” gondolatkísérleténél (Thomson 1976).

Összességében így sok filozófus vonta le azt az általánosan elfogadott következtetést, amit Herman Cappelen nyomán „Központiság Hipotézisnek” nevezhetünk (Cappelen 2012):

(KH): Az intuíciók evidenciaként szolgálnak a filozófiai elméletek értékelésében, így központi szerepet játszanak a filozófiai módszertanban.

Ezt az állítást azonban kétféleképpen is interpretálhatjuk. Abban az esetben, ha kizárólag a filozófusok tevékenységére koncentrálunk, és azt vizsgáljuk, hogy ezekben a paradigmatis esetekben hogyan „cselekednek”, (KH)-t egy deskriptív állításként értelmezhetjük. Ha sorra vesszük a gondolatkísérletek egy bizonyos halmazát és azt látjuk, hogy a filozófusok hasonlóképpen járnak el, mint Gettier saját példái kapcsán, akkor azt az általánosítást fogalmazhatjuk meg, miszerint:

(KHD) A filozófusok evidenciaként támaszkodnak az intuíciókra a gondolkísérletekben.

Ekkor a filozófusok tevékenységére vonatkozó, pusztán leíró állítást kapunk, amely nem mond semmit arról, hogy ez módszertani szempontból elfogadható-e. Márpedig az, hogy a filozófusok mit és hogyan csinálnak, nem feltétlenül áll összhangban azzal, hogy mit és hogyan lenne helyes csinálniuk. Így ha ez utóbbit vizsgáljuk, akkor egy normatív általánosítást tehetünk. Ebben az esetben az állításunk így hangozhat:

(KHN) Az intuíciók megfelelő evidenciaként szolgálnak a filozófiai elméletek értékelésében.

Ezzel már amellett is elkötelezzük magunkat, hogy az intuíciók természetükből adódóan evidenciával szolgálnak arra vonatkozólag, hogy elméleteket támasszunk alá (vagy cáfoljunk meg) a segítségükkel, így a filozófusok joggal használják fel őket érvelésükben.

Ezt a két tézist fontos elkülöníteni egymástól, mivel tagadhatjuk (KHN)-t úgy, hogy (KHD)-t támogatjuk. Másrészt pedig azt is észre kell vennünk, hogy a kérdés ortogonális az a priori ismeretszerzés lehetőségének kérdésére. Egy racionalista (pl.: Bonjour, Bealer) elfogadja mind az a priori lehetőségét, mind (KHD)-t és (KHN)-t is. Látszólag egy mérsékelt empirista is ezt teszi, a különbség mégis nagy, mivel ez utóbbi, az a priori ismeretek lehetőségét a fejünkben levő fogalmakra korlátozza, míg a racionalista szerint a priori módon a külvilágról is szerezhetünk információkat.

3. Kísérleti filozófia

A 21. század elején a filozófusok egy csoportja a normatív tézissel szemben állított kihívást. Weinberg, Stich és Nichols „Normativity and Epistemic Intuitions” című tanulmányukban az intuíciók megbízhatóságát, ezzel együtt filozófiai módszertanban betöltött szerepét kérdőjelezték meg (Weinberg et al. 2001). Szociológiai tanulmányuk eredményei alapján arról számoltak be, hogy a megkérdezettek intuíciói között szisztematikus eltérés mutatkozik az ismeretelméletben eddig irrelevánsnak gondolt tényezők mentén, mint például a kulturális vagy társadalmi-gazdasági háttér. Ezzel pedig minden olyan filozófiai projektet kihívás elé kívántak állítani, amelyek intuíciók segítségével ismeretelméleti normatív állításokra következtetnek.

Idővel aztán mások is csatlakoztak a „mozgalomhoz” hasonló kutatásokkal, és az irányzat a kísérleti filozófia nevet kapta. Érdemes megjegyezni, hogy ugyan tág értelemben kísérleti filozófiának nevezhetünk minden olyan vizsgálódást, amely empirikus kutatásokat köt össze filozófiai problémákkal, itt most szűk értelemben használjuk a kísérleti filozófia megnevezést, és azokat a kutatásokat

soroljuk ide, amelyek kifejezetten az intuíció ismeretelméleti státuszát vizsgálják empirikus módszerek segítségével.²

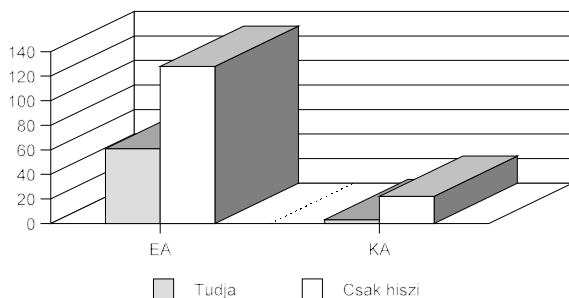
A mozgalomhoz csatlakozva, további kutatásokon keresztül más filozófusok tovább cizellálták a helyzetet, és igyekeztek kimutatni, hogy az intuíciók más tényezők mentén is eltérhetnek. A földrajzi, valamint a gazdasági-társadalmi háttér mellé sorolták még a nyelvet mint befolyásoló tényezőt, továbbá ide sorolható még a nem (Buckwalter – Stich 2014), a kor (Colaco et al. 2014), a személyiség (Feltz – Cokely 2009), de még a gondolat kísérletek bemutatásának sorrendje is eredményezett eltéréseket egyes kísérleti filozófusok szerint (Swain et al. 2008; Wright 2010). Ezek alapján pedig arra következtettek, hogy az intuíciók megbízhatósága problémás, így a filozófusoknak nem szabadna ezeket *prima facie* elfogadni és elméleteket alapozni rájuk. Egyrésztől nem világos, hogy ezek hogyan szolgáltathatnak megbízható információt anélkül, hogy e tényezőket is tükröznék, másrésztől az sem világos, hogy két eltérő „intuíció-csoport” közül melyiket kellene előnyben részesíteni a másikkal szemben. Az intuíciók bizonyos szintű uniformitása pedig fontos, ha evidenciális értéket szánunk nekik, hiszen e nélkül instabil lábakon áll a módszertan. A tudományos gyakorlatban ezzel ekvivalens az lehetne, ha a kísérletből származó adatok attól függően változnának, hogy ki végezte a kísérletet (Seyedsayamdoost 2015, 98). De hogy is történik mindez a gyakorlatban? Weinberg et al. fent említett tanulmányát a kísérleti filozófia manifestójának tekinthetjük, így a következőkben ezt veszem szemügyre.

Az irányzat megjelenése előtt már mások is vizsgálták az intuíciók lehetséges eltéréseit (pl.: Stich 1988). A szóban forgó tanulmány közvetlenül a Nisbett et al. által végzett pszichológiai kutatásból inspirálódott (Nisbett et al. 2001). Ebben a szerzők kelet-ázsiai, illetve európai/amerikai csoportok morális intuícióit vizsgálták. Az eredmények szerint az előbbi csoport „kollektivistának” minősült, míg az utóbbiak inkább „individualistáknak”. Ennek megfelelően Weinberg et al. is kelet-ázsiai (továbbiakban: KA) és európai/amerikai (továbbiakban: EA) csoportokat vizsgált, és megpróbálták a Nisbett et al. által kimutatott eredményeket reprodukálni, de morális intuíciók helyett ismeretelméleti intuíciókat vizsgáltak. Továbbá arra is kíváncsiak voltak, hogy a társadalmi-gazdasági háttér befolyásolja-e ezeket az intuíciókat. Ahhoz hasonló gondolat kísérleteket alkottak, mint amikkel az ismeretelméletben is találkozunk. A tanulmányban szereplő gondolat kísérletek egy csoportja így Truetemp-case jellegű volt (Lehrer 1990, 163–164), és a szerzők három verziót alkottak belőle. Az első esetben Charles-t, a gondolat kísérlet szereplőjét fejen találja egy kő, ami miatt megváltozik az agyműködése, és egy különös képességre tesz szert anélkül, hogy ennek tudatában volna. Ettől kezdve bármikor pontosan meg tudja mondani a hőmérsékletet ott, ahol van. Néhány héttel később e különös képesség folytán úgy gondolja, hogy 21 fok van a szobájában. Ezen kívül semmi más oka nincs azt gondolni, hogy tényleg ennyi a hőmérséklet, abban a pillanatban viszont tényleg 21 fok volt a szobában. A kér-

² A kísérleti filozófiát tovább bonthatjuk „pozitív” és „negatív” irányzatra, melyek közül (leegyszerűsítve a dolgot) az utóbbiban megkérdőjelezzük az intuíció ismeretelméleti státuszát, míg az előbbi csoport az empirikus módszereket pont hogy arra próbálja felhasználni, hogy igazolják az intuíció módszertanban elfoglalt helyét.

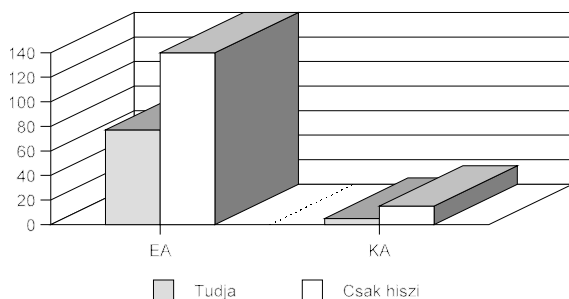
dés az, hogy tudta-e Charles, hogy 21 fok van a szobában, vagy csak azt hitte? A második verzióban egy tekintélyes emberek által kijelölt tudós csoport végez el egy agyműtétet a szereplőn, és emiatt alakul ki a különös képesség, míg a harmadik esetben egy meteor becsapódása egy egész közösségben kialakítja a képességet. Az eredmények itt láthatók (Weinberg et al. 2001, 19):

Individualista verzió



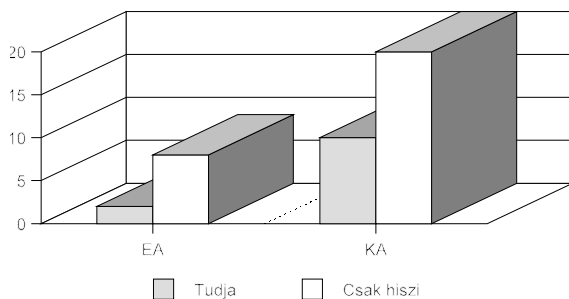
	Tudja	Csak hiszi
EA	61	128
KA	3	22

Tekintélyes emberek verzió



	Tudja	Csak hiszi
EA	77	140
KA	5	15

Közösségi verzió



	Tudja	Csak hiszi
EA	2	8
KA	10	20

Az első esetben volt a legnagyobb az eltérés, EA alanyok közül 20%-kal többen tulajdonítottak tudást a gondolatkísérlet szereplőjének. Ahogy aztán „távolodunk” az individualista verziótól, a különbség csökken, majd az utolsó esetben meg is fordul. Abban az esetben, amikor a kérdés nem egy egyént érint, hanem egy egész

közösséget, a KÁ alanyok közül 13%-kal többen tulajdonítottak tudást a közösségnek. Az eredmények tehát Nisbett et al. eredményeit látszottak tükrözni.

A gondolat kísérletek következő csoportja Gettier-típusú példák voltak. Norenzayan és Nisbett rámutatott arra, hogy a KÁ alanyok hajlamosabbak bizonyos hasonlóságok alapján inkább kategorikus ítéleteket hozni, mint az EA alanyok, akik a világ leírásában és dolgok osztályozásában inkább az oksági kapcsolatokra fókuszálnak (Norenzayan et al, 2000). Weinberg et al. szerint a Gettier-típusú példák nagyon hasonlítanak a tudás nem problematikus eseteihez, viszont itt az az evidencia, ami miatt a szereplőnek kialakul a meggyőződése (ami *okozza* a szereplő meggyőződésének a kialakulását), hamisnak bizonyul. Ez azt sugallta, hogy a KÁ alanyok hajlamosabbak lesznek a tudástulajdonításra. Az eredmények ezt is támasztották alá. A KÁ alanyok 53%-a tudást tulajdonított a szereplőnek, míg az EA-nak 25%-a. Ugyanezt megvizsgálták az Indiai szubkontinensről (továbbiakban: ISZ) származó alanyokkal is, akiknek a 61%-a tudást tulajdonított a gondolat kísérletben. További két Gettier-típusú gondolat kísérletnél is ez mutatkozott az ISZ alanyok kapcsán, miközben az EA és KÁ-i alanyok között nem találtak jelentős eltérést.

A szerzők további két gondolat kísérlettel a társadalmi-gazdasági háttérrel is megvizsgálták tanulmányukban, ahol az oktatásban eltöltött évek száma alapján csoportosították az alanyokat. Mind a két esetben az alacsony társadalmi-gazdasági csoport tagjai voltak hajlamosabbak a tudás tulajdonításra. Az egyik esetben 20%, míg a másik esetben 25% volt az eltérés.

De hogyan biztosíthat így utat a filozófiai tudáshoz egy olyan, szemmel láthatóan szubjektív és privát esemény, mint az intuíció? Az eredményekre való tekintettel, a szerzők szerint két kérdésben azokra hárul a válaszadás felelőssége, akik az intuíciók módszertanban elfoglalt központi szerepét védelmezik. Vagy azt kell megválaszolniuk, hogy az intuíciók szisztematikus eltérése miért nem ássa alá a módszertant, vagy azt, hogy az általuk bemutatott eredmények fényében mégis miért tartanak ki amellet, hogy az intuícióink között nincs jelentős eltérés (Weinberg et al. 2001, 1)

4. Ellenérvek

A szakirodalomban mindkét kérdésre bőven találunk megoldási javaslatokat. De nézzük, hogy is állunk! Van egy rakás szociológiai kutatásból származó adat, amely látszólag illeszkedik egy elméletbe, vagyis megerősítenek egy hipotézist. Hol találhatunk hibát? Herman Cappelen és Max Deutsch például az egész kísérleti filozófia relevanciáját kérdőjelezi meg (Cappelen 2012; Deutsch 2009, 2010, 2015). Szerintük az intuíciók nem töltenek be fontos szerepet a módszertanban, így az egész kísérleti filozófia irreleváns. A filozófiában az intuíciókra való hivatkozás helyett inkább az explicit érvelés az, ami az elsődleges evidenciát nyújtja elméleteink építésében.³ Vannak továbbá olyanok, akik a kutatás minő-

³ Visszautalva a fentiekre, ez egy olyan álláspont, amely (KHD)-t tagadja.

ségét vitatják, és azt állítják, hogy a szóban forgó kutatás nem felel meg egy ilyen jellegű kutatás standardjainak, míg másoknak nem sikerült reprodukálni az eredményeket (Seyedsayamdost 2015; Lam 2010). Tovább menve találunk önfelszámoló érveket, amelyek szerint a kísérleti filozófusok érvelése arra sarkall, hogy hagyjuk el az intuíciókat, de ahhoz, hogy alátámasszák premisszáikat, intuíciókra kell támaszkodniuk, így önfelszámolóvá válik érvelésük. Más filozófusok szerint az intuíciók elvetése globális szkepticizmushoz vezet. Az egyik verziója ennek Sosa nevéhez köthető (Sosa 2006). A látással való analógia mentén Sosa úgy gondolja, hogy az intuíciók hibái, hiányosságai nem tekinthetők komolyabbnak, mint a látás hibái, hiányosságai. Ha elvetjük az intuíciókat, akkor ugyanazon standard azt kívánja tőlünk, hogy elvessük a látást is mint evidenciát, ez pedig túl szkeptikus hozzáállás. Amikor a kísérleti filozófusok azt állítják, hogy „az intuíciók megbízhatatlanok”, ezt általában nem pontosítják, így nem tudjuk meg, hogy milyen mértékben megbízhatatlanok. Elvégre egy olyan módszer, ami mondjuk 99,999%-ban megbízható, az is mutat némi megbízhatatlanságot, de nyilván nem annyit, mint ami miatt hajlamosak lennénk elvetni a módszert. Elvégre a percepció is számos megtévesztés áldozata lehet, és Sosa számára nem tűnik súlyosabbnak a helyzet az intuíciók esetében sem, mint a percepciónál. A szkepticizmushoz köthető érvek másik típusa Williamson nevéhez fűződik, aki szerint az intuíciók nem csak a filozófián belül használatosak, hanem az általános fogalom használat és a mindennapi tudástulajdonítás során is alkalmazzuk őket (Williamson 2015). Ezek elutasítása pedig szintén globális szkepticizmushoz vezet. Ez az érv az intuíciók heterogenitásának kérdéséhez csatlakozik. Williamson arra hívja fel a figyelmet, hogy hajlamosak vagyunk megfélekezni a filozófiai intuíció és a mindennapos érvelési típusok átfedéseiről, továbbá a Gettier-típusú ítéletek mögött húzóódó pszichológiai mechanizmusok hasonlítanak a mindennapi tudástulajdonítás mögött rejlő mechanizmusokhoz. Egyre nagyobb irodalmat halmoz fel a szakértőkre való hivatkozás érve is (Ludwig 2007; Horvath 2010). Összefoglalva az érv lényegét, azt mondhatjuk, hogy Weinberg et al. egyetemista (még csak nem is filozófus) hallgatókat vizsgált intuícióik kapcsán, de nekik nyilván nincs olyan jártasságuk, szakértelmük a filozófiában, mint a filozófiaprofesszoroknak, ilyen értelemben nem szabadna alapoznunk az ő intuícióikra filozófiai módszertant érintő kérdéseket. Elvégre más tudományterületek professzorai is elutasítanák azt a feltételezést, amely szerint a saját intuícióik legalább annyira megbízhatatlanok, mint a laikusoké. Ha filozófia professzorok intuícióit vizsgálnánk ugyanezekben a kérdésekben, akkor nem találnánk szisztematikus eltérést.

5. Tézis

Dolgozatomban amellet érvek, hogy az intuíciók megbízhatóságát még abban az esetben sem kell elhagynunk, ha a kísérleti filozófusok kihívása az előző fejezetben felsorolt érvekkel szemben is kiállja a próbát, hiszen az intuíciók közötti szisztematikus eltérést a reprezentációink közötti különbségek is okozhatják. Azokat az elméleteket, amelyek az intuíciók közötti eltérést természetes jelenségnek tartják, és e mentén a megbízhatóságot sem kérdőjelezik meg, általánosság-

ban „pluralista válasznak” nevezem. E szerint az intuíciók közti eltérés pusztán verbális, hiszen a válaszok a „tudás” más-más fogalmait fejezik ki a két csoport esetében. Egy kifejezéssel kapcsolatos elmélet helyessége e szerint az elmélet szerint a megfelelő intuíciócsoport intuíciói által meghatározott⁴. Az én tézisem ettől némileg eltérő. Nem amellet érvelek, hogy az eltérést a reprezentációink közti különbségek okozzák, hanem egy ennél gyengébb tézist védelmezek: a kísérleti filozófusok eredményeiből nem kell feltétlen az intuíciók megbízhatatlanságára következtetni, hiszen az eredmények magyarázatára más, legalább annyira plauzibilis magyarázat is rendelkezésünkre áll. Ilyen magyarázat lehet a „pluralista válasz” egy jól megkonstruált változata.

Stich viszont kifejtette az ilyen jellegű „pluralista” megoldással szembeni problémáit (Stich et al. 2006). Ezekkel leginkább az a gond, hogy nem kapunk választ arra a normatív kérdésre, hogy melyik episztemikus állapotot – kinek az intuícióját – kellene követnünk, anélkül, hogy elismernénk egy bizonyos fokú relativizmust. Egy pluralista szerint az eltéréssel viszont semmi probléma nincs, hiszen mindkét fogalom kifejezhet értékes episztemikus célokat, és egyik preferenciája sem kellene hogy meggátoljon minket a másik értékelésében. Stich szerint ezzel sem vagyunk előrébb, mert ha az egyiket jobbnak, ismeretelméleti szempontból megfelelőbbnek találjuk, lehet, hogy csak további kulturális preferenciákat fejezünk ki. Továbbá a kísérleti filozófusok eredményei azt sugallják, hogy nem mindenki tartozik ugyanabba az intuíciócsoportba, ami azt jelenti, hogy az emberek különböző csoportjainak különböző elméletek tűnnek helyesnek. Ez ahhoz az abszurd eredményhez vezet Stich szerint, hogy a végén már egy adott intuíciócsoporton belül sem tudjuk eldönteni, hogy a csoport tagjai ugyanarról állítják-e ugyanazt (Stich et al. 2006, 22–26).

Szemben áll tehát egymással két elmélet, amely ugyanazokat az eredményeket másképp próbálja integrálni magába. Az egyik oldalon arra következtetnek, hogy az intuíciók megbízhatósága gyanús, míg a másik oldal szerint az intuitív megismerés egyik fontos tulajdonságára mutattunk rá. Személy szerint ez utóbbiak álláspontját tartom elfogadhatóbbnak, ugyanis gondolhatjuk azt a kísérleti filozófusok eredményeivel párhuzamosan, hogy a különböző intuíciócsoportok intuitív megismerési folyamatai episztemikusan megfelelően működnek ugyan – legalábbis egy reliabilista szemszögből –, de jelenleg nem ismerjük még annyira magát a folyamatot, hogy precízen tudjuk detektálni, hogy miben is áll ez az eltérés. Ezzel nem állítom azt, hogy a különböző intuíciócsoportok – például „tudás1” és „tudás2” – fogalmi egyforma mértékben adekvátak a külvilágra vonatkozóan, hanem pusztán azt, hogy a külvilágra vonatkozó adekvátság megítélésében sem áll még rendelkezésünkre megfelelően precíz módszer.⁵

Az intuíció megbízhatóságának kérdése kapcsán ez például akkor járhat pozitív eredménnyel, ha a szisztematikus eltérés nem az intuíció folyamata során alakul ki, hanem azon kívül. Például szemantikai intuíciók esetében nem újkeletű gon-

⁴ Intuíciócsoport alatt egy olyan csoportot értek, amely tagjainak intuitív válaszai egy adott kérdés kapcsán azonosak.

⁵ Ez nyitva hagyja a lehetőséget arra, hogy egyetértsek a pluralistával abban, hogy mindkét fogalom tartalmazhat értékes episztemikus célokat.

dolat – amiről már fentebb szó is esett –, hogy az intuíció mint megismerési eljárás valahogyan a fogalmainkat explikálja, bontja ki (ld.: Goldman 1999). Egy adott fogalom kialakulása viszont természetesen az intuíciótól függetlenül is elgondolható. Jó okunk van azt gondolni, hogy a fogalmak, reprezentációk (ha nem is teljes egészében, de) tapasztalatszerzés és szocializáció során alakulnak ki.⁶ Vegyük példának megint a „tudás” szót. A tanulás és a szocializáció során szépen lassan megtanuljuk (pl: rámutatásos módszer alapján), hogy a környezetünk hogyan és milyen esetekben használja a „tudás” szót. A népi pszichológia alapján megtanuljuk, hogy mit jelent tudni, vagyis hogy milyen viselkedési mintázatokat „cetlizhetünk fel” a „tudás” jelzővel. Megtanuljuk megkülönböztetni továbbá a „tudást” a „meggyőződésektől”. Némelyek közülünk aztán beiratkoznak filozófiai kurzusokra, ahol további speciálisabbnál speciálisabb eseteket is elkezdünk vizsgálni a „tudás” szó kapcsán, amely tovább differenciálódik. Ezek alapján alakul ki a „tudás” szó szemantikai tartalma a fejünkben, az eltérő tapasztalatok pedig eltérő háttértudást biztosítanak a predikátumhasználathoz. Az intuíciók pedig ezeken az empirikus tapasztalatszerzés során kialakult fogalmakon „élősködnek”. Ebben az esetben az intuícióra olyan megismerési eljárásként tekinthetünk, amely nagyban függhet az empirikus megismeréstől, a fogalmaink kialakulásának empirikus módjától. Ha helytálló az a meglátás, hogy az intuitív megismerés számára a reprezentációs tartomány lesz az, ami ilyenkor detektálhatóvá válik, és hogy az eltérések az intuíció folyamata előtt a reprezentációink kialakulása során már tetten érhetők, akkor arra a következtetésre is juthatunk, hogy az intuíció eljárása pont hogy megbízhatóan explikálja az adott reprezentációhoz tartozó fogalmat. Továbbmenve azok a tényezők, amelyeket a kísérleti filozófusok összefüggésbe hoztak a szisztematikus eltéréssel, talán pont hogy az empirikus megismerésben, a reprezentációink kialakulásában játszanak befolyásoló szerepet.

Itt a tartalmi eltérések kialakulását időben az intuíció folyamata elé helyeztük. Logikailag azonban azt sem lehet kizárni, hogy ezek az intuíció folyamata után alakulnak ki. A percepció esetében lehet amellettt érvelni, hogy maga a perceptuális tapasztalat még nem propozicionális, hanem egy interpretációs folyamaton keresztül válik propozicionálissá (Crane 2009). Erre lehet jó példa a híres nyúl vagy kacsá kísérlet is. Ha az intuíció folyamatát is hasonlóképp gondoljuk el, kérdés az, hogy ami közvetlenül az intuitív megismerési eljárás után az eljárás „nyersanyagaként” birtokunkba kerül, az propozicionális-e, vagy itt is beszélhetünk egyfajta interpretációs folyamatról.⁷ Ha ez utóbbi mellett tesszük le a voksunk, ez a folyamat is okozhatja az eltérést a válaszok között.

Számos esetben az intuícióra hajlamosak „holisztikus” módon tekinteni: van egy „bemenet”, végbemeget az intuíció folyamata, van egy „kimenet”, a kimenetek eltérnek, tehát probléma van. Viszont a fenti lehetőségek is arra utalnak, hogy pontosabb leírását szükséges adnunk annak, hogy mi is történik itt valójában. E

⁶ Ismeretelméleti és erkölcsi intuícióink esetében talán könnyebb ezt látni, mint matematikai és logikai intuícióink esetében.

⁷ Meglátásom szerint az intuitív megismerési eljárásának közvetlen, nem propozicionális „nyersanyagának” lehetőségét a matematikai, geometriai intuíciók esetében lehet a legkönnyebben elgondolni.

tekintetben az intuíció moduláris felfogását javaslom, amely szerint az intuíció folyamatának különböző „állomásait” különböző modulok végzik. Egyelőre nem világos, hogy pontosan milyen feldolgozási rutinról beszélhetünk az intuíció esetében, és az sem világos, hogy ennek a rutinnak milyen állomásai vannak, viszont Jennifer Nado fent említett eredményei is arra utalhatnak, hogy az intuíció eljárása más-más modulokkal állhat kapcsolatban, és ezen modulok megbízhatósága külön-külön értékelhető.⁸

6. Konklúzió

Érveimmel több dologra szerettem volna rámutatni. Egyik ezek közül az, hogy a Stich-ék által felvázolt kritika a pluralista válasszal szemben – miszerint a különböző fogalmak kívülághoz való adekvátságának kérdésében nem tudunk dönteni – függetleníthető az intuitív válaszok megbízhatóságától. Másrészt az intuitív megismerési eljárás „holisztikus” szemléletének hiányosságaira is szerettem volna felhívni a figyelmet, ugyanis ez az eljárás „modulárisként” is elgondolható. Sok esetben logikai lehetőségekre hivatkoztam, de ezek megfontolása összességében fontos episztemológiai szempontokat szolgáltatathat az adatok elméletbe való integrálása kapcsán. Ezen szempontok alapján úgy gondolom, hogy elhamarkodott lenne a kísérleti filozófusok adataiból arra következtetni, hogy az intuíció megismerési eljárásának megbízhatósága problémás. Ha pontosan kérdezzük rá arra, hogy mi is történik az eljárás során, számos olyan releváns kérdésbe ütközünk, amelyek megválaszolása nélkül aligha lehet a kérdésben hiányérzet nélkül döntést hozni. Ezt a hiányérzetet pedig további filozófiai, szociológiai, pszichológiai, neuropszichológiai vizsgálódások fogják enyhíteni, bár bizonyos kérdések esetében még azt sem látjuk igazán, hogy milyen jellegű vizsgálódásokról is beszélhetünk. Első ízben így annak megválaszolására van szükség, hogy egyáltalán hogyan instrumentalizálható ez a kérdéskör. Összességében viszont úgy gondolom, a folyamat precízebb ismerete nélkül a lehető legkörültekintőbbnek kell lennünk, főleg egy olyan módszertani eszközzel szemben, amely több mint 2000 éve része a filozófiai elméletalkotásnak, és amely a filozófusok túlnyomó része szerint fontos és megbízható szerepet tölt be a módszertanban. Mindenesetre a kísérleti filozófusok kihívását nem szabad figyelem nélkül hagyni, hiszen az itt felmerülő kérdések megválaszolása előrehaladással kecsegtet az emberi kogníció folyamatainak feltárásában.

⁸ Pl.: úgy tűnik pszichológiai befolyásolás megváltoztathatja a morális intuícióinkat, míg a logikai vagy matematikai intuícióink ellenállónak tűnnek.

Irodalomjegyzék

- Bealer, George (1998): Intuition and the Autonomy of Philosophy. In DePaul, Michael – Ramsey, Williams (szerk.): *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. New York: Rowman & Littlefield 1998, 201–240.
- Bealer, George (2002): Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance. In Szabo Gendler, Tamar – Hawthorne, John (szerk.): *Conceivability and Possibility*. New York: Oxford University Press. 71–125.
- Block, Ned (1978): Troubles with Functionalism. In Savage, C. W. (szerk.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9, 261–325.
- Buckwalter, Wesley – Stich, Stephen (2014): Gender and Philosophical Intuition. In Knobe, Joshua – Nichols, Shaun (szerk.): *Experimental Philosophy (Volume 2)*. Oxford: Oxford University Press. 307–346.
- Deutsch, Max (2009): Experimental Philosophy and the Theory of Reference. In *Mind and Language* 24.4, 445–466.
- Deutsch, Max (2010): Intuitions, Counter-examples, and Experimental Philosophy. In *Review of Philosophy and Psychology*, 1(3), 447–460.
- Deutsch, Max (2015): *The Myth of the Intuitive*. Cambridge, MA: MIT Press
- Cappelen, Herman (2012): *Philosophy Without Intuition*. Oxford: Oxford University Press.
- Colaco, D. – Buckwalter, W. – Stich, S. (2014): Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments. *Episteme* 11 (02), 199–212.
- Crane, Tim (2009): Is Perception a Propositional Attitude? *The Philosophical Quarterly* 59, No. 236. 452–469.
- Feltz, A. – Cokely, E. (2009): Do Judgments About Freedom and Responsibility Depend on Who You Are? Personality Differences in Intuitions About Compatibilism and Incompatibilism. *Consciousness and Cognition*, 18. 342–350.
- Gettier, Edmund L. (1963): Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Goldman, Alvin (1999): A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology: The Seventh Philosophical Perspectives (előadás). *Philosophical Perspectives* 13, 1–28.
- Horvath, Joachim (2010): How (not) to react to experimental philosophy. *Philosophical Psychology* 23, 447–480.
- Kripke, S. A. (1980): *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell
- Lam, B. (2010): Are Cantonese speakers really descriptivists? Revisiting cross-cultural semantics. *Cognition* 115, 320–329.
- Lehrer, Keith (1990): *The Theory of Knowledge*. New York: Routledge.
- Lewis, David (1978): Truth in Fiction. *American Philosophical Quarterly* 15(1), 37–46.
- Ludwig, K. (2007): The Epistemology of Thought Experiments: First Person vs. Third Person Approaches. *Midwest Studies in Philosophy* 31, 128–159.
- Nado, Jennifer (2017): How to Think About Philosophical Methodology. *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 34, 447–463.
- Nisbett, R. – Peng, K. – Choi, I. – Norenzayan, A. (2001): Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition. *Psychological Review* 108(2), 291–310.
- Norenzayan, A. – Nisbett, R. E. – Smith, E. E. – Kim, B. J. (2000): Rules vs. similarity as a basis for reasoning and judgment in East and West. University of Michigan (2000) (publikálatlan kézirat)
- Pust, Joel (2000): *Intuitions as Evidence*. New York: Garland/Routledge. Pust, Joel (2012): Intuition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). link: <https://plato.stanford.edu/entries/intuition/>
- Searle, J. (1980): Minds, Brains and Programs. *Behavioral and Brain Sciences* 3, 417–457.
- Seyedsayamdost, H. (2015): On normativity and epistemic intuitions: Failure of replication. *Episteme* 12(01), 95–116.
- Sosa, D. (2006): Scepticism about intuition. *Philosophy* 81(318), 633–647.
- Stich, Stephen (1988): Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity. *Synthese* 74(3). 391–413.

- Stich, S. – Nichols, S. – Mallon, R. – Machery, E. (2006): Against Argument from Reference. *Philosophy and Phenomenological Research* 79(2) (Sep., 2009), 332–356.
- Swain, Stacey – Alexander, Joshua – Weinberg, Jonathan M. (2008): The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp. *Philosophy and Phenomenological Research* 76(1), 138–155.
- Thomson, J. J. (1976): Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist* 59(2), 204–217.
- van Inwagen, Peter (1997): Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity. *Philosophical Perspectives* 11, 305–319.
- Weinberg, J. M. – Nichols, Shaun – Stich, S. (2001): Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics* 29(1&2), 429–460.
- Williamson, T. (2015): Philosophical criticisms of experimental philosophy. In J. Sytsma – W. Buckwalter (szerk.): *A companion to experimental philosophy*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Wright, Jennifer C. (2010): On Intuitional Stability: the Clear, the Strong, and the Paradigmatic. *Cognition* 115(3), 491–503.

Egyszerű modális struktúrák vizsgálata

Molnár Zalán (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Jelen tanulmányban a bináris relációval ellátott struktúrák ultraszűrő-bővítéseivel foglalkozunk, mely konstrukció alapvető fontosságú a modális logikák modellelméletében, valamint algebrai hátterük megértésében. A legáltalánosabb esetben igen kevés kapcsolat mondható el egy struktúra és annak ultraszűrő-bővítése között. Ennélfogva a struktúraosztályt leszűkítve, a lokálisan véges gráfokra koncentrálván azt reméljük, hogy ezen struktúrák elsőrendű elmélete és az ultraszűrő-bővítéseik elmélete között további érdekes kapcsolatokat találunk. Mindössze arra vállalkozunk, hogy az alapvető hasonlóságok bemutatása révén motiváljuk a kutatás további irányát egyéb, specifikusan leszűkített struktúraosztályok és azok ultraszűrő-bővítései között.

Abstract

This paper concerns with the type of ultrafilter extensions of structures equipped with a single binary relation that are well studied in modal logics and universal algebra. They become fundamental constructions understanding model theory of modal logics. In the most general setting, there is little to say about the possible connections between the structures and their extensions, hence the paper focuses on the first-order theory of a specific class of structures, namely the image and preimage finite structures. All that we hope is to provide some interesting similarities and prove certain properties that remain invariant undertaking ultrafilter extensions of structures mentioned above, hence motivating the further direction of our research.

1. Bevezetés

Modális logikák tanulmányozásában az elsőrendű logikával való összehasonlítás mindig is a központi kérdések között szerepelt. A terület modellelméleti és univerzális algebrai aspektusából számtalan módon megközelíthető, így többek között a korrespondencia-elmélet és definiálhatóság (van Benthem 1984a, Hollenberg 1998), az axiomatizálhatóság (Goldblatt – Thomason 1975), a kanonikus logikák és formulák, továbbá az elemi osztályok, valamint a modális struktúraosztályok kapcsolata (Fine 1975, van Benthem 1984b) mind felmerül.

A tanulmányban a bináris relációval ellátott végtelen struktúrák olyan „egyszerű” eseteivel foglalkozunk, ahol minden elem reláció szerinti képe és ősképe egyaránt véges. Azt vizsgáljuk, hogy ilyen esetben milyen kapcsolat lehet a struktúra, annak ultrahatványa és ultraszűrő-bővítése, illetve azok és elsőrendű logikája között. Tetszőleges struktúraosztály esetén nem sok kapcsolat állapítható meg, viszont a struktúraosztályt leszűkítve, a fentebbi „egyszerű” esetekre korlátozva azt várjuk, hogy szorosabb kapcsolatot találunk az ultrahatványok és ultraszűrő-bővítések elsőrendű logikában betöltött szerepeik között, és több sikerrel járunk el, amikor az ultrahatvány konstrukciót a modális, illetve az ultraszűrő-bővítést pedig az elsőrendű logika szűrőjén keresztül vizsgáljuk. Megmutatjuk, hogy mindkét konstrukció számos tulajdonságot – akár elsőrendben kifejezhető,

akár nem, akár modálisan kifejezhető, akár nem – megőriz az eredeti struktúrából, továbbá azt, hogy speciális esetekben az ultraszűrő-bővítés modálisan és elemien is elkvivalens a struktúra ultrahatványával. Az ultraszűrő-bővítések számunkra releváns vizsgálatai során leginkább a kanonikus formulákkal és axiomatizálhatósággal kapcsolatosak (van Benthem 1979, Goldblatt – Thomason 1975), jelen tanulmány ettől nem függetlenül, de elsősorban a fentebbi struktúraosztály ultrahatványjaival, illetve azok elsőrendű elméleteivel igyekszik párhuzamot vonni. Mindössze arra vállalkoztunk, hogy néhány egyszerű hasonlóság bemutatásával a további kutatások irányát szorgalmazzuk. Vizsgálatunk filozófiai jelentősége végső soron pedig abban áll, hogy amennyiben filozófiai, valamint tudományos elméleteinket különböző logikai rendszerekben reprezentáljuk (esetünkben elsőrendű, illetve modális logika), akkor speciális esetekben azok modelljei mégsem lesznek számottevően különbözőek, ennél fogva maguk az elméletek sem írhatnak le nagyon különbözőt.

2. Általános definíciók

Szintaxis. A tanulmányban mindvégig arra az esetre szorítkozunk, amikor a hasonlósági típus $\tau = \{\diamond\}$. Ezért ha külön nem hangsúlyozzuk, φ ezen nyelv egy formulája. A sztenderd unimodális nyelvet a következő szabályok definiálják:

$$p \mid \neg\varphi \mid \varphi \vee \psi \mid \diamond\varphi \mid \top$$

ahol $p \in Var$ egy propozicionális változó, a „ \Box ” pedig „ $\neg\diamond\neg$ ” rövidítése. Az alapvető jelölésekhez lásd (Blackburn – Rijke – Venema 2001, Chagrov – Zakharyashev 1997).

Szemantika. A nyelv modelljei olyan $\mathfrak{M} = (\mathfrak{F}, V)$ párok, ahol $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ egy R bináris relációval ellátott *struktúra* vagy *frame* és $V: Var \rightarrow \wp(W)$ a változók egy kiértékelése. Egy formula igazsága $w \in W$ helyen a szokásos módon definiált:

- $\mathfrak{M}, w \Vdash \top$ mindig fennáll
- $\mathfrak{M}, w \Vdash \varphi \Leftrightarrow w \in V(p)$
- $\mathfrak{M}, w \Vdash \varphi \wedge \psi \Leftrightarrow \mathfrak{M}, w \Vdash \varphi$ és $\mathfrak{M}, w \Vdash \psi$
- $\mathfrak{M}, w \Vdash \neg\varphi \Leftrightarrow \mathfrak{M}, w \not\Vdash \varphi$
- $\mathfrak{M}, w \Vdash \diamond\varphi \Leftrightarrow (\exists v \in W) R w v$ és $v \Vdash \varphi$

Definíció szerint φ valid az \mathfrak{F} frame-en, szimbólumokkal: $\mathfrak{F} \Vdash \varphi$ pontosan akkor, ha igaz minden $w \in W$ helyen tetszőleges \mathfrak{F} feletti kiértékelés mellett.

Azt mondjuk, hogy $\mathfrak{F}' = \langle W', R' \rangle$ generált részstruktúrája $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ -nek (jelöléssel: $\mathfrak{F}' \sqsubseteq \mathfrak{F}$), ha \mathfrak{F}' részstruktúrája \mathfrak{F} -nek, valamint $w' \in W$ esetén, ha $R' w' v$, akkor $v \in W$. Továbbá \mathfrak{F}' p -morf képe \mathfrak{F} -nek (jelöléssel $\mathfrak{F} \twoheadrightarrow \mathfrak{F}'$) ha van olyan szürjektív $f: W \rightarrow W'$, hogy:

- ha $R w v$, akkor $R' f(w) f(v)$,
- ha $R' f(w) v'$, akkor van $v \in W$, hogy $f(v) = v'$ és $R w v$.

A τ hasonlósági típushoz tartozó *elsőrendű* nyelv $L = \{R, =\}$, egy struktúra elsőrendű elméletét (az L nyelven) pedig $Th(\mathfrak{F}) = \{\varphi \in Fml(L) : \mathfrak{F} \models \varphi\}$ jelöli. A továbbiakban használandó sztenderd modellelméleti fogalmak mind megtalálhatók: Chang – Keisler 1990.

Ultraszűrő-bővítés. Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ egy tetszőleges frame, akkor az alábbi $X \subseteq W$ -re

$$\begin{aligned} m_R(X) &= \{w \in W : \exists v (Rwv, v \in X)\} \\ R(X) &= \{v \in W : \exists w (Rwv, w \in X)\} \\ l_R(X) &= \{w \in W : \forall v (Rwv \rightarrow v \in X)\} \end{aligned}$$

Az \mathfrak{F} struktúra ultraszűrő-bővítése pedig az $\mathfrak{F}^{ue} = \langle Uf(W), R^{ue} \rangle$ struktúra, ahol:

- $Uf(W)$ jelöli a W feletti ultraszűrők halmazát,
- $R^{ue}uv$ akkor és csak akkor, ha $(\forall X \in v)m_R(X) \in u$.

A definícióból adódik, hogy $R^{ue}wv \Leftrightarrow \{X : l_R(X) \in u\} \subseteq v \Leftrightarrow \{R(X) : X \in u\} \subseteq v$.

Konvenció. A $w \in W$ által generált fő-ultraszűrőt $\pi_w = \{X \subseteq W : w \in X\}$, a W feletti *nem fő-ultraszűrőket* pedig $Uf^*(W)$ jelöli. Ha adott \mathfrak{F} frame, akkor:

$$\begin{aligned} R^{ue}uv &\Leftrightarrow (\forall X \subseteq X)(X \in \pi_v \rightarrow m_R(X)) \in \pi_w \\ &\Leftrightarrow (\forall X \subseteq W)(v \in X \rightarrow w \in m_R(X)) \\ &\Leftrightarrow R w v \end{aligned}$$

Ennélfogva az $\eta : \mathfrak{F} \rightarrow \mathfrak{F}^{ue}$, ahol $\eta(w) = \pi_w$ függvényt *kanonikus beágyazásnak* hívjuk.

A következőkben bevezetjük az elsőrendű formulák két típusát, melyek még fontos szerepet fognak játszani. Egy *p-formula* olyan elsőrendű formula, ami atomi formulák, vagy *p*-formulák konjunkciója, diszjunkciója, esetleg egzisztenciális vagy univerzális kvantorral kötött, az implikációra nézve $\forall x (Rtx \rightarrow \varphi)$ alakú, ahol φ egy *p*-formula. Egy *u-formula* olyan elsőrendű formula, ami az atomi formulák $Rux, Rxu, u = x, x = u$ (x különbözik u -tól) típusából, u -t nem tartalmazó atomi formulákból és ezek Boole kombinációiból épül fel, valamint egy $\varphi(u)$ *u*-formulára $\exists y (Ruy \wedge \varphi[y/u])$ és $\exists y (Ryu \wedge \varphi[y/u])$ is *u*-formula, ahol y nem fordul elő $\varphi(u)$ -ban.

2.1 Tétel (Feferman 1968). *Egy elsőrendű formulát akkor és csak akkor őrzik meg a p-morfizmus, ha ekvivalens egy p-formulával.*

2.2 Tétel (van Benthem 1979). *Legyen $\varphi(u, \bar{x})$ tetszőleges u-formula. Ekkor $\mathfrak{F}^{ue} \models \varphi(u, \overline{\pi_{w_i}})$ akkor és csak akkor, ha $\{w_i \in W : \mathfrak{F} \models \varphi(u, \overline{w_i})\} \in u$.*

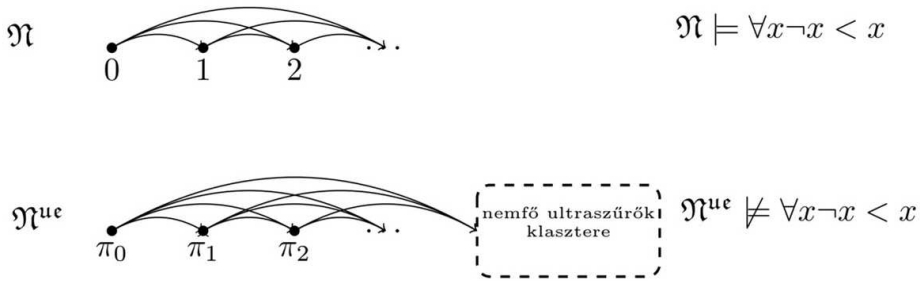
Mivel tetszőleges \mathfrak{F} -hez találunk olyan ultrahatványt, hogy $\prod_D \mathfrak{F} \rightarrow \mathfrak{F}^{ue}$, ezért a *p*-formulák igazságát megőrzi az ultraszűrő-bővítés. Hasonlóan, egy *u*-formula egzisztenciális lezártját is megőrzi az ultraszűrő-bővítés.

3. Egyszerű modális struktúrák

3.1. Motiváció

Vizsgálatunk középpontja egy struktúra ultraszűrő-bővítésének elsőrendű elmélete, valamint annak kapcsolata a struktúra elsőrendű elméletével, továbbá hogy milyen esetben lehet analógiát találni az ultraszűrő-bővítés és ultrahatvány között. Tetszőleges modális struktúra esetén nem sok kapcsolat mutatható meg a struktúra ultraszűrő-bővítése és ultrahatványa közt. Ennek oka, hogy a legalapvetőbb elsőrendű tulajdonságok, melyek akár modálisan definiálhatók, akár nem, már nem feltétlen őrződnek meg az ultraszűrő-bővítéskor, ahogy az alábbi példa is ezt illusztrálja.

3.1. Példa. Legyen $\mathfrak{N} = \langle \mathbb{N}, < \rangle$. Ekkor \mathcal{N} ultrahatványa is irreflexív, viszont ultraszűrő-bővítése nem, ugyanis a nem fő-ultraszűrők egy klasztert alkotnak:



Ennélfogva tetszőleges struktúrák helyett egy bizonyos struktúraosztályra koncentrálnunk. Természetesen, ha csak véges struktúrákat vizsgálunk, akkor annak ultraszűrő-bővítése izomorf magával a struktúrával, így a továbbiakban olyan végtelen struktúrákat nézünk, ahol minden elemre $R(w)$ és $m_R(w)$ egyaránt véges. A struktúrák ezen osztályát \mathcal{F} -fel jelöljük.

3.2. Egyszerű struktúrák néhány alapvető tulajdonsága

A következőkben az \mathcal{F} osztály néhány olyan alapvető elsőrendű tulajdonságát mutatjuk meg, melyek öröklődnek a struktúráról annak ultraszűrő-bővítésére (így ebben osztoznak az ultrahatvánnyal), de modális formulákkal nem kifejezhetők, (ugyanis a p -morfizmus nem őrzi meg ezeket a tulajdonságokat), és nem ekvivalensek egyetlen p -vagy u -formulával sem.

Állítás 3.1 Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ tetszőleges. Akkor és csak akkor létezik $u \in Uf^*(W)$, hogy $R^{ue}u\pi_w$ valamely $w \in W$ -re, ha $m_R = \{w_i : Rww_i\}$ végtelen.

Bizonyítás. (\Leftarrow) Mivel $m_R(w)$ végtelen, ezért van $u \in Uf^*(W)$, hogy $m_R(w) \in u$. $X \in \pi_w$ -re $w \in X$, és mivel m_R monoton, $m_R(w) \subseteq m_R(X)$, ezért $m_R(X) \in u$. (\Rightarrow) Legyen $u \in Uf^*(W)$. Ha $R^{ue}u\pi_w$, akkor mivel u nemfő, ezért triviálisan $m_R(w)$ végtelen.

3.2 Állítás. Ha $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ olyan, hogy minden $w \in W$ -re $|R(w)| < n$ valamilyen $n \in \mathbb{N}$ -re, akkor minden $u \in Uf^*(W)$ -re is re $|R(u)| < n$.

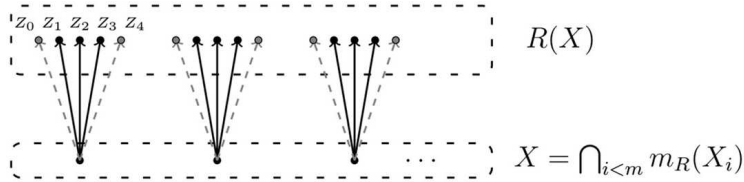
Bizonyítás. Ellentmondást keresve tegyük fel, hogy $|R(u)| \geq n$ valamilyen $v \in Uf^*(W)$ -re. Legyen $i \leq n$ -re $R^{ue}uv_i$, hogy $j \neq i$ esetén $v_i \neq v_j$. Ekkor mivel az ultraszűrők különböznek, létezik $X_i \in v_j$ akkor és csak akkor, ha $i = j$, valamint $X_i \cap X_j = \emptyset$ ($i \neq j$). Mivel $\bigcap_{i \leq n} m_R(X_i) \in u$, ezért van olyan $w \in W$, hogy $|R(w)| > n$, ami ellentmondás.

3.3 Állítás. Ha $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ olyan, hogy minden $w \in W$ -re $|m_R(w)| < n$ valamilyen $n \in \mathbb{N}$ -re, akkor minden $u \in Uf^*(W)$ -re is $|m_R(u)| < n$.

Bizonyítás. Az előző állításhoz hasonlóan járunk el. Ellentmondást keresve tegyük fel, hogy $|m_R(v)| \geq n$, valamilyen $v \in Uf^*(W)$ -re. Legyen $i \leq n$ -re $R^{ue}u_i v$, hogy $j \neq i$ esetén $u_i \neq u_j$. Ekkor mivel az ultraszűrők különböznek, létezik $X_i \in u_j$ akkor és csak akkor, ha $i = j$, valamint $X_i \cap X_j = \emptyset$ ($i \neq j$). Ezért találunk n darab különböző $x_i \in X_i$, hogy $x_i \neq x_j$ ($i \neq j$). Legyen $u_k \in m_R(v)$ olyan eleme, hogy $k \leq n$. Ekkor $i \neq k \leq n$ -re $R(X_i) \in v$, ezért $\bigcap_{i \neq k \leq n} R(X_i) \in v$. Ennélfogva $m_R(\bigcap_{i \neq k \leq n} R(X_i)) \cap X_k \in u_k$. De ekkor $w \in m_R(\bigcap_{i \neq k \leq n} R(X_i)) \cap X_k$ -re van olyan $v \in W$, hogy $|m_R(v)| > n$, ami ellentmondás.

3.4 Állítás. Ha minden $w \in W$ -re $|R(w)| = n$ valamilyen $n \in \mathbb{N}$ -re, akkor minden $u \in Uf^*(W)$ -re is re $|R(u)| = n$.

Bizonyítás. 2. Állítás miatt minden $u \in Uf^*(W)$ -re $|R(u)| \leq n$. Tegyük fel, hogy van olyan $u \in Uf^*(W)$, hogy $|R(u)| = m$, ahol $m < n$. Legyen $i < m$ -re $R^{ue}uv_i$ különböző ultraszűrő, ennélfogva legyen $X_i \in v_j$ akkor és csak akkor, ha $i = j$, valamint $X_i \cap X_j = \emptyset$ ($i \neq j$). Ekkor $X = \bigcap_{i < m} m_R(X_i) \in u$. Mivel minden $w \in X$ -re $|R(w)| = n$, ezért legyen $\bigcup_{i < n} Z_i = R(X)$ olyan n elemű partíciója, hogy minden Z_i pontosan egy elemet választ ki minden $R(w)$ -ből, ahol $w \in X$, valamint $i \neq j$ esetén $Z_i \cap Z_j = \emptyset$.



Ekkor $v^* = \{Y : l_R(Y) \in u\} \cup \{Z_i\}$ véges metszet tulajdonságú, mivel $X \subseteq m_R(Z_i)$ és $\emptyset \neq l_R(Y) \cap m_R(Z_i) \in u$, így kiterjed egy v_i (nemfő) ultraszűrővé. $Z_i \cap Z_j = \emptyset$ miatt pedig $|R(u)| = n$.

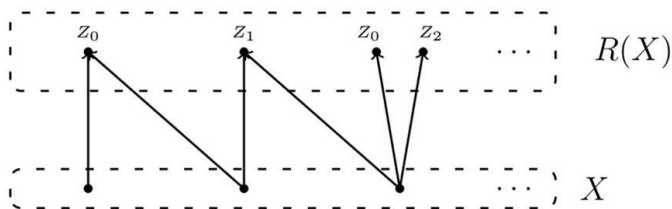
3.5 Állítás. Ha minden $w \in W$ -re $|m_R(w)| = n$ valamilyen $n \in \mathbb{N}$ -re, akkor minden $u \in Uf^*(W)$ -re is $|m_R(u)| = n$. ■

Bizonyítás. 3. Állítás miatt minden $u \in Uf^*(W)$ -re $|m_R(u)| \leq n$. Tegyük fel, hogy van olyan $u \in Uf^*(W)$, hogy $|m_R(u)| = m$, ahol $m < n$. Legyen $i < m$ -re $R^{ue}v_i u$ különböző ultraszűrő, ennél fogva legyen $X_i \in v_j$ akkor és csak akkor, ha $i = j$, valamint $X_i \cap X_j = \emptyset$ ($i \neq j$). Az előző állításhoz teljesen hasonlóan járunk el, azzal a különbséggel, hogy $R(X)$ és $m_R(X)$ szerepét rendre felcseréljük. Így adódik, hogy $v^* = \{R(Y) : Y \in u\} \cup \{Z_i\}$ véges metszet tulajdonságú, ami kiterjeszhető $m + 1$ különböző ultraszűrővé. ■

3.1 Definíció. Legyen $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$. Az $X \subseteq W$ halmaz R -korlátos, ha van olyan $n \in \mathbb{N}$, hogy minden $x \in X$ -re $|R(x)| \leq n$. Hasonlóan adódik X halmaz m_R -korlátossága. Ha X nem R (vagy m_R)-korlátos, akkor azt mondjuk, hogy R -növény (m_R -növény). Továbbá X korlátos, ha R -korlátos és m_R -korlátos. Végül az \mathfrak{F} struktúra korlátos, ha W alaphalmaz korlátos.

3.6. Állítás. Ha \mathfrak{F} R -növény, akkor van olyan $u \in Uf^*(W)$, hogy $|R(u)| \geq \omega$.

Bizonyítás. Mivel nincs legnagyobb $n \in \mathbb{N}$, hogy minden $w \in W$ -re $R(w) \leq n$, az általánosság elvesztése nélkül feltehetjük, hogy minden $i \in \mathbb{N}$ -re $X_i = \{w \in W : |R(w)| = i\}$ nemüres. Legyen X olyan, hogy minden X_i -ből kiválaszt pontosan egy elemet.



X halmaz R -növény, és $R(X)$ partíciója Z_i -k szerint

Ekkor X halmaz R -növény. Az egyszerűség kedvéért jelöljön $w_i \in X$ egy olyan elemet, melyre $R(w_i) = i$ és $v_{i,j}$ pedig legyen w_i j -edik közvetlen rákövetkezője. Legyen u olyan (nemfő) ultraszűrő, melyre $X \in u$, továbbá $v^* = \{Y : l_R(Y) \in u\}$, valamint definiáljuk a következő $\bigcup_{i \in \omega} Z_i = R(X)$ partíciót:

- Z_0 minden $i \in \omega$ -ra válasszon ki pontosan egy darabot minden $R(w_i) \in R(X)$ -ből, úgy, hogy ha egy k -adik lépésben van $j < k$, hogy $v_{j,l}$ elemet már kiválasztottuk és $v_{j,l} \in R(w_k)$, akkor a k -adik lépésben válasszuk $v_{j,l}$ -et.

- Z_{i+1} olyan legyen, hogy minden $j > i$ -re válasszon ki pontosan egy $v_{j,l}$ elemet minden $R(w_j) \in R(X)$ -ből úgy, hogy $v_{j,l} \notin \cup_{m \leq i} Z_m$, és ha egy k -adik lépésben van $j < k$, hogy $v_{j,l}$ elemet már kiválasztottuk, amire $v_{k,l} \in R(w_k)$, akkor a k -adik lépésben válasszuk $v_{k,l}$ -et.

Mivel az elemek (ki)fokszáma véges, és X és R -növény halmaz, ezért minden $i \in \omega$ -ra $|Z_i| = \omega$, továbbá $i \in \omega$ -ra $X \cap m_R(Z_i) \in u$, mert $X \cap m_R(Z_i)$ kovéges részhalma X -nek, ennél fogva $X \cap \overline{(X \cap m_R(Z_i))}$ is véges. Legyen $v^* = \{Y : l_R(Y) \in u\}$, ekkor $Y \in v^*$ és Z_i -re $Y \cap Z_i \neq \emptyset$, ugyanis $l_R(Y) \cap X \cap m_R(Z_i) \in u$. Ezért minden $i \in \omega$ -re $v^* \cup \{Z_i\}$ kiterjed *különböző* (nemfő) ultraszűrővé, azaz $R^{ue}uv_i, i \in \omega$.

3.7 Állítás. *Ha \mathfrak{F} m_R -növény, akkor van olyan $u \in Uf^*(W)$, hogy $|m_{R^{ue}}(u)| \geq \omega$.*

Bizonyítás. Az előző állításhoz hasonlóan járunk el. Legyen X olyan, mint a 3.6 Állításban, azzal a különbséggel, hogy R helyett m_R -t tekintünk, és legyen $X \in u$. Ekkor $v^* = \{m_R(X \cap Y) : Y \in u\}$ véges metszet tulajdonságú, ugyanis $m_R(X \cap Y), m_R(X \cap Y') \in v^*$ esetén $X \cap Y \cap Y' \in u$. Azonban X konstrukciója miatt $\emptyset \neq m_R(X \cap Y \cap Y') \subseteq m_R(X \cap Y) \cap m_R(X \cap Y')$. 3.6 Állításhoz ismét hasonlóan konstruálható egy $\cup_{i < \omega} Z_i = m_R(X)$ partíció úgy, hogy R helyett ismét m_R operátorokat tekintjük. Ekkor belátható, hogy van $R^{ue}v_i u, i \in \omega$.

3.8 Állítás. *Legyen $u \in Uf^*(W)$. Ha $|R^{ue}(u)| \geq \omega$, akkor minden $X \in u$ -ra X halmaz R -növény.*

Bizonyítás. Ellentmondást keresve tegyük fel, hogy van $X \in u$, ami R -korlátos és legyen $Z \in u$ egy minimum R -korlátos egy $n_Z \in \mathbb{N}$ korláttal, azaz minden $X \in u$ -beli R -korlátos $n_X \in \mathbb{N}$ korlátjára $n_Z \leq n_X$, továbbá 3.4 Állításhoz hasonlóan tekintsük $X_i \in v_i$ halmazokat, hogy $i \leq n_Z$. Mivel $i \neq j$ esetén $X_i \cap X_j = \emptyset$, és $\cap_{i \leq n_Z} m_R(X_i) \in u$, ezért minden $w \in \cap_{i \leq n_Z} m_R(X_i)$ -re $|R(w)| > n_Z$. Másrészt pedig $Z \cap \cap_{i \leq n_Z} m_R(X_i) \in u$, ezért $w \in Z \cap \cap_{i \leq n_Z} m_R(X_i)$ -re kapjuk, hogy $|R(w)| \leq n_Z$, ami ellentmondás.

Az előző állításhoz teljesen hasonló módon belátható, hogy ha $|R^{ue}(u)| \geq \omega$, akkor minden $X \in u$ -ra X halmaz is m_R -növény. Figyeljük meg, hogy amennyiben a fenti tulajdonságok elsősorban kifejezhetők, nem ekvivalensek egyetlen p -vagy u -formulával sem, ennek ellenére igazságuk mégis öröklődik az ultraszűrő-bővítésben. Továbbá vegyük észre a „Los Lemma típusú tulajdonságát” ezen formuláknak, azaz $u \in Uf^*(W)$ -re megmutatható, hogy:

$$\begin{aligned}
 |R(u)| \leq n &\Leftrightarrow \{w \in W : |R(w)| \leq n\} \in u \\
 |m_R(u)| \leq n &\Leftrightarrow \{w \in W : |m_R(w)| \leq n\} \in u \\
 |R(u)| = n &\Leftrightarrow \{w \in W : |R(w)| = n\} \in u \\
 |m_R(u)| = n &\Leftrightarrow \{w \in W : |m_R(w)| = n\} \in u \\
 |R(u)| \geq \omega &\Leftrightarrow \text{minden } X \in u\text{-re, } X \text{ halmaz } R\text{-növény} \\
 |m_R(u)| \geq \omega &\Leftrightarrow \text{minden } X \in u\text{-re, } X \text{ halmaz } m_R\text{-növény}
 \end{aligned}$$

Az ekvivalenciák bizonyítását mellőzzük, ugyanis részben következnek a fenti állításokból, valamint teljesen hasonló módszerekkel bizonyítandók. Végül az alábbi három tétel egy fontos kapcsolatot mutat meg az \mathcal{F} struktúraosztály, az osztály elemeiből képzett ultrahatványok és ultraszűrő-bővítések között.

3.1 Tétel (2.5 Tétel in (Farkas–Simon)). *Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ és $\eta: \mathfrak{F} \hookrightarrow \mathfrak{F}^{ue}$ kanonikus beágyazás. $\mathfrak{F} \trianglelefteq \mathfrak{F}^{ue}$ akkor és csak akkor, ha $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$.*

Bizonyítás. (\Leftarrow) Legyen $R^{ue}\pi_w v$ és $R(w) = \{w_i: Rww_i\}$. Mivel $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$, ezért $|R(w)| = n$. Ekkor $X \in v$ -re $m_R(X) \in \pi_w$, azaz $w \in m_R(X)$. Ezért $\bigvee_{i < n} w_i \in X$, így $v = \pi_{w_i}$ valamilyen $i < n$ -re, máskülönben $\overline{\{w_i: w_i \in R(w)\}} = \bigcap_{i < n} \overline{\{w_i\}} \in v$. (\Rightarrow) Legyen $|R(w)| \geq \omega$ valamilyen $w \in W$ -re, és $v \in Uf^*(W)$, hogy $R(w) \in v$. Azt állítjuk, hogy $R^{ue}\pi_w v$. Ugyanis ha $X \in v$, akkor $R(w) \cap X \in v$. Legyen $s \in R(w) \cap X$, ekkor Rws és $w \in m_R(X)$, azaz $m_R(X) \in \pi_w$. ■

3.2 Tétel. *Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ tetszőleges, $|I| \geq \omega$ és D egy \aleph_1 -nemteljes ultraszűrő I felett. $\mathfrak{F} \trianglelefteq \prod_D \mathfrak{F}$ akkor és csak akkor, ha $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$.*

Bizonyítás. (\Leftarrow) Tegyük fel, hogy $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$, és minden $w \in W$ -re legyen $c_{w/D}$ a kanonikus beágyazás szerinti képe. Ha $\mathfrak{F} \not\trianglelefteq \prod_D \mathfrak{F}$, akkor van olyan $g \in {}^I W$ függvény, hogy $g_{/D} \neq c_{w/D}$ minden $w \in W$ -re. Łos Lemma miatt $\{i \in I : Rc_w(i)g(i)\} \in D$. Minden $v \in R(w)$ -re $g_{/D} \neq c_{v/D}$, azaz $\{i \in I : g(i) \neq c_w(i)\} \in D$. Mivel $R(w)$ véges, ezért

$$\bigcap_{v \in R(w)} \{i \in I : Rc_w(i)g(i)\} \cap \{i \in I : g(i) \neq c_w(i)\} = \emptyset,$$

ami ellentmondás.

(\Rightarrow) Legyen $\mathfrak{F} \trianglelefteq \prod_D \mathfrak{F}$, és tegyük fel, hogy valamely $w \in W$ -re $|R(w)| \geq \omega$. Mivel D egy \aleph_1 -nemteljes ultraszűrő, ezért van $\{I_n: n \in \omega\} \subseteq D$, hogy $I_0 = I$ és $I_n \supseteq I_{n+1}$, továbbá $\bigcap_{n < \omega} I_n = \emptyset$. Ennélfogva minden $i \in I$ -re van olyan legnagyobb $\max(i) \in \omega$, hogy $i \in I_{\max(i)}$ és $m > \max(i)$ -re $i \notin I_m$. Legyen $g(i) = v_{\max(i)}$, ahol $v_{\max(i)} \in R(w)$. Ekkor minden $v \in W$ -re $g_{/D} \neq c_{w/D}$, ugyanis $\{i \in I : g(i) = c_v(i)\} \subseteq I_{\max(i)} - I_{\max(i)+1} \notin D$. Másrészt $R^{\prod_D \mathfrak{F}} c_{w/D} g_{/D}$, mivel $\{i \in I : Rc_w(i)g(i)\} = I \in D$.

3.3 Tétel. *Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ tetszőleges, $|I| \geq \omega$, D egy \aleph_1 -nemteljes ultraszűrő I felett, és $g \in {}^I W$ tetszőleges olyan függvény, hogy $g_{/D} \neq c_{w/D}$ minden $w \in W$ -re. Ekkor $R^{\prod_D \mathfrak{F}} g_{/D} c_{w/D}$ valamilyen $w \in W$ -re akkor és csak akkor, ha $\mathfrak{F} \notin \mathcal{F}$.*

Bizonyítás. Az előző tétel bizonyításához teljesen hasonló, azzal a különbséggel, hogy R -helyett m_R -t használunk.

Következmény. Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ tetszőleges, ekkor a következők ekvivalensek: ■

- 1) $\mathfrak{F} \cong \prod_D \mathfrak{F}$,
- 2) $\mathfrak{F} \cong \mathfrak{F}^{ue}$,
- 3) $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$.

Egyenesen adódik 3.1 és 3.2 Tételekből.

Következmény. Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ tetszőleges, ekkor a következők ekvivalensek:

- 1) Nem létezik olyan $w \in W$ és $u \in Uf^*(W)$, hogy $R^{ue}u\pi_w$,
- 2) Nem létezik $w \in W$ és olyan $g \in {}^l W$ függvény, hogy $g/D \neq c_{v/D}$ minden $v \in W$ -re, melyekre $R^{\prod_D \mathfrak{F}} g/D c_{w/D}$,
- 3) $\mathfrak{F} \in \mathcal{F}$.

Egyenesen adódik 3.3 Tételből és 3.1 Állításból. Ekkor azt kapjuk, hogy a nemfő-ultraszűrők „ugyanúgy viselkednek”, mint azok az ultrahatványbeli elemek, melyek nem az ultrahatvány kanonikus beágyazás szerinti képei, abban a tekintetben, hogy az R reláció szerint nincsenek kapcsolatban semelyik, a „régiből” struktúrából jövő elemmel.

3.3. Függvénnyel ellátott modális struktúrák

A következőkben a modális struktúrák egy speciális esetével foglalkozunk, nevezetesen amikor a reláció függvény. Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy $\mathfrak{F} \Vdash \Box p \leftrightarrow \Diamond p$ akkor és csak akkor, ha a reláció *függvény*. Mivel $\Box p \leftrightarrow \Diamond p$ kanonikus formula, ezért ha $\mathfrak{F} \Vdash \Box p \leftrightarrow \Diamond p$, akkor $\mathfrak{F}^{ue} \Vdash \Box p \leftrightarrow \Diamond p$, azaz R^{ue} is függvény. Továbbá $\forall x \forall y (Rxy \rightarrow \forall z (Rxz \rightarrow y = z))$ egy p -formula, és ha R függvény, akkor R *injektív*. Ennélfogva az injektív függvények az ultraszűrő-bővítésben is injektív függvények maradnak.

3.1 Lemma. Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, f \rangle$ injektív struktúra, hogy valamely $Y \subseteq \{f^n(w) \in W : f^n(w) = w\}$ -re végtelen és $u \in Uf(W)$. Ha $Y \in u$, akkor minden $Z \in u$ -ra van olyan $X \in u$, hogy $f^n[X] = Z$.

Bizonyítás. Legyen $Y \in u$ olyan, ami kielégíti a fenti feltételeket. Ekkor tetszőleges $Z \in u$ -re $Y \cap Z \in u$ miatt $f^n[Y \cap Z] = Y \cap Z$. Legyen $S = \{f^{-n}(w) : w \in Z - Y\}$. Ekkor $f^n[S] = Z - Y$ és $(Y \cap Z) \cup S \in u$. Ezért $f^n[Y \cap Z] \cup f^n[S] = f^n[(Y \cap Z) \cup S] = Z$. ■

3.9 Állítás. Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, f \rangle$ injektív struktúra, hogy valamely $Y \subseteq \{f^n(w) \in W : f^n(w) = w\}$ -re végtelen $n \in \mathbb{N}$ a legkisebb olyan, melyre $f^n(w) = w$. Ekkor minden $u \in Uf^*(W)$ -re ha $Y \in u$, akkor $(f^{ue})^n(u) = u$.

Bizonyítás. Mivel $f^{ue}(u) = v$ akkor és csak akkor, ha $\{f[X] : X \in u\} \subseteq v$, ezért $(f^{ue})^n(u) = u$ akkor és csak akkor, ha $\{f[X] : X \in (f^{ue})^{n-1}(u)\} \subseteq u$. Ellentmondást keresve tegyük fel, hogy van olyan $S \in (f^{ue})^{n-1}(u)$, hogy $f[S] \notin u$. Ekkor $\overline{f[S]} \in u$ és 3.1 Lemma miatt van $X \in u$, hogy $f^n[X] = \overline{f[S]}$. Ezért $f^{n-1}[X] \in (f^{ue})^n(u)$ és $f^{n-1}[X] \cap S \in (f^{ue})^{n-1}(u)$. Viszont $f^{n-1}[X] \cap S = \emptyset$, mivel $f^n[X] \cap f^n[S] = \emptyset$. ■

3.10 Állítás. Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ injektív. Ekkor \mathfrak{F}^{ue} a következőképpen néz ki:

- Ha \mathfrak{F} -en van végtelen sok k hosszú körgráf, akkor $2^{2^{|\omega|}}$ darab k hosszú körgráfot tartalmaz,
- Ha \mathfrak{F} tartalmaz $\langle \mathbb{N}, s \rangle$ vagy $\langle \mathbb{Z}, s \rangle$ részstruktúrát, vagy nincs legnagyobb elemű körgráfja, akkor \mathfrak{F}^{ue} tartalmaz $2^{2^{|\omega|}}$ darab $\langle \mathbb{Z}, s \rangle$ struktúrát.

Bizonyítás. Az általánosság elvesztése nélkül tegyük fel, hogy \mathfrak{F} olyan, hogy minden $k \in \omega$ -ra Y_k a k hosszú körgráfok halmaza nemüres, és Y_∞ legyen olyan, ami tartalmazza $\langle \mathbb{N}, s \rangle$ és $\langle \mathbb{Z}, s \rangle$ részstruktúrákat. Ezért $W = \bigcup_{k \in \omega} Y_k \cup Y_\infty$ egy partíció. Legyen $u \in Uf^*(W)$. Ha $Y_k \in u$, akkor 3.9 Állítás miatt $(f^{ue})^k(u) = u$, számoossági okból pedig $2^{2^{|\omega|}}$ darab különböző ilyen nemfő ultraszűrő van. Azon ultraszűrők melyeknek nem eleme egyetlen Y_k sem, meghatároznak egy $\langle \mathbb{Z}, s \rangle$ részstruktúrát. Legyen ugyanis $u \in Uf^*(W)$ egy ilyen ultraszűrő, és legyen $u_* = \{m_f(X) : X \in u\}$. Mivel f függvény u_* véges metszet tulajdonságú, ezért kiterjed $u_* \subseteq u^-$ ultraszűrővé, úgy hogy $f^{ue}(u^-) = u$. 3.1 Tétel miatt $\mathfrak{F} \subseteq \mathfrak{F}^{ue}$, így u^- egy nemfő-ultraszűrő, továbbá u_* kiterjesztése egyértelműen meghatározott, mivel f^{ue} injektív. Hasonlóan legyen $u^* = \{X : l_f(X) \in u\}$. u^* -nak is van véges metszet tulajdonsága, és $u^* \subseteq u^+$ kiterjesztése is egyértelmű, mert f^{ue} függvény, továbbá $u^+ \in Uf^*(W)$. Legyen

$$W_u = \{(f^{ue})^k(u) : k \in \omega\} \cup \{(f^{ue})^{-k}(u) : k \in \omega\}$$

és $\mathfrak{F}_u = \langle W_u, f^{ue} \upharpoonright W_u \rangle$. Azt kell megmutatni, hogy \mathfrak{F}_u körmentes. Máskülönb van m hosszú kör, azaz van olyan $v \in Uf^*(W)$, valamint $n \in \omega$, hogy $(f^{ue})^n(u) = v$ és $(f^{ue})^m(v) = v$. Mivel feltevés szerint $Y_i \notin u$ minden $i \in \omega$ -re, ezért $Y_i \notin f^{ue}(u)$, máskülönb van $j \in \omega$, hogy $\emptyset = \overline{f[Y_j]} \cap Y_j \in f^{ue}(u)$, ennélfogva $Y_i \notin v$. Ekkor adódik, hogy $\bigcap_{i < 2m} \overline{Y}_i \in v$, feltehetjük továbbá, hogy $Y_\infty \in v$. Ellenkező esetben ugyanis belátható, hogy találunk $\bigcap_{i < 2m} \overline{Y}_i$ olyan $m + 1$ elemű $\bigcup_{i < m+1} Z_i$ partícióját, hogy valamely $Z_i \in v$ és $\emptyset = f^m[Z_i] \cap Z_i \in v$, ami ellentmondás, tehát \mathfrak{F}_u körmentes. Ezért legyen $\bigcup_{i < 2m} S_i = Y_\infty$ olyan partíció, hogy minden $\langle \mathbb{N}, s \rangle$ és $\langle \mathbb{Z}, s \rangle$ részstruktúrákat $2m$ részre partícionálja. Ekkor van $S_i \in v$, és egyrészt $H = S_i \cap Z_i \in v$, másrészt pedig konstrukció miatt $\emptyset = f^m[H] \cap H \in v$, ami ellentmondás, tehát u körmentes. Ennélfogva u akkor és csak akkor körmentes, ha minden $i \in \omega$ -ra $Y_i \notin u$. ■

Következmény. $Th(\mathfrak{F}) = Th(\mathfrak{F}^{ue})$.

A fentiekhez hasonlóan megfogalmazhatunk egy „Łos Lemma típusú tulajdonságot”, ugyanis 3.10 Állítás tükrében könnyű belátni, hogy:

u generál egy k hosszú körgráfot $\Leftrightarrow Y_k = \{w: w \text{ generál } k \text{ hosszú körgráfot}\} \in u$
 u generál egy $\langle \mathbb{Z}, s \rangle$ struktúrát \Leftrightarrow minden $k \in \omega$ -ra $Y_k \notin u$.

4. Kitekintés

A fentiekben néhány példán keresztül azt szorgalmaztuk, hogy ha olyan végtelen struktúrákat vizsgálunk, ahol minden pont reláció szerinti képe és ösképe egyaránt véges, akkor lehet alapvető párhuzamokat találni az ultrahatvány és ultraszűrő-bővítés, illetve azok elsőrendű és modális logikájuk között. Éppen csak megemlíjtük, hogy amennyiben tovább szűkítjük az \mathcal{F} osztályt *korlátos* struktúrákra, akkor bizonyítható, hogy tetszőleges ilyen struktúra ultraszűrő-bővítése elemien ekvivalens magával a struktúrával. Az ezekhez szükséges technikákat itt nem tárgyaljuk, ugyanis messze túlhaladná a tanulmány kereteit (Molnár 2021). Ehelyett a vizsgálatok további irányát kijelölő alábbi kérdést tesszük fel:

Probléma. *Van-e karakterizációja az $\{\mathfrak{F}: Th(\mathfrak{F}) = Th(\mathfrak{F}^{ue})\}$ osztálynak?*

Megjegyezzük, hogy a korlátos struktúrák osztálya *valódi része* $\{\mathfrak{F}: Th(\mathfrak{F}) = Th(\mathfrak{F}^{ue})\}$ -nek, hiszen már egészen egyszerű esetekben találunk ellenpéldát nem \mathcal{F} -beli, de az ultraszűrő-bővítésével elemien ekvivalens struktúrákra (pl. ω -ágú intranszitiv fa).

Köszönetnyilvánítás

Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-20-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

Irodalomjegyzék

- Blackburn, Patrick – de Rijke, Maarten – Venema, Yde (2001): *Modal Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackburn, Patrick – van Benthem, Johan – Wolter, Frank (szerk.) (2006): *Handbook of Modal Logic (Studies in Logic and Practical Reasoning)*. Amsterdam: Elsevier.
- Chagrov, Alexander – Zakharyashev, Michael (1997): *Modal Logic*. Clarendon Press.
- Chang, Chen Chung – Keisler, Howard Joreme (1990): *Model Theory (Studies in Logic and the Foundation of Mathematics)*. Elsevier.
- Farkas Barnabás – Simon András: How canonical extensions are canonical? Manuscript.
- Feferman, Solomon (1968): Persistent and invariant formulas for outer extensions. *Compositio Mathematica* 20, 29–52.
- Fine, Kit (1975): Some Connections Between Elementary and Modal Logic. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics* 82, 15–31.

- Goldblatt, Robert I. – Thomason, Steve K. (1975): Axiomatic classes in propositional modal logic. *Lecture Notes in Mathematics*, Springer 163–173.
- Hollenberg, Marco (1998): Characterizations of Negative Definability in Modal Logic. *Studia Logica* 60(3), 357–386.
- Molnár Zalán (2021): Ultrafilter extension of bounded graphs preserve elementary equivalence. Submitted to *Studia Logica*.
- van Benthem, Johan (1979): Canonical Modal Logics and Ultrafilter Extensions. *The Journal of Symbolic Logic* 44(1), 1–8.
- van Benthem, Johan (1984a): Correspondence Theory. In Gabbay, Dov – Guentner, Franz (szerk): *Handbook of Philosophical Logic* Vol. II. Dordrecht: D. Reidel, 327–344.
- van Benthem, Johan (1984b): Modal Formulas are Either Elementary or not -Elementary. *The Journal of Symbolic Logic* 41(2), 436–438.

Első-személyű re-prezentáció az epizodikus emlékezetben és transztemporális azonosság

Inan Dániel Haydar (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Tanulmányomban egy az epizodikus emlékezés jelenségére alapozott lehetséges érvet vázolok fel egy perzisztens szubjektum létezése mellett. Állításom szerint az epizodikus emlékezés által lehetséges, hogy van egy ilyen szubjektum. Ezt az állítást arra építem, hogy az emlékezés során úgy tűnik, hogy első személyűleg, mintegy 'belülről' van hozzáférésem egy korábbi velem történt epizódhoz. Hogy ezt a tényt mozgósíthassam az érvem mellett, két dolgot kell megmutatnom. Egyfelől azt, hogy nem lehetséges elsőszemélyűleg hozzáférni egy másik szubjektum tapasztalataihoz. Az érvem ugyanis lényegében éppen az, hogy az emlékezés által előfeltételez egy megmaradó ént, hogy az emlékezés során elsőszemélyűleg férek hozzá bizonyos (múltbeli) tapasztalatokhoz. Azt szoktuk ugyanis gondolni, hogy egy szubjektum elsőszemélyűleg csak a saját tapasztalataihoz férhet hozzá. Ha tehát az emlékező szubjektum elsőszemélyűleg hozzáfér bizonyos múltbeli tapasztalatokhoz, akkor ebből az következik, hogy az emlékezés és a felidézett epizódhoz tartozó szubjektum numerikusan azonosak. Azt is meg kell továbbá mutatnom, hogy az emlékezés azonnali tárgya nem egy mentális reprezentáció, hanem maga a felidézett epizód. Ha ugyanis a közvetlen tárgy egy reprezentáció, akkor egyszerűen nem arról van szó, hogy maga a múltbeli epizód jelenik meg számomra úgy, ahogyan az elsőszemélyűleg prezentálódott. Ha pedig nem az jelenik meg számomra, az elsőszemélyű hozzáférést övező metafizikai kérdések fel sem merülnek. A reprezentacionalista emlékezés-olvasattal szembeni gondolatmenetem tengelyét az emléknyomok természetének, valamint az emlékezésben megjelenő múltérzésnek/-tudatnak a vizsgálata fogja jelenteni.

Abstract

The paper presents the outlines of a possible episodic memory-based argument for the existence of a persisting subject/self. My claim is that episodic memory is possible only because there is such a subject. The basis for this claim is that in remembering I seemingly have a first-person access to a past episode. In order to make use of this fact, I have to show two things: 1) It is not possible for a subject to have first-person access to the experiences of another subject. This is crucial since the content of my argument is that episodic remembering presupposes a persisting subject *because* I have first-person access to certain past experiences. It is plausible to think that a subject can only access its own experiences in a first-person mode. Thus, if the remembering subject has first-person access to certain past experiences, then it follows that the remembering subject and the subject of the remembered episode are numerically identical. 2) The content of the act of remembering is not a mental representation but the remembered past episode itself. If the content is a mental representation, then it's just not the case that I have an experiential, first-person access to the remembered episode. In that case, the metaphysical questions regarding the nature of the first-person access are simply not an issue. Here my argumentation will focus on the nature of the so-called memory traces and the sense of past that is present in remembering.

1.

Az epizodikus emlékezet és a szelf kapcsolatának természete kapcsán először talán Locke elmélete juthat eszünkbe, mely szerint a személy diakronikus azonossága emlékeinek hozzáférhetőségében áll. Akkor vagyok azonos *S* személlyel a

múltban, ha emlékszem *S* legalább néhány tapasztalatára. Ha ez nem teljesül, nem vagyok vele azonos. A locke-i elmélet kortárs formájában valószínűleg a legnépszerűbb elképzelés a személyes azonosság természetét illetően (lásd: Parfit 1984). A következőkben ezen elképzelés ellen fogok érvelni. Úgy gondolom, hogy az emlékezet nem alapozhatja meg a személyes azonosságot, ugyanis előfeltételezi azt. Nem úgy fogok emellett érvelni azonban, ahogyan azt Butler tette. Nem azt az állítást akarom újra elővenni, hogy eleve csak arra tudok emlékezni, ami *velem* történt. Ehelyett azt állítom, hogy maga az epizodikus emlékezet lehetősége megköveteli egy perzisztens szelf posztulálását. Más szavakkal, míg Butler azt mondja, hogy nem magyarázhatjuk a személyes azonosságot az emlékezettel, én azt mondom, hogy eleve az emlékezet nem magyarázható meg egy perzisztens szelf tételezése nélkül. Amit kínálok, az tehát a személyes azonosság nonredukcionista olvasata. A személyes azonosság nem redukálható pszichológiai (vagy fizikai) folytonosságra, hanem szigorú, numerikus transztemporális azonosság. Az érvelésemet arra alapozom, hogy az emlékezés során látszólag *első személyű* hozzáféréseink van *múltbeli* tapasztalatokhoz. Meglátásom szerint ez csak egy perzisztáló szubjektum által lehetséges.

Mindenekelőtt azonban mit értek szubjektum alatt? Ez egy némileg trükkös fogalom, hiszen több értelemben is használható. Én a legszűkebb értelemben kívánom használni. Hogy rájössünk, a legszűkebb értelem miféle entitást takar, vegyük azt az állítást, miszerint a tapasztalat tapasztalót (azaz szubjektumot) implikál. Ez egy konceptuális igazság: a tapasztalat fogalmából következik, hogy a tapasztalatnak van egy alanya. Na de mivel azonosítsuk ezt az alanyt? Úgy vélem, a következőképpen érdemes gondolkodnunk: a tapasztalat nem más, mint a tapasztalati tartalom tapasztalati jelenléte. A tapasztalati jelenlét szükségszerűen valaki/valami számára való jelenlét, hiszen tapasztalatilag megjelenni csak úgy lehet, ha valami a tanúja ennek a megjelenésnek. A kérdés, hogy mi ez a valami? Ha az organizmust, a pszichológiai személyt, az agyat vagy egy immateriális szubsztanciát akarunk a szubjektummal azonosítani, az azért nem lesz jó, mert egyiknek a létezése sem következik a tapasztalat fogalmából. Aminek a létezése viszont következik belőle, az a tudat. Ez is egy problémás fogalom persze, de viszonylag könnyen tisztázható, hogy mire gondolok itt. Ha veszünk bármilyen tapasztalatot, azt látjuk, hogy jelen van benne valamilyen tartalom, és jelen van benne a tartalom tudata.¹ Az, hogy a tartalom tapasztalati tartalom, pontosan annyit jelent, hogy jelen van egy tudat számára. Vagy másképpen: nincs tudatosság nélküli, azaz tudattalan tapasztalat. A tartalom jelenlétének tanúja tehát elsődlegesen a tudat, és ezért minden egyes tapasztalatban a legszűkebb értelemben vett alany a tartalom tudata.

Azt akarom állítani tehát, hogy az epizodikus emlékezet azáltal lehetséges, hogy a visszaemlékezés aktusában jelenlévő tudat és a felidézett történésről jelenvolt tudat numerikusan azonosak. És újfent hangsúlyozandó, tudat alatt itt nem a teljes tudatfolyamot értem. Nem azt mondom, hogy a tudatfolyamnak kell

¹ Ezt azonban nem kell úgy érteni, hogy ezek ontológiailag *külön* komponensek. A megkülönböztetés itt pusztán csak konceptuális. Ontológiai értelmezésének kérdése itt még nem releváns.

azonosnak lennie. Azt állítom, hogy a tartalom tudata a két időpontban az, ami azonos. Ez legalábbis sugallja annak a lehetőségét, hogy a tudatra, mint mentális szubsztanciára tekintsünk.

2.

Mondjuk, hogy tegnap este egy sorozat egy részét néztem. Felidézem az egyik jelenetet, melyben egy nő beszél. Úgy tűnik, hogy tudással bírok a tapasztalat első személyű karakteréről. Emlékszem, hogy nézett ki a nő, emlékszem hanglegelésére és hangsúlyaira, emlékszem az érzésekre, amiket ezek előcsaltak belőlem stb. Állításom szerint annak oka, hogy képes vagyok első személyűleg megragadni e múltbeli élményt, az, hogy az alanya azonos az visszaemlékezés alanyával. Nem szeretnék azonban szimplisztikus képet lefesteni az epizodikus emlékezet-ről. Teljesen pontosan szinte sosem vagyunk képesek felidézni egy múltbeli eseményt. Az emlékek gyakran torzulnak, sőt, olykor olyan dolgokra is emlékezni vélünk, melyek egyáltalán nem történtek meg. A neuropszichológiai adatok pedig, úgy tűnik, hogy magyarázatul szolgálnak ezekre a tényekre. Az emlékezés lényege nem partikuláris események és élmények rögzítése és eltárolása. Ehelyett nagy hangsúlyt kapnak benne bizonyos imaginatív-szimulációs mechanizmusok (lásd: Mullally – Maguire 2014, De Brigard 2014). Mi több, egyesek szerint az emlékezés az imagináció egy formája (lásd: Michaelian 2016a, 2016b). Ebből kifolyólag a múltbeli élményeket, amikor emlékezünk, nem annyira előhívjuk, mint inkább imaginatív módon rekonstruáljuk. Fontos azonban látni, hogy ez nem áll ellentmondásban azzal, amit állítok. Abból még, hogy a visszaemlékezés aktuálisan imaginatív módon rekonstruálok egy múltbeli eseményt, nem következik, hogy az aktus ne függene múltbeli élményekhez való *közvetlen* hozzáféréstől.

Hogy jön azonban a képbe a közvetlen hozzáférés kérdése, és mi köze az állításhoz, miszerint az epizodikus emlékezés előfeltételez egy perzisztens tudatot? Ehhez azt kell tisztáznunk, hogy hogyan is értendő az első személyű hozzáférés az emlékezés esetében. Itt két olvasat lehetséges: a direkt, illetve az indirekt realista olvasat. A direkt realizmus szerint, amikor visszaemlékszem egy epizódra, az emlékezés tartalma maga az egykor történt epizód, ahogyan az akkor megjelent *nekem*. Az indirekt realizmus ezzel szemben azt állítja, hogy az emlékezésben megjelenő tartalom egy mentális reprezentáció, amely közvetíti számomra a múltbeli epizódot. A különbség tehát abban áll, hogy az egyik szerint közvetlenül, a másik szerint pedig közvetetten jelenítem meg a szóban forgó epizódot. A következőkben amellet fogok érvelni, hogy legalábbis bizonyos esetekben közvetlenül férünk hozzá múltbeli élményekhez, majd pedig *ebből* fogom levezetni a perzisztens tudat gondolatát. Ez a gondolatmenet csak akkor lenne inkompatibilis az imaginatív-szimulációs elmélettel, ha ebből valamiért következne a reprezentacionalista, indirekt realista elmélet. Ez azonban, ahogyan azt később látni fogjuk, nincs így.

Vissza tehát a jelenethez. Tegyük fel, hogy nem maga a jelenet az, amivel közvetlen kapcsolatban vagyok, hanem annak mentális reprezentációja! Tegyük fel

azonban azt is, hogy legalább egyes első személyű aspektusai tükrözik a felidézett élmény megfelelő első személyű aspektusait! Ebből következően ezek az aspektusok a felidézett élmény első személyű aspektusaival kapcsolatos információknak kell hogy alapuljanak. Ha nem így lenne, akkor a megfelelés (a csoda lehetőségétől eltekintve) lehetetlen lenne. Kérdés tehát, hogy milyen információknak alapulnak a visszaemlékezés tartalmának első személyű aspektusai. Az indirekt realizmus felől megközelítve azt mondhatnánk, hogy a felidézett élmény eltárolt *nyomai* és/vagy az élménnyel kapcsolatos szemantikai információ felhasználásával állítja elő imaginatív módon a kognitív rendszer az emlékezésben szereplő mentális reprezentációt. A direkt realizmus értelmében az első személyű aspektusok *közvetlenül* a felidézett élmény megfelelő aspektusain alapulnak. Úgy vélem, a második opciót kell választanunk. Mi a baj az indirekt realista olvasattal? Először is a szemantikai információ nagyon sok esetben nem elég finoman tagolt ahhoz, hogy fel lehessen rá építeni az emlékezés tartalmának fenomenális karakterét. Bizonyosan nem lennének képesek pusztán szemantikai információ alapján rekonstruálni például a nő hangját, illetve annak megannyi árnyalatát. Ahhoz sokkal nagyobb tudással kellene bírnom a hangképzés fiziológiájáról és fizikájáról. Mi a helyzet azonban akkor, ha a szemantikai információt kiegészítjük az emléknymokkal?

Az emléknymok kapcsán két problémát szeretnék megemlíteni. Egyfelől eleve problematikus úgy tekinteni ezekre, mint amik képesek tartalom elraktározására. Jelenleg úgy tekintünk az emléknymokra, mint megerősödött kapcsolatokra bizonyos idegsejt-csoportok között (lásd: Danker – Anderson 2010). A visszaemlékezés aktusa (részben) ugyanazokat az aktivitásmintákat kelti életre, melyek a felidézett élményhez kapcsolódtak. Így tehát, amikor részem van valamilyen vizuális észlelésben, az agy bizonyos területein ez egy meghatározott aktivitási mintázat formájában képeződik le. Amikor később visszaemlékszem erre az élményre, (legalábbis részben) ugyanez a mintázat kel életre. Ebből azonban az látszik következni, hogy az emléknymok valójában bizonyos idegsejt-csoportok *diszpozíciói* arra, hogy bizonyos módon újraaktiválódjanak. A diszpozíciók azonban nem olyan tulajdonságok, melyek képesek tartalmat elraktározni. Éppen ezért, ahogyan azt De Brigard megjegyzi, az „eltárolás”

... félrevezető kifejezés. Úgy tűnik, hogy az információ kódolásakor az történik, hogy bizonyos neurális kapcsolatok megerősödnek az agy különböző területeinek együttes aktiválódása miatt [...] Az emléknym ezen területek diszpozíciós tulajdonsága arra, hogy a megfelelő körülmények között, ugyanazon mintában aktiválódjanak újra, amelyben tettek a kódolásakor. (De Brigard 2014)

Más szavakkal, semmilyen tartalom nem kerül elraktározásra a „kódolásakor”. „A diszpozíciónak azonban szüksége van valamilyen kategoriális alapra”, szólhatna az ellentetés. Mi lehet ebben az esetben tehát a diszpozíció kategoriális alapja? Ha a diszpozíció itt hajlandóság egy bizonyos aktivitási mintázat megismétlésére, akkor a kategoriális alap az, ami lehetővé teszi az aktivitási mintázat megismétlődését. Ez pedig nem más, mint a receptorok megnövekedett száma a posztszínaptikus sejt felszínén. (Minél több receptorral bír ugyanis, annál ingerelhetőbb

egy idegsejt.) Hogy raktározhatna azonban tartalmat a receptorok megnövekedett száma? Sokkal inkább pusztán egy lehetőséget vagy potencialitást „tárol”. A neuronális szintről nézve „kódoláskor” mindössze annyi történik, bizonyos neuroncsoportok mechanikailag hajlamossá válnak arra, hogy egy bizonyos minta szerint aktiválódjanak. Más szavakkal az *egyetlen* dolog, amire ezek a csoportok szert tesznek a kódoláskor, az az újraaktiválódásra való diszpozíció. Mindebből az látszik következni, hogy mivel a nyomok nem tárolnak tartalmat, ezért a visszaemlékezésben megjelenő fenomenális aspektusok sem vezethetők le belőlük.

Egy további probléma a múlttudat. Az emlékezés tartalmában megjelenő múlt-érzés annak az érzése, hogy a felidézett esemény óta idő telt el. Más szavakkal az emlékezés tárgya úgy jelenik meg, mint ami nem most, hanem korábban történt. Hogyan kerül ez az érzés a tartalomba? Amit rögtön kizárhatunk, az az, hogy valamilyen imperszonális kognitív mechanizmus eredménye lenne. (Itt valami olyasmire kell gondolni, mint hogy az agy olyan mechanizmusai jelölik múlthoz tartozónak a tartalmat, melyeket magukat nem kíséri fenomenalitás/tapasztalati-ság). Ezt azért zárhatjuk ki, mert imperszonális (nem tapasztalati) folyamatokban nem lehet helye semmilyen felfogásnak. Persze utóbbit meghatározhatjuk funkcionalista értelemben, de ez nem lesz kielégítő. A felfogással bírás tudatot előfeltételez, amit tökéletesen illusztrál az idő érzete, hiszen a múlt érzése éppen a tudat által magyarázható meg a legelegánsabban. A magyarázatot az idő *tapasztalata* szolgáltatja. Tehát azért bírok bármilyen időérzettel, azért fogom fel a temporalitást, mert tapasztalatom van az idő múlásáról. Ennek fényében a múlt érzése a következőképpen elemzendő: részem van egy tapasztalatban, majd tapasztalom utána az idő múlását. A felidézett esemény után tapasztalt időmúlás az, ami a visszaemlékezésben a múlt érzésévé válik.

Vannak azonban olyan mentális állapotok, ahol ezt a magyarázatot némileg árnyalnunk kell. Tegyük fel, hogy hamis emlékem van: olyan eseményre vélek emlékezni, amely nem történt meg. Mivel nem történt meg, ezért az idő múlását sem tapasztalhattam utána. Erre két dolgot mondhatunk.: Egyfelől a hamis emlék állhat veridikus emlék-fragmentumokból. Tegyük fel, hogy előző héten találkoztam a barátommal, és mondtam neki valamit, amire elhült arccal reagált. Az ezt követő napon pedig tanúja voltam egy autóbalesetnek. Tegyük fel, hogy később az utóbbira úgy emlékszem vissza, mintha a barátom is ott lett volna, és emlékezni vélek arra, ahogyan elhült az arca a baleset láttán. Természetesen nem hülhetett el az arca *a baleset láttán*, hiszen ott sem volt. Ugyanakkor valóban tapasztaltam egy másik alkalommal, ahogyan elhül az arca, és tényleg láttam az autóbalesetet is. Mindkettő után pedig tapasztaltam, hogy múlik az idő. A hamis emlékekkel jelenlévő múltérzés, mondhatjuk, ezért származtatható mégis a genuin múlttudatból. De mi van akkor, ha a hamis emlék teljes mértékben fantazmagória? A múlt érzését ekkor is származtathatjuk *indirekt* módon az idő múlásának tapasztalatából. Más szavakkal a múlt érzése a hamis emlékekben a valódi emlékekben szereplő múlt érzéséből származtatható, amely pedig a fentebbi módon magyarázandó. Eszerint az értelmezés szerint a hamis emlékek tekinthetők valódi emlékek alapján modellezett szimulációknak.

Hogy kapcsolódik ez az első személyű re-prezentáció kérdéséhez? Úgy, hogy a múlt érzésre támaszkodva is fogok az emlékezet direkt realista értelmezése mellett érvelni, mely értelmezés természetesen azt vonja magával, hogy a visszaemlékezés – legalábbis részben – valóban közvetlen első személyű hozzáférés. Amikor visszaemlékszem a jelenetre, ahol a nő beszél, a jelenet múltbeliként re-prezentálódik, azaz olyan epizódként, amely óta idő telt el. Ez azonban, úgy tűnik, azt jelenti, hogy aminek elsődlegesen a tudatában vagyok a visszaemlékezés során, az olyasvalami, amióta idő telt el. Ebből viszont az látszik következni, hogy az emlékezés indirekt realista olvasata téves, hisz egy mentális reprezentáció (amely az elmélet értelmében a tudatom elsődleges tárgya) nem olyasmi, amióta idő telt el. Egy mentális képmás közvetlen értelemben a jelen terméke (jóllehet a múlté *közvetetten*). Ezért, ahogyan arra rámutatnak fenomenológusok, a képmás a jelenhez, nem pedig a múlthoz tartozóként lenne jelen. Miért nem elég azonban annyit mondanunk, kérdezhetné az indirekt realizmus szimpatizánsa, hogy a tartalom egy reprezentáció, amihez hozzákapcsolódik a múlt érzése/tudata. Ekkor azonban visszatérünk ahhoz a kérdéshez, hogy hogyan kapcsolódik hozzá a múlt érzése. Pusztán az emléknymok újraaktiválódásával ezt nem tudjuk magyarázni, ugyanis az aktivitási mintázat önmagában csak úgy bírhat információval a felidézett tapasztalat tartalmáról, ahogyan az jelen volt, tehát jelenbeliként. Hogy a visszaemlékezés tartalma múltbeliként jelenhessen meg, többre van szükség pusztán információtovábbításnál. Az információtovábbítás feltétele az emlékezésnek, de nem elégséges feltétele. Merleau-Ponty megfogalmazásában:

[...] semmilyen megőrzés, a múltnak semmilyen fizikai vagy pszichikai „nyoma” nem teszi érthetővé a múlt tudatát. Ez az asztal múltbeli életem nyomait hordozza: beleírtam a monogrammat, tintafoltokat hagytam rajta. Ám ezek a nyomok önmaguknál fogva nem vonatkoznak a múltra: a nyomok jelen vannak, és ha valamilyen „megelőző” esemény jeleit találok meg bennük, az azért van, mert valahonnan rendelkezem a múlt értelmével, mert magamban hordozom ezt a jelentést. Ha az agyam megőrzi egy adott észlelésemet kísérő testi folyamat nyomait, és amikor az idegi impulzus újra ezeken a már befutott pályákon halad, akkor észlelésem újra megjelenik, az azt jelenti, hogy egy új (ha tetszik, meggyengült és irreális) észlelésem van: csakhogy ez a jelenlegi észlelés semmiképpen sem tudna egy múltbeli eseményre utalni, ha nem rendelkeznék egy múltmra nyíló másik látvánnyal [...]. (Merleau-Ponty 2012, 443)

Elgondolhatjuk például, hogy megjelenik a tudatunkban egy egyszer velünk történt esemény, ám nem ismerünk rá, mint emlékre. Ebben az esetben nem jelenik meg a múlt érzése/tudata. Ez olyasvalami tehát, ami csak akkor jelenik meg, ha rendelkezem „egy múltmra nyíló másik látvánnyal”. A kérdés, hogy ez mit jelent? Amellett érveltem, hogy ezt nem biztosíthatják imperszonális kognitív mechanizmusok. Ekkor viszont az emlék emlékként való felismerése abban áll, hogy a kérdéses eseményt úgy azonosítom, mint ami egyszer megjelent a tapasztalatomban, majd egyre inkább múlttá lett. Ezáltal a felidézett esemény múltságát az idő utána való múlásának tapasztalása megragadásán keresztül ragadom meg. Az idő múlása a felidézett élmény után azonban természetesen még most is tart, és a felidézés ebbe a temporális tapasztalatba ágyazódik bele, belőle indul. Más szá-

vakkal az idő múlásának tapasztalása közvetlen módon összeköti az emlékezést és a felidézett epizódot. Ezt jelenti az, hogy az élményt az idő utána való múlásának tapasztalásával együtt ragadom meg, amely tapasztalás a mostani visszaemlékezésem dimenziója is egyúttal. A visszaemlékezés aktusa tehát *része* annak a tapasztalásnak, amely mintegy a felidézett esemény elmúltával kezdődött. Közvetlen tapasztalati kapcsolatban vagyok így az epizóddal. Metaforikusan azt mondhatnánk, hogy a visszaemlékezés és a felidézett élmény egy út két pontja. Az egyik pontot elhagyva, haladok a másikig. Miközben haladok, a magam mögött hagyott pont egyre távolodik tőlem. Ez az idő múlásának metaforikus képe az felidézendő esemény után. Megérkezvén a másik ponthoz visszafordulok és visszatekintek az elindulási pontra. Látom ezt a pontot a távolságon keresztül, amit megtettem.² Hasonlóképpen az idő múlásának tapasztalása megnyitja mögöttem a múltat, melybe a visszaemlékezés alkalmával közvetlenül tekintek vissza.

Itt még egyszer vissza kell térnünk a hamis emlékek problematikus kérdéséhez. Tény az, hogy léteznek mentális jelenségek, melyek látszólag tökéletesen imitálják az emlékezés fenomenológiáját anélkül, hogy valóban megragadnának *egy* adott eseményt vagy élményt. Lehetséges tehát, hogy egy állapot az emlékezés fenomenológiájával rendelkezzen úgy, hogy nincs közvetlen kapcsolatban egy bizonyos eseménnyel/élménnyel. Ebből az látszana következni, hogy nincs szükség a múlttal való közvetlen kapcsolatra a fenomenológia magyarázatához. Ez azonban elhamarkodott következtetés lenne. Az előbb említett két szempont itt is érvényes. Ha a konfabulált emlék valódi emléktöredékekből épül fel, akkor a fentebbi megfontolások az emlékezés múltérzésével, illetve az emléknymok diszpozíciós jellegével kapcsolatban ugyanúgy érvényesek ezekre a felhasznált töredékekre. Ha pedig a konfabulált emlékek teljesen fiktívek, tekinthetünk rájuk úgy, mint valódi emlékek alapján modellezett szimulációkra. Szükségünk van azonban a múlttal való közvetlen kapcsolatra ahhoz, hogy magyarázni tudjunk magát a fenomenológia lehetőségét és létét a valódi emlékek esetében. Amint megvan a fenomenológiánk a valódi emlékek esetében, lehetőségessé válnak a fenomenológia szimulációi (a nem valódi emlékek esetében).

Végezetül az emléknymok természetét illetően amellet érveltem, hogy nem tűnnek kompatibilisnek azzal az elképzeléssel, miszerint az emlékezés tartalma egy mentális reprezentáció. Úgy is lehet érvelni azonban, hogy az idegtudományos adatok úgy is *értelmezhetőek*, mint amik kifejezetten sugallják a direkt realista olvasatot. Ez utóbbi valahogy úgy nézne ki, hogy a visszaemlékezés során visszanyúlok a múltba, megidézve ezzel a szóban forgó tapasztalatot. Ennek megjelenése az, hogy a tapasztalást kísérő agyi aktivitás is újra mintegy *megidéződik*. Más szavakkal, a megegyező agyi területek újbóli aktiválása az időben a megidézendő tapasztalathoz való visszanyúlás kifejeződése. Így legalább néhány a visszaemlékezésben megjelenő első személyű aspektus a felidézett élmény aspektusa. Más szavakkal, ezen aspektusok újbóli megidézései. Ez pedig tükröződik a visszaemlékezés neurális szintjén, hiszen a visszaemlékezéshez tartozó aktivitás-

² A metafora természetesen a látás naiv realista képére támaszkodik, de ez nem ássa alá metaforaként való alkalmazhatóságát.

mintázat szintén a felidézett élmény aktivitásának újbóli megidézése. Miért fogadjuk el ezt az olvasatot? Természetesen azért, mert rímel az érvemre, miszerint a visszaemlékezés veridikus első személyű aspektusai közvetlenül a felidézett élmény első személyű aspektusain kell hogy alapuljanak.

3.

De még ha úgy is van, hogy az emlékezés során a felidézett élményt közvetlenül ragadjuk meg, miért következik ebből, hogy a visszaemlékezés és a felidézett történet szubjektuma azonos? Erre az a válasz, hogy ha ezt tagadjuk, akkor azt állítjuk, hogy a visszaemlékezés során első személyűleg férünk hozzá egy másik szubjektum tapasztalatához. Retrospektív telepátiáról beszélünk, ahogy Erich Klawonn találóan megfogalmazta (Klawonn 2009). Ugyanakkor az elgondolás, miszerint egy elme hozzáférhet egy másikhoz „belülről”, meglehetősen problémás, mégpedig azért, mert egy inkohérens ontológiai elköteleződés következik belőle. Ha azt állítjuk, hogy egy tudat első személyűleg hozzáférhet egy másik tudat tartalmához, akkor azt kell mondanunk, hogy a tudat és annak tartalmi ontológiailag külön entitások. Miért van ez így? Mert ha azt mondjuk, hogy egy tudatnak hozzáférése lehet egy másik tudat tartalmához, de fenntartjuk, hogy a tudatot és a tartalmat ontológiailag nem választhatjuk el egymástól, abból az fog következni, hogy amikor egy tudat hozzáfér egy másik tartalmához, a két tudatból egy lesz, mivel tudat és tartalom is egyek (a konstitúciós vagy azonossági viszony értelmében). Tehát a tartalom, amihez egy tudat hozzáfér, egy a tudattal. Ha egyazon tartalomhoz két tudat fér hozzá, akkor a tartalom mind a két tudattal egy. A tranzitivitás értelmében pedig, mivel a két tudat egy a tartalommal, egyek egymással is. Ez azonban értelmetlen. Két ontológiailag külön dolog (a két tudat) nem válhat eggyé/azonossá. Ezért, ha meg akarjuk engedni az interszubjektív első személyű hozzáférést, a tudatot és a tartalmat úgy kell felfognunk, mint két, ontológiai értelemben véve külön entitást. Ez a pozíció is inkohérens azonban, mivel az következik belőle, hogy a tartalom elviekben a tudat fénye nélkül is létezhetne. Mi a probléma ezzel? Ha megfigyeljük aktuális tapasztalatunkat, abban valószínűleg jelen van mindenféle perceptuális tartalom, érzés és gondolat. Ha a tudat és ezek a tartalmak ontológiailag külön entitások, akkor ezek a tartalmak létezhetnének pontosan ugyanígy tudat hiányában is. Ez azonban önellentmondás. Ha létezhetnének pontosan ugyanígy, akkor egyszerűen nem lenne különbség a két szituáció között. Ahogy Barry Dainton megjegyzi, „milyen különbség állhatna fenn, tekintve, hogy a két esetben egymástól intrinzikusan megkülönböztethetetlen fenomenális tartalmak valósulnak meg [...]” (Dainton 2002, 39). Ha a tartalmak megtartják fenomenális természetüket, felfoghatatlan, hogy mit jelent az, hogy nem egy tudat tartalmaiként léteznek. Ismét csak próbáljuk meg elképzelni aktuális tapasztalatunkat ugyanezzel a fenomenális karakterrel úgy, hogy nem esik rá a tudat fénye. Mivel a hipotézis szerint fenomenális karakterük megmarad, ezért leírhatóak milyenségi vagy kvalitatív terminusokon keresztül. Ugyanakkor nincs egy tudat, melynek valamilyen lenne részesülnie belőlük. Ez azonban ön-

ellentmondás, mert a milyenség szükségszerűen valaki/valami számára való milyenség.³

Miért ne gondolhatnánk azonban, kérdezhetné valaki, hogy tudat és tartalom valójában két ontológiailag különálló entitás, csupán mindig együtt járnak. Ha tényszerűen igaz is, hogy mindig együtt járnak, semmi nincs azonban, ami elviekben is lehetlenné tenné a tartalom számára, hogy tudat nélkül létezzen. Ha a tartalmat ontológiailag leválasztjuk a tudatról, akkor a fenomenalitást is leválasztjuk róla, ugyanis az állítás az, hogy a tartalmak mint *fenomenális* tartalmak különböznek a tudattól. Azonban ha a fenomenalitást leválasztjuk a tudatról, semmi okunk azt gondolni, hogy az előbbinek feltétlenül szüksége lenne az utóbbira. Így tehát, ha a tartalom a tudattól különálló entitás, nincs okunk azt gondolni, hogy ne létezhetne a hiányában.

Mi a helyzet azonban a science-fiction szcenáriókban gyakran használt emléktanszplasztációval? Ha lehetséges lenne emléknymok átvitele az egyik személyről a másikra, nem éppen azt mutatná az meg, hogy szubjektumok hozzáférhetnek első személyűleg egymás tapasztalataihoz? Úgy vélem, kivédhető ez az értelmezés. Fenttarthatjuk, hogy az ilyen kvázi-emlékek, amennyiben lehetségesek, szintén a fogadó személy saját valódi emlékei alapján modellezett szimulációk lennének. A kvázi és saját valódi emlékek ilyenén szétválasztása elsöre talán ad hocnak tűnhet, de nem az. Ha az érvem, miszerint nem lehetséges első személyű interszubjektív hozzáférés, helyes, akkor következik belőle ennek a különbségtételnek a szükségessége.

A gondolatmenetem a következőképpen foglalható tehát össze. Amellett érveltem, hogy van közvetlen hozzáférés múltbeli élményekhez, és nincs első személyű interszubjektív hozzáférés. Ebből az következik, hogy a tartalom tudata az emlékezéskor és a tartalom tudata a felidézett élménykor egy és ugyanazon tudat. Ha az emlékezésben első személyű hozzáférésem van egy korábbi tapasztalathoz, és nem férhetek hozzá első személyűleg egy másik szubjektum tapasztalatához, akkor a felidézett élmény tartalma az emlékezésben részt vevő tudat számára volt jelen. Ez legalábbis egy nonredukcionista álláspont a szubjektummal szemben, hiszen ennek időbeli azonossága így nem redukálható folytonosságra, hanem pontosan olyan szigorú azonosság, amelyet tagad például Parfit.

³ Ez pontosításra szorul. Nem minden kvalitatív módon jellemezhető jelenség esetében igaz az, hogy konceptuálisan szükségszerű, hogy a milyensége szubjektumhoz legyen kötve. Paradigmatikus példánkat a színék jelentik. Abból, hogy valami rendelkezik a szín minőségével, fogalmilag nem következik, hogy ez a valami tapasztalati entitás. Ugyanakkor bizonyos tartalmak esetében egyértelműen következni látszik. Ilyen az érések, az érzelmek és a hangulatok kategóriája, de ilyenek tűnik például a gondolatoké és az ízé is. (Hogy a gondolatokat a fenomenális tartalmak közé számítom, természetesen azt mutatja, hogy fenomenológiát tulajdonítok neki. Az emellett való érvelés azonban nem szükséges a gondolatmenetem szempontjából. Azonban lásd például: Strawson 2008.) Írásomban az egyszerűség kedvéért úgy veszem, hogy a fenomenális tartalmak ugyanazon a természetben osztoznak. Ugyanakkor ha valaki ezzel nem ért egyet, a tanulmányt úgy is olvashatja, hogy csak azokról a tartalmakról beszélek, melyek kapcsán állni látszik fenomenalitásuk megtapasztaláshoz kötött voltának fogalmi szükségszerűsége.

Irodalomjegyzék

- Danker, Jared F. – Anderson, John R. (2010): The Ghost of Brain States Past: remembering Reactivates the brain regions Engaged During Encoding. *Psychological Bulletin* 136(1), 87–102.
- Dainton, Barry (2002): The Gaze of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 9(2), 31–48.
- De Brigard, Felipe (2014): Is Memory for Remembering? Recollection as a Form of Episodic Hypothetical Thinking. *Synthese* 191(2), 155–185.
- Klawonn, Erich (2009): *Mind and Death: A Metaphysical Investigation*. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: L'Harmattan.
- Michaelian, Kourken (2016a): Confabulating, Misremembering, Relearning: The Simulation Theory of Memory and Unsuccessful Remembering. *Frontiers in Psychology* 7, 1857.
- Michaelian, Kourken (2016b): *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mullally, Sinéad L. – Maguire, Eleanor A. (2014): Memory, Imagination, and Predicting the Future: A Common Brain Mechanism? *The Neuroscientist* 20(3), 220–234.
- Parfit, Derek (1984): *Reason and Persons*. New York: Oxford University Press.
- Strawson, Galen (2008): Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries. In: Strawson, Galen: *Real Materialism and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 255–280.
- Thompson, Evan (2007): Look Again: Phenomenology and Mental Imagery. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6(1–2), 137–170.

A nietzschei Übermensch mint poszthumán koncepció

Szántó Rita (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Tanulmányomban Nietzsche Übermensch fogalmát vizsgálom a mai poszthumán filozófiák tükrében. A poszthumán elméletek két irányát különböztetem meg, egy kritikai és egy inkább technopozi-tivistának tekinthető vonalat. Azt állítom, hogy Nietzsche filozófiája – különös tekintettel az Übermensch koncepciójára – releváns lehet mindkét poszthumán trend számára. Írásomban latolgató hozzáállással azt igyekszem kideríteni, mit mondhat a Nietzschei Übermenschfogalom a mai gondolkodók számára.

Abstract

In my paper I examine Nietzsche's Übermensch concept in the field of posthuman philosophies. I separate two trends in posthuman theory. One of them is critical the other is rather technopositivist. My statement is that Nietzsche's philosophy and the concept of Übermensch can be relevant for both of these posthuman theories. In my paper I try to show these connections and examine what can Nietzsche's Übermensch concept give to the theorists of today.

1. Bevezetés

A 20–21. században felbukkanó poszthumán filozófiák a maguk módján egy radikálisan új irányt nyitnak kultúránkban és gondolkodásunkban, ám érdemes reflektálni arra, hogy rengeteg mindent merítenek a korábbi dekonstruktív illetve poszt-strukturalista irányzatokból. Még egy lépést hátralepve, úgy gondolom, bizonyos nietzschei hatások is kimutathatók ebben az új gondolati mezőben. E hatások megvizsgálásán túl valójában az a célom, hogy a nietzschei filozófia egy igen fontos elemét, az Übermensch fogalmát górcső alá vegyem, azt kutatva, vajon a ma népszerű poszthumán irányzatok skáláján elhelyezhető, tud-e olyasmit képviselni, ami a jelenlegi gondolati térképen releváns.

Írásom első felében egy vázlatos áttekintést adnék azzal kapcsolatban, hogy az egyes poszthumán irányzatok hogyan határozhatók meg, és milyen módon tekintenek az emberen túlra. Ezt követően igyekszem reflektálni arra, hogy Nietzsche milyen szempontok alapján elemezhető egy ilyen kontextusban. Azt gondolom, a nietzschei Übermensch fogalom jelenti majd a legérdekesebb aspektusát ennek a kérdésnek, mivel itt egy olyan elemmel találkozunk a nietzschei filozófián belül, mely bizonyos értelemben tényleg túlmutat az emberi perspektíván. Ezt az emberin való túllépést igyekszem bemutatni a nietzschei korpusz ilyen szempontból hangsúlyosnak tekinthető szövegeinek elemzésén keresztül.

Az elemzés során leginkább *A történelem hasznáról és káráról*, az *Így szólott Zarathustra* és a poszthumusz töredékek szövegeire támaszkodom, különös tekin-

tettel még *Az igazságról és hazugságról nem morális értelemben* című rövid értekezésre. Ezekben a szövegekben vissza-visszatér az a gondolat, hogy az emberi gondolkodásmód és az ettől független igazság teljesen más irányba mutat. Hogy ezzel kapcsolatban milyen feloldást érhetünk el, az tézisem szerint változó a Nietzsche életművön belül. A korai művekben (pl. *A tragédia születésében*) még inkább az a konklúzió, hogy bár a megrögzött emberi gondolkodásmódunk becsap minket, ez a hazugság mégis tud hasznos lenni abból a szempontból, hogy az élet szolgálatába állítható. Ennek az eszközöként pedig gyakran a művészet jelenik meg. A későbbi művekben a művészet és az élet szempontjai egymással párhuzamosan veszítik el hangsúlyukat, közel egyidőben az Übermensch és az örök visszatérés fogalmainak felbukkanásával. Jelen írásomban szeretnék erre a fordulatra reflektálni, és egy lehetséges magyarázattal előállni. Az örök visszatérés igazsága ugyanis ahhoz a metafizikai struktúrához vezet, melyet Nietzsche szerint emberként sem elgondolni, sem elviselni nem tudunk. Emiatt lesz szükség arra, hogy az ember „alábukó” legyen. Egy ilyen gondolatnak a beépülése ugyanis az emberi perspektívát nem alakítja vagy tágítja, hanem olyan szinten haladja meg, hogy határain átlépve megszünteti azt. Az előbbieket kihangsúlyozva és az új koncepciót elemezve igyekszem Nietzsche Übermensch fogalmát a poszthumán irányzatokkal rokonítani.

2. Poszthumán tendenciák

A poszthumán szót ma már rengeteg filozófiára és gondolati irányzatra alkalmazzuk, mondhatni ún. gumifogalommá vált. Rokonaiként magába sűríti az objektum orientált ontológiákat, az újmaterialista filozófiákat, a spekulatív realizmust, és számos egyéb kritikai vagy az emberfogalmon egyéb szempontok alapján túlmutatató irányzatokat. Kimerítő elemzést nyilván nem tudok e dolgozat keretei között a poszthumán fogalmáról adni, és az elméletek taxonómiáját sem lehet célozva jelenleg pontosan felvázolni. Egyetlen dichotómiát tartok jelenleg fontosnak kiemelni a poszthumán fogalom jelentésmezőjén belül, melynek mentén szerintem viszonylag jól kategorizálhatók ezek az elméletek, és így talán könnyebben besorolhatók valamiféle meghatározás alá.

A dichotómia a társadalmi-politikai beágyazottságra való reflektálás és az emberi szempont szinte teljesnek tekinthető elhagyása között feszül.¹ Egyes poszthumán gondolkodók és irányzatok kiemelten fontosnak tartják a poszthumán fogalom és gondolkodásmód hagyományának kiindulópontját, többé-kevésbé támaszkodnak, de mindenképpen reflektálnak rá.² A poszthumán fogalom születésekor szoros összefüggésben áll a kritikai gondolkodásmóddal, a feminizmussal, és valamilyen formában politikai tétje van.³

Ennek a fajta poszthumán gondolkodásnak a definiálásakor kulcsfontosságú szem előtt tartani, hogy a poszt és a humán fogalmak összetétele az ember fogal-

¹ Vö. Szemes 2019.

² Ferrando 2018, Kiss 2019.

³ Vö. Haraway 2005.

mának *kritikai* szempontból történő meghaladására utal. Tehát a korábbi emberfogalmon olyan irányba törekszenek túllépni, mely az ember kirekesztő, elnyomó és kizáró logikára épülő fogalmának elvetésén alapul. (Szemes 2019., Kiss 2019.) Ezek az irányzatok a történelmi dimenziót mindig magukban foglalják. Gyökereik a különféle kritikai elméletekben, a feminista elméletek korábbi formáiban valamint részben – az előbbieknél talán kisebb mértékben vagy olykor nagyobb kritikai distanciát tartva – a már említett posztsztrukturalista hagyományban lelhetők fel. Ennek a fajta poszthumán gondolkodásmódnak kiemelt példája Donna Haraway munkássága különös tekintettel a mára már e témában klasszikusnak tekinthető *Kiborg kiáltványra*.

Ehhez a fajta kritikai poszthumánhoz Nietzscht kissé anakronisztikus lenne kötni, tekintve, hogy a fent leírt értelemben nem igazán történelmi és kritikai szemléletű – és mondanom sem kell, a feminizmustól igen távol áll. Áttételesen annyi azért elmondható, hogy a filozófiatörténet nagy dichotómiáinak éles kritizálása révén („a metafizikus gondolkodásmód”, a kanti „két világ” elmélet és a keresztény túlvilág legmesszebbmenőkig történő elvetése, a test-lélek dichotómia elutasítása, a hangsúly visszahelyezése az evilágra, az ösztönösre, a testre) bizonyos szempontból megágyaz Derrida munkásságának. És így egy lépéssel közelebb jutunk ahhoz, hogy a dichotómiák széles láncolatában a férfi/nő dualitás is elemzésre kerül.

A másik szempont, ami miatt Nietzsche itt említésre méltó az pedig az emberi gondolkodásmód illuzórikus egységesítésének a kritizálása, az emberi szempont totalitásának elvetése, bár ez csak a kritikai él, és a totalitás ellenében fontos itt, a kozmikus perspektíva és a nem-emberi szempont továbbvisz minket a másik poszthumán „tábor” felé.

A poszthumán irányzatoknak létezik egy kevésbé történelmi-kritikai vonulata is. Ezek a gondolkodók a poszt és a humán szavak összetételét nem a fent meghatározott kritikai szempontból végzik el, gondolkodásmódjuk nem arra irányul, hogy a korábbi emberfogalmat kritizálja, és így lépjen túl rajta. A túllépést ehelyett itt bizonyos értelemben maga a túllépés motiválja. Ezek az irányzatok nem igazán tekintenek a múltra, inkább a jelen, és még inkább a jövő köti le őket. Az ember fogalmát a jelen és a jövő kontextusában egyre inkább szűknek értelmezik, és a korunkat egyre intenzívebben foglalkoztató kozmikus perspektíva, technológiai fejlődés és információs hálózatosodás mentén igyekeznek meghaladni azt.⁴

Az utóbbi szempontból nyilvánvalóan megint csak anakronisztikusnak tekinthető Nietzsche filozófiája, hiszen a mai, korábban nem tapasztalt mértékű technológiai fejlődés és információs hálózatok még nem voltak ilyen értelemben jelen számára. Az azonban véleményem szerint mindenképp megfontolást érdemel, hogy ezzel a fajta poszthumán gondolkodással milyen jól összecseng a nietzschei kozmológia és az ember meghaladásának nietzschei imperatívusza. Nietzsche leírja, hogy a világot érzékelő emberi perspektíva mennyire nem kitüntetett, meny-

⁴ Vö. Szemes 2019, Roden, 2018, Lovász 2019.

nyire esendő és esetleges.⁵ Kritizálja a fogalmi gondolkodásmódot és a szubsztancializálást. A létezés fix stádiuma helyett a keletkezés, változás, folyamatos alakulás univerzumát festi le, és az emberi szempontot leválasztja a világ így-és-így létének elemzéséről. Az idő és a létezés olyan elméleteivel áll elő, melyek teljesen idegenek az emberi gondolkodásmódtól és perspektívától, és ezek elhagyását teszi az ember legfőbb imperatívuszává. Az embernek lényegében azt tanácsolja, hogy ne legyen emberi – túlságosan emberi –, hanem vesse el az emberi metafizikát, morált és vallást. Az ember híd, az ember alábukás, az ember általjutás.

Persze látható, hogy Nietzsche nem egyformán illeszkedik a poszthumán hagyományokba – és amelyekbe igen, azokba is nyilván foghíjasan. Fontosnak tartom azonban, hogy a Nietzschei filozófiát ebből a szempontból vonatkoztassuk a jelenre, mert ez gazdagíthatja az elméletek palettáját a poszthumán diskurzuson belül és a Nietzsche-értelmezések körében egyaránt.⁶

3. Az emberi, túlságosan emberi szempont Nietzschénél

Nietzsche korai filozófiájában az élet – és sajátosan az emberi élet – még kitüntetett szereppel bír. A *tragédia születésének* előszavában Nietzsche tulajdonképpen fel is vázol egy hierarchiát, melynek alján a tudomány szempontja áll, felette a művészeté, s mindenk fölötte az élet foglal helyet (Nietzsche 2007, 9). A szintén kiemelt fontosságú második korszerűtlen elmélkedés pedig a teljes címében magában foglalja, hogy a történelem haszna és kára az *élet* szempontjából kerül megvizsgálásra.

De mi is a hely, amit az ember és az élet elfoglal? A *tragédia születésében* a görögség és a pesszimizmus kérdése a kiinduló téma. Ennek kapcsán Nietzsche elveti azt a korábban népszerű nézetet, mely a görögökre naiv és optimista népként tekintett. Ennek illusztrálására a híres Szilénoszi bölcsességet veszi elő, melynek lényege, hogy az ember számára a legjobb meg sem születni, és másodszorban legjobb mielőbb meghalni. (Nietzsche 2007, 43–44) A görögség, mely Nietzsche szerint ezt az igazságot elevenen hordozta tudatában, mégis úgy élt, hogy az életet a legnagyobb értéké tette. Számukra a fent leírt igazság fordítottja volt érvényes: a legrosszabb minél előbb meghalni, s másodszorban legrosszabb,

⁵ Főleg a késői és középső korszakában. Az *Így szólott Zarathustra* idején keletkezett aforizmákat tartom a legbeszédesebbnek ebből a szempontból. ld. Nietzsche 2001.

⁶ Arra még érdemes reflektálni, hogy az általam vázolt két poszthumánfogalom között az összhang nem teljes, az irányzatok és elméletalkotók között feszültség lehet fel. Ez több formában is artikulálódhat, a legfontosabb szerintem a következő. A nem-kritikai poszthumán irányzatok kritikai rokonaiktól számon kérhetik azt, hogy történeti, kritikai stb. szempontjaikkal valójában nem lépnek igazán túl az ember fogalmán, hiszen bár kritizálják a korábbi emberfogalmat, ennek a kritikának az alapja az emberfogalom elnyomó és kirekesztő volta, a cél pedig egy szolidaritáson alapuló, kölcsönösebb, kiterjedtebb és kirekesztésektől mentes hálózat és kapcsolódás létrehozása. Ezek az értékek pedig a nem-kritikai poszthumán elmélészek szerint még mindig túlságosan emberinek tekinthetők, és nem szakadnak el az emberi perspektívától – melytől számos a kritikai poszthumán szerző szerint nem is feltétlenül kell vagy lehet elszakadni, mindössze reflektálni érdemes rá. A kritikai poszthumán viszont gyakran éppen azzal kritizálja a nem-kritikai poszthumán elméleteket, hogy azok történeti-etlenek, reflektálatlanok és öncélúak, ezáltal üres technopozitívizmuson és spekuláción kívül nem sok lényegi tartalmuk van. A vitáról magyar viszonylatban bővebben lásd: Kőszeghy 2019, Szemes 2019, Kiss 2019, Ádám 2019, Lovász 2019.

hogy egyáltalán meg kell halni egyszer. Az élet felmagasztalásának ékes bizonyítékeként arra mutat rá Nietzsche, hogy a görögök istenei „életvitelük” tekintetében semmilyen szempontból nem tértek el a halandóktól – a különbség csak annyi volt, hogy az ő történeteiket nem zárta le a halál, mint végpont. Tehát a legmagasabb elérhető minőség a létezésben – az istenek státusa – nem más, mint maga az emberi élet (Nietzsche 2007, 44–45).

A görögség pesszimizmusára – melynek alapja az igazság iránti szenvedély, mellyel a dolgok mélyére néznek – a gyógyír a metafizikai vigasz, melyben a diónüszoszi mámor nagy egységélménye és az apollóni megformáltság esztétikai ereje megfelelő arányban a művészet elemi formájához, magához az emberhez, mint műalkotáshoz vezet (Nietzsche 2007, 233–236). A művészet legfőbb funkciója egyrészt, hogy a létet elviselhetővé tegye, másrészt – s ezzel már metafizikai magasságokba emelkedünk – hogy a világ létezését igazolja (uo., 63, 230). Mint látható, a művészet és az élet itt még igencsak előkelő helyet foglal el a nietzschei gondolkodáson belül.

A történelem hasznáról és káráról című korszerűtlen elmélkedés értékrendjében közel áll *A tragédia születéséhez*, ám perspektívája tekintetében már némileg túlmutat rajta – legalábbis abból a szempontból, melyet jelenleg vizsgálok, tehát csak pár fontosabbnak tetsző gondolatalakzatot rekonstruálok a szövegből. Az egyik ilyen elem, az a gondolat, mely szerint az embernek bizonyos mennyiségű plasztikus ereje van, ez segíti abban, hogy a vele történő eseményeket feldolgozni, életébe inkorporálni tudja. Úgy is fogalmazhatunk – Nietzsche is használja a kifejezést – hogy mindenkinek van egy bizonyos szélességű horizontja (Nietzsche 2004, 99–100). Ezen a horizonton belül tud egészségesen megemészteni igazságokat, az ezen túl található igazságok már pusztítóan hatnak rá, ha megpróbálja őket feldolgozni. Tulajdonképpen a horizont mérete és az ember plasztikus ereje mondhatni egyenesen arányos egymással.⁷ Ezt a gondolatot azért tartom kiemelt fontosságúnak, mert itt már pedzegeti Nietzsche az emberi perspektíva határait, határoltóságát. Illetve hangsúlyozandó, hogy a fentebb leírtakkal összhangban Nietzschének ebben a korainak tekinthető művében még mindig biztosítva van az ember kvázi mentálhigiénés védelme bizonyos – számára elviselhetetlen igazságokkal szemben.

Amit még kiemelnék, az a következő lenne: a történetírás típusainak sokat emlegetett kategorizálása során azt olvashatjuk, hogy a monumentális történetírás a történelem esztétizálásával operál (Nietzsche 2004, 109–110). Ez megint csak lényeges lesz az élet és a művészet szempontjából. A monumentális történetírás erősen épít arra, ami a történelemben inspiráló, kiemelkedő, „nagy”. A nagy eseményekkel kapcsolatban pedig a monumentális történetírót leginkább foglalkoztató kérdés, hogy megismételhető-e az, ami monumentális. Ha erre nem a válasz, akkor ez a történelemszemlélet elkorcsosul, és pusztítóan hat, hiszen a múlt nagy eseményeinek árnyékában a jelenben megbénít mindent, ami monumentalitásra törekszik, leszögezve, hogy ami nagy, az nem keletkezik (uo., 110–111).

⁷ Ilyen horizontja egyébként nemcsak embereknek, hanem népeknek, kultúráknak is van Nietzsche szerint.

Ám Nietzsche a második korszerűtlen elmélkedésben még elveti az ismétlésnek mint ugyanaz (örök) visszatérésének gondolatát (uo., 108–109). Valamilyen értelemben tehát ismételhetőnek kell lenniük a monumentális pillanatoknak, ám ugyanaz nem térhet vissza. Erre lesz megoldás a művészet: a nagy pillanatok nem önmagukban, hanem az általuk kiváltott – esztétikai – hatás révén lesznek jelentőségteljesek és bizonyos szempontból ismételhetőek is. Ez a szempont a művészi általánosítás szempontja, a kiváltott hatásban fellelhető hasonlóság lesz (uo., 109–110). Így viszont a monumentális történetírás az esztetizáláson keresztül óhatatlanul maga után vonja a pontatlanságot – vagy a művészi átírást, hazugságot, látszatot –, nem magát az eseményt adja vissza (uo.). Bár ezt valószínűleg értelmetlen is lenne megkövetelni tőle, hiszen ez nem lehetséges. Mindenesetre ebből is az látszik, hogy az élet és a művészet szempontjai itt még az igazság szempontját felülírják.

Az igazságról és hazugságról nem morális értelemben című 1873-ban keletkezett, ám csak posztumusz publikált korai mű, azt gondolom, sok szempontból előrevetíti a nietzschei értékrendben beálló általam vizsgált fordulatot. Bár a fentebb emlegetett korszerűtlen elmélkedésnél korábban keletkezett, én most mégis a keletkezési sorrendet felrúgva vizsgálom a továbbiakban ezt a szöveget átmeneti műként.

Ennek a rövid szövegnek az elején Nietzsche egy kis „mesén” keresztül gúnyolja az embert annak megismerésbe vetett naiv és megalapozatlan hite és büszkesége miatt (Nietzsche 2012, 7–8). A kvázi egyszerre nyelvfilozófiainak és antropológiainak tekinthető szövegben ezután azt kezdi fejtegetni, hogy az ember fogalmi gondolkodásmódja milyen szükségszerű torzításokon alapulva jöhetett csak létre. A kétszeres torzítás (inger → valami X bennünk → fogalom) és a jogosulatlan általánosítások mentén kritizálja a fogalmi gondolkodásmódot és a nyelvet, illetve az ezekben vetett naiv emberi hitet (uo., 10–11).

Azt is belátja persze, hogy emberi mivoltunkból következően nem igazán vagyunk képesek másképp gondolkodni. Ez persze egy szegényes, sivár gondolkodásmódnak tekinthető, mely tulajdonképpen halott metaforák csontvázaiból épül fel (uo., 12). Ezt a sivár perspektívát az élő metaforákkal és kreatív, új gondolati alakzatokkal operáló művészet képes kicsit színezni, tágítani. Illetve további előnye a művészetnek, hogy a naiv tudományossággal szemben nem állítja magáról azt, hogy az igazságot közvetítené. Ez a hazugság a jó értelemben (nem-morális értelemben) és játékaival még mindig az élet szolgálatában áll (uo., 15, 18–21).

A rangsor tehát *A tragédia születéséhez* hasonlóan még mindig: tudomány, művészet, élet, ám ebben a szövegben már megjelenik az arra irányuló panasz, hogy az emberi gondolkodásmód mennyire korlátolt, és a fogalmi gondolkodásmódon túl tételeződik egy olyan igazság, mely az ember számára hozzáférhetetlen, ám mégis sokkal többre értékelt, mint a tudomány látszatigazságai (és néha úgy tűnik, bizonyos szempontból még a művészet hazugságainál is).

4. Túl jón, rosszon és emberen

Ullmann Tamás *Az örök visszatérés imperatívusza* című szövegében szintén utal egy értékrendbeli változásra a nietzschei életművön belül, ám ebben a kontextusban inkább a morális értékrend az, ami lényeges. Az említett szövegben Ullmann a nietzschei és a kanti morálfilozófia hasonlóságait emeli ki, és ennek a vizsgálatnak a részeként tér ki arra, hogy milyen morális értéktételezések figyelhetők meg a nietzschei életművön belül (Ullmann 2012[a]).

Fontos kitétel, hogy bár sokan morális nihilistának tartják Nietzschét, igenis megfigyelhetők nála olyan szempontok, melyek mentén az értéktételezés és a morális cselekvés orientálhatók. Ullmann ebből a szempontból igyekszik megvilágítani, hogy a nietzschei értéktételezés hogyan alakul az életmű folyamán (uo., 24–25).

A korai szakaszhoz, melynek kapcsán jelen írásomban az élet és a művészet szerepét hangsúlyoztam, Ullmann a phüszisz fogalmát rendeli. Ez a természetnek az ókori görög gondolkodáshoz visszanyúló fogalma, mely Nietzschénél az ember fiziológiai természetének és számára többnyire rejtett mögöttes mozgatórugóinak egy lépéssel távolabbról tekintett alapzataként jelenik meg *A vidám tudományban*. Ez a fogalom azonban 1881 körül fokozatosan háttérbe szorul, szinte egy időben az örök visszatérés gondolatának megjelenésével. Mint Ullmann is rámutat, az örök visszatérés a phüszisznél hatékonyabban képes a morál megalapozására, mivel nem egy külsődleges metafizikai elvként tételeződik. Épp ellenkezőleg, konkrét meghatározásoktól mentes, formális elvnek is tekinthető, és ennyiben a kanti kategorikus imperatívuszhoz hasonlítható (uo.).

Ullmann nevezett írásából jelenleg két gondolatot ragadnék ki, melyekre elemzésem szempontjából támaszkodnék a továbbiakban. Az első a phüszisznak mint *A vidám tudomány* időszakában fontos morális alapelvnek a megléte. A második pedig az a változás a nietzschei gondolkodásmódban, mely az értéktételezés és morális cselekvés megalapozásának feladatát a phüsziszről az örök visszatérésre helyezi át. Az előbbi gondolat számomra azért fontos, mert úgy vélem, a phüszisz egy átmeneti értéknek tekinthető abban az értékrend-váltásban, melyet itt igyekszem kimutatni. Véleményem szerint fontos hangsúlyozni, hogy a legkorábbi művekben az élet jelent meg mindenképp álló értékként, és ezt követően került egy rövid időre a phüszisz ebbe az előkelő szerepbe. A phüszisz annyiban tekinthető átmeneti értéknek ebben a kontextusban, amennyiben arra utal, hogy az emberi szemponttól egyre távolabb kerülünk. A phüszisz az élethez képest embertelen érték, ám még mindig emberi, túlságosan emberi az elkövetkezendő értékekhez képest.

A második gondolatot, miszerint a phüszisz helyét morális alapzatként az örök visszatérés gondolata veszi át, azért emeltem ki, mert magam is erre az álláspontra helyezkedem a továbbiakban. Elemzésem során azt igyekszem bemutatni e szakasz fennmaradó részében, hogy az örök visszatérés középpontba kerülésével az emberi perspektíván túlra kerülünk, a nietzschei filozófia tézisének szerint itt válik a poszthumán gondolkodás rokonává.

Az *Így szólott Zarathustra* az a nietzschei mű, melyben az örök visszatérés és az Übermensch fogalma is egyaránt fontos szerepet kap. Az Übermensch már Zarathustra előljáró beszédében megjelenik, míg az örök visszatérés tana expliciten csupán két fejezetben kerül kifejtésre,⁸ ám mögöttes tartalomként az egész művet áthatja, Zarathustra ugyanis ennek a nehezen – ha egyáltalán⁹ – kimondható gondolatnak a tanítója.

Az előljáró beszédben az Übermensch az embert meghaladó lényként jelenik meg, és utalásszerűen az evolúció elmélete is felbukkan, ám a beszéd nem korlátozódik erre a szempontokra, inkább csak hasonlatként használja. A dolog lényege inkább az, hogy az embernek el kell gondolkodnia saját helyzetén, reflektálni a fejlődés folyamatos jellegére, és ezt persze érdemes összevetni annak abszurditásával, hogy mennyire késznek és tökéletesnek szoktuk gondolni magunkat mint embert. Nietzsche arra szólít fel minket – félreértések elkerülése végett hangsúlyoznám, hogy nem biológiai vagy eugenikai értelemben – hogy haladjuk meg az embert mint olyat gondolkodása, érzelmei, moralitása, hite és céljai tekintetében.

Fontos fordulat – és nem pusztán véletlen tartalmi elem – hogy a tömeg, melynek Zarathustra szónokol, nem mutat lelkesedést az Übermensch iránt. Illetve, ami itt kiemelendő még, az igazából az, hogy Zarathustra hogyan reagál erre: át helyezi az érvelés centrumát, az ember meghaladását már nem az Übermensch iránti lelkesedésre, hanem az ember kritikájára alapozza. Itt tulajdonképpen csírájában a poszthumán két később elkülönülő alapmotivációja jelenik meg. Először a haladás iránti lelkesedés által fűtött, másodsor a korábbi emberi működés kritikáján alapuló meghaladása az embernek.

Mindkét beszédben fontos az ember átmeneti jellege: az ember híd, általjutás, alábukás. Ezek a szavak vissza-vissza térnek a mű további részein is, illetve Zarathustra, mint fölmagasló ember mégiscsak ember, ennyiben szintén alábukó. Zarathustra karaktere így igencsak ellentmondásos. „Fölmagasló” jellege, mely az Übermensch felé viszi, leginkább abban nyilvánul meg, hogy milyen igazságoknak a hirdetője és tanítója ő. Egyfelől láttuk, hogy az Übermensch és a nagy délidő szószólója, van azonban egy enigmatikusabb, alig megjelenő, ám sokkal inkább a lényegéhez tartozó tanítás is, ez lenne az örök visszatérés tana, és ennek a gondolatnak az elgondolása és kimondása viszi őt igazából ténylegesen az emberen túlra.

Az örök visszatérésnek számos értelmezése van, melyek tárgyalják, hogy mi ennek a gondolatnak a novuma metafizikai,¹⁰ kozmológiai,¹¹ morális,¹² életfilozófiai,¹³ és egyéb¹⁴ szempontokból. Ennek részletes tárgyalásába nem mennék bele, mivel az az emberi perspektíván túl dolgozatom kereteit is szétfeszítené. Az örök

⁸ A látomásról és a talányról valamint A lábadozó c. fejezetek

⁹ Vö. Tatár 1989, 104.

¹⁰ Vö. Deleuze 1999, Ullmann 2012[b], Tatár 1989.

¹¹ Williams and Palencik 2004.

¹² Deleuze 1999, Ullmann 2012[a], 2012[b], Kain 2007[a], Han-Pile 2011, Paphitis 2009.

¹³ Parkes 2003, Kain 2007[b]

¹⁴ Ullmann 2012[b]

visszatérés elgondolhatatlanságát,¹⁵ kimondhatatlanságát¹⁶ vagy épp affirmálhatatlanságát¹⁷ is számos szöveg taglalja. Amit hangsúlyozni szeretnék az a Zarathustra két vonatkozó fejezete és *A vidám tudomány* 341. aforizmája alapján is érzékelhető valamelyest: az örök visszatérés lelkiismeretes elgondolása, és a vele való azonosulás – mármint, hogy nemcsak elgondoljuk mint egy gondolatkísérletet, hanem elgondoljuk mint igazságot – az emberi gondolkodás határait sodor minket. És innen még plusz egy lépés lenne az affirmáció, ami tézisének szerint emberi létezők számára nem lehetséges.¹⁸

Zarathustra alakja tehát abban az értelemben mutat kettősséget, hogy az elgondolhatatlan elgondolásával kísérletezik, a kimondhatatlan kimondására tör – és török bele újra és újra. Az emberi oldaláról fut neki az emberen túli kapujának – „a pillanat kapuja” – ám emberként a nehézkedés szelleme ül a hátán, ördögei kísértik és maga is rá-rá tapint a fájó igazságra, hogy ő is alábukó, hiszen ember. Ez a dráma Zarathustra alakján túl Nietzsche vízióiban is narratívára lel. A késői, publikálatlan jegyzetekben a Zarathustrában bemutatott utolsó ember a nihilizmus gondolatalakzataként jelenik meg. Nietzsche prófécijája szerint pedig a terjedő és végül mindent átható, végső, passzív formájára fejlődött nihilizmus „gyógyítója” az örök visszatérés gondolata lehet (Ullmann 2012[b], 286). Ez, mint szelektív gondolat a nihilizmussal kvázi reakcióba lépve a legszélsőségesebb nihilizmushoz vezet, ami ilyenformán magára a nihilizmusra is halálos (Nietzsche 2002, 36). Az örökké visszatérő értelmetlen semmi a legmagasabb hatványra emelt nihilizmus, ami végül szétfeszíti a nihilizmus logikáját.

Ami ennek a pusztulásnak a végén megmarad, az egy teljesen más gondolkodásmód, ezt lehetne az Übermensch-nek nevezni.¹⁹ Az örök visszatérés erre a gondolkodásmódra nem jelent veszélyt, hiszen ez már képes elgondolni, kimondani, magáévá tenni és affirmálni azt. A nihilizmus bástyáját képező értelmetlenséget pedig saját alkotó, teremtő és értelemadó képességével megszünteti. Az értelmet nem projektálja vallási, morális vagy egyéb alakzatokba, hanem képes fellelni önmagában illetve az általa teremtett értékekben. Ennek a fajta gondolkodásmódnak az elterjedésére hivatkozik Nietzsche úgy, hogy a nagy délidő.

5. Következtetések és konklúzió

Vizsgálódásom fő kérdése az volt, hogy Nietzsche mennyiben hozható közel – az Übermensch gondolon keresztül – a poszthumán irányzatokhoz. A poszthumán és az Übermensch fogalma is valami módon az emberi mint olyan meghaladására

¹⁵ Ullmann 2012[b]

¹⁶ Tatár 1989.

¹⁷ Kain 2007[b], Han-Pile 2011.

¹⁸ Ha a saját életünk minden egyes pillanatának sorssá szövése, műalkotássá formálása és teljes igenlése nem is jelent problémát (vö. Tatár 1989, 30–36), akkor a dolgok összefonódása mentén belegondolhatunk, hogy a világtörténelem illetve az összes többi ember élete – és összes szenvedése – is része a „csomagnak”. Ezért sem meglepő, hogy Zarathustra „utolsó ördöge” a részvét (vö. Han-Pile 2011, 246–247).

¹⁹ Ennyiben én az Übermensch fogalmát úgy értelmezem, hogy nem valamiféle konkrét lényre/”fajra” egyéb formációra utal, hanem egy olyan gondolkodásmódot jelöl, amely az emberi gondolkodás/elgondolhatóság/perspektíva határait túl van.

törekszik, ám ez persze több értelemben és többféle motiváció mentén lehetséges. A poszthumán irányzatok sem egységesek ebben a tekintetben, mivel egyes szerzők a humánus meghaladásának motivációját a jövő perspektívájából, a haladásból, esetenként a konkrét technológiai fejlődésből és hálózatosodásból nyerik, míg mások a korábbi emberfogalom kritikájára alapoznak.

Nietzsche, aki az Übermensch fogalmán keresztül meglátásom szerint a legtágabb értelemben vett emberi gondolkodásmód meghaladását tematizálja, mindkét motivációs irányhoz köthető valamelyest. A korábbi emberi gondolkodással szemben éles kritikát fogalmaz meg tulajdonképpen végig élete során, ám a későbbi korszakaiban ez a kritikai él egyre erősebb. Persze, nem ugyanabban az értelemben kritikai, ahogyan azok a szerzők, akik az ember fogalmát annak kirekesztő volta miatt kritizálják. Mindazonáltal egyfelől eszmetörténetileg egy enyhe hatás mindenképp kimutatható ebben az irányban, másfelől pedig ahogyan a nihilizmust mint gondolkodásmódot kritizálja, és ahogyan az utolsó embert – egy mai átlag fogyasztóhoz kísértetiesen hasonlóként – lefesti, még mindig releváns lehet.

Ami a jövő felé tekintő és kevésbé kritikai poszthumán filozófiákhoz kötheti, az pedig a fejlődésbe vetett lelkesedése, és az ember – a mai technikai és egyéb szempontok mellett szóba jöhető – gondolati szintű meghaladása irányi lelkesedés. Véleményem szerint ez is gazdagíthatja azt a mezőt, ahogyan a jövőről, a jövő emberéről, azaz emberen túli emberéről, poszt-humánjáról gondolkodunk.

Irodalomjegyzék

- ÁDÁM Zsófia (2019): „Pozícióvakság és katasztrófafornó” Prae, Huszonegyedik #6, 2019.05.28. https://www.prae.hu/article/11008-huszonegyedik-6/?fbclid=IwAR2oZVtlvFpIYxUfQ_9ijSLCfWGSgd3kZcH9gc6FVtPPWwV5WJuKWq3G3g8 (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- DELEUZE, Gilles (1999): *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Kovács András Bálint, Moldvay Tamás. Budapest: Holnap
- DOMBROVSZKI Áron (2019): „Az új imposztor” Magyar Filozófiai Szemle 63/3, 249–260.
- FERRANDO, Francesca (2018): „Poszthumanizmus, transzhumanizmus, antihumanizmus, metahumanizmus és az új materializmusok: különbségek és viszonylatok” *Helikon. Irodalom- és Kultúratudományi szemle. Poszthumanizmus*. 2018/4. 394–405.
- FROST, Samantha (2011). The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology. In *Feminist Epistemology and the Philosophy of Science: Power in Knowledge*, H.E. Grasswick (ed.). New York: Springer, 69–85.
- HAN-PILE, Béatrice (2011): “Nietzsche and Amor Fati.” *European Journal of Philosophy* 19, no. 2 (June 1, 2011), 224–261.
- HARAWAY, Donna (2003): *Companion Species Manifesto*. http://xenopraxis.net/readings/haraway_companion.pdf (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- HARAWAY, Donna (2005): „Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években” *Replika* 2005, november, 107–139.
- HARMAN, Graham (2018): „Az OOO-val Szembeni Négy Leggyakoribb Ellenvetés” *Ex-symposion* 2018/99., 10–15.
- HARMAN, Graham (2018): „Hetvenhat Tézis Az Objektumorientált Filozófiáról” *Ex-symposion* 2018/99., 4–9.
- HARMAN, Graham (2018): „Rövid SR/OOO-Bevezető” *Ex-symposion* 2018/99., 1–3.

- KAIN, Philip J. (2007[a]): "Eternal Recurrence and the Categorical Imperative." *Southern Journal of Philosophy* 45, no. 1 (Spring 2007), 105–16.
- KAIN, Philip J. (2007[b]): "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence." *Journal of Nietzsche Studies* 33 (March 1, 2007), 49–63.
- KAPELNER Zsolt (2018): „A robotok elveszik a munkát: akkora baj ez?” Kettős Mércse, 2018. 06. 03. <https://merce.hu/2018/06/03/a-robotok-elveszik-a-munkat-akkora-baj-ez/> (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- KISS Kata (2018): „A gondolkodás képének átformálása. Poszthumán praxis a 21.századi feminizmusban” *Helikon. Irodalom- és Kultúratudományi szemle. Poszthumanizmus*. 2018/4. 452–466.
- KISS Kata (2019): „Kritikátlan Poszthumán. Lehetséges, de minek?” *Prae, Huszonegyedik* #13, 2019.12.27. <https://www.prae.hu/article/11346-huszonegyedik-13/> (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- KÖSZEGHY Ferenc (2019): „A poszthumanizmus határai” ELTE Online, 2020.02.26. <http://elteonline.hu/tudomany/2020/02/26/a-poszthumanizmus-hatarei/> (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- LOVÁSZ Ádám (2018): *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája*. Budapest: Gondolat
- LOVÁSZ Ádám (2019): „Poszthumanizmus és szimpátia. Avagy kiút az identitáspolitikai csapdájából” *Prae, Huszonegyedik* #7, 2019.06.21. <https://www.prae.hu/article/11051-huszonegyedik-7/> (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- MIKLÓS Tamás (2011): *Hideg démon, Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony: Kalligram
- HAYLES, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1992): *Ecce Homo*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Göncöl
- NIETZSCHE, Friedrich (1997): *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap
- NIETZSCHE, Friedrich (2001): *Az új felvilágosodás*. Ford. Kurdi Imre. Budapest: Osiris
- NIETZSCHE, Friedrich (2002): *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Cartaphilus
- NIETZSCHE, Friedrich (2004): A történelem hasznáról és káráról. In uő: *Korszerűtlen elmékedések*. Budapest: Atlantisz
- NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Így szólt Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest: Osiris
- NIETZSCHE, Friedrich (2007): *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest: Magvető
- NIETZSCHE, Friedrich (2012): *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő: Attraktor
- PAPHITIS, Sharli Anne (2009): "The Doctrine of Eternal Recurrence and Its Significance with Respect to On the Genealogy of Morals." *South African Journal of Philosophy* 28, no. 2 (May 2009), 189–98.
- PARKES, Graham (2003): "Nietzsche on Rock and Stone: The Dead World, Dance and Flight." *International Journal of Philosophical Studies* 21, no. 1 (February 2013), 20–40.
- RODEN, David (2018): „Humanizmus, transzhumanizmus és poszthumanizmus” *Helikon. Irodalom- és Kultúratudományi szemle. Poszthumanizmus*. 2018/4. 405–435.
- MCCLENNAN, Sharon J. (2016): Techno-optimism or Information Imperialism: Paradoxes in Online Networking, Social Media and Development. *Information Technology for Development* Vol. 22, 2016/ Issue 3: *Social Media for Development: Outlining Debates, Theory and Praxis*.
- SZEMES Botond (2019): „A sokfejű sárkány. Kommentárok a poszthumanizmushoz” *Prae, Huszonegyedik* #10, 2019.09.30. <https://www.prae.hu/article/11191-huszonegyedik-10/> (utolsó megtekintés időpontja: 2021. 01. 05.)
- TATÁR György (1989): *Az öröklét gyűrűje*. Budapest: Gondolat
- ULLMANN Tamás (2012[a]): „A keletkezés ártatlansága” In uő: *Az értelem dimenziói*. Budapest: L’Harmattan, 257–307.
- ULLMANN Tamás (2012[b]): „Az örök visszatérés imperatívusza” In uő: *Az értelem dimenziói*. Budapest: L’Harmattan, 15–32.
- WILLIAMS, Linda L., and Joseph T. PALENCIK (2004): "Re-Evaluating Nietzsche's Cosmology of Eternal Recurrence." *Southern Journal of Philosophy* 42, no. 3 (Fall 2004), 393–409.
- extrodaesia. Enciklopédia egy emberközpontúságot meghaladó világhoz*. (2019) szerk.: Horváth R. Gideon, Süveges Rita, Zilahi Anna, Budapest: Typotex

Az evenmenciális hermeneutika emberképe: az *eljövendő*

Sipos Andrea (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Jelen tanulmányban szeretném bemutatni, hogy Claude Romano¹ – ma élő francia filozófus, a kortárs fenomenológia kiemelkedő alakja – miképpen gondolkodik az emberről, pontosabban az emberi létezés értelméről úgynevezett evenmenciális hermeneutikájában (*herméneutique événementiale*). Annál is inkább érdemes megismerkednünk Romano gondolataival, mert az *eljövendő* (*advenant*) fogalmával kifejezett emberkép, amely elsőként megjelent könyveiben rajzolódik ki, sajátos alternatívát kínál a heideggeri *jelenvaló lét* (*Dasein*) értelmezésével szemben. Rövid bevezető után két kérdésre szeretnék válaszolni: 1) Milyen emberképet tár elénk Claude Romano evenmenciális hermeneutikája? 2) Miben hasonlít és miben tér el ez az emberkép a heideggeri jelenvalólétől?

Az evenmenciális hermeneutikában az ember egyfajta „kalandor” (*advenant*) képében jelenik meg, az emberi sors vagy életút pedig, mint események által átszótt, vissza nem térő „kalandos utazásként” (*aventure*) fogható fel. A legtömörebb definíció szerint az ember az, akivel életútja során bármilyen megtörténhet, aki az események tükrében érti meg önmagát és a világot. Az ily módon megragadott emberi létezés fejézi ki Romano neologizmusa, az *eljövendő*; ő az, aki az eseményt megéli, akinek az esemény által hordozott új értelem feltárul, és aki ennek a történésnek következtében elengedhetetlenül maga is megváltozik. Alapvetően ki vagyunk téve az eseményeknek, általuk folyamatosan adódunk önmagunk számára. Ezért az ember legalapvetőbb tulajdonsága abban áll, hogy eredendően nyitott az eseményre; embernek lenni annyit tesz, hogy képesek vagyunk önmagunk lenni szemben azzal, ami történik. Az esemény lesz tehát az emberi létezés vezérmotívuma, mely valóság-gal hermeneutikai-fenomenológiai princípiummá emelkedik.

Romano evenmenciális hermeneutikájában Heideggerrel folytat párbeszédet: a *Lét és Idő* alapvető aspektusaira támaszkodik, struktúrájában szorosan követi a művet, egyúttal viszont több tekintetben meg is kívánja haladni az egzisztenciális analitika eredményeit. Hasonlóság mutatkozik a hermeneutikai-fenomenológiai megközelítésben, azonban Romano hermeneutikája nem ontológiai alapokra épül. Átfedés van vizsgálódásuk tárgygyáiban is: mindkét szerző az emberi egzisztencia, vagyis létét megérteni képes, cselekvési és viszonyulási lehetőségekkel rendelkező létező leírására törekszik. Mindazonáltal számos különbség figyelhető meg az emberről alkotott elképzeléseik között, melyek közül a három legfontosabb aspektust fogjunk megvizsgálni: az ember világhoz való viszonyát, az időtapasztalatot és a végesség problémáját.

Abstract

In the present study, we aim to present how Claude Romano, one of the leading figures in contemporary French phenomenology, interprets the meaning of human existence in his so-called “evential hermeneutics” (*herméneutique événementiale*). It is worthwhile to become acquainted with Romano’s thoughts especially because the image of the human being appearing in his first books expressed by the concept of the “advenant” (*advenant*) offers a peculiar alternative to the interpretation of Heidegger’s human existence (*Dasein*). After a brief introduction, we wish to answer two questions: 1) What kind of interpretation does Claude Romano provide for the human being in his evential hermeneutics? 2) How does this interpretation differ from the Heideggerian existence?

In the evential hermeneutics the human appears in the form of an “adventurer” and human destiny, or life path can be described as an “adventurous journey” interwoven with events. According

¹ Claude Romano munkásságának tematikus bemutatására és feldolgozására a mai napig nem került sor, továbbá egyetlen könyve sem jelent meg még magyar nyelven annak ellenére, hogy a nemzetközi és különösen a francia fenomenológia és filozófia egy meghatározó figurájáról van szó. Ezért a szerző gondolatainak bemutatásakor saját fordításaimra támaszkodtam.

to the most concise definition, man is the one with whom anything can happen in the course of his life, who understands himself and the world in the light of events. The human existence captured in this way is expressed by Romano's neologism, the *advenant*; he is the one who experiences the event, to whom the new meaning carried by the event is revealed, and as a result who himself will inevitably change. We are fundamentally exposed to events and thereby we become ourselves. Therefore, the primary quality of man is that he is inherently open to the event: to be human means to be able to be ourselves in the light of what is happening. The event will thus become the leitmotif of human existence and will rise to a real hermeneutic-phenomenological principle.

In the evental hermeneutics Romano engages in a dialogue with Heidegger: he relies on the fundamental aspects of Being and Time by following closely its structure but at the same time he intends to go beyond the results of existential analysis in many respects. Similarly to Heidegger, Romano follows a hermeneutic-phenomenological approach but his hermeneutics is not based on ontology. They also share a common subject matter: both authors seek to describe human existence, a being that is able to understand its existence in terms of possibilities. Nevertheless, there are a number of differences between their conceptions of man. We are going to examine the three most important ones: man's relationship to the world, the experience of time and the problem of finality.

1. Bevezetés

A fenomenológiában új irányzat jelent meg főképpen Henry, Marion, Richir és Janicaud révén, melyet Tengelyi László „új francia fenomenológiának” (Tengelyi 2007), mások pedig a fenomenológia „empirikus fordulatának” neveznek (Barbaras 2008; Benoist 1995; Thomas-Fogiel 2013). Ennek alapvető sajátossága a *cogito-cogitatum* viszonyra épülő husserli intencionalitás elmélet éles bírálata. A fenomén nem az értelemdadó tudat korrelátumaként jelenik meg, hanem úgy, mint ami adott, mint „esemény”, amely önmagától jelenik meg a tudat számára. A tárgy az, amely a tudatot hívja, megszólítja, vezeti az észlelést, és így az adódás, a szintisza adódás hangsúlyozása válik vezérmotívummá, mely a husserli fenomenológia „Vissza magukhoz a dolgokhoz!” (*zu den Sachen selbst!*) alapelv egy radikálisabb felfogásának tekinthető.

Claude Romano munkássága is ebbe az új vonulatba illeszthető. Az ezredforduló idején megjelent első két könyve, *L'Événement et le Monde* („Az esemény és a világ”) és *L'Événement et le Temps* („Az esemény és az idő”), a tényleges emberi életben bekövetkező esemény – vagy Tengelyi fogalmával élve a *sorsese-mény* – fenomenológiai leírását tűzi ki céljául. Romano elképzelése szerint az emberi létezés megértése és értelmezése a minket ért események függvényében történik. Az ember az, akivel valami történhet. Életutunkat események tűzdelik, melyek megtapasztalása által válunk egyedi önmagunkká. Romano fenomenológiai vizsgálódásai egyúttal egy új hermeneutika kibontakozását is magával hozza; az evenmenciális hermeneutika (*herméneutique événementiale*) egy olyan rendszer, melyet az esemény, az ipszeitás és a világ egymásra hajló, körkörösen zárt fogalmai alkotnak, és melynek középpontjában az értelem, illetve a megértés áll. Az esemény lesz tehát az emberi egzisztencia „mozgatórugója”, mely valósággal hermeneutikai-fenomenológiai princípiummá emelkedik megelőzve minden ontológiai vizsgálódást.

2. Az evenmenciális hermeneutika fogalmai

2.1. Az esemény

„A világot, melybe születünk és mely emberi tevékenységeink horizontját képezi nem csupán dolgok, hanem események alkotják” (Romano 1998, 5). Ezek Romano bevezető szavai *L'Événement et le Monde* című könyvében, melynek célja az esemény fenomenológiai leírása. De hogyan is kell értenünk az esemény fogalmát? Egyfelől eseménynek tekinthetjük például a természeti jelenségeket, mint a villámlást, az esőzést, vagy a nappalok és éjszakák váltakozását. Másfelől beszélhetünk olyan eseményekről, melyek az emberi élet során következnek be és személyesen érintenek bennünket. Ilyen esemény lehet például egy találkozás, fontos döntés, súlyos betegség, vagy a gyász. Érezhető, hogy az első esetben nem ugyanaz az esemény értelme, mint a másodikban. Romano e két értelemet attól függően különbözteti meg egymástól, hogy kinek vagy minek a számára következnek be ez a hirtelen megjelenés, felbukkanás. A villámlás eseményének például nincs saját, kijelölt ontikus szubsztrátuma; a változás nem egy létezőn belül megy végbe, hiszen a villám nem más, mint a villámlás eseményének egy másik neve. Következésképp a kijelölt ontikus „alany”, vagyis az, akinek vagy aminek az esemény megjelenik, alapjában véve meghatározatlan marad, mert valójában többszörösen is meghatározott. A villámlás épp úgy hat az égboltra, a földre, a felhőkre és a tó tükrére, mint az éppen arra sétálóra, akinek megjelenik, akit végül megijeszt vagy elvakít. Ez a tulajdonság nem csupán a természeti jelenségek esetében figyelhető meg, hanem egy sor olyan esetre, folyamatra, vagy állapotra is jellemzők, mint például hogy jön a vonat, vagy hogy az alma leesik a fáról. Az ilyen események gyűjtőfogalmául a szerző a *világon belüli tények (faits intramondains)* kifejezést alkalmazza. Az effajta események konkrétan senkinek a számára nem következnek be, bárki lehet ezek tanúja, vagyis részrehajlás nélküli megfigyelés tárgyát képezik (Romano 1998, 37–38).

Ezzel ellentétben az emberi életben bekövetkező események személyesen érintenek bennünket, ezeknek van kijelölt ontikus alanya, vagyis személyes címzettje. A „személyes” események (*événements „personnels”*) helyettesíthetetlen önazonosságunkban érintenek bennünket és felforgatják életünket és lehetőségeink összességét. Mi magunk éljük meg az eseményt, mely alapjaiban rendíti meg önmagunk és a világ addig felfogott értelmét. A „személyes” eseményeket soha nem lehet tárgyilagosan szemlélni, mert akit érint, akinek a számára bekövetkezik, úgy éli meg az eseményt mint sajátját. Ez az esemény személyesen engem érint, benne ipsiszeitásunk (*ipséité*) a tét, egyszóval csak nekem jut osztályrészül és nem másnak (Romano 1998, 40–44).

Az első feladat Romano számára tehát az, hogy kifejezésre juttassa e két jelentés között húzódó különbséget, melyet a nyelvújítás segítségével tesz meg. A világon belüli események *evenmens (événementiel)*, míg a „személyes” események

evenmenciális (*événemential*) értelemben szerepelnek.² Ez a szóképző megoldás Heidegger *egzisztens* (jellegű) és *egzisztenciális* fogalompárjára emlékeztet. Mindazonáltal megjegyezzük, hogy a filozófiai különbségtétel *evenmens* és *evenmenciális* között semmi esetre sem a heideggeri ontikus és ontológiai megkülönböztetésre utal, hanem elsősorban arra szolgál, hogy szerzőnk vizsgálódása tárgyát konkretizálni tudja. Romano érdeklődésének középpontjában nem a világon belüli események állnak, melyeket „kívülről”, „objektíve” lehetett megfigyelni; az *evenmenciális* hermeneutika tárgya saját életünk, vagyis a „személyes világunk” eseményeinek fenomenológiai leírása, melyeket személyesen élünk át, vagyis „belülről”, „szubjektíve” tapasztalunk meg. A könyvben szó esik döntésről, születésről, halálról, találkozásról, elválásról, gyászról, betegségről, de szenvedésről, elkeseredettségről, rettegésről, és traumáról is, melyek mindegyike *evenmenciális* értelemben vett eseménynek tekinthető. A továbbiakban az esemény fogalma az efféle „személyes” eseményekre utal.

A legtömörebb definíció szerint az esemény hirtelen, előre nem látható módon következik be, vagyis teljesen váratlanul ér bennünket, mely felborítja életünket, keresztülhúzza számításainkat és válságba sodorja alapvető kivetüléseinket, azaz mindazon *egzisztenciális* értelemben vett lehetőségeinket, melyek által magunkat és saját létezésünket megértjük. Az esemény egy csapásra és visszafordíthatatlanul alakítja át világunk és önmagunk eddig megrögzült értelmét. Ez az értelmváltozás azonban előre soha nem látható és nem is tervezhető, mert minden eredet nélkül, vagyis anarchikus módon jelenik meg. Az általa felmerülő gyökeresen új értelem szakadást idéz elő múltunk és jelenünk között, mely csupán utólag visszatekintve, vagyis *a posteriori* válik világossá számunkra. Ez a retrospektív megértés mégis *a priori* strukturálja az emberi létezést (Romano 1998, 60).

2.2. Az ember mint *eljövendő*

Az *evenmenciális* hermeneutikában az ember egyfajta „kalandor” képében jelenik meg, az emberi sors, vagy életút pedig, mint események által átszőtt, vissza nem térő „kalandos utazásként” fogható fel. Az ember az, akivel életútja során bármi megtörténhet, aki az események tükrében érti meg önmagát és a világot. Az ily módon megragadott emberi létezést fejezi ki szerzőnk neologizmusa, franciául az *advenant*, melynek magyar megfelelője leginkább az *eljövendő* lehetne.³ El-

² Romano a *L'Événement et le Monde* című könyvében az első Heideggerrel folytat párbeszédét és ennek következtében a fundamentálonológia terminológiájára építi saját fogalmait. A *Lét és Idő* német eredetijében megjelenik az *existenziell* és *existenzial* megkülönböztetése, melyet a francia *existentiel* és *existential* szó párral fejez ki, és amelyet magyarul *egzisztens* (jellegű) és *egzisztenciálisnak* fordítunk. Romano erre referálva alkotja meg franciául az *événemential* és *événemential* fogalmait. Mindennek fényében érdemes olyan magyar ekvivalenst találnunk erre a kifejezés együttesre, mely a referenciául szolgáló heideggeri fogalmakhoz is hű marad. A továbbiakban ezért *evenmens* és *evenmenciális* szó párt fogjuk alkalmazni.

³ Az *advenant* fogalma egy jelen idejű szubsztantivált melléknévi igenév alakját ölti, melynek gyökere a francia *advenir* ige, ami azt jelenti; megesis, megtörténik, bekövetkezik. Azonban a francia *-ad* (magyarul *-hoz, -hez, -höz*) prefixumot hangsúlyozva úgy is fordíthatjuk az *ad-venir* igét, hogy valami *eljön, elérkezik*. Ezért az *advenant* magyar megfelelőjének az *eljövendő* fogalmat javaslom. E fordítás előnye, hogy tartalmazza a jövőre való utalást, egyúttal az érkezést is: *eljövendő* az, aki a jövőben fog megszületni, vagy ami a jövőben bekövetkezik, megtörténik, létrejön.

jövendő az, aki az eseményt megéli, akinek az esemény által hordozott új értelem feltárul, és aki ennek a történésnek következtében elengedhetlenül maga is megváltozik. Ezért az ember legalapvetőbb tulajdonsága abban áll, hogy eredendően nyitott az eseményre; embernek lenni annyit tesz, hogy képesek vagyunk önmagunk lenni szemben azzal, ami történik (Romano 1998, 33). Az emberi létezés tehát elsősorban nem abban áll, hogy megszületünk és egyszer meghalunk, hogy testünk és nyelvünk van, hogy intelligenciával rendelkezünk, melynek segítségével megértjük önmagunkat, illetve világunkat. Emellett még sok más hasonló esetleges empirikus jellemvonást is felsorolhatnánk, de a legalapvetőbb emberi tulajdonság mégiscsak az, hogy események „formálnak” bennünket és vésik ki életutunkat. Alapvetően ki vagyunk téve az eseményeknek, általuk folyamatosan adódunk önmagunk számára. Az emberi létezés lényege röviden tehát a visszatérés nélküli kalandként (*aventure*) ragadható meg.

Az *eljövendő* az esemény alanya, akivel az esemény megtörténik, akinek az esemény eseményként tör be az életébe, kinek létezését az esemény alakítja. Az *eljövendő* tehát az esemény mint fenomén „címzettje”, „szubjektuma”, méghozzá két értelemben is. Egyfelől ő az, akinek a jelenlétében az esemény történik, vagyis a szemlélő, aki a világon belüli eseményeket észleli. Mint ilyen, ő az esemény egyedüli és egyetlen ontikusan kitüntetett szubsztrátuma, aki szükségszerűen jelen van, vagyis akinek a jelenléte elengedhetetlen ahhoz, hogy világban előforduló események maguktól megmutatkozhassanak. Hiszen ezek az események csak egy „szubjektum” számára jelenhetnek meg, aki képes azokat megérteni, azaz értelmüket megragadni az értelmező tevékenység révén, egy meghatározott evenmens kontextusnak megfelelően. Másfelől viszont az *eljövendő* az, akivel az esemény megtörténik. Az eseményben saját magam, egyszeri és megismételhetetlen mivoltomban vagyok érintett abban, ami velem történik (Romano 1998, 73), vagyis nem kevesebb, mint egész „létezésem”, vagy Romano szóhasználatával élve a „kalandom” (*aventure*) a tét. Például a gyászban egyedül én gyászolok, a szenvedést, amit érzek, senki nem veheti le a vállamról vagy érezheti helyettem (Romano 1998, 45–46). Az eseménynek, amit én élek át, nem ugyanaz az értelem számomra, mint a másik számára, ezért az esemény értelme mindenkor összehasonlíthatatlan. Ezt a személyes érintettséget fejezi ki az evenmenciális értelemben vett *ipszeitás* fogalma.

Az *ipszeitás* az *eljövendő* egy benne rejlő képessége, amely által képes önmagát megérteni és az eseményt fogadni. Itt valójában egy háromkomponensű képességről van szó, mely a következőket foglalja magában: először is az eseményekre való eredendő nyitottságot, továbbá a személyében helyettesíthetetlen érintettséget és azt a képességet is, hogy az *eljövendő* egy történet és a lehetőségek tükrében érti meg magát. Az eseménynek való mérhetetlen kitettséget, az *eljövendő* „eseményfogadó képességét” a szerző a *passzibilitás* fogalmával azonosítja (Romano 1998, 99). A *passzibilitás* mellett az *eljövendő* még két jellemzőjét kell megemlítenünk: a *diszponibilitást* és a *responzibilitást*. *Diszponibilitása* által az *eljövendő* nem csupán szembenézni képes az eseménnyel, de eredendően nyitott annak fogadására is. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az *eljövendő* szabaddá

teszi magát az esemény számára, vagyis minden mértéket nélkülözve kiteszi magát az eseménynek anélkül, hogy irányítani tudná, vagy ráhatása lenne arra, ami történik. A rezponzibilitás alatt pedig az eljövendő eseményre való válaszadó képességét kell értenünk, vagyis azt, hogy az eljövendő képes reagálni és magáévá tenni az eseményt a saját maga módján (Romano 1998, 127–129).

Mindazonáltal hangsúlyoznunk kell, hogy az ipszeitás nem jelent mást, mint egyes szám első személyben történő érintettséget, vagyis egy szigorúan neutrális „maga-lennit” jelöl minden egoitással és individualitással szemben. Az eljövendő pusztán anonimitásból emelkedik ki, „létezése” önmaga számára csupán az esemény eljövetelekor fakad fel. Az eljövendő tehát nem egy „magam” vagy egy „én”, vagyis már egy előzetesen adott szubjektivitás (Romano 1998, 127). Az események hatására egyedi módon adódunk önmagunk számára, tehát úgy válunk tulajdonképpen önmagunkká és teszünk szert összehasonlíthatatlan egyediségünkre, hogy az esemény hozta lehetőségeket elsajátítjuk. Az vagyok csupán, amivé az események formálnak, bennük rejlik eljövendő „létezésem” megismerésének kulcsa (Romano 1998, 75).

Hogyan lehetséges azonban, hogy az idő folyamán akár többször is megváltozhatunk és mégis ugyanazok maradunk? Először is le kell szögeznünk, hogy Romano elgondolása szerint az önmagaság (*le soi-même*) nem értelmezhető dologként vagy létezőként, sem pedig szubsztanciaként vagy szubjektumként, mely a modern filozófia egójához hasonlóan képes lenne ugyanaz maradni, vagy mássá válni (Romano 1999, 252). Az eljövendő semmi esetre sem határozható meg egy elidegeníthetetlen önmagaság állandósága vagy stabilitása alapján. Lényege, mint láttuk, sokkal inkább a változni tudó képességében rejlik, melynek az ipszeitás nyújt alapot (Romano 1998, 132). Ezért kizárólag egyediségünk (*singularité*) az, ami módosulhat, vagy változhat meg minden alkalommal, amikor eseményt élünk át. A szerző ezen érvelése mentén megpróbál két, első ránézésre egymásnak ellentmondó mozgást összeegyeztetni: a megmaradást és a változást. Ehhez egyszerre három fogalmat mozgósít, mégpedig az ipszeitást, az eljövendőt és az egyediséget. Az ipszeitás (*ipséité*) itt nem egy egyén tényszerű azonosítását jelenti (*idem*), hiszen az események nyilvánvalóan ugyanazt az eljövendőt érintik, hanem egy teljesen neutrális képességet, hogy magam vagyok érintett abban, ami velem történik (Romano 1999, 251). Az eljövendő tehát a preindividuális ipszeitásának köszönhetően képes szabadon az események hatására önmagává válni, vagyis abban az értelemben megérteni magát, amit az esemény tár fel számára. Ezért lehetséges, hogy eljövendőként mindig ugyanaz az egyek maradunk és mégis másokká válhatunk életünk különböző szakaszaiban, hiszen egyediségünk többször is megváltozhat életutunk során (Romano 1999, 252).

2.3. Zárt hermeneutikai rendszer

Mi is történik pontosan az esemény érkezésekor? Az evenmens értelemben vett események, például a különböző természeti jelenségek, a maguk tényszerűségében tárulnak elénk és a világ szolgáltatja azt az előzetes kontextust, melynek segítségével ezek értelmezhetők. A világon belüli tények tehát visszavezethetők bi-

zonyos ok–okozati összefüggésekre, melynek függvényében bekövetkeztük magyarázhatóvá válik. Abban az esetben viszont, amikor egy evenmenciális értelemben vett esemény lép fel, a világ mint eredendő kontextus összeomlik. Egészen pontosan az esemény borítja fel a világ eddig felfogott értelmét. A „személyes” esemény értelme nem fejthető meg a megmutatkozásának tényszerű összefüggései által, mert jelentése túlmutat azokon. Tulajdonképpen a saját életünkben bekövetkező, vagyis az evenmenciális értelemben vett esemény nem is illeszkedik a világba, hanem sokkal inkább maga nyit egy új, evenmenciális világot az eljövendő számára. A „személyes” esemény áthág minden horizontot és csak a saját maga által hozott értelem szerint lehet megérteni: ezt nevezzük a világ evenmenciális értelmének (Romano 1998, 86). Az evenmenciális értelemben vett új világ az eseményben gyökerezik, a világ pedig tulajdonképpen az esemény *aprioriját* képezi. Ezért a világ és az esemény nem különböznek, hanem kölcsönösen függenek egymástól, azaz összetartoznak; a világ eljövetele és az esemény értelme egy és ugyanaz (Romano 1998, 89). Következésképpen az esemény csak akkor „van”, ha a világ és annak értelme átalakul, és fordítva, a világ is csak akkor „van”, ha az esemény elérkezik (Romano 1998, 93). Romano leírásából kiderül, hogy e két fogalom nem csupán összefügg, hanem egyenesen egymásra támaszkodva jutnak értelemez, definícióik egymásból kerülnek levezetésre.

Másik irányból közelítve, mint láttuk, az esemény értelmének feltárulásához szükséges egy ágens is, aki képes azt megérteni, és aki az esemény egyedüli „címzettjének” tekinthető, nevezetesen az eljövendő. Az esemény saját érthetőségének horizontját hozza magával, amikor „bekövetkezik”, „elérkezik”, és arra kényszeríti az eljövendőt, hogy másként értse meg magát és világát. Mindeközben az eljövendő eredendően nyitott az eseményre, hiszen passzibilitásának köszönhetően képes megtapasztalni azt, ami vele történik; eljövendő az, akivel megeshet valami, aki képes az eseményt átélni. Ennek következtében azt mondhatjuk, hogy az eljövendő csak az események által „van”, hiszen az eljövendő nem más, mint ami az események következtében születik, elérkezik és megjelenik. Más szóval az eljövendő csupán saját „szubjektívációjának” állandó folyamatában „van” (Romano 1998, 76), az esemény által válik önmagává. Az esemény az, ami az eljövendő „létezésének” értelmét adja (Romano 1998, 95), vagyis az eljövendő csak az esemény bekövetkeztével megváltozó értelem tükrében gondolható el. Viszont miután az eljövendő természeténél fogva „fogékony” az eseményre, nyitott annak fogadására, továbbá képes vele szembenézni, megérteni és válaszolni is rá, ezért maga képezi az evenmenciális feltételt, vagyis azt a dimenziót, melynek révén az esemény önmaga által és önmagában láthatóvá válik (Romano 1998, 72). Mi több, a világ csak az eljövendő számára nyílik meg, vagyis a világ „adva levősége” nem tárul fel, ha nincs eljövendő, és fordítva, az eljövendő nem jön „létre”, ha nincs a világ adottsága (Romano 1998, 95).

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az esemény, az eljövendő és a világ fogalma egymásra hajlanak és egy körkörösén zárt hermeneutikai rendszert alkotnak. Romano e három fogalmat mozgósítja, hogy az ember emberségét megragadja, és hogy annak „létezését” illetve „kalandját” tisztán hermeneutikai megközelí-

tésből értelmezze. A következőkben megvizsgáljuk, milyen hasonlóságok és különbségek figyelhetők meg Heidegger és Romano elképzelése között az emberi létezés tekintetében.

3. Heidegger és Romano emberképének összehasonlítása

3.1. A két szerző megközelítési módja

Romano evenmenciális hermeneutikájában a *Lét és Idő* alapvető aspektusaira támaszkodik, struktúrájában szorososan követi a művet, egyúttal viszont több tekintetben meg is kívánja haladni az egzisztenciális analitika eredményeit. Egyfelől hasonlóság mutatkozik Heideggerrel a hermeneutikai-fenomenológiai megközelítésben, továbbá átfedés van vizsgálódásuk tárgyágyában is. Mint ismeretes, Heidegger a *jelenvalólét*, mint kitüntetett létező egzisztenciális analitikáját készíti el a fundamentálonológia kidolgozásához. Eszerint a jelenvalólét képes viszonyulni önnön létéhez, lehetőségei által megérti magát létében. Romano szándéka az esemény fenomenológiai leírása és ennek alapján az emberi létezés, mint események által tűzdelt kalandos utazás függvényében történő megértése és értelmezése. Az *eljövendő* alapvető tulajdonsága is a megértés és értelmezés, mint a jelenvalólété, így képes az esemény által nyitott új értelmet felfogni. Tehát Romano megközelítése is hermeneutikai: az evenmenciális hermeneutika egy olyan rendszer, melyet az esemény, az *eljövendő* és a világ egymásra hajló, körkörösén zárt fogalmai alkotnak, továbbá melynek középpontjában az értelem és a megértés áll.

Másfelől viszont számos különbség mutatkozik meg a két szerző gondolkodása között. Az egyik fő töréspontot az képezi, hogy az evenmenciális hermeneutika nem ontológiai alapokon nyugszik. Romano szigorúan elhatárolódik mindenféle ontológiai elképzeléstől, így az emberi létezés értelmére irányuló kérdés kizárólag hermeneutikai aspektusból kerül tárgyalásra. Ennek az a kritika ad alapot, hogy sem a klasszikus ontológia, sem pedig a heideggeri fundamentálonológia fogalomrendszere nem képesek az eseményt a maga fenomenalitásában megragadni és leírni.

Az esemény valójában „mobilitást” jelent anélkül, hogy bármi is mozogna; pusztá felbukkanás, megjelenés, történés, mely saját maga mutatja meg magát (Romano 1998, 1). Ezt bizony igen nehéz mindenféle metafizikai előfeltevésektől mentes nyelven kifejezni. Szokássá vált ugyanis, hogy minden megjelenést szubjektum és predikátum viszonyában fejezünk ki, melynek következtében az esemény egy predikátumként jelenik meg, amit egy szubjektumról állítunk. Például a villámcsapás nem jelenti azt, hogy a villám, mint létező cselekszik és lecsap: a villámcsapás nem más, mint a felvillanás eseménye (Romano 1998, 9). Bár Heidegger a *Lét és Idő*ben kísérletet tesz az ontológiai tradíció destrukciójára, melynek következtében a lét igei és tranzitív értelemezéshez jut, mégsem képes kifejezni az esemény értelmét. Romano szerint Heidegger csak úgy képes a jelenvalólétre épülő fundamentálonológiát megalkotni, hogy zárójelbe teszi az eseményt. Ha az eseményről szó is esik a *Lét és Idő*ben, csupán mint világon belüli tényként jelenik meg. Ilyen például a halál „objektív” eseménye, mely számunkra mások ha-

lálaként tapasztalható. Létének eseményén kívül semmilyen más esemény nem történhet meg a jelenvalóléttel, következésképp ő maga válik minden megjelenés lehetőség-feltételévé (Romano 1998, 27). Ha bármi, ami e létezővel megtörténhet, már eleve létezéséből fakad, akkor problémássá válik az esemény önmagában történő elgondolása. Romano rávilágít, hogy az esemény maga nyit játékeretet saját megnyilvánulásának, vagyis feltétel nélküli „feltételét” képezi saját felmerülésének. Ez a minden eredet nélküli bekövetkezés minden előzetes feltétel nélkül következik be, vagyis még az előtt, hogy lehetséges lenne (Romano 1998, 30). Ezért azt is mondhatjuk, magát a létezésünket is egy esemény, a születés eseménye előzi meg; ez a momentum indítja el az ember életútját, mint események által tűzdelt kalandot. Az esemény tehát „ősibb”, mint a lét. Ez azt is jelenti, hogy metodológiai szempontból az evenmenciális hermeneutika megelőz minden ontológiát, legyen szó akár fundamentálonológiáról is (Romano 1998, 32–33).

Mindennek fényében Romano szükségesnek véli egy új fogalom, az *eljövendő* megalkotását, hogy az emberi létezés eseményektől való határtalan függését kifejezze. Szerzőnk e neologizmussal kíván szakítani az ember lényegének minden eddigi meghatározásával: úgy mint az arisztotelészi *ousia*, a karteziánus *res cogitans* vagy a heideggeri *Dasein*. Ezek mindegyike egyfajta szubjektumként fogható fel, emiatt nem képesek kifejezni az ember legalapvetőbb tulajdonságát, nevezetesen eredendő nyitottságát az eseményre. A *szub-jektum* jelentése is azt sugallja, hogy valami „mögöttes” megmarad még az események hatására is; a szubjektum „uralhatná” az eseményt, ami annak pusztá attribútummá válna (Romano 1998, 71). Az esemény viszont uralhatatlan, sőt, ő maga uralkodik az emberen. Az *eljövendő* tehát semmi esetre sem értelmezhető egy szubsztanciával rendelkező szubjektumként. Ha az *eljövendő*nek van is lényege, akkor az abban áll, hogy semmilyen esszenciával nem rendelkezik.

3.2. Az *eljövendő* és a jelenvalóléti különbsége

Számos hasonlóság és különbség figyelhető meg a két szerző emberről alkotott elképzelése között. A legfontosabb hasonlóság, mint azt már említettük, hogy mind a jelenvalóléti, mind pedig az *eljövendő* olyan létezőt jelent, mely képes önmagát és a világot megérteni, továbbá cselekvési és viszonyulási lehetőségekkel rendelkezik. A különbségek tekintetében a három legfontosabb aspektust fogjuk megvizsgálni: az ember világhoz való viszonyát, az időtapasztalatot és a végső kérdését.

3.2.1. A világhoz való viszony

A jelenvalóléti létszerkezetét a benne-lét mint egzisztenciálé jelenti. Ez a fogalom arra utal, hogy lakozom, otthonos vagyok a világban, bizalmas ismeretségben állok vele. A világban-benne-lét legmindennapibb módusát, a világonbelüli kézhezállóhoz kötött gondoskodó lét jelenti, vagyis a világot ontikusan már eleve tapasztaljuk (Heidegger 2019, 71–77). Ehhez a léthez szorosan hozzátartozik a megértés: az ember eredendően képes megérteni saját magának a világgal való viszonyát. A megértés a jelenvalóléti saját lenni-tudásának egzisztenciális léte,

mégpedig úgy, hogy ez a lét önmaga tárja fel, hogy hányadán áll önnön létével. A megértés elsődlegesen behelyezheti magát a világ feltárultságába, ami azt jelenti, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire világából értheti meg magát. Az egzisztenciának mint olyannak a megértése tehát mindig a világ megértése is, így a világ a jelenvalólét saját önmaga-létéhez tartozik mint világban-benne-léthez (Heidegger 2019, 165–167), más szóval a világ és az ember egymásba szövődnek.

Az evenmenciális hermeneutikában a világ az esemény által tárul fel az eljövendő számára. Romano arra kíván rávilágítani, hogy az esemény érkezésével pontosan a világban való otthonosságunk és annak érthetősége szűnik meg egy szempillantás alatt. Az esemény ugyanis egy új világot nyit számunkra, ami azonban teljességgel meghalad bennünket, mert minden mértéket túlszárnyalva változtatja meg életünket. Az esemény mindent felforgató hatása nemcsak annak tulajdonítható, hogy a meglepetés erejével érkezik, hanem leginkább abban áll, hogy teljes egészében újjászervezi a világhoz való viszonyulási és cselekvési képességünk lehetőségeit. A világ, melyet ismerünk már soha nem lesz olyan, mint régen, és mi magunk is visszafordíthatatlanul megváltozunk. Érkezésekor a világ korábbi értelme módosul, jelentését veszti, vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy maga a világ mint jelentéssel rendelkező struktúra jelentőségét veszti. Tulajdonképpen az esemény nem is a világban helyezkedik el, hanem maga tár fel egy új világot számunkra (Romano 1998, 56).

A világ értelemváltzásának kifejezésére Romano az *evenmens* és *evenmenciális* megkülönböztetést alkalmazza: az esemény bekövetkezésekor az *evenmens* világ átadja helyét az új, *evenmenciális* világnak. A „személyes” esemény által hordozott értelem, alapjaiban borítja fel saját kontextusát. A kontextus husserli fogalom, mely meghatározott értelem-összefüggést jelent, amibe egy konkrét értelem illeszkedik, vagyis amely alapján az értelem értelmezhetővé válik. Pontosan a kontextus által válik világossá az esemény kezdetekkor megkülönböztetett két értelme, az *evenmens* és *evenmenciális* különbsége. A világon belüli tények értelme egy előzetesen adott értelem-összefüggésből bontakozik ki, tehát a lehetséges értelmezések összessége biztosít keretet ezek megértéséhez. Az efféle események a kauzális világba illeszkednek, melyet az ok-okozati összefüggések jellemeznek, és amely mentén magyarázhatók. A személyes életben bekövetkező esemény azonban minden előzetes horizonttal szakít, semmi sem jelzi előre vagy készíti elő érkezését. Az *evenmenciális* értelem vett esemény szükségszerűen anarchikus módon, mindenféle előzmény nélkül merül fel. Mint olyan, kivonja magát minden előzetes kauzalitás alól és áthágja a már meglévő értelmezési lehetőségeket, mert saját eredetét képviselve jelentkezik (Romano 1998, 55). A „személyes” esemény értelme meghaladja a világ értelem-összefüggéseit, igazi jelentése számunkra túlmutat megjelenésének tényszerűségén. Ez azt jelenti, hogy az esemény tényszerű körülményeiben fellelhető esetleges oksági összefüggések semmiképpen sem képesek kifejezni lényegét; e fenomén valódi értelme megmagyarázhatatlan marad a világ, mint végső horizont, tehát a már meglévő értelmezési lehetőségeket összessége alapján. Romano találóan úgy fogalmaz, hogy nincs is értelme annak, hogy az esemény okát kutassuk, hiszen annak értelme maga az emberi élet értelmének eredete

(Romano 1998, 59). Az esemény értelmezése tehát nem egy előzetes megértésen alapul. Az esemény megértését megelőzi érthetetlensége, vagyis egészen pontosan a nem-értés lesz a hermeneutikai vizsgálódás kiindulópontja.

3.2.2. Az időtapasztalat

A jelenvalólét léte gondként határozódik meg, melynek ontológiai értelme az időbeliség (*Zeitlichkeit*). Mivel a gond struktúra a jelenvalólét halálhoz viszonyuló létét fedi fel, ezért a jelenvalólét már eleve végesen egzisztál, az általa tapasztalt eredendő idő véges. A jelenvalólét saját halálához, mint lehetőséghez viszonyul, ezért léte a lehetőségbe való előrefutásként ragadható meg. Ennek következtében az időbeliség eredendően a jövőből időzik. Az időbeliség lényegét tekintve pedig eksztatikus; a jövő, a voltság és a jelen képezik az időbeliség eksztázisait. Tehát az időbeliség nem már valami előzőleg létezőt takar, hanem az eksztázisok egységében való időzést (*Zeitigung*) jelenti (Heidegger 2019, 358–360).

A jelenvalólét mindennapi, tulajdonképpeni időtapasztalata mutatja fel az eredendő időt. A jelenvalólét ugyanis már minden tematikus kutatás előtt „számol az idővel” és hozzá igazodik, még azelőtt, hogy bármiféle mérőeszközt használna, amely az idő meghatározására szolgál. Ez azt jelenti, hogy a jelenvalólét körültekintően-számító gondoskodása tárja fel először az időt; az idővel való számolás így a világban-benne-lét konstitutív mozzanataként jelenik meg. Heidegger szerint ez vezet a tradicionális időfogalom kialakulásához, melyet vulgáris időnek hív, és mely másodlagos az eredendő időhöz képest (Heidegger 2019, 436). A vulgáris megértéssel megközelíthető „idő” a végtelen idő, melynek jellemzője a kezdet és vég nélküli most-sor, mely a csillagászati és naptári időszámításunk alapja lesz. Így a „jövő”, a „múlt” és a „jelen” fogalmaink – az időbeliség eksztázisaival szemben – mindenekelőtt ebből a nem-tulajdonképpeni időmegértésből, vagyis a vulgáris időfogalomból nőnek ki (Heidegger 2019, 355–362).

Romano evenmenciális hermeneutikájának szintén központi kérdése az időbeliség, ami viszont nem választható el az eseménytől. Attól kezdve, hogy egy esemény tör be az életünkbe, minden visszafordíthatatlanul megváltozik. Az eseményt a meglepetés jellemzi; hirtelen és előre nem látható módon érkezik, ezért megjelenésének ideje gyakran nem meghatározható. Már bekövetkezett, mire észrevesszük, hogy eseményt éltünk át. Ha az esemény felmerülésének ténye datálható is, időbelisége viszont nem csupán erre korlátozódik; az általa felmerülő gyökeresen új értelem egy csapásra szakadást idéz elő múltunk és jelenünk között, mely csupán utólag visszatekintve válik világossá számunkra. Az új értelem tehát *a posteriori* fogható fel, ezért az eseményt egyfajta strukturális „késedelem” jellemzi. Mindamellet ez az aposzterioritás *a priori* módon határozza meg az emberi létezést. Az esemény a világ és önmagunk metamorfózisát idézi elő, egy mély és visszafordíthatatlan átalakulást, mely csak akkor válik világossá számunkra, mikor már bekövetkezett. Ennek következtében soha nem esünk egy időbe az eseménnyel, hiszen érkezését nem lehet előre látni, így arra felkészülni sem lehet (Romano 1998, 60-66).

Egészen pontosan az esemény drámaisága az, ami vezérfonalként szolgál az emberi tapasztalás időbeliségének megvilágítására. Az események azok a kritikus pillanatok, történések, melyek révén az emberi létezés értelme elgondolható. Ennek fényében az esemény felmerülése nem helyezhető el a heideggeri eredendő és vulgáris idő tengelye mentén. Valójában az esemény nem is az időben helyezkedik el, vagyis nem „időnbelüli”, hanem ő maga hozza létre az időt: egy új időt nyit, egyúttal időiesíti az általunk megélt időt. Megnyilvánulásának jelenét meghaladva, tulajdonképp nem is a jelenben következik be, mert nem az idő horizontján mutatkozik meg, hanem egy teljesen új jövőt tár fel (Romano 1998, 65–68). Az általa nyitott jövő viszont csak már mint múlt jelenik meg számunkra. Vagyis az esemény nincs jelen, csak akkor, amikor már múlttá vált, amikor már új jövőt nyitott az eljövendő számára. A múltat itt nem úgy kell érteni, mint egy valamikori jelen emlékeinek megőrzését, mert nem az emlékezet őrzi az eseményt, hanem az esemény teszi lehetővé az emlékezést. Az esemény túlnyúlik múltján, mert bekövetkezte után tovább strukturálja lehetőségeinket, melyek jelenünket és jelenlétünket meghatározzák (Romano 2010, 80–83).

3.2.3. A végesség

Mint tudjuk, a jelenvalólét a maga végességéhez, vagyis a halálhoz viszonyuló létként jelenik meg a *Lét és Időben*. A halál egzisztenciál-ontológiai fogalma úgy jelenik meg, mint az jelenvalólét egészlétét lezáró és meghatározó vég, annak legsajátabb, meghaladhatatlan lehetősége. Azonban a halál lehetőségéhez való viszonyulás csak mint lehetőségbe való előrefutásként lehetséges. Az előrefutás a jelenvalólét legsajátabb, legvégső lenni-tudás megértésének lehetősége, vagyis a tulajdonképpeni egzisztencia lehetősége, amely viszont teljességgel meghaladhatatlan. A jelenvalólét az előrefutásban szabaddá válik e meghaladhatatlan lehetőség, valóságos „lehetetlenség” számára. Vagyis a jelenvalólét csak annyiban szabad, amennyiben a vég felől meghatározott; saját halálunkhoz való előrefutásban válnak számunkra érthetővé és választhatóvá faktikus lehetőségeink (Heidegger 2019, 283–289).

Az evenmenciális hermeneutikában a halál egy kitüntetett eseményként szerepel, mely a születéssel és a szenvedéssel együtt határesetet képvisel a többi esemény között. Romano hangsúlyozza, hogy a halált transzcendentális semlegesség jellemzi, mely személytelen módon következik be számunkra. Lényegében egy anonim eseménnyel állunk szemben, mely nem a heideggeri akárkiből vezethető le. Az anonimitás itt arra utal, hogy a halál mint esemény nem tapasztalati tényként történik meg, hanem a jövőből érkezik, meghaladva minden lehető-létet, minden előrefutást és annak lehetőségét is, hogy az életút mint kaland önmagát lekerekítve egészszé váljon (Romano 1998, 242–251).

Az eljövendő nem a halál, hanem a bármikor bekövetkező eseménynek tükrében érti meg magát. Önmagunk és a világ értelme, és ezzel együtt a lehetőségeink is megváltoznak az esemény hatására, tehát az eljövendő önmaga számára mindig az események függvényében tárul fel. Az esemény mindig egy olyan eshetőséget jelent, melynek érzézésére nem lehet számítani, mert nem is a lehetőségek hori-

zontján jelentkezik. Bekövetkezte megelőzi saját lehetőségét, és ebben az értelemben az esemény nem is lehetőség, hanem „lehetetlenség” (Romano 2010, 7). Ez azt jelenti, hogy Romano az ember végességével szemben az eseményre való eredendő nyitottságot hangsúlyozza. Az *eljövendő* passzibilitása és diszponibilitása révén már eredendően nyitott az eseményre, mindig szabaddá teszi magát az esemény érkezésének és az esemény által nyitott lehetőségeknek.

4. Összegzés

Az evenmenciális hermeneutikában kibontakozó emberi egzisztencia, az *eljövendő*, egy sajátos alternatívát kínál a heideggeri jelenvalólét értelmezésével szemben. Embernek lenni nem jelent mást, mint képesnek lenni szembenézni azzal, ami történik, és azzá válni, amivé az események formálnak minket. Az ember mérhetetlenül ki van téve az események érkezésének, általuk adódik ön maga számára, formálódik egyedisége és íródik élettörténete.

Bár az *eljövendő* tekinthető az esemény, mint fenomén „címzettjének” vagy „szubjektumának”, a gyökeresen új értelem, melyet az esemény hoz magával, mégis szubjektum nélkül képződik. Az *eljövendő* semmi esetre sem jelöl egy már előzetesen adott szubsztanciát vagy szubjektumot, amely egy „magam” vagy egy „én” formáját ölti magára. „Én” nem „vagyok” más, mint színtiszta anonimitás, mely a születés mint személytelen esemény által jelenik meg a világban. „Létezésem” csak a preindividuális ipszeitásnak, vagyis egy semleges képességnek köszönhetően tárul fel ön magam számára. Egyénné válni pedig csupán a semleges események által megnyitott lehetőségek elsajátítása révén vagyok képes. Tehát ha az *eljövendőnek* van is lényege, akkor az abban áll, hogy semmilyen esszenciával nem rendelkezik. Amennyiben pedig az ember életútja, mint események által tűzdelt „kaland” a születés eseményével kezdődik, akkor az esemény „ősibb”, mint a lét. Következésképpen metodológiai szempontból az evenmenciális hermeneutika megelőz minden ontológiát, legyen szó akár fundamentálon-tológiáról is. Így válik az esemény egy valóságos hermeneutikai-fenomenológiai princípiummá Romano hermeneutikájában.

Irodalomjegyzék

- Barbaras, Renaud (2008): *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
Benoist, Jocelyn (1995): *L'Idée de phénoménologie*. Paris: Beauchêne.
Heidegger, Martin (2019): *Lét és Idő*. Budapest: Osiris.
Romano, Claude (1998): *L'Événement et le Monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
Romano, Claude (1999): *L'Événement et le Temps*, Paris: Presses Universitaires de France.
Tengelyi László (2007): Az új fenomenológia Franciaországban. In: Boros Gábor: *Filozófia*. Budapest: Akadémiai. 1346–1371.

A sorozat utolsó tagja. A rossz és az anyag metafizikája Plótinosz és Proklosz filozófiájában

Élő Csenge Enikő (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Az újplatonikus filozófus, Plótinosz (204–270/71) *Enneászok* című művének I,8[53]-as értekezésében megfogalmazott álláspontjának alapján, az anyag (ἡ ὕλη) és a rossz (τὸ κακόν) egy és ugyanaz. Az Akadémia egyik utolsó vezetője, Proklosz Diadokhosz (412–485) majdnem kétszáz évvel később tagadja ezt az állítást.

Plótinosz az anyagot a rosszal való azonosításon túl, meghatározatlannak, végtelennek és ellentétes természetűnek írja le, továbbá megállapítja, hogy egy minden formával ellentétes természet nem lehet más, mint hiány. A hiány szerinte mindig valami másban jelenik meg, önmagában nincs valósága, amiből arra következtet, hogy a rossz, vagyis az anyag lényege a hiány, önmagában pedig nem létezik. Proklosz viszont úgy véli, az anyag önmagában nem ellentétes természetű, hiszen vágyik a Jóra, éppen ezért nem lehet egyenlő sem a hiánnyal sem pedig a rosszal. A rosszat úgy definiálja, mint ami nem maga a hiány, kizárólag a jó hiánya, egészen pontosan egy melléktermék (παρῑπόστᾶσις).

Előadásom első felében Plótinosz két értekezésére, a II,4[12]-re (*Az anyagról*) és az I,8[53]-ra (*Mi a rossz és honnan ered*), valamint Proklosz *De malorum subsistentia* (*A rossz létezéséről*) című művének témához kapcsolódó, releváns részeire fókuszálva igyekszem bemutatni és összehasonlítni a két gondolkodó rosszról és anyagról, illetve azok azonosításáról alkotott álláspontját.

Az előadás második felében az említett mű és szöveghelyek ellentmondásaira koncentrálok, kiegészítve ezt a Dominic O’Meara (1948-) *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions* című tanulmányában megjelenő számozott premissza- és axiómasor elemzésével. Írásában D. O’Meara Plótinosz rosszat vizsgáló metafizikájának ellentmondásos részeire megoldást javasol, Proklosz látszólag ellentmondásmentes érvelésében több hibás elemet vél felfedezni. Az axiómasor azonban több helyen épp olyan ellentmondásosnak és következetlennek tűnik, mint az írás által vizsgált szöveghelyek.

Előadásom célja, hogy a sor labilis elemeire rávilágítva egy tisztább képet alkothassak Plótinosz és Proklosz rosszat és anyagot vizsgáló metafizikájáról.

Abstract

According to the position of the neo-Platonic philosopher Plotinus (204–270 / 71) in *Enneads* I,8[53], matter (ἡ ὕλη) and evil (τὸ κακόν) are one and the same. Almost two hundred years later, one of the last leaders of the Academy, Proclus Diadochus (412–485), denies this statement.

Beyond the identification with evil, Plotinus describes matter as indefinite, infinite, and of an opposite nature, and states that a nature contrary to all forms cannot be anything but absence. Privation, he says, always appears in something else, it has no reality in itself, from which it follows that the essence of evil, that is, matter, is privation, and it does not exist in itself. Proclus, on the other hand, believes that matter in itself is not of an opposite nature, as it desires the Good, which is why it cannot be identified with either privation or evil. He defines evil as what is not privation itself, only the absence of the good, more precisely a by-product (παρῑπόστᾶσις).

In the first half of my presentation, focusing on Plotinus’ two dissertations, II,4[12] (“On Matter”) and I,8[53] (“On What Evils Are and Where They Come From”), and the relevant parts of Proclus’ *De malorum subsistentia* (*On the Existence of Evils*), I try to present and compare the positions of the two thinkers about evil and matter, and their identification.

In the second half of the Presentation, I focus on the contradictions of these works and passages, supplemented by an analysis of the numbered series of premises and axioms found in Dominic O’Meara’s (1948-) study “The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions”. In his writing, D. O’Meara proposes a solution to the contradictory parts of Plotinus’ metaphysics of evil, and he sees several flawed elements discovered in Proclus’ seemingly perfect reasoning. However,

the axiom series seems just as contradictory and inconsistent in several places as the passages of text examined by the study.

The purpose of my presentation is to shed light on the unstable elements of the series to form a clearer picture of Plotinus' and Proclus' metaphysics of evil and matter.

1. Meghatározatlan valóság

A II,4[12]-es értekezésben Plótinosz egy hosszabb összefoglalóban a korábbi filozófiai iskolák álláspontját elemzi az anyaggal (ή ύλη) kapcsolatban. Megjegyzi, hogy ugyan elődei véleménye abban megegyezett, hogy az úgynevezett anyag a dolgok megnyilvánulásának alapja (*hüpokeimenon*)¹ vagy a formák befogadására szolgáló valóság² abban már eltérést mutat, hogy mi módon fogad be, és mi az, amit befogad az anyag. Miután részletesen ismerteti főként a platóni, az arisztotelészi és a sztoikus anyaggal kapcsolatos meghatározásokat, saját állásfoglalása következik, melyből kiderül, hogy Plótinosz az alapul és befogadásra szolgáló valóság mellett egy másik anyagot is feltételez, amelynek mindig ugyanaz a formája, nincs mivé változnia, mindent magába foglal, ez pedig a szellemi, isteninek is nevezett anyag.³ A két anyag más-más módon részesül a formákból. Létezik egyrészt az alakot magába fogadó, másrészt az összes ideák alapjául szolgáló anyag is.⁴

Plótinosz a szenzibilis világ teremtésével támasztja alá két-anyag elméletét. Kozmogóniája szerint a tapasztalható világ az intelligibilis szféra képeire jött létre a Lélek által, formából és anyagból áll, és mivel képmása a szelleminek, ott is kell lennie anyagnak. A tapasztalati világ részekre oszlik, e részek különválnak, ez pedig az anyagot feltételezi, hiszen Plótinosz szerint az anyag az, ami szét tud szakadni.⁵

Ugyanígy a szellemi világot, „ami sok létére mégis oszthatatlan”⁶ nem tarthatja más össze, mint az „anyag megannyi formája.”⁷ Ezen elképzelés szerint Plótinosz anyagot feltételez az intelligibilis szférában, amit későbbi értekezéseiben teljes-

¹ Arisztotelész terminusa, lásd pl. Arisztotelész: *Fizika* I. 9. 192a

² *Enneaszok*. II,4[12],1. (A továbbiakban az alábbi rövidítéssel hivatkozom Plótinosz művére: *Enn.*), Platón Timaios című dialógusában a *khórát* nevezi meg minden keletkezés befogadójának. Ez a *khóra*, a mindenség dajkája, alkalmas az ideák befogadására, egyfajta gyűjtődény, amely „teret biztosít” az alkotáshoz, a démiurgosz, a mindenség atyja számára. A *khóra* meghatározatlan, alakatlan, formátlan, tulajdonságok nélküli, befogadásra szolgáló alap. (Platón: *Timaios* 49B: „(...) minden keletkezésnek ő a befogadója, mintegy dajkája.”) Platón nem használja erre a befogadó dajkára a *hülé* kifejezést, kizárólag a *khórát*. A *hülé* kifejezést először Arisztotelész használja.

³ A szellemi anyag kifejezés szintén Arisztotelésznél jelenik meg először, *Metafizika* című művében (VII. 10. 1036a), ám egészen más értelemben használja, mint Plótinosz. Arisztotelésznél a szellemi (elgondolható) anyag a testi szubsztanciák anyagára vonatkozik, Plótinosz a szellemi anyag kapcsán az örök és testetlen dolgok anyagáról beszél.

⁴ *Enn.* II,4[12],4.

⁵ *Enn.* II,4[12],4. A tanulmányban szereplő idézetek Horváth Judit és Perczel István fordította, azok az alábbi könyvben olvashatók: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Válogatott filozófiai írások. Fordította és a jegyzeteket írta: Horváth Judit – Perczel István (1986)

⁶ *Enn.* II,4[12],4.

⁷ Uo.

séggel elutasít majd. Ezt az értelemmel felfogható szférát sokszínűnek gondolja el,⁸ mégis oszthatatlannak, és ami ezt összetartja, az csakis az anyag lehet.⁹

A két-anyag elmélet a II,4[12] további részben egyre homályosabbá válik. A már említett szellemi anyag „(...) ha magába fogadja az őt meghatározó formát, meghatározott, szellemi életet nyer, a másik anyag viszont, ha meghatározást nyer, ettől nem lesz elevenné, sem szellemivé (...)”¹⁰ Nem csak a két „világ” anyaga más, de más az azokra vetülő forma is. A szenzibilis világ formája – ahogy maga a világ is – képmása az ottaninak, az a forma az eredeti.¹¹

A tapasztalható világ alapjául szolgáló valóság a szellemi anyag képmása. Ez a képmás-anyag az, ami a legnagyobb mértékben megtalálható világunkban, és hozzájárul annak testi természetéhez. „(...) léteznie kell valamilyen, a testi természet alapjául szolgáló (*hüpokeimenon*), a testektől különböző valóságnak (...)”¹²

Az anyag pejoratív értelme az értekezés elején még egyáltalán nem sejthető. Az eddigiek alapján az anyag egy szinte neutrális, szükséges szubsztrátum, alapul szolgáló valóság, mely megnyilvánulások fundamentuma. Nem rendelkezik testtel, sem nagysággal, sem semmiféle minőséggel.¹³

A következőkben a gondolkodó arra keresi a választ, miképpen lehet mégis megragadni ezt „a minden nélküli”¹⁴ valóságot: „Csakis a meghatározatlansága által” – írja. Az anyagot nem lehet érzékeinkkel tapasztalni, nem rendelkezik tulajdonságokkal (mint íz, szag, halmazállapot), éppen ezért kizárólag gondolkodással ragadhatjuk meg. Ez a gondolkodás azonban nem az értelmünk által történik, a megragadás eszközét Plótinosz üres gondolkodásnak nevezi.¹⁵

Az anyag jellemzéséhez Plótinosz a II,4-es értekezés utolsó passzusában két, addig nem használt fogalmat kapcsol: az egyik a hiány (*szterészisz*), a másik pedig a végtelen (*apeiron*).¹⁶ Jogosan merülhet fel bennünk az a kérdés, hogy nem minőség-e önmagában a hiány vagy a végtelenség? Miként lehet minőség nélkülinek nevezni valamit, ami egyrészt hiány, másrészt végtelen is, tehát tulajdonságokkal bír? Plótinosz véleményem szerint kevésbé kielégítő válasza erre a következő:

„Ha az anyagot a minőségek hiánya jellemzi, hogy is ne volna ezáltal valamilyen? (...) a hiány sem nem minőség, és nem is valamilyen, hanem a minőség, és minden más távollétét jelenti (...)”¹⁷

⁸ *Enn.* II,4[12],4.

⁹ Uo. Az anyag meghatározatlansága a következőképpen bizonyítható: „Hiszen, ha gondolatban elveszed tőle (...), a formákat (...), ami megmarad, az valami alaktalan és meghatározatlan (...)”

¹⁰ *Enn.* II,4[12],5.

¹¹ A későbbiekben a rosszal azonosított anyag teljességgel ki lesz zárva a hiposztázisok rendjéből, az anyag megítélése gyökeresen megváltozik, a szellemi anyagot Plótinosz számúzi rendszeréből.

¹² *Enn.* II,4[12],6. Azon túl, hogy Plótinosz néhány ponton vitába száll a peripatetikus anyaggal kapcsolatos nézetekkel, számos álláspontot elfogad ezen értekezésben (is). Például, ahogy maga Arisztotelész is a fizikai anyag analógiájával szemlélteti az anyag-forma-tant, Plótinosz a II,4[12]6-ban nagyon hasonló példát hoz: „Például az aranyserleget visszavezethetjük az alapanyagául szolgáló aranyra (...)”

¹³ *Enn.* II,4[12],9.

¹⁴ Úgy értve, hogy nincs neki semmije a meghatározatlanságon kívül.

¹⁵ *Enn.* II,4[12],12.

¹⁶ Továbbá a végtelenség, *apeiria*, melyet a gondolkodó mintegy szinonimaként a végtelenre (*apeiron*) felváltva használ.

¹⁷ Uo.

„(...) a dolgokkal való viszonyában jelentkezik (sajátossága), nevezetesen abban, hogy egyszerűen csak más.”¹⁸ A végtelenség (*apeiria*) és a meghatározatlanság (*aorisztosz*) pedig a gondolkodó szerint nem meghatározás, a végtelen (*apeiron*): „maga az anyag.”¹⁹ A végtelen éppúgy kettős, mint az anyag tapasztalati és szellemi világbeli volta, a földi végtelent mint képmást kell elképzelnünk. A meghatározatlanság és a végtelen fogalma összeér a fejtegetés végére: „(...) minél kevésbé meghatározott (*héttón horiszthenti*) egy dolog, annál inkább mondható végtelennek.”²⁰

Nem szűnik-e meg a végtelenség és a hiány azáltal, hogy valami befogadja azt, ami addig hiányzott belőle? Plótinosz válasza erre az, hogy semmiképp, hiszen ami befogadásra vár, nem rendelkezik a befogadni valóval, hiányt szenved belőle, ugyanakkor mivel az anyag nem mennyiség szerint végtelen,²¹ mindenfajta befogadás csak „beteljesíti” azt, ami ő maga.²²

Egészen az értekezés végéig nem találkozhatunk a rossz és az anyag azonosításával. Az értekezés utolsó néhány mondatában azonban, a gondolkodó megemlíti a rosszat mint lehetséges tulajdonságot, amelyet azért mondhatunk el az anyagról, mert szüksége van a jóra, és mivel nem rendelkezik vele: rossz.

Az anyagot Plótinosz ezen értekezésben tehát a következőkkel jellemzi: 1. a dolgok megnyilvánulásának alapja, 2. a formák befogadásához szolgáló valóság, 3. alakatlan és meghatározatlan. Továbbá megkülönbözteti a szellemi és a tapasztalati világ anyagát, s az előbbi a létezők közé sorolja, utóbbit nem létezőnek nevezi, hanem valami másnak. Az itteni (a tapasztalati világhoz tartozó) anyag továbbá végtelen, azonos a hiánnyal, és ez a hiány nem szűnik meg, ha befogadásra kerül az, ami hiányzik belőle.²³ Ami összefoglalja az anyag karakterisztikáját, és talán érthetőbbé teszi számunkra azt az állítást, – amelyet Plótinosz majd a *Mi a rossz és honnan ered?* című értekezésben is kifejt és megerősít, s amelyet a későbbiekben pedig Proklosz kritizál a *De Malorum Subsistentia*-ban, miszerint a rossz az anyaggal azonos – a következő:

Aminek viszont semmije sincs, hanem teljes szegénységben van, pontosabban maga a szegénység, az szükségképpen rossz. Hiszen nem a gazdagság vagy a hatalom hiányát jelenti, hanem a belátás, az erény, a szépség, az erő, az alak, a forma, a minőségt hiányát. Hogy ne volna hát formátlan, hogy ne volna egészen csúf, hogy ne volna egészen rossz? Az ottani anyag létező, mert ami előtte van, túl van a létezőn; az itteni anyag viszont a létező után következik, így hát ő maga nem létező, hanem valami más (...)”²⁴

Már e korai értekezésben is megjelenni látszik az anyag problematikájával kapcsolatos talán legkardinálisabb probléma: amennyiben a tapasztalati világot a Lélek hozza létre, amelynek magasabb komponense közvetlenül az Értelmet, közve-

18 Uo.

19 *Enn.* II,4[12],13.

20 *Enn.* II,4[12],15.

21 Uo.

22 Ezt talán úgy kell értenünk, hogy egyrészt a befogadás által nem szűnik meg az anyag végtelensége, hiszen ez a végtelenség nem mennyiséget fejez ki e kontextusban, másrészt az anyag befogadó, ahogy az korábban kifejtésre került, ezért a befogadást talán nevezhetjük az anyag egyik elsődleges jellemzőjeként.

23 *Enn.* II,4[12],16.

24 Uo.

tett módon pedig az Egyet szemléli (közvetetten tehát az Egység, a Jóság mindenben fellelhető), hogy lehet, hogy a rossz mégis létezik? A megoldást talán az I,8[51]-es értekezés kínálja.²⁵

2. Mi a rossz és honnan ered?

A rosszat az I,8[51]-es értekezésben Plótinosz először a létezők egyik nemébe²⁶ sorolja, mely a legmesszebb esett a Jótól. Természetének megismeréséhez abból a gondolatból indul ki, amely szerint az ellentétes dolgokra egyazon tudás vonatkozik.²⁷ Az előbbi fejezetben felvetett gondolatot Plótinosz megerősíti: „(...) a rossz pedig nem egyéb, mint a Jó ellentéte (...)”²⁸

Azáltal, hogy megismerjük a Jót, ismeretet szerzünk egyúttal a rosszról is.²⁹ Azonban a legfőbb Jó a testi világ számára megismerhetetlen, így úgy tudunk csak beszélni a rosszról, mint az Egy antonimájáról. „Meg kell vizsgálnunk, milyen értelemben ellentéte a jó a rossznak. Talán úgy, hogy a Jó a kezdet, a rossz pedig a vég, a Jó a forma, a rossz pedig a forma hiányát jelenti.”³⁰

Az értekezés szerint az intelligibilis szférában nincs helye a rossznak, ugyanis minden itt található vagy maga a Jó, vagy részesül Óbelőle, tehát a rosszat a nem-létezők rendjében kell keresnünk. A nem-létező ebben a kontextusban nem arra utal, hogy a rossz egyáltalán nincs, hanem: „(...) hogyha a nem-létezőről szólunk – úgy látszik –, nem olyat fejezünk ki vele, ami a létezővel ellentétes, hanem csak olyat, ami különböző tőle.”³¹

A rossz:³² hiány³³ (*szterészisz*), sohasem megállapodott, mindennek kiszolgáltattott, a teljes szegénység. Ezek nem velejárói a rossznak, hanem lényege (*úszia*), ugyanakkor a rosszból való részesedés által semmi nem válik magává a rosszá. Plótinosz azt a nem-létezőt keresi ez értekezésben, amely úgy jelenik meg a dolgokban, hogy közben nem valóságos létező.³⁴

²⁵ Plótinosz erről a problémáról alkotott álláspontja más értekezéseiben kevésbé egyezik meg az imént elemzettekkel. A IV,3[27]. A *lélekkel kapcsolatos kérdésekről I-ben* Plótinosz az anyag létrehozását a Léleknek tulajdonítja, még hozzá a Lélek értelem nélküli fajtájának, ami a legmesszebb esett a Jótól. Az emanáció és a metafizikai fokok kibontakozása az, ami az anyag keletkezéséhez vezet, és ez szükségszerű és alapjában véve jó. Született egy olyan értelmezés Rist által, amely a létrehozáson túl a Lélekben egy ab ovo anyagot feltételez. E szerint az értelmezés szerint valahogy úgy kell elképzelnünk az anyag Lélekben való eleve „binnen létét”, ahogy például az Értelem megtalálható a Lélekben. A III,9[13]-ban Plótinosz az anyag létrehozását a Lélek egy sajátos törekvéséből eredezteti, mellyel elkülönül az értelemmel felfogható dolgok egységétől, megteremtve képmását: a meghatározatlan anyagot. Pontosabban, a létrehozás az egyéni lelkek által történik, amikor is önmaguk felé fordulnak.

²⁶ *Enn.* I,8[51],1.

²⁷ *Enn.* I,1[53],1.Vö. Platón: *Phaidón* ill. Arisztotelész: *Metafizika* IV. 2 1004.

²⁸ *Enn.* I,8[51],1.

²⁹ Platón: *Phaidón* 97B.: „(...) az ellentétes dolgokra egyazon tudás vonatkozik.” (Fordította: Kerényi Grácia)

³⁰ *Enn.* I,8[51],1.

³¹ Platón: *A szofista* 257B

³² Plótinosz többször hangsúlyozza, hogy a rossznak nincsenek tulajdonságai, hiszen minden hiányzik belőle, ha pedig lenne tulajdonsága, valamilyen módon mondanánk, de épp mindennek a hiányaként beszélhetünk csak róla, akárcsak az anyagról az *Enn.* II,4[12]-ben.

³³ *Enn.* I,8[51],3.

³⁴ Uo.

„Amiképpen létezik mérték a mérték által meghatározott dologtól függetlenül, ugyanúgy létezik mértéktelenség a mértéktelen dologtól függetlenül.”³⁵ Az I,8[51],3. végére eljut ahhoz a konklúzióhoz, amely megalapozza a továbbiakat, miszerint, ha létezik önmagában való mértéktelenség, meghatározatlanság (*aoristosz*), ezek a rossz természetét jellemzik. A rossz ugyanis nem más, mint az alak (*morphé*), a forma (*eidosz*), a mérték (*metron*) hiánya, a meghatározatlanság alapjául szolgáló valóság³⁶ (*hüpokeimené úszia*), amely maga az anyag. Az anyag, ha formát kap, testté lesz, a forma az anyagban nyilvánul meg, mely minőség és alak, az anyag tehát ehhez a megnyilvánuláshoz szolgál alapul.

Ezt követően Plótinosz a fejtegetés további tárgyaként a testi természetet (*szómatón phüszisz*) jelöli meg, mely részesedik az anyagból, de e részesedés miatt csak másodlagosan rossz. Ez a másodlagos rossz akadályozza az emberi lelket abban, hogy saját tevékenységét folytassa. Ez a tevékenység az Értelem felé fordulás, amely végső soron az Egy felé kívánczik.³⁷

E fejtegetést követően Plótinosz a rossz helyét keresi, újra kizárja az intelligibilis szférából, visszatér az ellentétek kérdésére, s tovább vizsgálja a Jó és a rossz természetbeni különbségét, valamint a rossz létezésének szükségszerűségét:

Ez a mindenség ugyanis szükségképpen ellentétekből áll össze. Ez pedig nem lehetne így, ha nem volna anyag. Mivel pedig szükségszerű, hogy létezzék az, ami az Első után következik, szükségszerű, hogy létezzék az legutolsó is. Ez pedig az anyag, amelyben már semmi sincsen Őbelőle. Ezért szükségszerű, hogy létezzék a rossz.³⁸

Jól láthatjuk, hogy ez az érvelés sűrű, nagyon tömörített, kevésbé átlátható. Ezt a problémát szeretné feloldani O’Meara³⁹ *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions* című írásában. A szerző egy premissza- és axióma-sorral megoldást javasol Plótinosz rosszat vizsgáló metafizikájának ellentmondásos pontjaira. A premisszasort O’Meara Plótinosz kijelentéseiből állította össze a következőképp:

1. A Jó létezik
2. Bármi, ami jó, szükségszerűen létrehoz
3. Bármi, ami jóként létrehoz, valami olyat hoz létre, ami nála kevésbé jó
4. A Jó, (a) mint jó szükségszerűen létrehoz
5. A terméke (b) kevésbé jó, mint ő
6. (b) mint a jó (-nak a terméke) létrehoz valami másikat (2. pont)
7. A terméke (c) kevésbé jó nála
8. A sorozat (a, b, c stb.) rendelkezik egy utolsó taggal: az anyag

³⁵ Uo.

³⁶ *Enn.* I,8[51],3.

³⁷ *Enn.* VI,8[39],4.: „Mert örökké megmarad benne valami, ami, bármi történjék is, egy kicsit mindig kiemelkedik ebből a világból.”

³⁸ Uo.

³⁹ O’Meara 2005.

9. A sorozat utolsó tagja egyáltalán nem rendelkezik jósággal (rossz a konklúzió! csak annyit lehet állítani, hogy a legkevésbé rendelkezik jósággal.) Innentől rossz az egész.
10. Így az anyag Rossz
11. Így a rossz szükségszerűen létezik

O'Meara szerint Plótinosz ezen álláspontja azért ennyire vitatott, mert az utókor ezt a fajta paradoxitást képtelen elfogadni, és inkább elutasítja.⁴⁰ Az első három állítás Plótinosz metafizikájának alapvetése, továbbá a 8. és 9. pontig nem kimondottan érzékelhetjük az önellentmondást. Viszont O'Meara úgy véli, ha a két lépés között bármelyik nem megléphető, akkor Plótinosz érvelése amellett, hogy ha létezik az abszolút jó, akkor szükséges az abszolút rossz létezése, nem sikeres.⁴¹ A 8-as lépés nem teszi egyértelművé, hogy miért kell a jóból származó termékeknek végesnek lenniük, továbbá azt sem, hogy miért kell, hogy legyen a sorozatnak egy utolsó tagja. A 9. lépés pedig azt a kérdés implikálja, miért kell, hogy az utolsó tag olyan legyen, amelyből teljesen hiányzik a jó.

Az O'Meara által felvetettekre a következőképp reflektálnék: Plótinosz szerint – ahogy a fentebb idézett szöveg mutatja⁴² – azért szükségszerű, hogy létezzék utolsó, mert szükségszerű az is, hogy létezzék az Első után következő. A mindenség ugyanakkor szükségképp ellentétekből áll össze,⁴³ tehát az Első után következő létező szükségszerűsége miatt létező utolsó nem az ellentét szükségszerűsége miatt létezik-e? Pontosabban azért, mert ha a világ ellentétekből áll össze, kell, hogy legyen Első után következő létező, és annak az ellentéte az a létező, amelyből már nem következik semmi. Ha tehát szükségszerű, hogy az Első után következő létezzék, és természete szerint további létrehozást folytat, s létrehozottai szintén létrehozhatnak, akkor kizárólag az ellentét létezése miatt szükségszerű, hogy legyen egy olyan „tag”, – ennek ellentéte –, amely már nem hoz létre semmit, és a létrehozás ellentétének szükségszerűsége miatt válik utolsó taggá.⁴⁴ Ezzel a taggal a létrehozás folyamata nem ér véget egyetemesen, csupán azt eredményezi, hogy létezik valami, ami nem képes a létrehozásra, pusztán amiatt, mert kell, hogy legyen a létrehozásnak is ellentéte, ez pedig az anyag Plótinosz szerint. A szükségszerűség tulajdonképpen ebben a kontextusban úgy értelmezhető, hogy az ellentét miatt szükségszerű mindez. Ha pedig az szükségszerű, hogy a létrehozás által valamiből következik (folytatólagosan) valami, akkor a következő is szükségszerű. Az utolsó tag szükségszerűsége tehát csak akkor lehetséges, ha az szükségszerű, hogy mindennek létezzék ellentéte. Ezt ugyan kimondja Plótinosz, azonban azzal, az úgy vélem elbizonytalanító kijelentéssel, hogy „az Első után következő létező szükségszerűsége miatt szükségszerű az is, hogy létezzék egy utolsó,” nagy felületet hagy a támadásra.

⁴⁰ O'Meara 2005, 180.

⁴¹ O'Meara 2005, 180.

⁴² Lásd 15. o.

⁴³ *Enn.* I,8[51],13.

⁴⁴ Amennyiben a létrehozásra képtelenség egyenlő az „utolsóssággal”.

Hiposztázis-tanából azt láthatjuk, hogy a Lélek azon részével, amely nem az Értelmelem, hanem az anyagi világ felé tekint, az intelligibilis szféra lefelé bezárul, s „kezdődik” a szenzibilis világ. Ez az utolsó – lélekszféra – létrehozza az anyagot.⁴⁵ Jóllehet Plótinosz azért mondja az anyagot utolsónak – e kontextus esetében a sor utolsó tagjának – mert az utolsó intelligibilis „szereplő” alkotta meg. Ugyanakkor nem e lélekrész maga véges, csupán vele ér véget az intelligibilis világ az Egytől lefelé haladva. A Jótól való dolgok sorozata tehát véges, mert véges a létrehozó princípiumok sorozata is. Arra a kérdésre, hogy miért véges ez a sorozat, O’Meara a következő választ adja:

Azért kell, hogy legyen egy utolsó tagja a sorozatnak (8. lépés), mert kell, hogy legyen egy második tagja a sorozatnak (fentebb, 4-es lépés). Annak a megértésének a kulcsa tehát, hogy miért kell az intelligibilis valóságok sorozatának (és ezért a Jó termékeinek teljes sorozatának) végesnek lennie, abban a tényben keresendő, hogy egy második elem létrejön az elsőből, a Jóból.⁴⁶

O’Meara szerint az Egyből származó első hiposztázis, az Értelmelem, a Jó végtelen erejének egy meghatározott kifejezése.⁴⁷ A Jó végtelen ereje, ahogy „továbbítódik” és kifejeződik az Értelmelemben: máris véges lesz, és ez a végesség csökkenő kifejeződések véges sorozatát is jelenti. Az intelligibilis szféra utolsó kifejeződése természetesen létrehoz valamit, de ebből a valamiből hiányzik a létrehozó erő.⁴⁸

Véleményem szerint ezen értelmezés alapján ismét ellentmondásokra következtethetünk. Azáltal, hogy fogyatkozni kezd az Egy végtelensége az Egy után következő hiposztázisokban, a „végére” el is fogy (tehát az Egység valamely attribútuma lefelé haladva véges?), továbbá az intelligibilis szféra utolsó kifejeződése egy olyan valamit hoz létre, amely véges, létrehozásra képtelen, s ez azért történik, mert mire ennek a valaminek a teremtéséhez érünk, elfogynak az imént említett „hozzávalók”.

Ha el is fogadjuk Plótinosz premisszáit miszerint, az anyag egyrészt azonos a rosszal, másrészt a Lélekből származik, az továbbra sem került megválaszolásra, hogy: ha minden dologban benne rejlik az Egység, és minden végső soron az Egytől való, miként lehet, hogy létezik a rossz? Ezekre és ehhez hasonló kérdésekre keresi a választ Proklosz is *A rossz létezéséről* című művében, melynek részletesen két releváns fejezetét (*Rossz-e az anyag?* és a *Rossz-e a hiány?*) elemzem az előadás további részeiben.

⁴⁵ *Enn.* III,9[13].

⁴⁶ O’Meara 2005, 182.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ O’Meara 2005, 182.

3. A rossz metafizikája Proklosz filozófiájában

3.1. A rossz létezéséről

Az elődök Proklosz szerint a rosszat nem más dolgok összefüggésében, más dolgokhoz rendelve, hanem önmagában vizsgálták: létezik-e vagy sem, s ha igen, honnét származik.⁴⁹ A *De malorum subsistentia* első szakaszaiban maga Proklosz is ehhez hasonló kérdéseket tesz fel: ha létezik a rossz, felfogható-e, megérthető-e, megismerhető-e az ész által, van neki princípiuma, tulajdoníthatunk neki szubsztanciális létezését, vagy úgy kell tekintenünk rá, mint lényeg és szubsztancia nélküli (*anúszion*) létezőre? Amennyiben az utóbbi, akkor nem csupán az a további kérdés merül fel, hogy miképpen létezhet valami mindezek nélkül, hanem az is, hogy ha a rossz létezése az eddig ismert létezésből princípiumában különbözik, akkor feltételeznünk kell egy másfajta princípiumot is.⁵⁰

Azonban a rosszal kapcsolatos problémák valódi gyökere Proklosz metafizikájában a már Plótinosznál is felmerülő kérdés: hogyan létezhet a rossz, ha mindennek a legfőbb Jó, az Egy az oka?

Proklosz egyetért Plótinossal abban, hogy a jó minden dolog mértéke (*metron*), határa (*horosz*), vége (*perász*), teljessége (*teleiotész*). Első pillantásra úgy tűnik, abban is egyetért vele, hogy a rossz mindez ellentéte,⁵¹ s ami a jó ellentéte, az anyagban kell, hogy gyökerezzen, sőt az maga az anyag.⁵² A jó az első, a rossz az utolsó.⁵³ Amiképpen Plótinosz kétféle anyagról beszél, Proklosz kétféle rosszról értekezik. Az önmagában lévő rosszról, és arról, amely másban jelenik meg.⁵⁴ Ez utóbbihoz köthető – ahogy Plótinosz szerint is – a morális rossz, ami az anyagban való elmerüléssel jár együtt.⁵⁵

Platón *Phaidón*jában is azt olvashatjuk, hogy a lélek gyengesége a lélek test felé fordulásakor jelentkezik.⁵⁶ S ha ez így van, miért kellene elvetnünk azt, hogy a rossz azonos az anyaggal? Proklosz szerint ismét két lehetőségünk van: vagy elfogadjuk, hogy az anyag a rossz, s akkor megint csak oda lyukadunk ki, hogy mivel mindennek princípiuma az Egy, az anyag is az Egytől van; vagy pedig a létezők két alapelvét kell megállapítanunk.⁵⁷ Minden, ami létezik, alapelvben kell,

⁴⁹ *De Malorum Subsistentia* 1,1-ben Proklosz Plótinosz *Enneászának* (1,8[51]) címét kölcsönzi kérdésfelvetéséhez. A továbbiakban A *De Malorum Subsistentia*-ra az alábbi rövidítéssel hivatkozom: DMS

⁵⁰ A gondolkodó érveléséhez a *reductio ad absurdum* technikát választotta, ami azt jelenti, hogy az érvelő a vita kedvéért elfogadja a saját tézisének ellentmondó állítást, majd prezentálja azt, hogy ebből az állításból valami képtelenség következik, ebből arra jut, hogy az állítás hamis, ebből pedig arra, hogy a kiindulási feltevés („a vitapartner álláspontja igaz”) is hamis, vagyis a filozófus saját álláspontja igaz.

⁵¹ DMS 30,10–12.

⁵² DMS 30,5–6.

⁵³ DMS 30,20–21.

⁵⁴ DMS 30,15–20.

⁵⁵ DMS 31,1–5. Vö. 1,8[51],1.

⁵⁶ „Nemde azt is rég megállapítottuk, hogy a lélek, amikor a testet használja fel valaminek a megvizsgálására, akár látás által, akár hallás által, akár valamelyik más érzékszervvel – mert ez az, ami a test közvetítésével történik: az érzékszervek segítségével vizsgálni meg valamit –, akkor a test azok felé a dolgok felé vonzza, amelyek sohasem ugyanazok, és a lélek bolyong és nyugtalanodik és szédül, mintha részeg volna, miután ezekkel érintkezett?” Platón: *Phaidón* 79C7–9 (Kerényi Grácia fordítása).

⁵⁷ DMS 31,5–10.

hogyan gyökerezzen, ha tehát az anyag létezik, létezését vagy a Jótól nyeri, vagy két első princípium van.⁵⁸ Csakhogy ez az újplatonista metafizika szerint lehetetlen, hiszen nem lehet két első. Az *anyagról* című értekezésben Plótinosz is határozottan elutasítja ezt a fajta dualista felfogást.⁵⁹

Ha a jó dolgok oka egy nagyobb fokú jó, akkor Proklosz szerint arra is következtethetünk, hogy a rossz dolgok oka szintén egy nagyobb fokú rossz.⁶⁰ S ha ez utóbbit a Jó hozta létre, a Jó nem tartaná meg természetét. És ha abból az alapvetésből indulunk ki, hogy minden létrehozott természete szerint hasonlítani akar létrehozójához, akkor – ha a rossz oka a jó – a rossz a jóra akarna hasonlítani, és nemhogy rossznak, de akár jónak is nevezhetnénk.⁶¹

A Plótinosz nézeteivel szemben megfogalmazott prokloszi álláspontot O’Meara ismét egy sorozattal szemlélteti:⁶²

1. ha az anyag rossz, akkor
2. a jó a rossz oka;
3. két alapelve van a létezőknek
4. az, ami létrehozza a rosszat, nagyobb fokú rossz (miként a jót létrehozó nagyobb fokú jó a létrehozottjánál)
5. a rossz: jó

A sorozat azonban hiányos, hiszen a hármas pont csak akkor lehetséges, ha az anyag, ami ebben a teóriában azonos a rosszal, nem a Jótól való, hiszen, ha a Jótól való, akkor nincs két alapelv.

Platón *Timaiosz* című dialógusából kiderül, hogy a démiurgosznak a mindenség megformálásához szüksége van az alapul szolgáló anyagra.⁶³ Ennek a szükségességnek a tudatában miért nevezzük az anyagot mégis rossznak? „Ha az anyag felajánlja magát, hogy használják az egész világ elkészítéséhez, és elsődlegesen azért lett létrehozva, hogy a teremtés gyűjtődénye, szoptatós dajkája⁶⁴ és anyja⁶⁵ legyen, hogyan lehetne még mindig rossznak hívni, ráadásul elsődleges rossznak?”⁶⁶

Az anyag természete szerint nem hajlamos ellentétesnek lenni valamivel, nem képes elviselni semmit, hiszen hiányzik belőle az elviselés potenciálja.⁶⁷ Az anyag nem a mérték vagy a határ megsemmisítése (*arszisz*),⁶⁸ nem a hiány maga, a hiány ugyanis nem létezik,⁶⁹ amikor a mérték és a határ jelen van, míg az anyag hordozza a benyomásokat, és létezik mint a mérték és a határ igénye a mértéktelenségben és a határtalanságban. Ezt az igényt jól alátámasztja Plótinosz rosszról

⁵⁸ DMS 31,13–15.

⁵⁹ Plótinosz II,4[12],2.

⁶⁰ DMS 31,15–17.

⁶¹ DMS 31,20.

⁶² O’Meara 2005, 183.

⁶³ Platón: *Timaiosz* 50D.

⁶⁴ Platón: *Timaiosz* 49A6.

⁶⁵ Platón: *Timaiosz* 50D3 és 51A4.

⁶⁶ DMS 32,5–9.

⁶⁷ DMS 32,12–14. Vö. Plótinosz I,8[51],3.

⁶⁸ DMS 32,15.

⁶⁹ A hiány ezek alapján igénytelen, üres, létezése változó.

szóló értekezésének egyik sora: „A léleknek sok képessége van, van kezdete, közepe és vége. Ámde ott van az anyag, és koldul tőle (...)”⁷⁰

Azonban ez az igény nem lehet ellentétes az igény tárgyával, hogyan lehetne ugyanis a mértéktelenség igénye a mértékre ellentétes magával a mértékkel? Az igény – és ez esetben az anyagnak a saját igénye – tehát nem lehet önmagában ellentétes, továbbá az igény egyúttal törekvést is jelent, méghozzá a jó felé törekvést, és ha a már sokszor említett alapvetést újra példaként hozzuk (amelyet Plátón, Arisztotelész és Plótinosz is állít), miszerint az anyag a világ alapjául, formák megjelenésére szolgál, eszköze, sőt feltétele a tapasztalható világ teremtésének, továbbá minden létrehozott (benne születő, *en auté gennómenon*) anyja (ez utóbbi ilyen részleteiben csak Platónnál olvasható), akkor nem lehet azonos a rosszal.⁷¹

Proklosz úgy véli, a lelkek bukásának és szenvedésének okai már az anyag és a test előtt léteztek,⁷² a rossz tehát premateriálisnak és prekozmiikusnak is nevezhető, a lélek pedig csak „földre esése” után találkozik az anyaggal.⁷³ A gondolkodó tehát nem ért egyet Plótinossal abban, hogy az anyagot a lélek, vagyis az egyéni lelkek hoznák létre,⁷⁴ vagy hogy a lélekben eleve lenne anyag, már a tapasztalati világ teremtése előtt.⁷⁵ „Odafent azonban az anyagot és a sötétséget megelőzően már van gyengeség, és feledés, és rossz (...)”⁷⁶ Amennyiben a rossz már a lelkek „földreszállása” előtt létezik, nem lehetséges, hogy az anyag miatt jelenjen meg a lelkekben.⁷⁷

4. Párhuzamos létező. Konklúzió

Plótinosz I,8[51]-es értekezésében az anyagot a rosszal való azonosításon túl, ellentétes természetűnek írja le, továbbá megállapítja, hogy egy minden formával ellentétes természet nem lehet más, mint hiány.⁷⁸ A hiány szerinte mindig valami másban jelenik meg, önmagában nincs valósága, amiből arra következtet, hogy a rossz, avagy az anyag lényege a hiány, önmagában pedig nem létezik. Plótinosz e kijelentésével talán Arisztotelész *Fizika* című művében megfogalmazott nézetét⁷⁹ kritizálja, amely szerint a hiány, ami ellentétes a formával, és saját természetében nem létezik, más, mint a szubsztrátum, ami formára vágyik, és csak esetlegesen létezik. Arisztotelész szerint a hiány ellentétes mindazzal, ami isteni, ami jó és kívánatos, míg az anyag vágyik minderre. Plótinosz ezellen azt hozza fel érveként, hogy sem a vágy, sem a változás esetében nem tűnik el a hiány, hanem

⁷⁰ Plótinosz I,8[51],14.

⁷¹ *DMS* 32,20.

⁷² *DMS* 33,1.

⁷³ *DMS* 33, 8–9.

⁷⁴ *Enn.* III,9[13], 3.

⁷⁵ Ahogy azt például a már említett Rist feltételezi: Rist 1975, 497.

⁷⁶ *DMS* 33,10.

⁷⁷ *DMS* 33,15.

⁷⁸ Plótinosz I,8[51],11,1.

⁷⁹ Arisztotelész *Fizika* 1.9, 192a13–25

megmarad.⁸⁰ Proklosz Arisztotelésszel érthet egyet, amikor azt írja: „(...) az anyag vágyik a jóra, küzd érte, és részt vesz benne (...)”⁸¹ Proklosz tagadja, hogy a hiány lenne az elsődleges rossz, hiszen ez csak akkor lenne lehetséges, ha az elsődleges jó azonos lenne a léttel, és amennyiben ez így volna, a hiány mint a lét ellentéte, a jó ellentéte is lenne egyben, csakhogy az elsődleges jó nem azonos a léttel, hiszen túl van rajta, a hiány tehát nem a jóval ellentétes, csak a léttel, így tehát nem állíthatjuk, hogy azonos a rosszal.⁸² Akkor sem nevezhetjük rossznak, ha teljes hiányról beszélünk, nem csak valaminek a hiányáról valamiben, hiszen a teljes hiány a gondolkodó szerint a rossz természetének eltűnését is jelenti.⁸³

Ezért, ha a rossz ellentétes a jóval és diszharmonikus vele, de a hiány se nem ellentétes a diszpozícióval, aminek a hiánya, se nem hajlamos bármit is csinálni (mivel a létezése olyan gyenge és árnyékszerű, ahogy mondják), hogyan tudnánk még mindig a hiánynak tulajdonítani a rossz ágenciát, ha minden cselekvés meg van tagadva tőle? Mert a cselekvés egy forma és egy erő, míg a hiány formátlan és gyenge, és nem erő, sokkal inkább az erő hiánya.⁸⁴

Arra a kérdésre azonban, hogy Proklosz szerint pontosan mi a rossz, és hol találjuk, az eddig vizsgált szöveghelyek alapján még nem tudunk egyértelmű és világos választ adni.

A gondolkodó meggyőző érvek segítségével prezentálta azt a nézetét, miszerint sem az anyag, sem a hiány nem azonos a rosszal, továbbá azt, hogy az anyag önmagában nem ellentét, és vágyik a jó természetére. Bár Proklosz álláspontja számos ponton ellentétes Plótinoszéval, az utóbbi gondolkodó azon nézetével azonban, miszerint a rossz azonos a nem-léttel, valamelyest Proklosz is egyetért, pontosabban erre alapozva egy lehetséges alternatívát kínál. A rosszat úgy definiálja Proklosz, mint ami nem maga a hiány, kizárólag a jó hiánya, egészen pontosan egy *parhüposztasisz*⁸⁵ (melléktermék, párhuzamos létező/valóság, vagy mellékes létező). Ez egyfelől azt jelenti, hogy a rossz az egyetemes jóra törekvés mellékterméke vagy félresiklása, másfelől, hogy a rossz nem rendelkezik valódi, önálló léttel. Ennek a mellékterméknek nincs helye az isteni hiposztázisok között, kizárólag az alacsonyabb szinteken van jelen, az istenek alá van rendelve,⁸⁶ nincs abszolút princípiuma, ezért nem létezik vegytiszta, sőt egyetemes formában sem, és Proklosz szerint csupán esetleges megjelenésre képes. A terminus bevezetését, s annak jellemzését azonban az utókor nem minősítette újításnak⁸⁷ – ahogy töb-

⁸⁰ II,4[12],16. Erről bővebben O'Brien 1999, XIV–XV.

⁸¹ DMS 38,5.

⁸² DMS 38, 6–14.

⁸³ DMS 38,15.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ DMS 50–54. *παροπιστασις*, (szó szerint: mellette-alatt-állás). A terminus fordítása bár ugyanazt igyekszik kifejezni, rendkívül változatos. I. Hadot Szimplikiosz *Kézikönyvecske* című művének fordításában például az „*existence adventice*” a H. D. Saffrey és L. G. Westerink-féle *Platonikus teológia* fordításában a „*pseudo-existence*”, A. C. Lloyd „*Parhypostasis in Proclus*” (1985) című írásában pedig, akárcsak a későbbiekben Steel és Opsomer is, a „*parasitic existence*” kifejezést használja.

⁸⁶ Proklosz: *Platonikus teológia* I.18.

⁸⁷ Lásd például Szimplikiosz Epiktétosz *Kézikönyvecske* című művéhez írt kommentárjában, Szimplikiosz: *In Ench.* 69–81 Dübner.

ben magát Prokloszt is inkább rendszerező, mint újtó filozófusnak titulálják⁸⁸ –, csupán egy régóta bevett tanítás rendszeresebb újrafogalmazásának.⁸⁹

Amikor O’Meara írásában kifejti, hogy a plótinوسي álláspont, miszerint az anyag azonos a rosszal, miért és hogyan fogadható el, mintha nem venné figyelembe Proklosz melléktermék-megoldását, sőt anyag-karakterisztikáját sem. Annál a Proklosz általi kettős lehetőség-felvetésnél ragad le, amelyben a gondolkodó élesen kritizálja ugyan Plótinoszt, de csupán a lehetőségek közti választás szintjén, továbbá még nem fejt ki saját meggyőződését. O’Meara azt állítja, hogy az 1-es pontból,⁹⁰ mely alapján az anyag rossz, nem az következik, amit Proklosz lehetőségként vázol,⁹¹ hanem az, hogy „a Jó, mint minden létező oka, a jóság, egység és erő magasabb fokán létezik, ez pedig nem önellentmondás.”⁹²

Proklosz rossz fogalmának fundamentumát nem a plótinوسي nézetek ellentéte képezi – miszerint a rossz nem azonos sem az anyaggal, sem a hiánnyal – hanem a rossz parhüposztaszisz jellege. Ez a melléktermék véletlenszerű, másodlagos létező, nincs vége, oka, nem meghatározható, sokféle, diszharmonikus és ezekből a „tulajdonságokból” származik gyengesége, mind erkölcsi, mind intellektuális szegénysége.⁹³ A rossz egyik legfontosabb aspektusa oktalanságában rejlik. A rossz interpretálásához talán ebből az oktalanságból kell kiindulnunk. Proklosz filozófiájában minden a jó érdekében történik, mindennek ez az oka, célja, éppen ezért, mivel a rossz kizárt, hogy a jó érdekében történjen: ok nélküli, a megfelelő cél teljesítésére pedig képtelen.⁹⁴

Proklosz szembeáll azzal a plótinوسي állásponttal is, amely a rosszat a hiánnyal azonosítja. Ez az azonosítás a későbbi gondolkodó szerint csak akkor lenne lehetséges, ha az elsődleges jó azonos lenne a léttel, és amennyiben ez így volna, a hiány mint a lét ellentéte, a jó ellentéte is lenne egyben, csakhogy az elsődleges jó nem azonos a léttel, hiszen túl van rajta, a hiány tehát nem a jóval ellentétes, csak a léttel, így tehát nem állíthatjuk, hogy azonos a rosszal.⁹⁵ Akkor sem nevezhetjük rossznak, ha teljes hiányról beszélünk, nem csak valaminek a hiányáról valamiben, hiszen a teljes hiány a gondolkodó szerint a rossz természetének eltűnését is jelenti.⁹⁶

A rossz tehát Proklosz szerint: **1.** a jó ellentéte, **2.** egy *parhüposztaszisz*, amely ok nélküli, véletlenszerű stb., **3.** nem azonos az anyaggal (*hiülé*), **4.** nem azonos a hiánnyal (*szterészisz*).⁹⁷

⁸⁸ Pl. Wallis: *Az újplatonizmus*. 197. o.

⁸⁹ Wallis: *Az újplatonizmus*., 213.

⁹⁰ A sorozatot lásd 10–11. o.

⁹¹ Ami létrehozza a rosszat, nagyobb fokú rossz, miképp a jó létrehozója nagyobb fokú jó.

⁹² O’Meara 2005, 184.

⁹³ Phillips, J 2007, 28, 34.

⁹⁴ Phillips, J 2007, 34.

⁹⁵ *DMS* 38, 6–14.

⁹⁶ *DMS* 38,15.

⁹⁷ Azt is állítja O’Meara, hogy Proklosz a nagyobb fokú rossz tételezésekor ignorálja azt a tényt, hogy a rossz minden jóság, egység, erő teljes hiánya, ezért csak másokban képes megjelenni, önmagába vett rossz pedig nem lehetséges. Ezt a gondolkodó azonban csak azon a szöveghelyen nem említi, másutt pedig többször is kifejti, például a *DMS* 37,15-ben.

Irodalomjegyzék

Elsődleges irodalom:

- Arisztotelész: *Metafizika*. Fordította: Halasy Nagy József, Budapest, Lectum Kiadó, 2002.
- Arisztotelész: *A természet*. (Physica). Fordította: Bognár László, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- Marinus of Samaria (1981): *The Life of Proclus or Concerning Happiness*. In: Being the Biographical Account of an Ancient Greek Philosopher Who Was Innately Loved by the Gods (angol és ógörög kiadás) Fordította: Guthrie, K. S., Szerkesztette: Fidele, D. E. Phanes Press.
- Platón: *Phaidón*, in: Platón összes művei I. A dialógust fordította: Kerényi Grácia, Budapest, Európa Kiadó, 1984.
- Platón: *Phaidrosz*, in: Platón összes művei II. A dialógust fordította: Kövendi Dénes, Budapest, Európa Kiadó, 1984.
- Platón: *Parmenidész*, in: Platón összes művei II. A dialógust fordította: Kövendi Dénes, Budapest, Európa Kiadó, 1984.
- Platón: *Theaitétosz*, in: Platón összes művei II. A dialógust fordította: Kárpáty Csilla, Budapest, Európa Kiadó, 1984.
- Platón: *A szofista*, in: Platón összes művei II. A dialógust fordította: Kövendi Dénes, Budapest, Európa Kiadó, 1984.
- Platón: *Timaios*, in: Platón összes művei III. A dialógust fordította: Kövendi Dénes, Budapest, Európa Kiadó, 1984.
- Plótinosz: *Mi a rossz és honnan ered?* In: Plótinosz: Az Egyről, a szellemről és a lélekről, Válogatott filozófiai írások. Fordította és a jegyzeteket írta Horváth Judit és Perczel István, Budapest, Európa Kiadó, 1986.
- Plótinosz: *Az anyagról* (Porphüriosz Plótinosz életrajzában: *A két anyagról*), In: Plótinosz: Az Egyről, a szellemről és a lélekről, Válogatott filozófiai írások. Fordította és a jegyzeteket írta: Horváth Judit és Perczel István, Budapest, Európa Kiadó, 1986.
- Plótinosz: *Azok ellen, akik a világ teremtőjét rossznak, s a világot rútnek mondják*, In: Plotinos: A szépről és a jóról, Istenről és a hozzávetető utakról. Fordította: Techer Margit, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1993.
- Plótinosz: *Istenről és a hozzá vezető utakról* (Szemelvények Plotinos Enneasából). Fordította és magyarázatokkal ellátta: Magyaryné Techer Margit. Budapest: Officina, 1944. (Officina Könyvtár 66-67) Reprint: Budapest: Farkas Lőrinc Imre, 1993.
- Plotinus (1966): *Enneas*, II. 9, Plotinus Volume II, Translated by A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge, London.
- Proclus: *On the Existence of Evils*. Opsomer, J., Steel, C. (ford.), (Sorozat: Ancient Commentators on Aristotle), London: Duckworth / Ithaca, NY: Cornell, University Press, 2003.)
- Proklos: *Tria opuscula*. Strobel, B., Textkritisch kommentierte Retroversion der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, Quellen und Studien 6), Berlin/Boston: de Gruyter, 2014. Teljes görög retroverzió.
- Proclus: *The Platonic Theology*, Books I–III. Fordította: Taylor, T., Harris, R.B., Great works of philosophy series 1), Texas: Selene Books El Paso, 1988 [Reprint of the first edition of 1816].
- Proclus (1963): *The Elements of Theology*, 2nd edition. Dodds, E.R. (ford.), Oxford, Clarendon, [First edition 1933]. Standard kiadása a görög szövegnek, valamint angol fordítás.

Másodlagos irodalom

- Bene L.: Plótinosz: *Az örökkévalóság és az idő*. In.: Ókor 9., 2010/2 52-68.
- Dillon, J. M (1972): *Iamblichus and the Origin of Henads*. In.: Phronesis XVII. 412–16. Golden Chain. *Középső platonizmus*. Somos Róbert (szerk.), Bene László, Betegh Gábor, Bugár István, Lautner Péter, Szegedi Nóra és mások (ford.). Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- Long, A. A. (1998): *Hellenisztikus filozófia*. Fordította: Steiger Kornél. Budapest: Osiris Kiadó.
- Long, A. A. Sedley D. N.: *A hellenisztikus filozófusok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2015. Bene László (szerk.), Bárány István, Bene László és mások (ford.).

Lloyd P. Gerson (1994): *Plotinus*. Routledge, London.

Rist, J. M (1975): „*Plotinus and Augustine on Evil*”: Plotino ed il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Róma, Accademia Nazionale dei Lincei.

O'Brien, D (1996): „*Plotinus on Matter and Evil*”. The Cambridge Companion to Plotinus. (Lloyd P. Gerson szerk.) Cambridge University Press. 171–195.

O'Meara, D (2005): *The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solution*. In: *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'Brien*. Szerk.: J. Dillon, M. Dixsaut. Ashgate, Aldershot Burlington.

O'Meara, D (1993): *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford, Oxford University Press.

Wallis, R. T (2002): *Az újplatonizmus*. Fordította Buzási Gábor. Budapest, Osiris.

Machiavelli: a cél nem mindig szentesíti az eszközt

Csornay Annamária (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

A „cél szentesíti az eszközt” gondolata elválaszthatatlan Machiavellitől. Mégis azt kísérlem meg bemutatni, hogy még maga Machiavelli sem gondolta úgy, hogy bármilyen cél szentesíthet akármilyen eszközöket. Igaz, hogy számos részletet ki lehet ragadni Machiavelli szövegeiből, amelyekből elsőre úgy tűnhet, hogy a hatalom megtartása érdekében bármit – legyen az bármilyen erkölcstelen és embertelen – nem csak hogy meg lehet tenni, hanem meg is kell tenni. Azonban az ilyen kijelentések mögött Machiavellinek egyértelmű elvárása van: a végeredmény nem szolgálhatja kizárólag a vezető saját érdekeit, annak jónak kell lennie az egész politikai közösség számára. Csak az ebben az értelemben vett jó végeredmény igazolhatja a helytelen eszközök használatát. Azt pedig, hogy mit lehet jó végeredménynek tekinteni végsősoron nem a vezető, hanem az emberek döntenek el. A szentesítés a kortársak és az utókor megítélésétől függ. Tehát ha a végeredmény jó az emberek szerint, akkor a cél szentesíti az eszközt, de ha a helytelen eszközök alkalmazásának nincsen jó eredménye, akkor a cél nem szentesíti az eszközt.

Abstract

The idea of “ends justify the means” is inseparable from Machiavelli. Yet, I try to show that even Machiavelli himself did not think that any end could justify any means. It is true that many passages can be taken from Machiavelli’s texts which, at first, seem to show that anything – no matter how immoral and inhumane – can be and must be done in order to retain power. However, there is a clear requirement by Machiavelli behind such statements: the end result should not only serve the leader’s own interests, but it should also be good for the entire political community. Only a good outcome in this sense can justify the use of wrong means. What can be considered a good result is ultimately decided not by the leader but by the people. Justification depends on the judgment of contemporaries and posterity. Thus, if the end result is good according to the people, then the end justifies the means, but if the use of wrong means does not lead to good results, then the end does not justify the means.

1. Bevezetés

A közfelfogás a „cél szentesíti az eszközt” kijelentést Machiavellinek tulajdonítja, annak ellenére, hogy ő maga sosem használja a kifejezést. Vitathatatlan, hogy a gondolat központi szerepet tölt be a politikafilozófiájában, ugyanakkor az már közel sem olyan nyilvánvaló, hogy a fenti mondat pontosan miként jelenik meg, és milyen korlátok között értelmezendő. Dolgozatomban azt vizsgálom meg, hogy *A fejedelem*, illetve a *Beszélgetések* alapján Machiavelli valóban úgy gondolja-e, hogy a cél szentesíti az eszközt. Ezt a következő lépésekben kísérlem meg: megvizsgálom, hogy milyen esetekben és értelemben merül fel a gondolat, majd megnézem, hogy milyen korlátok állnak a cél, az eszközök és az igazolhatóság előtt. Elemzésemmel azt szeretném megmutatni, hogy Machiavelli elutasítja azt, hogy minden cselekedet igazolható lenne, de elfogadja, hogy olykor a jó cél bizonyos értelemben „szentesíti” az alkalmazott eszközöket.

Könnyen belátható, hogy a „cél szentesíti az eszközt” idézni csak olyan helyzetben van értelme, amellyel kapcsolatban egyáltalán felmerül az igazolás igénye. Ha egy politikai vezetőnek elég ereje van ahhoz, hogy bármit megtegyen, akkor megteheti azt, amit akar. Szüksége van-e cselekedetei igazolásra? Miért lenne? A kívánt célok elérésének képessége ebben az esetben nem attól függ, hogy az emberek hogyan ítélik meg a fejedelem tetteit. Az uralkodónak azonban fel kell ismernie, hogy kevés olyan helyzet van, amelyben egyáltalán nem kell mérlegelnie, hogy miként fogadják el őt és cselekedeteit. A nyers erő ritkán bizonyul elegendőnek a célok eléréséhez és az elért eredmények megtartásához. Továbbá a „cél szentesíti az eszközt” kifejezés feltételezi, hogy az eszközök valamilyen szempontból problémásak – a helyes eszközök alkalmazása ugyanis nem kíván szentesítést. A „cél szentesíti az eszközt” gondolata éppen arra mutat rá, hogy az abszolút helyes cselekedetek és a nyers erőszak alkalmazása között ott van egy igen jelentős tér, amelyhez – főleg a politikában – a tevékenységek nagy része tartozik. Ebben a köztes térben merül fel a kérdés, hogy a cél vajon szentesíti-e az eszközt.

A „cél szentesíti az eszközt” szemantikai jelentése világos: bármit meg lehet tenni a kívánt cél elérésének érdekében. Azonban ennél szűkebb értelemben szoktuk használni: a morális szempontból helytelennek tartott cselekedetek megengedhetők, de csak abban az esetben, ha jó eredményre vezetnek. A két értelmezés közötti eltérés alapvető különbségekre mutat rá. Az első interpretáció szerint bárki bármilyen módszert igénybe vehet ahhoz, hogy az általa kívánatos bármilyen célt elérje. A hangsúly a „bármilyen” cél elérésén van, ami azt jelenti, hogy a cél és az eredmény végső soron nem kell hogy jó vagy helyes legyen, se erkölcsi, se politikai, se más szempontból. Szigorúan értelmezve ezt jelenti a „cél szentesíti az eszközt”, mégsem ebben az értelemben szoktuk használni – és ez nem véletlen. Ha bármilyen célt elfogadhatónak gondolunk, akkor nem lenne értelme az igazolásnak: akármi történik, azt igazoltnak kéne tekintenünk. Ez azt jelentené, hogy a „cél szentesíti az eszközt” kijelentés értelmét veszítené és ezáltal a további vizsgálódás is. Ebben az esetben nincs értelme arról vitatkozni, hogy egyetértünk-e abban, hogy a cél szentesítheti-e az eszközt, vagy sem, vagy arról, hogy mely célok szentesíthetnek, és melyek nem. A második értelmezés ezzel szemben lehetővé teszi, hogy értelmesen használjuk a „cél szentesíti az eszközt” kifejezést azáltal, hogy elutasítja a bárki által kitűzhető bármilyen cél elfogadhatóságát.

Ezzel összhangban Machiavelli a „cél szentesíti az eszközt” gondolatához kapcsolódó legismertebb kijelentései ezen második értelmezést tükrözik. A *fejedelem*ben azt írja: „Győzzön tehát a fejedelem, és tartsa fenn hatalmát, s eszközeit tiszteletre méltónak fogják ítélni, és mindenki csak dicsérni fogja; mert a tömeg csak a látszat és az eredmények után megy” (Machiavelli 1978a, 60), a *Beszélgetések*ben pedig: „Úgy van rendjén, hogy ha az, amit tesz, vádolja is, tettének eredménye felmentse a vád alól, és ha az eredmény jó, mint Romulus esetében, sosem marad el a megbocsátás” (Machiavelli 1978b, 119). Ezek az idézetek megerősítik azt, hogy Machiavelli elutasítja, hogy bármilyen cél elfogadható lenne, és rámutatnak arra, hogy az elért siker arra kényszeríti az embereket, hogy elfogadják azok-

nak a helytelen eszközöknek a használatát, amelyek lehetővé tették a siker elérését. Ahhoz, hogy eldöntsük, vajon ezek és az ehhez hasonló mondatok valóban a „cél szentesíti az eszközt” gondolatát demonstrálják-e, további vizsgálatra van szükség.

2. A célok korlátai

Amikor a célt vizsgáljuk, nem az elérni kívánt célt, hanem a ténylegesen elért célt kell figyelembe vennünk. Machiavellinél a végeredmény számít: vagyis nem a szándékot, hanem a következményt kell értékelnünk. Éppen ezért csak a valódi eredmény tud szentesíteni, a sikertelen próbálkozás helytelen eszközökkel nem fog felmentést nyújtani a vezetőnek. A fenti idézetekből az már világossá vált, hogy nem elég elérni egy célt, hanem annak helyesnek is kell lennie. Arra a kérdésre, hogy mi számít jó vagy helyes célnak, a következő választ lehet adni Machiavelli alapján. Az uralkodó célja, hogy megszerezze és megtartsa a hatalmat, fenntartsa és biztonságban tudja irányítani a politikai közösséget, valamint hogy dicsőségre, hírnévre tegyen szert. A nép célja, hogy biztonságban legyen, szabad legyen és gyarapodjon. Az uralkodó és a nép célja Machiavelli szerint nem állnak szemben egymással. A *fejedelemben* kimondja, hogy az uralkodó céljának elérése egybeesik a közjó fenntartásának megvalósításával. A *Beszélgésekben* is ezt állítja: dicsőség csak annak a politikai vezetőnek jár, aki felismeri, hogy a politikai cselekvés célja az állam fenntartása és prosperálásának biztosítása. A „haza üdve és nem önnön nagyravágyása” (Machiavelli 1978b, 333) kell hogy vezesse az uralkodót. Nem elégséges a hatalom megszerzése, tenni kell a közjóért is: aki uralkodóként nem teremt rendet, „annak számára nincs mentség” (Machiavelli 1978b, 124).

Az, hogy az emberek hogyan értelmezik az eredményeket, meglehetősen önkényes, de az eredmények megítélése során azokat az elveket alkalmazzák, amelyeket Machiavelli a fentiekben megfogalmazott. Az persze vita tárgya lehet, hogy egy uralkodó sikeresen végzi-e a dolgát, és képes-e fenntartani az államot, de azt már kevesen vonják kétségbe, hogy az állam fenntartása jó cél-e. Hasonlóan, az embereknek sokféle és gyakran ellentétes véleményük van arról, hogy miben áll a közjó, de abban egyetértenek, hogy egy olyan politikai vezetőt szeretnének, aki a közjó érdekében cselekszik. Ezek az elvek jelentik Machiavelli szerint a politika helyes célját: az állam megszerzése, megszervezése és fenntartása, illetve a közjó és annak előnyben részesítése az uralkodó magánérdekével szemben, amelyekhez megfelelő állami rend, jó törvények és szabadság kell. Ahogy Quentin Skinner fogalmaz, a fejedelem első és legfontosabb feladata az állam fenntartása (Skinner 2019, xviii).

Honnan tudjuk, hogy a politikai cselekvés célja valóban a közösség jóléte? Mark Philp úgy érvel, hogy az uralkodók többre vágynak, mint pusztán hatalmuk megtartására: számukra a végső siker a dicsőség (Philp 2007, 40). Kevés olyan uralkodó van, akit ne motiválna a hírnév megszerzése. Ahhoz, hogy dicsőségre szert tegyenek, fel kell ismerniük, hogy hosszútávon fennmaradó és jól működő

államot kell létrehozniuk. Philp szerint ahhoz, hogy a fejedelem dicsőséget szerezzen, két elvárásnak kell megfelelnie. Egyrészt a kortársak tiszteletét ki kell vívnia (amely véleményem szerint már önmagában azt jelenti, hogy az emberek jólétét nem hagyhatja figyelmen kívül), másrészt a későbbi generációk elismerését is meg kell szereznie (Philp 2007, 40). Egy fejedelem képes lehet arra, hogy erőszakkal megtartsa hatalmát, de ha nem biztosít jólétet a népnek, sosem lesz képes dicsőséget szerezni. A jólét biztosításához szükség van hatalomra, de a hatalom megszerzése nem lehet az egyetlen célja a politikai cselekvésnek.

Machiavelli machiavellista interpretációja szerint a hatalom célként kezelendő, azonban az előbbieket alapján a hatalom nem célként, hanem eszközként jelenik meg – eszközként egy prosperáló politikai közösség létrehozásához. Meglátásom szerint azonban ez az értelmezés sem teljes. A hatalom egyszerre kell hogy megjelenjen célként és eszközként. Egyrészt egy olyan vezető, aki a hatalmat nem önmagáért szeretné, nem valószínű, hogy képes azt megragadni, és sikeres lesz. Másrészt egy olyan vezető, aki a hatalmat kizárólag önmagáért szeretné, nem valószínű, hogy dicsőséget tud szerezni. A vezető helyesen felfogott célja a dicsőség, ezt leginkább akkor érheti el, ha felismeri, hogy a politika helyes célja a közjó, és ennek érdekében cselekszik. Az nem számít, hogy a vezető azért cselekszik-e jót, mert dicsőséget akar, vagy azért, mert intrinzikus értéket tulajdonít az állam és az emberek prosperálásának, ha mindkét esetben sikeresen véghez vitte a politika célját.

A helyes és az elfogadhatatlan végeredmény között egyértelmű különbséget tesz Machiavelli. Azt, hogy nem minden cél fogadható el, Agathoklész példáján mutatja be.

Mégsem lehet virtusnak nevezni polgártársai legyilkolását, barátaik elárulását, szőszegéseit, könyörtelenségét és istentelenségét, amellyel hatalmat igen, de dicsőséget nem szerzett. Mert ha fontolóra vesszük Agathoklész virtusát a veszélyes helyzetekben, lelki nagyságát a balszerencsés fordulatok elviselésében és leküzdésében, nem látható be, miért lett volna rosszabb bármelyik kiváló zsoldoskapitánynál. Mégis aljas kegyetlensége és embertelensége, a sok gyalázat nem engedi, hogy a kiváló emberek között emlegessük. (Machiavelli 1978a, 31)

Agathoklész hiába volt sikeres, tisztességtelensége és kegyetlensége miatt nem tudott dicsőséget szerezni. Képességeit nem helyesen használta, ezért hírnév helyett megvetés jutott neki. Vele szemben Romulus, aki szintén erkölcsileg helytelen cselekedetet hajtott végre – megölte testvérét, hogy egyedül uralkodhasson – jól használta fel a megszerzett hatalmát, ezért megbocsátást és tiszteletet szerzett magának. A két példából világos, hogy Machiavelli megkülönbözteti a jó célt a rossztól. Ezért is képes különbséget tenni a jól és az értelmetlenül alkalmazott kegyetlenség között. Míg az utóbbi nem kompatibilis a dicsőséggel, az előbbi az. „Jól alkalmazott kegyetlenségnek nevezzük azt – ha rosszról egyáltalában jót mondani lehet –, amire hirtelen, a körülmények kényszerítésére kerül sor, s amit nem kitartóan alkalmaznak, idővel pedig a lehető legnagyobb mértékben az alattvalók érdekeire fordítják” (Machiavelli 1978a, 33). A példák alátámasztják, hogy a „cél szentesíti az eszközt” tárgyalásakor csak a helyes cél számít.

3. Az eszközök korlátai

Nyilvánvaló, hogy maguk az elérni kívánt célok korlátozzák a választható eszközöket. Machiavelli szerint az uralkodók örök dicsőségre vágyanak, márpedig az örök dicsőség csak azoknak jár, akik köztársaságot vagy királyságot alapítanak, szemben azokkal, akik zsarnoki hatalmat birtokolnak. Tehát az uralkodó, ha hírnevet szeretne szerezni, nem élhet bármilyen önkényes eszközzel. Ahogy Friedrich Meinecke megállapítja, ezzel az uralkodó az általa áhított hatalom szolgájává is válik (Meinecke 1962, 10). Ahhoz, hogy megtartsa a hatalmát, fontos, hogy az emberek elégedettek legyenek az általa létrehozott körülményekkel. Ennek megfelelően Machiavelli becsületes dolognak nevezi a nép célját szolgálni, amely az elnyomás ellen küzd (Machiavelli 1978a, 35), figyelmezteti a fejedelmet, hogy tegyen kedvére az embereknek, és tartsa őket elégedettségben (Machiavelli 1978a, 62), és azt állítja, hogy a legjobb erődítmény a nép szeretete (Machiavelli 1978a, 72). Két dolgot kell elkerülnie egy fejedelemnek: a megvetést és a gyűlöletet (Machiavelli 1978a, 60). Ez azt jelenti, hogy a státusz megőrzése korlátozhatja azt, hogy mit tehet az uralkodó.

Az elérendő cél korlátozó hatásán túl személyes adottságok és külső körülmények is gátat szabnak a „bármilyen” eszköz alkalmazásának. Például egy fejedelemspiránsból hiányozhat a megfelelő karakter, amely szükséges ahhoz, hogy jól válassza meg az eszközeit. Tehetség és *virtù* nélkül nem lehet egy vezető sem sikeres, mert ezek teszik lehetővé a helyzetek helyes megértését és a megfelelő lépések kiválasztását. Machiavelli rámutat további akadályokra, amelyek egy egyébként sikeres vezetőt is hátráltathatnak: ha például valaki túl öreg, megbetegszik vagy alacsony rangba született. Ezeken felül a külső körülmények is sokféleképpen korlátozhatnak: egy erősebb ellenfél megjelenése, természeti katasztrófák, az emberek elvárásai és szükségletei, szokásaik és erkölcsi meggyőződésük, idegen hatalmak fenyegetése stb.

A felsorolt korlátok a véletlenül múlnak. Vagyis a szerencse korlátozza a rendelkezésre álló eszközöket azáltal, hogy meghatározza az emberek képességeit és a külső körülményeket. Sőt, első ránézésre a szerencse szinte mindent meghatároz, nem sok teret hagyva a szabad cselekvésnek. Márpedig a „cél szentesíti az eszközt” csak akkor értelmezhető, ha feltételezzük, hogy az eszközök megválasztásában szabadon dönthet a cselekvő. Olyan eszközök igazolásáról nincsen értelme beszélni, amelyek alkalmazása nem szabad választás eredménye. A kérdés az, hogy Machiavelli szerint mekkora befolyása van a szerencsének.

Machiavelli útmutatásai azt a benyomást keltik az olvasóban, hogy a legnehezebb körülmények ellenére is el lehet érni a céljainkat. Bár a szerencse forgandó, ezért a biztos siker sosem garantált, mégis minden helyzetben lehet megfelelő eszközökkel élni a kívánt végeredmény eléréséért. Machiavelli úgy beszél a szerencséről, mint amit kordában lehet tartani. Azt tanácsolja a fejedelemnek, hogy úgy alakítsa az eseményeket, hogy a lehető legtöbb dolog – például a védelem (Machiavelli 1978a, 80) – tőle függjön, és ne másoktól vagy a véletlentől, mert csak azok a dolgok biztosak és tartósak, amelyeket ő irányít. A sikeres emberek

„a szerencse által csak alkalomhoz jutottak, anyaghoz, amelyet nekik tetsző formába önthettek” (Machiavelli 1978a, 22). A véletlentől függ, hogy a politikai vezetőnek milyen lehetőségei vannak, de a tehetségén múlik, hogy előnyére tudja-e fordítani azokat. Például amikor két ember számára ugyanaz a lehetőség kínálkozik, az egyik lehet, hogy meg tudja ragadni azt, míg a másik nem.

Mégis, a szerencséről szóló megfontolásai Machiavellinek azt sugallják, hogy a szerencsét végső soron nem lehet uralni. A fejedelemnek „[a]szerint kell tehát cselekednie, ahogy a szél fúj, ahogy a szerencse változásai parancsolják” (Machiavelli 1978a, 59). Machiavelli szerint nagyon nehéz megfelelni az idők követelményeinek, és lehet, hogy nincs is olyan, aki ebben sikeres tud lenni. Különböző módszerek egyaránt eredményesek lehetnek. Ugyanaz a módszer az egyik esetben sikerhez, míg egy másikban kudarchoz vezet. Ezek a szerencsén múlnak. A „jó fogalmának változékonysága” (Machiavelli 1978a, 81) azt jelenti, hogy a kontextus és a véletlen határozza meg azt, hogy mi számít jónak. Az is a szerencsétől függ, hogy egy uralkodónak milyen karaktere van. Machiavelli szerint a sikerhez megfelelő alkalomra van szükség, amelyet a szerencse kínál fel és amelyet a *virtù* segítségével lehet megragadni – de senki sem választhatja, hogy rendelkezzen *virtù*-val, ennek megléte is szerencse kérdése. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a dolgok kimenetele végül is a véletlenül múlik.

Ha ekkora szerepe van az események alakulásában a szerencsének, marad-e egyáltalán tere a szabad cselekvésnek? Machiavelli leghíresebb példájában a szerencsét egy folyóhoz hasonlítja, amely mindent eláraszt és elpusztít maga körül. Úgy gondolja, hogy ha az emberek óvintézkedéseket tesznek és gátakat építenek, a folyó szabályozhatóvá válik. A hasonlat üzenete világos: ha valaki felkészült, tudja, mi kell a sikerhez, és hajlandó azt meglépni, akkor nem lesz kiszolgáltatott a szerencsének. Az igaz is, hogy a gátakat építő emberek ugyan nagyobb eséllyel kerülnek el az áradásokat, még sincs garancia arra, hogy ez minden alkalommal sikerül. Ezért a teljes képet a példa kiterjesztése tudja bemutatni: ha az árvíz kétszer akkora erővel érkezik, mint amire fel lehet készülni, a gátépítés vagy bármilyen más emberi erőfeszítés ellenére a víz mindent eláraszt. Nem lehet úgy felkészülni, hogy teljesen védettek legyünk a szerencse által irányított előre nem látható helyzetekkel szemben. Machiavelli számára ebből mégsem következik fatalizmus, mert szerinte a sikeres helyzetkezelés részben cselekvésen alapszik: ha valaki megpróbál elérni valamit, akkor lehet, hogy sikerül, lehet, hogy nem, de ha nem próbálja meg, akkor biztosan nem fog sikerülni. Ha az emberek nem építenek gátakat, akkor több mint valószínű, hogy árvizek fogják őket sújtani. Machiavelli megveti a tétlenséget, és úgy véli, hogy feladni a legrosszabb választás.

A *Beszélgésekben* azt írja, hogy kétség sem fér ahhoz:

[...] hogy az ember csak előmozdítja a sors akaratát, de nem szegülhet vele szembe, mozgathatja a gépezetét, de nem állíthatja meg működését. Az ember soha ne hagyja el magát: nem ismeri a sors célját, a sors pedig ismeretlen, kacskaringós utakon halad előre, ezért az ember mindig reméljen, aki pedig remél, az a legnagyobb szerencsében és a legnagyobb balsorban sem hagyja el magát soha. (Machiavelli 1978b, 315)

Ebből látszik, hogy Machiavelli nem akar lemondani arról az elképzeléséről, hogy az emberek legalább bizonyos mértékben felelősek a cselekedeteikért. Érdekes, hogy hogyan vezeti be a felelősség gondolatát: „Mégis, hogy szabad akaratunkat el ne fojtsuk, úgy ítélem, igaz, hogy a szerencse felerészben ura tetteinknek, hanem a másik felét, vagy majdnem annyit, önnön erőnk mozgatja” (Machiavelli 1978a, 80). Machiavelli nem ad magyarázatot arra, hogy a szerencse és a szabad cselekvés hogyan kompatibilis egymással. Nem próbálja meg bebizonyítani, hogy létezik szabad akarat, hanem azt gondolja, hogy úgy kell tennünk, mintha létezne. Szabad akaratra azért van szükségünk, mert enélkül az emberek nem lennének felelősségre vonhatók tetteikért. És valóban, az emberek ennek megfelelően viselkednek: dicsérik és hibáztatják egymást tetteikért, mások elismerése motiválja őket, és cselekedeteiket még saját maguk előtt is igazolni próbálják. Az uralkodó esetében is a dicsőségnek és a hírnévnek azért van értelme és értéke, mert azt gondoljuk, hogy az elért eredményekért ő a felelős. A szerencse lehet jó vagy rossz, kínálhat lehetőségeket, és elveheti őket, nagyobb szabadságot ad egyeseknek, mint másoknak, a szerencse korlátozza a cselekvést, de nem olyan mértékben, hogy teljesen megszűnik a szabad cselekvés lehetősége.

Amikor az eszközök korlátait vizsgáljuk Machiavelli írásaiban, hamar világossá válik, hogy az erkölcsi norma nem mindig korlátozza a bevethető eszközöket. A következő példák ezt mutatják be. A *Fejedelemben* elhangzik, hogy az uralkodónak tudnia kell használni a benne lévő állapotot, nem kell az ígéreteit betartania, ha abból haszna származik (Machiavelli 1978a, 58), a *Beszélgetésekben* pedig, hogy „nem szabad visszariadni az erőszaktól és a fegyvertől sem” (Machiavelli 1978b, 144), a legveszélyesebb elégedetlenség megfékezéséhez erőszak szükséges (Machiavelli 1978b, 216), emlékeztetés büntetést kell végrehajtani legalább tízévenként (Machiavelli 1978b, 328), és meg kell ölni Brutus fiait (Machiavelli, 1978b, 332), vagyis a fennálló rend ellenségeivel végezni kell. Sőt, nemcsak hogy a morálisan helytelen cselekedetek megengedhetőek, hanem bizonyos szempontból helyesek is: Machiavelli például azt írja, hogy a háborúban csellel élni és becsapni az ellenséget dicső dolog (Machiavelli 1978b, 430). Ez arra mutat rá, hogy a morális szempontból helytelen cselekedetek politikai szempontból helyesek tudnak lenni.

Machiavelli nem tagadja a jó és a rossz közötti különbséget, a gonosz tetteket ő is gonosznak nevezi (Meinecke 1962, 33), csak éppen ezekről megállapítja, hogy politikailag lehetnek jó következményeik. Fontos hangsúlyozni, hogy nem arról van szó, hogy az erkölcsi normák teljesen érvénytelenné válnának, hanem arról, hogy van, hogy alá lehet rendelni a politika helyes céljainak. Éppen ez a „cél szentesíti az eszközt” lényege: tudjuk, hogy mi a helyes és a helytelen, és a jó végeredmény érdekében elfogadjuk a helytelent.

4. A szentesítés korlátai

Mivel Machiavellinél a szerencse nem dönt el mindent, ezért nem is igazolja automatikusan a helytelen cselekedeteket. De mi a helyzet azokkal a helytelen dolgokkal, amelyekről Machiavelli azt állítja, hogy szükségesek. A szükség vajon

szentesít-e? Machiavelli szerint az erkölcsileg helytelen tettek azért szükségesek, mert az emberek romlottak, így aki nem alkalmazza azokat, mások áldozatává válik és elveszíti hatalmát. „Mert úgy szokott történni, hogy az olyan embernek, aki mindenkihez jó akar lenni, gonoszok okozzák a vesztét. Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja” (Machiavelli 1978a, 51). Az emberek gonoszak, és ezért a fejedelem sem lehet erkölcsös, hanem úgy kell viselkednie, mint a rossz embereknek (Machiavelli 1978a, 58). Az emberek alapvetően rosszak, csak akkor cselekednek helyesen, ha rá vannak kényszerítve (Machiavelli 1978a, 79). Ezt a nézetét megerősíti a *Beszélgetésekben* is: „annak, aki államot alapít és törvényt hoz, eleve rossznak kell feltételeznie minden embert, hiszen az emberek, amint alkalom adódik rá, kiélik lelkük gonoszságát” (Machiavelli 1978b, 102).

Szükséges az, ami szükségesnek tűnik az emberi túléléshez (Mansfield 1996, 55), és először a szerzés szükségességének formájában jelenik meg (Mansfield 1996, 30). Kétféle módon lehet értelmezni a szükségességet (Price 2019, 107). A szükséges abszolút értelemben azt jelenti, hogy ha valami szükséges, az elkerülhetetlen. Amikor azonban Machiavelli arról beszél, hogy valamit meg kell tenni, az legtöbbször nem azt jelenti, hogy az embereknek nincs más választásuk, mint hogy meghajoljanak a szükség előtt. Ilyenkor feltételes értelemben használja a szükségességet Machiavelli: ha x-et akarsz, akkor y-t kell tenned. A *fejedelemben* azt írja, hogy ha az uralkodó meg akarja tartani az államát, akkor el kell nyernie az emberek jóindulatát, saját hadsereggel kell rendelkeznie, jó törvényeket kell hoznia stb. A *Beszélgetésekben* pedig azt mondja, hogy ha a vezető meg akarja őrizni a rendet a köztársaságában, emlékeztetéseket kell végrehajtania az ellenségekkel szemben, fel kell számolnia az irigységet, a katonákat fegyelmre és engedelmességre kell kényszerítenie stb.

A szükség feltételes értelmezése szembe megy a szükség hétköznapi használatával, miszerint a szükség meghatározza, hogy hogyan kell cselekedni az adott szituációban, és ezzel megszünteti a szabad döntést és felelősséget. Ebben az esetben a szükségre igazolásként tekintünk. A szükség feltételes értelmezése rávilágít arra, hogy ugyan a szükség tagadhatatlanul korlátozza, de – ahogy Erica Benner felhívja rá a figyelmet – nem határozza meg azt, hogy mit lehet tenni: egy kényszerhelyzetre többféle módon lehet reagálni (Benner 2009, 146). Ezek a reakciók lehetnek sikeresek és sikertelenek egyaránt. Az, hogy mit gondol a politikai vezető az állam fenntartásának érdekében szükséges cselekedetnek – azon túl, hogy ez eleve vitás kérdés – nem igazolja automatikusan a cselekedetet. Ráadásul, ha egy lépés szükséges volt, és mégis rosszul végződött, nem fogja a lépést igazolni az, hogy meg kellett tenni. Nem a szükség, hanem a jó következmény igazol.

De ki dönti el és mi alapján, hogy egy elért cél jó-e vagy sem, hogy a felhasznált eszközök elfogadhatóak-e? Akik profitálnak az uralkodó lépéseiből kérdés nélkül elfogadják azokat, akik rosszul járnak miattuk, viszont ellenezni fogják. Realista szempontból nézve az számít, hogy elegendő ember megbocsássa az alkalmazott eszközöket. Az uralkodó számára az a fontos, hogy azok, akiknek erejük van véleményük kifejtésére és érvényesítésére (azaz potenciálisan elmozdí-

hatják), elfogadják eszközeit. Tehát Machiavelli azt sugallja, hogy a tömeg, a nép dönt, mert a népnek van elég hatalma elfogadni vagy eltávolítani az uralkodót. Ez azt jelenti, hogy a szentesítés, vagyis az igazolás nem egy politikainál magasabb rendű egyetemes igazságosság vagy erkölcs alapján lehetséges, hanem az emberek elvárásai alapján. A vezető és tetteinek megítélése nem elvont objektív ideákon alapul, hanem a változó emberi véleményeken. Főleg, hogy Machiavelli maga mutat rá arra, hogy változó az, hogy mi számít jónak, vagyis nem lehet erre támaszkodni, amikor egy vezetői lépés igazolhatóságát próbáljuk meg eldönteni. Ennek megfelelően Machiavelli nem is használja a szentesítés vagy igazolás szavakat. Az igazolás vagy szentesítés helyett az történik, hogy a nép kedvezően ítél meg egy cselekedetet, az emberek megbocsátanak, a végeredmény elfeledteti velük a helytelen eszközök használatát.

Ez azt jelenti, hogy nem egy hagyományos igazság–igazolás koncepció jelenik meg: nem az igazságosság az, ami igazol egy cselekedetet. Vannak morálisan helytelen cselekedetek, amelyek igazolhatók, és vannak morálisan helytelen cselekedetek, amelyek nem igazolhatók. Ahhoz, hogy egy morálisan helytelen cselekedetet igazolhatónak lehessen tekinteni, szakítani kell az igazságosság szerepének bevett felfogásaival. Machiavelli elveti a hagyományos természeti törvény gondolatát, miszerint vannak erkölcsi kötelességek, amelyek korlátozzák az uralkodót (Cassirer 1946, 135–136). A természetjogot és az erkölcsileg legjobb természetes felsőbbrendűségét felváltja a legjobb fejedelem természetes felsőbbrendűsége (Mansfield 1996, 202–203). Az igazságosság megszűnik legmagasabb törvény lenni (Strauss 1953, 162). Leo Strauss szerint Machiavellinél nincs az igazságosságnak egy természetes megalapozottsága, minden emberi dolog túlságosan változékonny ahhoz, hogy az igazságosság stabil alapelveinek alá lehessen vetni őket. Az erkölcsi cél helyett a szükség határozza meg, hogy miben áll az ésszerű cselekvés (Strauss 1953, 178–179). Nincs hagyományos értelemben vett *de jure* hatalom, csak tényleges *de facto* hatalom, amelyet az emberek *de jure*-nak fogadnak el. Az erkölcs és az igazságosság nem előzi meg a politikai valóságot, ezek a politikai szférán belül léteznek. Vagyis nem az az igazolható, ami helyes vagy igazságos, hanem az, amit az emberek elfogadnak.

Az igazságosság és morális standardok csak annyiban játszanak szerepet, amennyiben azokat fenntartják és számonkérlik az emberek, akik eldöntik, hogy mi megbocsátható és mi nem. Az igazságosság csak akkor korlátozhatja a cselekvést, ha ezt az önérdék diktálja, ennek fontosságára Machiavelli felhívja a figyelmet: „Végtére is a győzelem soha nem olyan teljes, hogy a győztesnek valamire tekintettel ne kellene lennie, kiváltképp az igazságra” (Machiavelli 1978a, 75). Az emberek általában elvárják a tisztességes és igazságos magatartást: nincs olyan, „aki ne a dicsérendőt dicsérné” (Machiavelli 1978b, 121). Persze azt, hogy egy uralkodói lépés valóban dicsérendő, mert a közjót segítette elő, gyakran rosszul mérik fel az emberek, de ez nem változtat azon, hogy a végső ítéletet a közösség hozza meg. Ennélfogva Ernst Cassirer hibásan érvel akkor, amikor azt állítja, hogy a vezető dönti el, hogy mi számít jónak, és gyakran az lesz a jó, ami egybeesik a magánérédekével (Cassirer 1946, 146). Tagadhatatlan, hogy vannak

vezetők, akiket nem lehet visszatartani attól, hogy csak saját érdekeik előmozdítására használják az erkölcstelen eszközöket. Ritkán fordul elő azonban, hogy egy vezetőnek ne kelljen megnyernie a népet, amely meghozza a döntést arról, hogy elfogadja-e tetteit, vagy sem. Machiavelli útmutatásának a lényege az, hogy egy bölcs vezető tudja, mikor kell erkölcstelen eszközökhöz folyamodni, és mikor kell tartózkodni tőlük, és nem az, hogy az uralkodó bármikor bármit megtehet.

5. Összefoglalás

Machiavelli szerint a cél szentesíti-e az eszközt? A válasz az, hogy igen, de korlátozottan: csak a helyes cél korlátozott eszközökkel adhat megfelelően értelmezett igazolást. Machiavelli szerint csak a jó végeredmény fogadtathatja el a morálisan helytelen eszközök alkalmazását. Azaz nem minden morálisan helytelen eszköz és módszer használata igazolható. Machiavelli azon hírhedt kijelentései, miszerint nem szabad visszariadni az erőszak alkalmazásától, vagy hogy a szerencsét meg kell erőszakolni, nem szabad, hogy elrejtse előlünk tanácsainak lényegét. Az erkölcstelen eszközöknek csak akkor lehet sikeres eredményük, ha azokat megfelelően használja a vezető. Az értelmetlen és nyers erőszak a megfelelő racionális kapacitások, például jó helyzetfelismerő képesség nélkül nem vezet sikerhez. Ha valaki nem képes hosszútávon gondolkodni, és felmérni azt, hogy mikor érdemes, és mikor nem érdemes morálisan helytelenül cselekedni, nem képes az erőszak célszerű használtára sem. Az a hatalom, amely ezt nem látja be, saját magát fogja felszámolni, mert a hatalom megtartásához rendszerint nem elég pusztán az erő. Vagyis Machiavelli „cél szentesíti az eszközt” felfogását nem értelmezhetjük az erőszakhasználat feltétel nélküli felmentéseként. A helytelen tettek következményeiért a cselekvő a felelős, sem a szerencse, sem a szükség nem szünteti meg a felelősséget. A felelősségre vonás vagy felmentés nem egy egyetemes elv alapján történik: nem az „igaz” igazol. Machiavelli pragmatista-realista igazoláskonceptiója szerint az emberek szentesíthetnek tetteket azért, hogy elfogadják azokat. Az ítéletükben szerepet játszhat az, hogy mit gondolnak igazságosnak vagy erkölcsileg helyesnek, de ezek nem írnak felül minden más szempontot, például azt, hogy mit gondolnak politikailag hasznosnak. Vagyis egy specifikusan értelmezett szentesítésről van szó. Összefoglalva, Machiavelli úgy tartja, hogy a cél szentesítheti az eszközt, de csak jól körülhatárolt esetekben.

Irodalomjegyzék

- Benner, Erica (2009): *Machiavelli's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
 Cassirer, Ernst (1946): *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
 Machiavelli, Niccolò (1978a): A fejedelem. Fordította: Lutter Éva. In Niccolò Machiavelli: *Niccolò Machiavelli művei* (I. kötet). Budapest: Európa Könyvkiadó, 5–86.
 Machiavelli, Niccolò (1978b): Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. Fordította: Lontay László. In Niccolò Machiavelli: *Niccolò Machiavelli művei* (I. kötet). Budapest: Európa Könyvkiadó, 87–441.

- Mansfield, Harvey C. (1996): *Machiavelli's virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meinecke, Friedrich (1962): *Machiavellism: the doctrine of raison d'etat and its place in modern history*. Fordította: Douglas Scott. New Haven: Yale University Press.
- Philp, Mark (2007): Machiavelli and Political Virtue. In *Political Conduct*. Cambridge MA: Harvard University Press, 37–54.
- Price, Russell (2019): Appendix B: Notes on the Vocabulary of The Prince. In Niccolò Machiavelli: *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press, 98–113.
- Skinner, Quentin (2019): Introduction. In Niccolò Machiavelli: *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press, x–xxvi.
- Strauss, Leo (1953): *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

A közös fogalma Spinoza filozófiájában

Zsupos Norbert (Pécsi Tudományegyetem)

Absztrakt

A dolgozatban a közös (*communis*) fogalmát vizsgálom Spinoza filozófiájában, elsősorban a *Teológiai-politikai tanulmány* (*TPT*), valamint az *Etika* szempontjából. A közös problémája Spinoza műveiben eltérő kontextusban, illetve eltérő értelemben jelenik meg. A *TPT*-ben a közös egy olyan fogalmat jelöl, amely a racionalitáson nyugvó állam alapját, a közös jog (*jura communia*) fogalmát alapozza meg. A *Politikai tanulmány*ban (*PT*) a közös fogalma – a politikai közösséget jellemző – „közös affektusok” természetét határozza meg. Bár a közös (*communis*) fogalmát Spinoza egyik művében sem definiálja egyértelműen, az *Etikában* bevezetett közös fogalmak (*notiones communes*) epistemológiai kifejtése a további szövegekben található kifejezések alapjául szolgálnak. Spinoza gondolkodásában a közös fogalma – a látszólag eltérő kontextus és meghatározások ellenére – a politikai közösség fogalmi megalapozásával áll kapcsolatban. Spinoza a *TPT*-ben az állam keletkezését az individuumok között létrejövő szerződés alapján határozza meg. Ez az elgondolás egy látszólagos ellentmondást rejt magában. Ez az ellentmondás a „legfőbb hatalomnak” (*summa potestas*), illetve a közösség autonómiájának az összeférhetetlenségét, vagy másként kifejezve, a „legfőbb jog” (*summum jus*) iránti engedelmesség, valamint a gondolkodás szabadságának az összeférhetetlenségét fejezi ki. Hogyan képzeljük el egy olyan társadalmi szerveződést, amely egyaránt magában foglalja az állami szuverenitás feltétlen hatalmát, és ezzel együtt az individuális gondolkodás szabad kifejezését? Hogyan férhet meg egymás mellett az állami törvények és intézmények által biztosított szabadság a közösségi cselekvés autonómiájával?

A dolgozat első részében a közös jog problémáját vizsgálom a *TPT*, valamint a *PT* kapcsolatán keresztül. A *TPT*-ben a közös jog fogalmát a társadalmi szerződés problémájával, valamint a természetjog fogalmával kapcsolatban mutatom be. Ezt követően a második részben az *Etikában* bevezetett közös fogalmak problémáját elemzem. Úgy gondolom, hogy az *Etikában* az adekvát, illetve az inadekvát ideákra vonatkozó epistemológiai vizsgálódások elválaszthatatlanok azoktól a politikai elgondolásoktól, amelyek a politikai közösséggel, továbbá az állam keletkezésével és alapjával állnak kapcsolatban. A dolgozat befejező részében a *TPT*-ben (valamint a *PT*-ben) a politikai közösség alapjára vonatkozó állítások veszem figyelembe az állam keletkezésével kapcsolatban. A dolgozatban ennél fogva azt az előzetes hipotézist mutatom be, miszerint Spinoza filozófiájában a közös fogalmi megalapozása a politikai közösség konstitúcióját teremti meg.

Abstract

In this paper, I will examine the concept of the common (*communis*) in Spinoza's philosophy, primarily from the perspective of the *Theological-Political Treatise* (*TPT*), and the *Ethics*. The problem of the common appears in different contexts and in different sense in Spinoza's works. In the *TPT*, the common denotes a concept which underlies the concept of the common right (*jura communia*), the basis of the rational State. In *Political Treatise* (*PT*), the concept of the common defines the nature of the 'common affections' that characterize the political community. Although Spinoza does not clearly define the concept of the common in any of his works, the epistemological elaboration of the common notions (*notiones communes*) introduced in the *Ethics* serve as the basis for the terms found in the subsequent texts. In Spinoza's thought, the notion of the common is related to the conceptualization of the political community, despite the apparently different contexts and definitions. In the *TPT*, Spinoza defines the origin of the State as a contract between individuals. This idea conceals an apparent contradiction. This contradiction expresses the incompatibility of the 'supreme power' (*summa potestas*) and the autonomy of the community, or, to put it another way, the incompatibility of obedience to the 'sovereign right' (*summum jus*) and freedom of thought. How can we imagine a social organization that includes both the unconditional power of state sovereignty and, at the same time, the free expression of individual thought? How can the freedom provided by state laws and institutions coexist with the autonomy of community action?

In the first part of this paper, I examine the problem of the common right through the relationship between *TPT* and *PT*. In *TPT*, I introduce the concept of common right in relation to the problem of social contract and the concept of natural right. Subsequently, in the second part, I analyze the problem of the common notions introduced in the *Ethics*. I argue that epistemological inquiries into the ideas of adequacy and inadequacy in *Ethics* are inseparable from political reflections on the political community and the origins and foundations of the State. In concluding this paper, I will consider the claims made in the *TPT* (as well as in the *PT*) about the basis of political community in relation to the origin of the State. I will therefore present the preliminary hypothesis that the conceptual foundation of the common in Spinoza's philosophy creates the constitution of the political community.

1. Bevezetés

Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmányban* (*TPT*) a vallás, különösen a teológia és a filozófia megkülönböztetésével, illetve ezen belül specifikusan a hit és a tudás elválasztásával jut el a társadalmi szerveződés kiemelt problémájáig.¹ A *TPT* a demokratikus államhatalmat kifejtő részeiben a politikai közösséget az individuáriumok között létrejövő szerződéses viszony alapján határozza meg. Ez a meghatározás ugyanakkor, ha közelebbről szemügyre vesszük a *TPT* idevágó fejezeteit – különösen a XVI. és XX. fejezeteket (*TPT* 297–311, 357–366) –, egy legalábbis látszólagos ellentmondást rejt magában. Ez az ellentmondás a „legfőbb hatalomnak” (*summa potestas*), illetve a közösség autonómiájának az összeférhetetlenségét, vagy másként kifejezve, a „legfőbb jog” (*summum jus*) iránti engedelmesség, valamint a gondolkodás szabadságának az összeférhetetlenségét fejezi ki. Hogyan képzeljük el egy olyan politikai közösséget, amely egyaránt magában foglalhatja az állami szuverenitás feltétlen hatalmát, és ezzel együtt az individuális gondolkodás szabad kifejezését? Hogyan férhet meg egymás mellett az állami törvények és intézmények által biztosított szabadság a politikai közösség autonómiájával? A felmerült kérdések elválaszthatatlanok attól a történeti kontextustól, amelyen belül a spinozai gondolkodás kibontakozott, és ennek első érett terméke, a *TPT* megszületett (Negri 1991, 3–9; Balibar 1985, 9–34; Bagi 2012). Ez a szoros kapcsolat a *TPT* megszületésének körülményei, illetve a szövegben kibontott filozófiai elemzések között ugyanakkor egy konkrét probléma, a *politikai* szabadság mentén helyezhető el.

A tanulmányban a fentiek értelmében megkülönböztetem egymástól a filozófiai vagy metafizikai, illetve a politikai szabadságot. Míg az előbbi a szükség-szerűséggel áll kapcsolatban, amely mindenekelőtt Isten végtelen hatóképességét (*potentia*), valamint a teremtett természet oksági determinációját fejezi ki, addig az utóbbi esetén a társadalmi szerződés alapján létrejött politikai közösség hatal-

¹ A szövegben Spinoza műveire az alábbi rövidítéseket alkalmazzuk: *Teológiai-politikai tanulmány* – *TPT*; *Politikai tanulmány* – *PT*; *Etika* – *E*; *Tanulmány az emberi értelem megjavításáról* – *T*. Az idézett részek mellett zárójelben jelezzük a vonatkozó művet, illetve az oldalszámot. Az *Etika* könyveinek számát római számokkal, a tételek számát pedig arab számokkal jelezzük, továbbá az alábbi rövidítéseket használjuk: Propozíció – *P* (*propositio*); Definíció – *D* (*definitio*); Axióma – *A* (*axioma*); Bizonyítás – *De* (*demonstratio*); Megjegyzés – *Sc* (*scholium*); Következtetett tétel – *Co* (*corollarium*); Segéd-tétel – *L* (*lemma*); Más bizonyítás – *Al* (*aliter*); Függelék – *App* (*appendix*). A rövidítések az alábbi kiadásokra vonatkoznak: Spinoza 1956, 1980, 2001 és 2002.

mával kapcsolatban beszélhetünk szabadságról mint individuális vagy „természeti jogról”. Ez a megkülönböztetés ugyanakkor nem a szabadság két értelmének szembenállását, hanem inkább ugyanannak a szükségszerűségnek egymástól eltérő perspektíváját jelenti.² Ebben az értelemben a politikai szabadság problémája elválaszthatatlanul összekapcsolódik a társadalmi szerveződés problémájával, illetve azokkal a kérdésekkel, amelyek e szerveződés lehetőségi feltételeit alkotják. Ha figyelembe vesszük, hogy már Spinoza korai művében, a *Tanulmány* bevezető részeiben is megjelenik egy olyan „elköteleződés”, amely szerint a saját boldogság elérésének feltétele az, hogy mások is osztozzanak ebben a boldog állapotban (*T* 165–168),³ akkor elengedhetetlen, hogy az egyéni szabadság kérdését a politikai közösség szempontjából, illetve az állam létrejöttével kapcsolatban is vizsgáljuk. Amennyiben a szabadság problémája valójában az emberi szolgaság alóli felszabadulást jelenti azért, hogy minél több és minél nagyobb örömteli affektus afficiáljon bennünket (Deleuze 2000, 328–329), a probléma a politikai közösség problémájára vezethető vissza (*E* IVP37Sc1–2, P73De). Más szóval ahhoz a kérdéshez vezet el bennünket, hogy milyen feltételek teljesülése szükséges egy olyan állam megalapozásához, amely révén a politikai közösséget alkotó individuumok képesek elérni az örömteli affektusok maximumát? Úgy gondolom, hogy a *közös* (*communis*) fogalma alapján érthetőek meg azok a problémák, amelyek a szabadság kérdését Spinoza filozófiájában a politikai közösségnek, illetve az állam létrejöttének a vonatkozásában jelenítik meg. A közös fogalma Spinoza különböző műveiben eltérő kontextusban és eltérő értelemben jelenik meg. A *TPT*-ben egy olyan fogalmat jelöl, amely a racionalitáson nyugvó állam alapjával, a „közös jogrend” (*jura communia*) fogalmával⁴ áll kapcsolatban. A *Politikai tanulmányban* (*PT*) a közös fogalma – a politikai közösséget jellemző – „közös affektusok” természetét határozza meg. Bár a *communis* fogalmát Spinoza egyik művében sem definiálja egyértelműen, az *Etikában* bevezetett „közös fogalmak” (*notiones communes*) episztemológiai kifejtése a további szövegekben található kifejezések alapjául szolgálnak (Vö. Boros 1997 18–26, 165–178).

² Steven Frankel a filozófiai és politikai szabadság megkülönböztetését arra a problémára vezeti vissza, amit Spinoza az *Etika* első könyvének függelékében (*E* I. App), valamint a *TPT* előszavában megfogalmaz a politikai életben szükségképpen megjelenő illúziókkal és babonákkal kapcsolatban. Frankel meglátásaival egyetértve úgy gondolom, hogy az állam stabilitásának és biztonságának a megteremtéséhez elengedhetetlen a szabadság politikai formájának a feltételezése. A politikai szabadság ennél fogva – amint arra Frankel rámutat – a *TPT*-ben leírt természeti joggal azonos, azzal a feltétellel, hogy az így meghatározott szabadság is alá van vetve az állam hatalmának. (Frankel 2011)

³ Boros Gábor a *Tanulmányban* található spinozai elgondolásokkal kapcsolatban azt a megjegyzést teszi, hogy már ezekben a korai gondolatokban megnyilvánulnak azok a filozófiai törekvések, amelyek végül az *Etika* konklúzióját is alkotni fogják. Boros emellett arra is felhívja a figyelmet, hogy Spinoza gondolkodásában a „saját boldogság” filozófiai eszménye szorosan összekapcsolódik azzal a „követelménnyel”, hogy „sokan mások is eljussanak e boldog állapothoz”. Boros ennél fogva az alábbi módon határozza meg az ideális spinozai társadalmat: „[O]lyan emberek közössége, akik értelmük állandó tökéletesítésén munkálkodnak, ám ugyanakkor, s ugyanazon ösztönzötől vezérelve – nem a tette rákövetkező, külső forrásból jövő jutalom reményében, hanem pusztán és egyszerűen azért, mert ez egy különleges öröm, az értelmi öröm forrása –, mindenki másnak az értelmét és ehhez kapcsolódóan akaratát is tökéletesíteni igyekeznek.” (Boros 1997, 17–18)

⁴ A „*jura communis*”, illetve a „*jura communia*” kifejezéseket – Szemere Samu fordításával ellentétben, illetve Boros Gábor újabb fordítására támaszkodva – elsősorban a *közös jog*, illetve bizonyos kontextusban a *közös jogrend* kifejezések fordításában használok. (Boros 2018)

A dolgozat első részében a közös fogalmát a *TPT*, valamint a *PT* kapcsolatán keresztül vizsgálom. Ebben a részben elsősorban a *TPT*-ben és a *PT*-ben tárgyalt közös jogot – megkülönböztetve a „természetjogtól” (*jus naturale*) – az államhatalom spinozai leírásával összevetve mutatom be. Ezzel összefüggésben a közös jog és a közös fogalmak „ismeretelméleti” és „politikai” kapcsolatát vezetem be. A dolgozat második részében a közös fogalmakat elemzem. Az *Etikában* az adekvát, illetve az inadekvát ideákra vonatkozó episztemológiai vizsgálódások elválaszthatatlanok azoktól a politikai elgondolásoktól, amelyek a politikai közösséggel, továbbá – a *TPT*-ben bemutatott – állam keletkezésével és alapjával állnak kapcsolatban. A dolgozat harmadik és befejező részében az állam kialakulásának problémáját a közös jog problémáján keresztül mutatom be. Az előadásban azt a hipotézist vizsgálom, miszerint Spinoza filozófiájában a *communis* fogalma a politikai közösség fogalmi konstitúcióját teremti meg. Ebből kiindulva amellet érvelek – mindenekelőtt a *TPT*-re és az *Etikára* támaszkodva –, hogy a természetjog által implikált gondolkodás szabadsága kizárólag a legfőbb hatalom javára való lemondással jöhet létre, de csakis azzal a feltétellel, amennyiben az államhatalommal azonosított legfőbb jog összeegyeztethető lesz a politikai közösség „közös jogaival”.

2. A közös jog fogalma a *TPT*-ben

A közös fogalma a legkézenfekvőbb módon az *Etikában* bevezetett „közös fogalmakkal” (*notiones communes*) állhat kapcsolatban. Ez a fogalmi összekapcsolás azonban első pillantásra esetlegesnek tűnhet, mivel nem teljesen egyértelmű, hogy a közös fogalmak episztemológiai kifejtése miként köthető – akár implicit módon – a politikai közösség problémájához.⁵ Annak érdekében, hogy ezt a kapcsolatot szükségszerűként mutassuk be, tisztáznunk kell, pontosan miként merül fel problémaként a *TPT*-ben a közös fogalma. Ezért ezen a helyen először a „közös jog” (*jura communia*) fogalmát vizsgálom a *TPT*, illetve a *PT* kontextusában, végül erre alapozva fogom a *TPT*-ben található közös jogra vonatkozó megfogalmazást a közös fogalmakkal párhuzamba állítani.

A közös fogalmához a legközvetlenebb módon a közös jog kifejezésén keresztül juthatunk el. A közös jog először a *PT* 1. fejezetének 3. paragrafusában jelenik meg: „Mert az emberek úgy vannak megalkotva, hogy nem élhetnek valamiféle közös jog nélkül (*extra commune aliquod jus*); a közös jogokat és közügyeket pe-

⁵ Spinoza filozófiájában a politika szerepe nem teljesen egyértelmű, és emiatt a *TPT*-ben kifejtett spinozai „politikai elmélet” szintén több értelmezésnek enged teret. Ha figyelembe vesszük azt a kontextust, amelynek keretében Spinoza megfogalmazta a politikával, valamint a politikai közösséggel kapcsolatos állításait, ez a többértelműség még nyilvánvalóbbá válik (Negri 1991, 7–8). Ez a kontextus egyrészt azt a valós történelmi-politikai situációt jelenti, amely a tényleges politikai kontextusát alkotja Spinoza gondolkodásának, és amely ezzel együtt megteremthette a gondolkodás – azaz a „filozofálás és gondolatközlés” (*PT* 204) – szabadságának elégséges feltételeit (Balibar 1985, 13–26). Másrészt azt a problémát foglalja magában, amely a kinyilatkoztatott vallásból származó megismerés, illetve a természetes megismerőképességen alapuló megismerés közötti különbségre vezethető vissza. Ez az adott politikai situáció és a teológia „politikai” kritikája bizonyos értelemben kiegészítik egymást Spinoza gondolkodásában, továbbá azoknak a politikai belátásoknak a feltételeit alkotják, amelyek megjelennek a *TPT*-ben, és amelyek – bizonyos változásokat követően – a *PT*-ben rögzülnek.

dig vagy rendkívül éleselméjű, vagy ravasz, vagy tapasztalt férfiak hozták létre és tárgyalták.” (PT 18. – Kiemelés tőlem: Zs. N.) Spinoza abban a kontextusban vezeti be a kifejezést, amelyben bemutatja az „államelmélete” alapvető motivációját, vagyis azt, hogy a létező gyakorlattal leginkább összeegyeztethető, az emberi természetet leginkább jellemző szempontból vizsgálja a politikai közösséget, illetve a különféle állami szerveződések. Bár a 2. és 3. fejezetben ismét előkerül a közös jog a természetjog (*jus naturale*) problémájával kapcsolatban, Spinoza nem definiálja egyértelműen a fogalmat. A korábban keletkezett TPT-ben a kifejezés ténylegesen nem kerül elő, viszont egy olyan helyen problematizálja Spinoza az állam megszervezésének az alapját – amit később a társadalmi szerződés elméletével old fel –, ahol egyúttal megtaláljuk a PT-ben bevezetett fogalom, a közös jog meghatározását. A TPT XVI. fejezetében az alábbi meghatározást nyújtja: „[V]ilágosan látjuk, hogy a biztonságos és jó élet érdekében szükségképpen össze kellett hangolniuk a cselekedeteiket. Ezzel az egyes ember mindenre kiterjedő természeti jogát közössé tették, s immár nem az egyes ember ereje és vágya határozza meg, hanem valamennyiük együttes hatóképessége és akarata.” (TPT 299–300. – Kiemelés tőlem: Zs. N.) Jóllehet a PT 2. fejezetében szintén megjelenik a természetjoggal kapcsolatban a közös jog fogalma – ahogy a TPT-ben az idézett rész alapján –, Spinoza a PT-ben úgy fogalmazza meg a természetjog, valamint a közös jog viszonyát, hogy az utóbbi szolgáltatja az előbbi, a természetjog alapját: „Ezért arra a következtetésre jutunk, hogy a természetjogról mint az emberi nem sajátjáról tulajdonképpen csak akkor lehet szó, ha ez embereknek közös jogaik vannak, ha biztosítani tudják maguknak a földet, amelyen laknak és amelyet megművelnek, ha tudnak védekezni és el tudnak háritani minden erőszakot, s valamennyiük közös akarata szerint tudnak élni.” (PT 25. – Kiemelés tőlem: Zs. N.) Ha nyomon követjük a TPT-ben olvasható, korábban idézett részlet további kifejtését, azt találjuk, hogy Spinoza ezt a közösséget, vagyis az „együttes hatóképességet és akaratot” nem a vágyban (vagy az affektusokban) rögzíti,⁶ hanem az „ész parancsában”: „[S]zilárdan el kellett határozniuk és meg kellett állapodniuk, hogy mindent egyedül az ész parancsa szerint irányítanak (mert az ésszel senki sem mer nyíltan ellenkezni, nehogy esztelennek tartsák), és megfékezik vágyaikat, ha azok olyasmit sugallnak, ami másnak kárára van. Senkinek nem tesznek olyasmit, amit nem akarnak, hogy velük megtegyenek, és úgy védelmezik más jogát, mintha a maguké lenne.” (TPT 300)⁷

⁶ Hobbes a *Leviatán* emberi boldogság és boldogtalanság alapvető feltételeit vizsgáló részében a békés emberi állapot előteremtését olyan alapvető érzelmekhez köti, mint a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges vágy, illetve a remény, hogy ezt az állapotot elő lehet teremteni. A békének ez az állapota azzal a két természeti törvénnyel áll kapcsolatban, amelyek mentén a társadalmi szerződés „szükségyszerűsége” megjelenik. Hobbes szerint az első természeti törvény (*lex naturalis*) – amelyből szükségképpen következik a második – azt az „általános szabályt” foglalja magában, amely értelmében a „békére való törekvés” mindaddig elválaszthatatlan attól a reménytől, hogy ez a békés állapot valamilyen formában elérhető. (Hobbes 1970, 106–122, különösen 112)

⁷ Spinoza az *Etika* negyedik könyvének 37. tételéhez írt bizonyításokban (különösen az elsőben) szintén azt fogalmazza meg, hogy a politikai közösség stabilitását az észmegismerés vagy racionalitás alapozhatja meg: „Az emberek, amennyiben az ész vezetése szerint élnek, a leghasznosabbak az ember számára. Ezért az ész vezetése szerint szükségképpen azt törekszünk elérni, hogy az emberek az ész vezetése éljenek. Ámde a jó, amelyet mindenki, aki az ész parancsa szerint él, azaz aki az erény útján jár, magának kíván, az értelem általi megismerés; azt a jót tehát, amelyet mindenki, aki az erény útján jár, magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni

A *PT*-ban található, a természetjog és a közös jog közötti megkülönböztetéssel szemben, Spinoza a *TPT*-ben a közös fogalmát elsősorban az ész perspektívájából vezeti be. Ez a megközelítés, miszerint a közös fogalmát a racionalitáshoz, az „ésszerűséghez” szükséges kötni, egyrészt Spinoza azon meggyőződéséből fakad, hogy az állam alapját a racionalitáson nyugvó szerződésen keresztül szükséges megszervezni, amelynek köszönhetően a természeti állapotban élő, az egymással szemben álló individuumok félelme megszüntethetővé válik.⁸ Jóllehet ez nem egészen azt jelenti, hogy az ésszerű államban ne uralkodhatna félelem (vagy más-fajta affektusok), Spinoza arra mutat rá ezen a helyen – mielőtt részletesebben foglalkozna azokkal a kérdésekkel, amelyek az állam működésére vonatkoznak –, hogy az individuumok természeti joga abban a „legfőbb jogban” (*summum jus*) ölt testet az államon belül, amely egyúttal az államot, azaz a „legfőbb hatalmat” (*summa potestas*) fejezi ki. (*TPT* 302–303)⁹ Másrészt Spinoza a legfőbb jog fogalmát az individuumokat jellemző közös természeti jog alapján határozza meg:

„[H]iába tesznek az emberek őszinte lélek biztos jeleivel ígéretet, és kötelezik magukat ennek megtartására, mégsem lehet senki biztos abban, hogy a másik valóban betartja majd, ha csak nem járul valami más is ehhez. Hiszen természeti jogánál fogva bárki megtevesztheti, s nem köteles megtartani az egyezséget (*pactum*), ha csak nem nagyobb jó reményében vagy nagyobb bajtól való félelemből. Mivel azonban már megmutattam, hogy az ember természeti jogát egyedül hatalma határozza meg, ebből következik, hogy amennyit ki-ki a maga hatalmából, kényszer alatt vagy önként, másra átruház (*transfero*), ugyanannyit kénytelen a jogából is átengedni neki. A legfőbb jog (*summum jus*) azé lesz mindenkiel szemben, akinek a kezében a legfőbb hatalom van. Ennélfogva mindenki erőszakkal kényszeríthet és féken tarthat valamely nagy büntetéstől való félelemmel, amelytől mindenki egyaránt retteg. De ez a joga csak addig tart, ameddig meglesz a ha-

[...]” (*E IVP37De1*) Amint arra Spinoza is utal a 37. tételhez írt első megjegyzésében, a negyedik könyv 18. tételéhez fűzött megjegyzésben kiemeli, hogy az emberek számára nem lehet hasznosabb annál, hogy mindannyian megegyezzenek és közösen törekedjenek létük fenntartására. Majd hozzáteszi: „Ebből következik, hogy azok az emberek, akiket az ész kormányoz, azaz azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnának a többi ember számára, és ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.” (*E IVP18Sc*) Ugyanakkor – ahogy ez az idézett részből, továbbá a 37. tételhez fűzött második megjegyzésből is kiderül – Spinoza elsősorban azt sugallja, hogy mi a *feltétele* az olyan individuumok alkotta politikai közösség stabilitásának, amely esetén érvényesül az észmegismerésen nyugvó „közös kívánság”. Ha megfigyeljük a 37. tételhez tartozó második megjegyzés érvelését, amelyben mindenekelőtt a természeti állapot, illetve a polgári állapot viszonyával foglalkozik, akkor azt láthatjuk, hogy Spinoza mindvégig feltételes módban beszél az ész vezetése szerint megegyezett politikai közösséggel kapcsolatban, mivel az affektusok – például a félelem vagy a felháborodás – alapján „szerveződő” politikai közösség ugyanolyan szükség-szerűséggel képes megszilárdulni. „Ha mármost az emberek az ész vezetése szerint élnének, mindenki másnak a legcsekélyebb kára nélkül lehetne e joga birtokában. De minthogy *oly affektusoknak vannak alávetve, amelyek túlnélkül fölülmúlják az emberi hatóképességet, vagyis az erényt*, ezért gyakran különböző irányba vonszoltatnak, s egymással ellentétbe jutnak, holott kölcsönösen egymás segítségére szorulnak.” (*E IVP37Sc2*) Az affektusok által determinált politikai közösségről, valamint ennek az állam konstitúciójára vonatkozó relevanciájával kapcsolatban ld. Matheron 1969, 285–354.; illetve az affektusok erejének szerepével, a politikai közösséget alkotó individuumok „integrációjával” kapcsolatban ld. Bagi 2012, 183–190.

⁸ Az *individuum* fogalma Spinoza filozófiájában egy olyan *terminus technicus*, amely értelmében több különböző vagy egyforma test más testekkel egyesül, és így együtt egyetlen testet, azaz individuumot alkotva különbözőnek más testektől. (*E IIP13L3D*; vö. *IIP13L7Sc*)

⁹ Manfred Walther *Emancipáció és kooperáció* című tanulmányában azt mutatja be, hogy az a mód, amiként Spinoza az állam természetét jellemző jogi fogalmakat használja, illetve „transzformálja” (mindenekelőtt Machiavelli-re és Hobbes-ra támaszkodva, de „radikálisan” túllépve azok elméleti konklúzióján), három elméleti belátásra vezethető vissza: (1) az ember nem rendelkezik semmiféle eredendő természetjoggal; (2) minden valóságos tartalommal bírójog feltételezi az államon belüli létezését; és (3) az ember természetjoga nem szűnik meg az államban. (Walther 2000, 37)

talma végrehajtani mindazt, amit akar. Máskülönben uralma bizonytalan lesz, és senki, aki nála erősebb, nem fog neki engedelmessé válni, ha nem akar.” (TPT 301–302)

Noha az idézett részletben Spinoza elsősorban a *transfero* kifejezéssel adja vissza a *pactum*, vagyis a szerződés megkötését – amely ennél fogva azt is megvilágítja, hogy a később keletkezett *PT*-ben Spinoza más kifejezéssel írja le a szerződés „folyamatát” –,¹⁰ azt láthatjuk, hogy a legfőbb jog éppen ezzel az „átadással” születik meg. Az individuum természeti jogát egyedül természetének lényege, azaz saját hatalma határozza meg. Ez a determináltság – a *TPT* XVI. fejezetének leírása alapján – minden individuum számára közösként nyilvánul meg a természeti állapotban (*TPT* 297–298; *E* IP29 és Sc). Ha elfogadjuk Spinoza érvelését arról, hogy az egymással szerződésre lépő individuumok természetjoga az a „közös jog”, mely az államot kifejező legfőbb hatalommal egyeztethető össze, és ha mindezt egybevetjük az idézett részletben olvasható állítással, miszerint a legfőbb jog az individuumok „közössé tett” természetjogára vezethető vissza, akkor a közös fogalmát egy olyan „elvnek” tekinthetjük, amely elválaszthatatlan az individuumok alkotta politikai közösség fogalmától. Amennyiben a *TPT*-ben ábrázolt természetjog annak a közösnek a megnyilvánulása, amelynek köszönhetően az individuumok végső soron egyezsége lépnek egymással (*transfero*), hogy a nagyobb jó, tehát az állam érdekében szerződést kössenek (*pactum*), feltételeznünk kell a szerződés racionalitását biztosító „ésszerű elveket”.¹¹ Ezeket az elveket, úgy gondolom, az *Etikában* bevezetett közös fogalmakban találhatjuk meg.

3. A közös fogalmak az *Etikában*

Spinoza ugyan az *Etika* I. könyvében használja először a közös fogalmak kifejezést (a 8. tétel 2. megjegyzésében), a fogalom tényleges kifejtése a II. könyvben jelenik meg. A 37. tételtől kezdve Spinoza azt bizonyítja a közös (*communis*) segítségével, hogy az individuumok rendelkeznek olyan adekvát ideákkal, amelyek révén megismerhetők a természet „egyetemes viszonyai”. Ezek a viszonyok tulajdonképpen a természetben létező egyedi dolgok és testek egymáshoz való viszonyát jelenti. Ha nyomon követjük a II. könyv következtetését az emberi elmére vonatkozóan, azt vesszük észre, hogy – a 7. tételnek megfelelően (*E* IIP7) –

¹⁰ Alexandre Matheron arra világít rá *Felháborodás és conatus a spinozista államban* (*L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*) című írásában, hogy Spinoza a *PT*-ben következetesen a *convenire* igét használja a szerződés megkötésének leírására. Matheron azt is kiemeli, hogy Spinoza a *PT* 6. fejezetének 1. paragrafusában nemcsak egyszerűen a *convenire* kifejezést használja, hanem tulajdonképpen úgy fogalmaz, hogy *naturaliter convenire*, azaz az individuumok „természetszerűen megegyeznek” egymással a nagyobb jó érdekében. (Matheron 1994) Ez arra mutat rá, hogy Spinoza a *TPT*-ben (és részben az *Etikában*) ábrázolt természeti állapot kérdését a *PT*-ben árnyaltabb keretek között fogalmazza meg. Nemcsak azért, mert a politikai közösség szempontjából a társadalmi szerződést „hasznosnak” tekinthetjük, hanem mindenekelőtt azért, mert a politikai közösség szükségképpen alá van vetve az affektusok működésének. (*PT* 25, 40–41)

¹¹ Bagi Zsolt *A tömeg ereje és a társadalom integritása* című tanulmányában ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet, hogy ez az „ésszerűség” egyúttal nem vonja magával szükségszerűen, hogy „mindenkinek ésszerűen kellene élnie”: „Az ész által kormányzott társadalom azonban nem jelenti azt, hogy mindenkinek ésszerűen kellene élnie. Az ész semmiféle életmódot, nézetrendszert, ideológiát nem tud kényszeríteni a társadalomra, éppen mert az észhasználat mindig a szabadság választása, soha nem lehet mindenki számára kötelező.” (Bagi 2012, 175)

az emberi elmét alkotó idea tárgya nem más, mint egy valósággal létező test (azaz modusz). (E IIP12, P13 és De) A 15. tételben Spinoza ezt követően áttér annak tárgyalására, hogy az az idea, amely tulajdonképpen az elme „formális létét” alkotja, sok más ideából áll össze (E IIP15 és De), és ennél fogva az emberi elmének magában kell foglalnia a test ideáját, illetve azon külső testek ideáját, amelyek afficiálják ezt a testet. (E IIP16)¹² A nehézséget az jelenti, hogy az emberi test affekcióinak ideái nem foglalhatják magukban azon külső testeknek az adekvát ismeretét, amelyek afficiálják az elmét alkotó testet – azaz a test affekcióinak ideái nem világos és elkülönített ideák az elmében, hanem „zavarosak”, vagyis inadekvátak. (E IIP28, De és Sc) Spinoza ezért jut arra a konklúzióra – mielőtt a közös fogalmat tisztázná a 37. tételben –, hogy amennyiben *a természet közös rendje alapján (ex communi naturae ordine)* fogjuk fel a dolgokat, mintegy hagyva, hogy a testek a külső körülmények véletlen és esetleges találkozásainak megfelelően afficiálják testünket, és ennek alapján alkotva ideákat, az elmének sem önmagáról, sem a testéről, sem a külső testekről nincs adekvát ismerete. (E IIP29Sc)

Ez alapján felmerülhet a kérdés – különösen akkor, ha ezt a politikai közösség szempontjából vesszük figyelembe –, hogy milyen alapon beszélhetünk a természet „közös rendjéről”, azaz egy olyan meghatározottságról, amely egyfajta kényszerítő feltételként jelenik meg minden egyes dolog számára? És ha valamilyen módon meg is határozható ez a „közösség” a dolgok között, mi biztosítja, hogy mindez ne maradjon meg az esetlegesség állapotában, amely szükségképpen zavaros ideákat eredményez? (E IIP36 és De, IIP31, De és Co) A megoldást Spinoza az *Etika* 32., illetve 34. tételeiben vezeti be: ezek szerint az összes idea akkor igaz, amennyiben azokat Istenre vezetjük vissza (E IIP32); továbbá minden idea, amely ily módon feltétlen, adekvát és tökéletes, egyszersmind igaz is. Spinoza e két tételre alapozva fogalmazza meg a 37., a 38., valamint a 39. tételben a közös fogalmakra vonatkozó állításait. Ahogy a 38. tétel következtetett tételében írja: „[V]annak olyan ideák, vagyis fogalmak, amelyek valamennyi emberben közösek (*omnibus hominibus communes*). Mert az összes test megegyezik bizonyos dolgokban, s ezeket mindenki szükségképp adekvát módon, vagyis világosan és elkülönítetten kell hogy fölfogja.” (E IIP38 Co) Ezt a tételt a 39. tételben szereplő állítással egészíthetjük ki: „[A]z emberi elme annál alkalmasabb több dolognak adekvát módon való fölfogására, minél több közössége van más testekkel.” (E IIP39 Co)

Ez elsősorban (de nem pusztán) azt fogja jelenteni, hogy valamennyi test, amely akár esetlegesen és véletlenül, akár szükségszerűen és valamilyen determinált módon találkozik egymással a természetben, csakis azáltal tehet szert minél nagyobb és több hatóképességre, amennyiben minél több olyan testtel érintkezik, amelyek növelik cselekvőképességét. (E III. P7 és De) Annak érdekében, hogy az individuumok valóban elérjék hatóképességük növekedését, nemcsak az szükséges, hogy valamennyi individuum felismerje a külső körülmények szükségsze-

¹² Ugyanakkor Spinoza arra hívja fel a figyelmet, hogy azon külső testek ideái, amelyek afficiálják az emberi elmét alkotó testet, sokkal inkább az elmét alkotó test, az afficiált test természetét jelzik, mintsem az afficiáló külső testet. (E IIP16 Co2)

rúségét – tehát azt, hogy a létükben való megmaradás érdekében szükséges érintkezniük egymással (*E IIP6* és *P7*; Matheron 1969, 9–24) –, hanem ezzel együtt az is, hogy e külső körülmények ismerete mellett az individuumok a *saját testük* és *más testek* szerkezetének, felépítésének a hasonlóságában találják meg megegyezésük belső és szükségszerű okát. (*E IIP38Co* és *P39Co*) Spinoza az *Etika* második könyvének 40. tételéhez fűzött megjegyzésében foglalkozik azzal a problémával, hogy a közös fogalmak pontosan milyen értelemben játszanak szerepet az „ész” (*ratio*) működésében. Nemcsak arra világít rá ebben a megjegyzésben, hogy milyen szempontból tehetünk különbséget az egyes axiómák vagy fogalmak között aszerint, hogy mennyiben alkalmazhatók az „észervek” szempontjából, hanem azt is bemutatja, hogy mely fogalmak közösek és mely fogalmak lehetnek „rosszul megalapozva”. (*E IIP40Sc1*)¹³ Gilles Deleuze ebből a problémából kiindulva, az *Etika* 37–40. tétélei nyomán a közös fogalmak kétféle értelmét különbözteti meg egymástól. Egyrészt a közös fogalmak „kevésbé egyetemes” értelmét azok a fogalmak képezik, amelyek a testek közötti strukturális és szerkezeti hasonlóságokat elsősorban az individuumok a saját perspektívájukból fejezik ki. (Vö. Deleuze 2000, 328–338) Másrészt a közös fogalmak „leegyetemesebb” értelmét azok a fogalmak alkotják, amelyek a testek közötti strukturális és szerkezeti hasonlóságokat általános szempontból, és nem az individuumok saját perspektívájából fejezik ki (Deleuze 2000, 332). Deleuze értelmezése szerint tehát a közös fogalmakat olyan „általános ideák”, amelyeket egyfelől (a 39. tétel alapján) az individuumok gondolkodóképességére, illetve sajátos horizontjára szükséges visszavezetnünk, és amelyeket másfelől (a 37. és 38. tételek alapján) Istennek – vagy a természetnek – az ideájával mint közvetlen hatóókkal szükséges magyaráznunk (Deleuze 2000, 332–333).

Az előbbi esetben a közös fogalmak olyan „transzcendentális kifejezések”, amelyeket az individuumok az emberi test véges, határolt természete miatt hoznak létre annak érdekében, hogy ezáltal tegyenek szert minél több ismeretre. Spinoza azt hangsúlyozza, hogy ezek a kifejezések, még ha közösek is lehetnek, megmaradhatnak zavarosnak és inadekvátnak, mivel szükségképpen egy individuum testének a horizontjából fejezik ki a dolgokat (Deleuze 2000, 336). Más szóval, ebből a szempontból, az individuumok nem a különböző testek szerkezetének hasonlóságát, illetve e hasonlóság megegyezéseinek belső és szükségszerű okát ismerik fel, hanem a saját testükről és más testek viszonyairól alkotnak ideát, amely végül egy sajátos horizontot teremt.¹⁴ Az utóbbi esetben viszont a közös fogalmak azok az „egyetemes fogalmak”, amelyek révén az individuumok a különböző testek szerkezetének hasonlóságát, illetve a testek hasonlóságainak megegyezését szükségképp adekvát módon ismerik fel. Ez azt jelenti, hogy nem egyszerűen egy,

¹³ Spinoza ezen a ponton, az *Etika* második könyvének 40. tételéhez fűzött megjegyzésében a „rosszul megalapozottnak” nevezett közös fogalmakat „transzcendentális kifejezéseknek” nevezi. Spinoza itt elsősorban a skolasztikus filozófiából eredő „transzcendentálékkal” szemben definiálja újra a közös fogalmakat. (Vö. Deleuze 2000, 334–335)

¹⁴ A véges, határolt természetű test horizontja azonban nem vonja magával azt, hogy az individuumok ne lennének képesek ezt a „horizontot”, azaz a testek szerkezetének hasonlóságát, illetve e hasonlóság megegyezését más testek horizontjával kitágítani. (*E IIP39De* és *Co*; Bagi 2012, 177–180)

az individuumok számára adott test horizontjáról beszélünk ebben az értelemben, hanem valamennyi test szükségképpen közös horizontjáról, amely meghatározza az individuumok közös fogalmait. A 38. tételhez fűzött következtetett tételben Spinoza azt írja, hogy valamennyi emberben léteznek olyan közös fogalmak, amelyek azért létezhetnek, mert az „összes test bizonyos dolgokban” megegyezik egymással, és ezt mindenki „szükségképp adekvát módon” fogja fel. (*E IIP38Co*)

Ha azt vesszük figyelembe, hogy a közös fogalmak azok tulajdonképpen a fogalmak, amelyek révén közvetlen kapcsolat áll fenn a megismerő elme, az elmét afficiáló testek, illetve a természet meghatározott viszonyai között, akkor azt fogalmazhatjuk meg, hogy azok az „ésszerű elvek”, amelyek nyomán az individuumok szerződésre léphetnek egymással a nagyobb jó érdekében, vagyis az állam létrehozása céljából, a közös fogalmak meghatározó fogalmi. Ezzel nem azt állítom, hogy a közös fogalmak a politikai közösség konstitúcióját lehetővé tevő közös joggal lenne azonosítható. Nemcsak a *PT* meghatározott részeiben (*PT* 25–26, 40–41), de Spinoza a *TPT* XVI. fejezetében is kiemeli, hogy az individuumok elsősorban a különböző affektusok – például a félelem és a felháborodás – következtében, illetve a létükben való megmaradás vágya, és nem a józan ész (*sana ratio*) miatt lépnek szerződésre egymással. (*TPT* 298–299) Ezért a közös fogalmak esetében nem a politikai közösség konstitúciójának okáról, hanem e konstitúciónak a „normatív” elvéről van szó. Az *Etika* negyedik könyvének 36. tétele, továbbá e tételhez írt megjegyzés alapján a közös fogalmak ismerete elválaszt-hatatlan attól a belátástól, hogy az individuumok legfőbb java (*summum bonum*) szükségképpen minden más individuummal közössé teszi őket (*E IIP38Co*; *IVP36* és *Sc*). Mivel ez a legfőbb jó, vagyis az erény tulajdonképpen az ész vezetése szerinti cselekvést jelenti, és mivel az individuumok a legfőbb jó birtokában arra törekszenek, hogy mások is osztozzanak ebben a legfőbb jóban (*E IVP37A1*), az individuumok alkotta politikai közösség konstitúcióját nem szükségszerűen, de – amennyiben fennáll egy ilyen közösség – a közös fogalmak normatív módon fejeződnek ki a közös jogban.

4. Az állam kialakulásának problémája

A *TPT* XVI. fejezetében, amikor Spinoza a természetjog problémáját fejt ki, akként határozza meg a természet jogát és elrendezését (*jus et institutum naturae*), mint ami „természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálja” az individuumokat (*TPT* 297). Mivel a természetnek – bizonyos és meghatározott értelemben – megvan a joga mindahhoz, amire képes, ennél fogva minden egyes dolognak a teremtett természetben addig terjed a természeti joga, ameddig a hatóképessége, azaz minden egyes dolog pontosan arra képes, amekora hatalma van, amennyiben létében megmaradni törekszik.¹⁵ Spinoza szerint

¹⁵ „Minden dolog adott lényegéből szükségképpen következnek bizonyos dolgok, s a dolgok csak arra képesek, ami szükségképpen következik meghatározott természetükből. Ezért minden dolognak a hatóképessége, vagyis törekvése, amellyel akár egyedül, akár másokkal valamit cselekszik vagy cselekedni törekszik, azaz az a hatóképesség vagy törekvés, amellyel létében megmaradni törekszik, nem más, mint magának a dolognak adott vagy aktuális lényege.” (*E III. P7 De*; Bagi 2012, 171–172)

az individuumok természeti joga nem csupán azt jelenti, hogy a természet törvénye által meghatározott dolgokról beszélhetünk, amelyek létükben megmaradni törekszenek – függetlenül attól, cselekedeteiket összehangolják-e másokkal vagy nem –, hanem egyszersmind azt is jelenti, hogy bármit is tesz ez vagy az a dolog, azt „legteljesebb joggal teszi, hiszen természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást”. (*TPT* 298) Akkor merül fel probléma ezzel kapcsolatban, amikor ezzel kapcsolatban Spinoza később azt állítja, hogy az individuumok természeti jogát nem az a „józan ész” (*sana ratio*), hanem a „kívánság” és a „hatóképesség” határozza meg:

„Az ember természeti jogát tehát nem a józan ész, hanem a kívánság és a hatóképesség határozza meg. Mert nem minden ember van természettől fogva úgy determinálva, hogy az ész szabályai és törvényei szerint cselekedjék. [...] Mindarra tehát, amit az ember, ha egyedül a természet uralma alatt állónak tekintjük, magára nézve akár a józan ész szempontjából, akár az affektusok ösztönzésére hasznosnak ítéel, a legteljesebb természeti joggal törekedhetik, s azt bármilyen módon, erőszakkal, csellel, könyörgéssel, vagy ahogyan könnyebb neki, megszerezheti. Következésképpen ellenségének tekintheti azt, aki megakadályozza őt szándéka végrehajtásában.” (*TPT* 298)¹⁶

Ha a figyelmesen elolvassuk a fenti részletet, és összevetjük a közös jog azon meghatározásával, amit Spinoza néhány bekezdéssel később ír le a *TPT*-ben (*TPT* 302–303), azt láthatjuk, hogy a benne rögzített, szükségképpen a dolgok „kívánságára” vagy „hatóképességére” visszavezetett természeti jog valójában a „közössé tett természeti jog” (*TPT* 299) alapján érthető meg. Ez két következményt foglal magában: egyrészt a „közös jog” fogalma elválaszthatatlan a közös fogalmak azon értelmétől, amely egyszerre tartalmazza az individuumok közös vágyát, hogy a nagyobb jó érdekében szerződésre lépjenek egymással, és normatív módon kifejezi az államnak mint legfőbb jónak a közös törekvését, tehát azt a „legfőbb hatalmat”, mely fenntartja és biztosítja a politikai közösség „legfőbb jogát”. Másrészt azt találhatjuk a természeti jog, illetve a közös jog kapcsolatában (*E* IVP37 Sc1 és P73Sc), hogy a közös fogalmak feltételezése nélkül aligha képzelhető el egy olyan „polgári állapot” (*statu hominis civili*), amely szerint minden egyes, egymással akár szemben álló individuum végül szerződésre lépne egymással. Spinoza a *TPT*-ben nem tesz egyértelmű utalást arra vonatkozóan, hogy pontosan miként kell elgondolnunk a természeti jog, illetve a közös jog kapcsolatát az állam konstituálása során, ugyanakkor, ha mindezt összevetjük a *PT*-ben a természetjogról olvasható részekkel (*PT* 21–23), azt vehetjük észre, hogy ezen a helyen Spinoza az állam kialakulását nem történeti, hanem filozófiai szempontból ábrázolja. (Matheron 1994, 219) Alexandre Matheron a „spinozista állam” létrejöttét vizsgáló tanulmányában (Matheron 1994) éppen ezzel a filozófiai aspektus-

¹⁶ Spinoza a *PT*-ben a fenti részlethez hasonló meghatározást nyújt: „A természet jogán tehát magukat a természet törvényeit, vagyis szabályait értem, amelyek szerint minden történik, azaz magát a természet hatóképességét. Ennélfogva az egész természetnek, s következésképp minden egyes individuumnak természeti joga addig terjed, ameddig hatóképessége. Következésképp bármit tesz is bármely egyes ember az ő természete törvényeiből fakadóan, azt a természet legfőbb jogánál fogva teszi, s természetre vonatkozó joga (*jus in Naturam*) épp akkora, amekkora hatóképességnek örvend.” (*PT* 21)

sal foglalkozik. Ezen a helyen röviden rekonstruálom Matheron főbb állításait, továbbá abból a szempontból érintem a tanulmányban bevezetett problémát, amely pontosan rávilágít a *TPT*, valamint a *PT* különbségére a közös jog és az állam fogalmaival kapcsolatban.

Matheron elsősorban azt vizsgálja, hogy Spinoza a *PT*-ben – ellentétben a *TPT*-vel, ahol egyértelmű leírását adja az állam létrejöttének (különösen *TPT* 301–303) – az állam kialakulását nem teljesen világos keretek között mutatja be. Jóllehet a *TPT*-ben szintén megtalálhatók ezek a „homályos” keretek, továbbá ismert, hogy Spinoza az individuumok természeti jogát az affektusok, például a félelem vagy irigység alapján határozza meg (*TPT* 299), a *PT* 6. fejezetének 1. paragrafusában már egyértelműen az affektusokra vezeti vissza a politikai közösség „természetszerű működését”.¹⁷ Matheron azt állítja a paragrafus elemzése során, hogy Spinoza egy olyan részre utal benne (a 3. fejezet 9. paragrafusára) az állam keletkezésével kapcsolatban, amely ugyanakkor nem az „állam létezésének okával, hanem éppen ellenkezőleg, a *pusztulásának* okaival foglalkozik” (Matheron 1994, 221). Miután közelebbről megvizsgálja Matheron a kérdéses részletet a *PT*-ben, arra a következtetésre jut, hogy az állam létezését a politikai közösség – az „*affektív imitáció*” révén (*E IIP27 Co1*; Matheron 1994, 219–220)¹⁸ – egy olyan „közös affektus”, a „*felháborodás*” (*indignation [indignatio]*) jellemzi, amely nemcsak azt biztosítja, hogy a politikai közösség fennmaradjon, és arra törekedjen, hogy ily módon az állam szintén kialakuljon – vagy esetleg újra-kialakuljon, miután a korábbi rendet a sokaság (*multitudo*) „*lincselés*” vagy „*forradalom*” útján megdöntötte –, hanem azt is megvilágítja, hogy a politikai közösség „*már mindig is létezett*” (Matheron 1994, 219).¹⁹ A közös problémája szempontjából a különbség a természetjog, valamint a közös jog között ebben az értelemben egy olyan hamis probléma, amely azt a látszatot tartja fenn, hogy a fogalmak között „*természeti különbség*” áll fenn. Azonban, ha elfogadjuk Matheron értelmezését a politikai közösséggel, illetve az állam konstitúciójával kapcsolatban, és a természeti állapotot a politikai közösség, illetve az állam *lehetőségeként* fogjuk fel (Matheron 1994, 225–227), az individuumok természeti joga és közös joga

¹⁷ „Mivel az emberek [...] inkább az indulatot, mint az észet követik, azért a sokaság nem az ész útmutatására, hanem valamely általános indulat hatása alatt természetesen keresi a megegyezést és mintegy egyazon szellemtől akarja magát vezetetni; nevezetesen (*mint a 3. fejezet 9. szakaszában mondtuk*) vagy közös reményről vagy félelemtől, vagy egy közös sérelem megtorlásának vágyától. Minthogy azonban minden emberben benne van a magára maradátságtól való félelem, mert a magáramaradottságban senkinek sincs elég ereje önmagának megvédéséhez és életszükségeinek megszerzéséhez, azért az emberek természettől fogva töreksenek az állami életre, s lehetetlen, hogy ezt valaha is megszüntessék.” (*PT* 40–41)

¹⁸ Matheron az „*affektív imitáció*” problémájával kimerítően foglalkozik az *Egyén és közösség Spinozánál (Individu et communauté chez Spinoza)* című könyvében. (Matheron 1969, 307–330)

¹⁹ Nem sokkal később Matheron az alábbi következtetést vonja le: „A 6. fejezet 1. paragrafusát követve látuk, hogy a politikai közösségnek szükségszerűen újra meg kell jelennie; és ha *komolyan vesszük azt a hivatkozást, amelyet Spinoza tesz itt a 3. fejezet 9. paragrafusára*, el kell fogadnunk, hogy a politikai közösség pusztulásával analóg folyamat révén kell újra megjelennie; ami azt foglalja magába, hogy a *felháborodás ugyanúgy létrehozza az államot, amiként forradalmakat okoz.*” („D’après l’article 1 du chapitre VI, nous l’avons vu, la société politique doit nécessairement réapparaître; et si nous prenons au sérieux la référence donnée par Spinoza dans cet article à l’article 9 du chapitre III, il nous faut admettre qu’elle doit réapparaître par un processus analogue à celui par lequel elle s’est dissoute; ce qui revient à dire que *l’indignation engendre l’État de la même façon, exactement, qu’elle cause les révolutions.*”) (Matheron 1994, 223) (Kiemelés az eredetiben és saját fordítás: Zs. N.)

közötti különbség pusztán „fokozati különbségként” tételeződik. Miközben a *TPT*-ben a természetjog – egy feltételezett szerződés keretében – tulajdonképpen a közös jog történetileg meghatározott lehetőségi feltételeként jelenik meg (Vö. Rosenthal 2006, 201–223), addig a *PT*-ben (a 2. fejezet 15. paragrafusa szerint) a természetjog a közös jog szükségszerű előfeltevésével áll kapcsolatban. (*PT* 25)

A közös fogalma a *TPT*-ben, valamint a *PT*-ben található létező különbségek ellenére Spinoza gondolkodásában minden esetben megkerülhetetlen szerepet tölt be. Ez nemcsak abban nyilvánul meg, hogy az államnak mint „legfőbb hatalomnak” a joga abból a közös jogból származik, amely az individuumok „közössé tett” hatalmával ekvivalens. (*TPT* 302 és *PT* 31–32) Mindez összefüggésben áll az állam szükségszerű keletkezésének, illetve a politikai szabadságnak a problémájával. Spinoza a *TPT* XX. fejezetében azt írja, hogy az állam „végső célja nem az uralom, sem pedig az, hogy az embereket félelemben tartsa és más joghatalma alá kényszerítse, hanem, ellenkezőleg, hogy megszabadítsa őket a félelemtől, és – amennyire lehetséges – biztonságban éljenek, a létezésre és működésre való természeti jogukat a legjobban, önmaguk és mások kára nélkül érvényesítse. [...] Az állam valódi célja tehát a szabadság.” (*TPT* 359) Az államnak mint legfőbb hatalomnak – amely egyúttal a legfőbb jogot gyakorolja a kormányzáson és az intézmények vezetésén keresztül – ennél fogva az a célja, hogy fenntartsa a legfőbb jogát lehetővé tevő, az individuumok által konstituált politikai közösség közös jogát.

Irodalomjegyzék

- Bagi Zsolt (2012): A tömeg ereje és a társadalom integritása. Spinoza hatalomelmélete. In *Helyi arcok, egyetemes tekintetek. Facies localis universi*. Miskolc: Műút, 169–190.
- Balibar, Étienne (1985): *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.
- Boros Gábor (1997): *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest: Atlantisz.
- Boros Gábor (2018): *Módszer, metafizika, emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. században*. Budapest: Akadémiai.
- https://mersz.hu/dokumentum/m399mme__1/ [Letöltés: 2021. 04. 15.]
- Deleuze, Gilles (2000): *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest: Osiris–Gond.
- Frankel, Steven (2011): Determined to be Free. The Meaning of Freedom in Spinoza’s Theologico-Political Treatise. *The Review of Politics*. 73. évfolyam, 1. szám, 55–76.
- Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon.
- Matheron, Alexandre (1969): *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Matheron, Alexandre (1994): L’indignation et le *conatus* de l’État spinoziste. In Myriam Revault d’Allones–Hadi Rizk (szerk.): *Spinoza: puissance et ontologie*. Paris: Éditions Kimé. 219–229.
- Negri, Antonio (1991): *The savage anomaly. The power of Spinoza’s metaphysics and politics*. Ford. Michael Hardt. Minneapolis–Oxford: University of Minnesota Press.
- Rosenthal, Michael A. (2006): Történelem és zsidó modernitás Spinozánál. Ford. Szalai Judit. In Boros Gábor (szerk.): *Politikai teológia – történeti perspektívában: filozófia, politika, teológia a XVII–XVIII. században*. Budapest: Világosság–Tudástársadalom Alapítvány, 201–223.
- Spinoza, Benedictus de (1956): *Iffjúkori művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Spinoza, Benedictus de (1980): *Politikai tanulmány és levelek*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest.
- Spinoza, Benedictus de (1997): *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Osiris.
- Spinoza, Benedictus de (2002): *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Osiris.

Spinoza, Benedictus de: *Opera*. Vö. <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm?lang=E> [Letöltés: 2021. 04. 15.]

Walther, Manfred (2000): Emancipáció és kooperáció. A természetjog transzformációja Spinoza jogfilozófiájában. Ford. Scheer Katalin. In Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Budapest: Áron, 35–45.

Politikai kötelezettségek és migráció

Ujlaki Anna (Budapesti Corvinus Tudományegyetem)

Absztrakt

A politikai kötelezettségek problémája a politikai filozófia klasszikus témái közé tartozik. Az egyén szabadsága és az állam autoritása közötti feszültség máig nem hagyja nyugodni a politikaelmélet művelőit, hiszen amellett, hogy valamennyi elméletnek meg kell küzdenie sajátos belső nehézségeivel, válaszolniuk kell a filozófiai anarchisták által megfogalmazott kihívásokra, amelyek arra irányulnak, hogy rámutassanak, az államnak való engedelmeskedést igazolni igyekvő elméletek mind sikertelenek. A tanulmány azt vizsgálja, a politikai kötelezettségek mely megközelítése képes magyarázni azoknak a felmerülő kötelezettségeit (is), akik nem tagjai a politikai közösségnek, valamint hogyan válnak ezek a személyek kötelezetté. Ez a kérdésfeltevés marginális a téma szakirodalmában, mivel a politikai filozófia jellemzően az állam és az állampolgár viszonyában igyekszik megragadni a politikai kötelezettségekhez hasonló kérdéseket. Ugyanakkor a valódi társadalmi viszonyainkat tekintve joggal merül fel, hogy mit tudunk mondani a közösségekben tagságot nem élvezők politikai kötelezettségeiről. A tanulmány a politikai kötelezettségek egy lehetséges, a politikai közösség kötöttségére alapozó csoportosítása segítségével a igyekszik rámutatni, hogy a migráns figurák politikai kötelezettségeinek magyarázatára és igazolására a természetes köteleességekre alapozó elméletek, azok közül is a kantiánus ihletésű megközelítések a legalkalmasabbak.

Abstract

Political obligation is a classical problem for political theory. However, the specialty of the issue of political obligation is that it is not only important from a philosophical viewpoint: the issue of political obligations concern our everyday lives. The initial motivation for the article is that in an era of heightened attention to human migration, it is crucial to investigate the political obligations of *migrant figures*. Therefore, the aim of the article is twofold. First, it argues for an unusual view of the political community that takes movement and the dynamic character of the political community seriously. The article offers a classification of existing theories of political obligations according to the *boundedness* of their view of the political community. Then, it claims that the theory of political obligations that fit best this approach is based on a natural duty, and finally, it considers various natural duty theories' performance in this task and argues that characteristically Kantian theories are the best suited in this regard.

1. Bevezetés

A politikai kötelezettségek problémája klasszikus témája a politikai filozófiának. A politikai közösség tagjainak szabadsága és az állam autoritása közötti feszültség máig foglalkoztatja a politikáról gondolkodókat. A politikai kötelezettségek kérdése azonban nem csak szigorúan filozófiai szempontból érdekes: a törvényeknek és az állam egyéb autoritásigényeinek való engedelmeskedés dilemmái elkerülhetetlen részét képezik a mindennapi életünknek. Ezeknek a dilemmáknak a megválaszolására, tágabb értelemben politikai kötelezettségeink megalapozására tesznek kísérletet a politikai kötelezettség elméletei, amelyek az állam és az állampolgár viszonyában ragadják meg az autoritás és az engedelmesség kérdését. A tanulmány célja, hogy ezt a kérdést kinyissa a nemállampolgárok esetére is.

Korunk egyik jellegzetessége, hogy mind a közvélekedés, mind a tudományos vizsgálódás egyre kiemeltebb figyelmet szentel az emberek migrációjára. Ezért természetes módon merül fel, hogy a politikai filozófia klasszikus kérdéseit az állam és az állampolgár viszonyához képest „kívülálló” nézőpontjából is értelmezni tudjuk. Mára egyre bizonyosabb, hogy a politikai filozófia és főleg a politikai kötelezettség-elméletek által feltételezett egyenlő, homogén és statikus állampolgárság csupán fikció; a valódi társadalmak történetét áttekintve világossá válik, hogy a legtöbbször, akik felett az állam autoritásigénnyel lépett fel, nem rendelkeztek állampolgári státusszal. Most, amikor a Föld lakosságának tömeges átrendeződése megy végbe, nyilvánvaló, hogy a politikai filozófia rögzített fogalmai már nem alkalmasak a valóság pontos megragadására.

A tanulmány célja, hogy egy szokatlan nézőpontból, a „kívülálló”, pontosabban a „migráns figurájának” perspektívájából közelítse meg a politikai kötelezettségek problémáját.¹ Ez a kísérlet kétféleképp járul hozzá a politikai kötelezettségekről szóló szakirodalomhoz. Egyrészt alapot nyújt egy olyan realiztikusabb politikai filozófiához, amely komolyan veszi azt a tényt, hogy az emberek időnként mozognak. Másrészt pedig gyakorlati kapaszkodókat kínál ahhoz, hogy megértsük, milyen politikai kötelezettségekkel bírnak a különböző migráns figurák: vannak-e politikai kötelezettségeik (tehát engedelmeskedniük kell-e a törvényeknek és az állam más autoritásigényeinek), ha igen, miféleképp (mely államok felé tartoznak kötelezettségekkel és azoknak mi a tartalma), és filozófiai értelemben miképpen igazolhatjuk a meglétüket.

A tanulmányban arra keresem a választ, hogy a témában született elméletek közül melyek alkalmasabbak leginkább a migráns figurák politikai kötelezettségeinek igazolására. Ehhez először felvázolom a politikai kötelezettség-elméletek egy olyan klasszifikációját, amely alapján kiválaszthatjuk a feladatra legalkalmasabb megközelítéseket, majd az osztályozás segítségével amellek érvelek, hogy a természetes köteletség elméletei felelnek meg leginkább a célnak, végül ezek közül ismertetek néhányat, és állást foglalok, melyek járulhatnak hozzá leginkább a migráns figurák politikai kötelezettségeinek vizsgálatához.

2. A politikai kötelezettségek problémája

A politikai kötelezettségek dilemmáját az okozza, hogy a törvényeknek, illetve az állam autoritásának való alávetés értelemszerűen jár együtt az egyén szabadságának (pontosabban egy részének) a feladásával. Ez pedig az eredeti liberális megközelítések szerint csakis az egyén valamiféle – explicit vagy implicit – önkéntes beleegyezésén, illetve hozzájárulásán alapulhat. Ennek nyilvánvalóan

¹ A kifejezést Thomas Nailtől (2016) kölcsönzöm, aki a történelem jellegzetes migráns karaktereit jellemezi ekképpen. A migráns figura fogalmának egyik előnye, egyrészt jelzi, a migráns nem azonos a bevándorló fogalmával, mivel a migrációnak számos más formája is van (a kényszerített migrációtól a cirkuláris migráción át a belső vándorlásig). A fogalom használata másrészt elköteleződést is jelent Nail elképzelése mellett, miszerint az az mozgás mindig is része volt az emberi életnek, sőt, a migrációval kapcsolatos *kizárás* mindig is a politikai közösségek egyik legfőbb hajtóereje volt, ez pedig összekapcsolódik azzal a követeléssel, amely szerint a politikai filozófiának komolyan kell vennie a *mozgást* és az azzal együtt járó *bizonytalanságot*.

megvannak a maga korlátjai, mivel igen nehéz volna bizonyítani, hogy az állampolgárok részéről valaha történt volna ilyen beleegyezés. Emiatt számos alternatív elmélet született arról, hogy hogyan jöhet létre ilyen általános politikai kötelezettség. Az elméletalkotás sikerességének jellemzően két kritériumát szokás megszabni. Szokatlannak tűnhet, hogy ezeket éppen az elméletalkotással szemben szkeptikus *filozófiai anarchisták*, (köztük elsősorban Simmons 1981, 2001; Wolff 1992; és Huemer 2013) fogalmazták meg. A tartalomfüggetlenség kritériuma szerint az elméletnek igazolnia kell, hogy az állampolgárok a törvények tartalmától, helyességének esetről esetre történő mérlegelése nélkül kötelesek engedelmessé válni a törvényeknek, pusztán amiatt, mert azok a törvények. A *partikularitás* kritériuma pedig azt követeli meg, hogy az elmélet igazolni tudja, hogy a politikai kötelezettség afelé az állam felé irányul, amelynek az egyén alávetett (nem pedig valamennyi, bármely, vagy valamilyen norma alapján a legkívánatosabbnak tekintett állam felé).

A politikai kötelezettségek kérdése tehát jellemzően az *állam és az állampolgár* viszonyában testesül meg. Az elméletek általában a politikai közösség egy leegyszerűsített, statikus képével dolgoznak, így összetételét állandónak, határait zártnak tekintik. Bár néhány elmélet időnként reflektál a bevándorlók politikai kötelezettségeire is, azokat inkább csak marginális kérdésként kezelik. Azonban, ha a politikai filozófia az autoritás, a legitimáció vagy a politikai kötelezettségek tágabb rétegének megértésére vállalkozik, akkor ehhez egy dinamikusabb közösségképre van szüksége. Egy ilyen, dinamikus közösségkép a népesség összetételét változékonyként tekinti, és azt is szem előtt tartja, hogy a modern államokban nem elhanyagolható az állampolgársággal nem rendelkezők száma, így őket nem a kivételnek, hanem az elemzés fontos alanyainak tekinti.

3. A politikai kötelezettségek elméleteinek klasszifikációja

Ahhoz, hogy megállapíthassuk, mely elméletek alkalmasak a leginkább a migráns figurák politikai kötelezettségeinek vizsgálatára, a következőkben felvázolom az elméletek egy lehetséges, a politikai közösség *kötöttségén* alapuló csoportosítását. Az első csoportot a politikai közösség egy *teljesen kötött* képével dolgozó elméletek alkotják, amelyek abból indulnak ki, hogy a politikai közösség összetétele állandó, határai világosak, és azt igyekeznek igazolni, hogy valamennyi állampolgár (még ha csupán hallgatólagosan is, de) önként beleegyezik az állam autoritásának való alávetésbe. Ide sorolhatjuk a klasszikus, voluntarista, *beleegyezésen* (Beran 1977, Pitkin 1965) és *hálán* (Simmons 1981, Walker 1988) alapuló elméleteket. Szintén ide sorolhatók a közös identitásra (MacIntyre 1981, Sandel 1982) vagy társadalmi szerepekre (Hardimon 1994) építő komunitárius megközelítések. Ezeknél az elméleteknél nincs valódi mód a beleegyezés visszavonására, ezért tel-

jesen alkalmatlanok a politikai kötelezettségek egy dinamikusabb, átfogóbb megközelítésére.²

A második csoportba a *részben kötött* közösségekkel rendelkező elméleteket sorolom, amelyek teret hagynak akár az engedetlenségre és a politikai kötelezettségek megtagadására is. Ide a *méltányosság* (vagy *fair play*) elvén alapuló elméleteket és az *közösségelvű* (mással *asszociatív*) elméleteket sorolhatók. A méltányosság elméletei azon alapulnak, hogy a társadalmi együttműködés révén fontos javakhoz jutunk, amiket kötelesek vagyunk – az engedelmeskedés révén – a többi résztvevő számára viszonznunk (ilyen például Rawls korai, 1964-es tanulmánya, ide tartozik Dagger 2000; Hart 1955; illetve Klosko 2005 elmélete is). Ezek esetében már elképzelhető, hogy a közösen előállított javakból való részesedésünk arányában tartozunk politikai kötelezettségekkel, azonban ezek az elméletek legtöbbször azt igyekeznek bemutatni, hogy szinte mindenki köteles engedelmeskedni – így számukra marginális kérdés lenne, hogy az együttműködésben alig vagy egyáltalán nem résztvevő, a javakból minimális mértékben részesedő migráns figurák milyen kötelezettségekkel bírnak. Hasonló a probléma az *közösségelvű* elméletekkel (ilyen Dworkin 1986; Horton 1992; Miller 1995; Tamir 1993; vagy akár Gilbert 2006; Mokrosińska 2012 elmélete). Az *asszociatív* elméletek a politikai közösség tagjai közötti speciális viszonyból eredeztetik a kötelezettségeket: bár ezek megengedik, hogy a nemállampolgárok kérdését is felvessük, mégis, mivel épp a tagság tényéből indulnak ki, keveset mondanak a tagság szerzéséről vagy arról, hogy a tagságnak – így a kötelezettségeknek is – különböző szintjei lehetnek (például állampolgárok és nem állampolgár lakosok között).

A harmadik csoportba olyan elméleteket sorolok, amelyek a politikai közösség *dinamikus* képével dolgoznak. Ezt a követelményt a *természetes kötelesség* (*natural duty*) elméletei teljesítik, amelye ahelyett, hogy közvetlen vagy közvetett módon a közösségre alapoznának, a politikai kötelezettségeket közös emberi létünkben eredeztetik (Rawls 1997; Renzo 2011; Stilz 2009; Waldron 1993, Wellman, 1996; Wellmann és Simmons 2005; de akár az *asszociatív* elméleteknél említett Mokrosińska 2012 is megemlíthető). Éppen ezért ezek az elméletek komoly problémába ütköznek, amikor a partikularitás követelményének igyekeznek megfelelni: más elvek segítségével nélkül nehezen magyarázzák, hogy miért az adott állam felé tartozunk kötelezettségeinkkel, azok helyett, amelyek például a leginkább biztosítják a jólétet vagy az igazságosságot. A partikularitás és a közös-

² Ezzel az állítással szemben kézenfekvőnek tűnhet az ellenvetés, hogy éppen az állampolgárságot szerző bevándorlók esete az a különleges helyzet, amelyben valódi, formális beleegyezés révén jön létre a politikai kötelezettség. Bár ez az észrevétel vitathatatlanul helytálló, három oknál fogva mégsem következtethetünk belőle arra, hogy a beleegyezésen alapuló elméletek képe a politikai közösségről dinamikus volna. Egyrészt, az állampolgárságért folyamodó bevándorló csupán döntési szabadsága pusztán virtuális: a nemzetközi rendszer jelenleg csak azt teszi lehetővé, hogy az egyének bizonyos döntési szabadsága legyen arra nézve, *melyik* államnak kívánja alávetni magát, abban viszont már nem megengedő, hogy az egyén úgy döntsön, *semmilyen* autoritásnak nem kíván engedelmeskedni. Másrészt, még ha a naturalizáció esetén magyarázzák is a politikai kötelezettségek létrejöttét a beleegyezésen alapuló elméletek, a bevándorló fogalmánál szélesebb értelemben vett migráns figura esetén már nem ilyen értelemszerűek. Harmadrészt, amennyiben amellet érvelnénk, hogy az engedelmisségek számos indoka is lehet, az intuícióinkkal nehezen volna összeegyeztethető az a következtetés, hogy a bevándorlók politikai kötelezettségei sokkal vitathatatlanabb morális követelményekkel igazolhatók az állampolgárokéhoz képest.

ségkép dinamizmusa szükségszerűen függ egymástól az elméletekben: minél partikulárisabb a kötelék az egyén és az állam vagy a közösség között, annál merevebb a közösségkép és vice versa. Ha azonban a migráns figurák kötelezettségeit is vizsgálni kívánjuk, dinamikus közösségképre és a partikularitást egyaránt megengedő morális kötelékre van szükségünk. A következőkben amellet fogok érvelni, hogy erre a természetes köteleességek elméletei, pontosabban azok közül néhány megközelítés lehet a legalkalmasabb.

4. A természetes köteleesség és a migráció

A természetes köteleesség elméletei mögött jellemzően a *szükségesség érve* (*necessity argument*) húzódik meg: eszerint csakis az állam képes bizonyos, a megfelelő emberi élethez szükséges javakat biztosítani. Ez az érv jellemzően kétféle megközelítésben mutatkozik meg. A hobbesiánus, instrumentális megközelítés szerint csakis az állam tudja biztosítani a jólét feltételeit, azaz a rendet és biztonságot (ebből indul ki Wellman, 1996, Wellman és Simmons 2005 vagy Renzo 2011), a kantianus megközelítésben viszont az állam önértékkel bír, amiért az intézményei révén csakis ő képes előmozdítani az igazságosságot (így érvel például Rawls 1997; Waldron 1993; Stilz 2009). A természetes köteleesség elméletei azt mutatják be, hogy az állam csakis akkor képes biztosítani ezeket a javakat (mint a jólét vagy az igazságosság), ha az egyének betartják a törvényeit és engedelmeskednek a hatalmon lévők egyéb autoritásigényeinek, ebből fakadóan természetes köteleességünk az engedelmesség.

A *hobbesiánus* elméletek közül Massimo Renzo (2011) elmélete izgalmas kísérlet arra nézve, hogy a politikai kötelezettségek egy olyan minimális megalapozását adja, amely vonzó lehet a kizárólag negatív köteleességeket elismerő liberálisok számára is. Renzo érvelése alapján természetes köteleességünk, hogy ne tegyük ki fenyegetésnek embertársainkat, ebből fakadóan pedig kötelesek vagyunk kilépni a természeti állapotból. Mindazonáltal, mivel ennek az elméletnek elsősorban az a célja, hogy meggyőzze a politikai kötelezettségekkel kapcsolatban szkeptikusabb teoretikusokat is a mindenkire vonatkozó általános negatív kötelezettségek meglétéről, nemigen alkalmas a migráns figurák politikai kötelezettségének tárgyalására.

A jólétre alapozó elméletek közül Christopher Heath Wellman (1996, 2001) samaritánus elmélete a leghíresebb. Az ő megközelítésében – Renzo elméletével ellentétben – pozitív köteleességünk segíteni másokat abban, hogy kikerülhessék a természeti állapot szörnyűségeit, ezt pedig csakis az államnak való engedelmeség révén tehetjük meg, mivel az engedelmeség szükséges feltétele az állam hatékony működésének. A samaritánus elmélet legfőbb nehézségét azonban az okozza, hogy be kell látnunk, az állam hatékony működéséhez nem szükséges, hogy *mindenki* engedelmeskedjen: elég, ha csak a megfelelő számú egyén engedelmeskedik. A politikai kötelezettségek elméletei azonban a kötelezettségek általános meglétét igyekeznek igazolni, azaz be kell bizonyítaniuk, hogy az állam joghatósága alá tartozó egyének valamennyien kötelezettségekkel bírnak. Emiatt Well-

man a *méltányosság* elvét hívja segítségül, hogy igazolja, mindenki köteles engedelmeskedni, aki élvezi a jólét előnyeit. A méltányosság elvének másik, még fontosabb előnye, hogy teljesíti a nevezetes *partikularitás* kritériumát is: az egyének ezzel afelé az együttműködési sémát biztosító állam felé tartoznak politikai kötelezettségekkel, amelynek az előnyeit élvezik. A méltányosság elvével azonban egy haszon-költség kalkuláció is bekerül az elméletbe: mivel az elv azon alapszik, hogy az egyének nem fizethetnek relatíve túl magas költségeket az állam fenntartása érdekében. Wellman ebből többek között azt a következtetést vonja le, hogy a szamaritánus elmélet beépített eleme a bevándorlás korlátozása, a költségek alacsony tartása végett. Ez az elmélet tehát, amennyiben kinyitnánk a politikai közösségben tagságot nem élvezők esetére, a közösség részben kötött képéből indulna ki: a nemállampolgárok belépését csak akkor engedné, ha annak nincsenek nagyobb költségei az állampolgároknak nézve. Ez viszont igen kevés magyarázattal szolgál a migráns figurák kötelezettségeiről vagy arról, hogy a nemtagok hogyan válnak politikai értelemben kötelezetté. Arról sem árul el semmit, hogy mi a politikai kötelezettségek akár több állam felé is irányulhatnak-e, például hogyan jelentkeznek a kettős állampolgárság esetében.

A *kantiánus* megoldás sokkal informatívabb ezekben a kérdésekben. Jeremy Waldron (1993) megoldása például sokkal egyszerűbben oldja meg a partikularitás feltételét azzal, hogy arra a rawlsi formulára alapoz, amely alapján a természetes kötelesség olyan társadalmi intézmények fenntartására irányul, amelyek „ránk vonatkoznak”, tehát a saját államunkra. Waldron ráadásul explicit észrevételeket tesz a közösség dinamikus jellegére és a mozgásra, amikor megemlíti a turisták részéről felmerülő kötelezettségeket. Szerinte a természetes kötelességek mellett az egyének szert tehetnek úgynevezett *szerezett* kötelezettségekre, amikor például belépnek egy ország területére, vízumért folyamodnak, vagy éppen ott tartózkodásukkal kivesszük a részünket a társadalmi együttműködés előnyeiből. Ennek a megközelítésnek a legfontosabb eleme, hogy a természetes kötelességeink hatásköre korlátozott; csak azokra vonatkozik, akik valamilyen kapcsolatba kerülnek az adott politikai rendszerrel. Ráadásul Waldron szerint emellett a partikularizált politikai kötelezettség mellett létezik egy univerzális (negatív) kötelesség is, amely előírása, hogy az egyének semmilyen esetben sem áshatnak alá idegen politikai rendszereket. Ebben az elméletben tehát egy adott állam felé irányuló kötelezettségeink többretegűek lehetnek, ugyanakkor több állam felé is irányulhatnak, ami alkalmassá teszi Waldron koncepcióját arra, hogy a migráns figurák politikai kötelezettségeit is magyarázza, meglétüket pedig a természetes kötelesség morális koncepciójára alapozva igazolja.

Waldronhoz hasonlóan Anna Stilz (2009) is Kantra, valamint Rousseau-ra alapozza elméletét. Stilz megközelítésében az állam szükségszerű *mediátor* a jogok és kötelezettségek tekintetében. Mivel a természeti állapotban ezek tartalmának meghatározása és kikényszerítésük nem lehetséges, az állam egyfajta, az egyenlőséget biztosító *háttérintézmény*, amelyre szükség van ahhoz, hogy további társadalmi intézmények vagy gyakorlatok egyáltalán működhessenek. A rousseau-i ihletésű kiegészítés ehhez az érvehz az, hogy mindez csakis demokratikus intézmé-

nyek esetén lehet érvényes. A partikularitás kritériumot pedig úgy oldja fel Stilz, hogy amellet érvel, az igazságosság biztosítására irányuló univerzális politikai kötelezettséget csakis abban az államban képes teljesíteni az állampolgár, amelynek tagja, és csakis azokkal együttműködve, akik szintén tagok. A migráns figura szempontjából az az előnye ennek az elméletnek, hogy valamennyi, az állam területén tartózkodó egyénre (állampolgárra, nemállampolgár lakosra és még turistára is) vonatkoztatja az igazságosságra irányuló politikai köteleztséget, emellett pedig megkülönböztet egyéb, kifejezetten partikuláris kötelezettségeket, amelyek egy része csak a hosszútávon ott tartózkodókra és állampolgárookra vonatkoznak, illetve olyanokat, amelyek kizárólag csak az állampolgárookra vonatkoznak. A migráció témájának szempontjából rendkívül praktikus a kötelezettségek effajta szintekre bontása, amely Waldron és Stilz elméletében is megjelenik.

Kantiánus alapokon dolgozta ki a polgári igazságosságon (*civil justice*) alapuló megközelítést Dorota Mokrosińska (2012), még ha ő maga inkább a közösség-elvű elméletek közé sorolja saját elméletét. Mokrosińska a partikularitás követelményét úgy oldja fel, hogy azt állítja, a minden embert megillető természetes köteleztségeink a polgári igazságosságra irányuló politikai köteleztségeinkben testesülnek meg, amelyekkel már *kizárólag* a politikai közösségünk tagjai felé tartozunk, hiszen velük állunk speciális kapcsolatban (ez utóbbi miatt is tekinthető az elmélet részben asszociatívnek). Ez a megközelítés szintén fontos implikációkkal bír a migrációra nézve: Mokrosińska expliciten megjegyzi, hogy a nemállampolgár lakosok vagy az állam területén tartózkodó idegenek a jelenlétük révén speciális viszonyba lépnek az állampolgárokkal, így az azokéhoz hasonló politikai köteleztségekre tesznek szert.

5. Összegzés

A tanulmányban amellet érveltem, hogy a migráns figurák politikai köteleztségeinek magyarázatára és igazolására a politikai köteleztségeket a természetes köteleztségre alapozó elméletek a legalkalmasabbak, mivel ezek a politikai közösség egy dinamikus képével dolgoznak. Bemutattam az egyik legismertebb, negatív köteleztségeken alapuló elméletet, amely célja kissé eltérő a pozitív köteleztségek elméleteitől, mivel inkább egy minimalista pozíciót takar politikai köteleztségek létezésének alátámasztásáról, így alkalmatlan arra, hogy bármilyen következtetést vonjunk le belőle a migráns figurák szélesebb körének esetére. Ezután a szamaritánus elméletet vettem szemügyre, és rámutattam, hogy mivel nagyban támaszkodik a méltányosság elvére, ez megnehezíti, hogy a migráció esetére alkalmazzuk. Végül amellet érveltem, hogy a természetes köteleztség kanti ihletésű elméletei sokkal megengedőbbek a politikai köteleztségek többféle szintjének elkülönítésével, emiatt alkalmasak lehetnek a migráns figurák politikai köteleztségeinek magyarázatára és további vizsgálatára is.

Bár az általam vizsgált elméletek egyikének sem célja eredetileg, hogy a migráns figurák politikai köteleztségeit vizsgálja vagy igazolja, a pozitív természetes köteleztségen alapuló megközelítések szubsztantívabb tartalmú implikációk

egész sorát vonják magukkal a menekültek és a hontalanok esetére, amely akár a természeti állapot analógiájaként is értelmezhető. Más migráns figurák esetének elemzéséhez azonban ezek az elméletek inkább csak homályos elképzeléseket kínálnak, mint amilyen a migráns státuszától függő, különböző szintű politikai kötelezettségek. A tanulmány ezért egyfajta keretrendszert kínált a migráns figurák politikai kötelezettségei természetének, tartalmának és implikációinak további vizsgálatához.

A tanulmány által a legígéretesebbnek tekintett természetes kötelességen alapuló elméletek jellemzője, hogy igyekeznek komolyan venni és feloldani a partikularitás problémáját. Ez egyszerre hordozza magában ezeknek az elméleteknek az erősségeit és hátulütőit. Egyrésztől rávilágít, hogy a kantianus alapokon nyugvó elméletek messze nem tekinthetők túlzottan idealisztikusnak vagy utópikusnak, mivel ahelyett, hogy egy „kozmpolita álmot” üldöznének, gyakorlati megoldást nyújtanak a politikai kötelezettségek problémájára. Másrésztől viszont ezek az elméletek túl nagy hangsúlyt fektetnek az állam és az állampolgárok viszonyára, míg marginálisnak tekintik a nemállampolgárok politikai kötelezettségeinek kérdését. Emiatt a természetes kötelesség elméletei azt a benyomást keltetik, hogy létezik egyenlő, homogén és statikus tagság a politikai közösségekben. Ezzel szemben egyre erősebb az a kényszer, hogy a politikai filozófiának komolyan kell vennie az állampolgársággal nem rendelkező tömegek helyzetét, az emberek mozgását, valamint az ezekben rejlő kiszolgáltatottságot ahhoz, hogy útmutatással szolgáljon a valódi politikai világban.

Irodalomjegyzék

- Beran, Harry (1977): In Defense of the Consent Theory of Political Obligation and Authority. *Ethics* 87(3), 260–271.
- Dagger Richard (2000): Membership, Fair Play, and Political Obligation. *Political Studies* 48(1), 104–117.
- Dworkin, Ronald (1986): *Law's Empire*. Cambridge: Belknap Press.
- Gilbert, Margaret (2006): *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Hardimon, Michael (1994): Role Obligations. *The Journal of Philosophy* 91(7), 333–363.
- Hart HLA (1955) Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review* 64(2), 175–191.
- Horton, John (2010): *Political Obligation*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Huemer Michael (2013): *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Klosko George (2005): *Political Obligations*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair (2007): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Miller, David (1999): *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Mokrosińska, Dorota (2014): *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship*. Palgrave Macmillan.
- Nail, Thomas (2015): *The Figure of the Migrant*. Stanford: Stanford University Press.
- Pitkin, Hanna (1965): Obligation and Consent–I. *American Political Science Review* 59(4), 990–999.

- Rawls, John (1964): Legal Obligation and the Duty of Fair Play. In Hook, Sydney (szerk.) *Law and Philosophy*. New York: New York University Press.
- Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris.
- Renzo, Massimo (2011): State Legitimacy and Self-defence. *Law and Philosophy* 30(5), 575–601.
- Sandel, Michael (1998): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Simmons, John (1981): *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Simmons, John (2001): *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Stilz, Anna (2009): *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*. Princeton: Princeton University Press.
- Tamir, Yael (1995): *Liberal Nationalism*. Studies in moral, political, and legal philosophy. Princeton, Princeton University Press.
- Waldron, Jeremy (1993): Special Ties and Natural Duties. *Philosophy & Public Affairs* 22, 3–30.
- Walker, ADM (1988): Political Obligation and the Argument from Gratitude, *Philosophy and Public Affairs* 17, 191–211.
- Wellman, Christopher Heath (1996): Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy. *Philosophy & Public Affairs* 25(3): 211–237.
- Wellman, Christopher Heath and Simmons, John (2005): *Is There a Duty to Obey the Law? For and against*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Wolff Robert Paul (1998): *In Defense of Anarchism*. Berkeley, Calif: University of California Press.

Az ökológiai problematika Niklas Luhmann jogfelfogásában

Lovász Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Niklas Luhmann a modern társadalmat a funkciórendszerek mentén történő szétkülönböződésként írja le. Így a jogrendszert is a társadalom egyéb területeitől elkülönülő, saját kód szerint működő szelektíven zárt egységként gondolja el. A rendszerelmélet és a biológia tanulságait a szociológia területére áttulelve a német szociológus a társadalmi funkciórendszereket általánosságban önműködőként (autopoietikusként) gondolja el. Ennek nagyon fontos következményei vannak a jog és erkölcs viszonyára nézve is. 1993-as *Das Recht der Gesellschaft* című kötetében Luhmann megkülönbözteti a jogot az erkölctől. Előbbi csakis azokat a mozzanatokat képes felismerni és integrálni működésébe, amelyek a saját belső kódjával összeegyeztethetőek. A modern jogrendszer ezalappán akkor működik a leghatékonyabban, amikor képes tehermentesíteni önmagát a társadalom egyéb területeinek programjaitól és kódjaitól. Kizárólag a jogszerű és a jogtalan (legális/illegális) differencia mentén képes a jog bináris módon kategorizálni az önmagában differenciálatlan valóságot. Szüksége van a jogrendnek megfelelő időre és zártásra a jogszerű ítéletek meghozatalához. Dacára a Luhmann által képviselt értéksemlegességnek, amely az értékelés helyett a társadalmi jelenségek leírásra vállalkozik, Luhmann az átmoralizált jogfelfogásokat és politikákat visszautasítja. Ugyanakkor Luhmann felveti a jog zártságának fenntarthatóságának kérdését is. A modernitás civilizációs léptékű ökológiai kockázatai arra engednek következtetni, hogy a jogrendszer önreferencialitása mégiscsak átgondolásra szorulhat. Elkerülni az átpolizálódás és átmoralizálódás veszélyét, miközben a környezetével szemben nyitottá tesszük a jogot: ez a huszonegyedik századi jogelméletek előtt álló kihívás.

Abstract

The Problem of Ecology in Niklas Luhmann's Theory of Law

Niklas Luhmann describes modern society in terms of a differentiation of social functions. The legal system, as one of the functions of society, operates separately from other sectors, in the manner of a selectively closed system following its own code. Adapting the insights of biology and systems theory to sociology, Luhmann holds that all social function systems are self-creating or "autopoietic." This has important ramifications regarding the relationship between law and morality. In his 1993 book on the sociology of law, *Law as a Social System*, Luhmann emphasizes the irreducibility of law to morality. The latter is only capable of integrating those elements from the environment which have some relevance to its own internal coding. On such a view, modern legal systems can operate most effectively if they are capable of unburdening themselves of the need to constantly adapt to the codes and programs of other function systems. Within the legal system, the legal/illegal distinction is all that matters, this being the distinction around which this part of society builds itself. Despite his value neutral approach to sociology, Luhmann adamantly rejected moralizing approaches to politics and legal theory. That being said, however, he also expresses concerns about the sustainability of the systematic closure of the law. The civilizational risks inherent in modernity could very well imply that closure has become impossible. Avoiding the danger of politicization and moralization while also making law more open to the broader environment: this is the double challenge of legal theory in the 21st century.

1. Bevezetés

Niklas Luhmann, a huszadik századi német szociológia és társadalomelmélet egyik legemléltésreméltebb szereplője, a jog és erkölcs modern viszonyára nézve fogalmaz meg olyan gondolatokat, amelyek talán még sohasem voltak annyira ak-

tuálisak, mint a nagyobb befogadást és ösztársadalmi morális felelősséget hirdető radikális társadalmi mozgalmak által nagymértékben meghatározott jelenben. A médiában hatalmas mennyiségű kommunikációval találkozunk, és a „társadalmi igazságosság” ügye napirendre került a globális nyilvánosságban.¹ Tézisünk szerint Luhmann 1993-as kötete, az *Das Recht der Gesellschaft*, nemcsak egy leírását nyújtja a modern jogrendszer működésének – miközben persze nagyon sok és kifejezetten informatív szociológiai leírást és adatot is tartalmaz. Tézisünk szerint inkább tekinthető a jövőnek szóló figyelmeztetésnek, semmint objektív társadalomleírásnak. Ahhoz hogy megérthessük a kötet lényegi állításait, valamint Luhmann normatív álláspontjának velejét, szükséges lesz a tanulmányunk második felében együtt olvasnunk a jogrendszer problematikáját fejtegető szisztematikus művet az „ökológia” problémájáról szóló Luhmann-művel, amely néhány évvel a jog-kötet megjelenését megelőzően fejt ki a szerző nézeteit a rendszerszintű zárttság és annak kockázatai kapcsán. Elemzésünk során világossá fog válni, hogy a radikálisan utópikus ökológiai nyitottság éppúgy nem megoldás a szkeptikus pozícióra helyezkedő Luhmann szemeiben a modernitás egyre diszfunkcionálisabbá váló működését illetően mint a *status quo* maradéktalan fenntartása. Az értéksemlegességre való törekvés jegyében ugyanakkor pontosan a lehetséges megoldások tekintetében szükségképpen adós kell hogy maradjon a szociológus. A jövőformálás ambíciója nagyon is úgy tűnik mintha kívül esne a szociológia hivatásának határain. Megismerni még talán megismerhetjük a társadalmi valóságot, de annak megváltoztatása már kívül esik a hatáskörünkön.

2. A jog amoralitása

Első, mondhatni hétköznapi intuíciónk alapján, a jog és erkölcs egymással szoros összefüggésben lévő területek. Szokás úgy gondolni, hogy az előbbi lényegéhez szükségképpen hozzátartozik az utóbbi. Ezzel a népszerű nézettel szemben Luhmann határozottan kijelenti, hogy a jog nem rendelkezik semmilyen lényeggel. Határai állandóan változnak, és ez a jog tartalmát is érinti. Szociológiai szempontból a lényeg fürkészése helyett sokkal érdekesebb feladat a jog határainak a feltérképezése (Luhmann 2004 [1993]: 57). Némileg tautologikus módon kijelenthetjük, a jog esetében egyedül a jog szabhat határokat önmaga számára. Arra vonatkozik a jog, amire vonatkozik, és ezalól nem képezhet egyetlen jogeset kivételt. Még a törvényhozatal is, ami, gondolnánk, *par excellence* politikai terület, valójában csakis annyiban működhet jogilag releváns módon, amennyiben a jogszabályoknak megfelel. A szociológus megfigyeli a társadalomban tevékenykedő megfigyelőket, egyfajta immanensen külsődleges megfigyelőként: része a társadalomnak, ugyanakkor mégis, az önelvonkoztatás művelete révén, kihelyezi önmagát a megfigyelt szociális rendszerek köréből (Luhmann 1999: 108–119).

¹ Dacára annak, hogy egyáltalán nem egyértelmű a „társadalmiként” aposztrofált „igazságosság” tartalma, de még jelentése is homályos. Igazságosnak elsősorban cselekedeteket szokás jellemezni, mivel valamilyen alany tetteinek a morális tartalmát jelöljük ezzel. Jó kérdés, hogy a társadalmat mint absztrakt egységet (ha ugyan egységet képez egyáltalán) lehetséges-e antropomorfizálni vagy sem.

Fontos látnunk ugyanakkor, hogy Luhmann rendszerelméleti leírása alapján „társadalom” mint egészes, holisztikus „rendszerek rendszere” nem létezik. Amit „társadalomnak” nevezünk, az a jogrendszer „környezete” (Luhmann 2004 [1993]: 64). A jog, akár csak minden más modern szociális rendszer, lényegét tekintve autopoietikus rendszer, azaz olyan képződmény amely önmagát spontán módon állítja elő, belső megkülönböztetések konstrukciója révén. Mindazokat a képződményeket nevezhetjük „autopoietikusnak”, amelyekre jellemző a belső differenciálódás, endogén eredetű folyamatok által mediálva. Tipikusan ilyen folyamat a sejtfalak „önelőállítása” a sejt által (Maturana és Varela 1980). Tulajdonképpen az élet egészenek az önelőállítását hivatott jelölni az „autopoieszisz” fogalma. Luhmann ezt a biológiai metaforát alkalmazza különböző társadalmi funkciórendszerek leírására életműve során, a híres „Zettelkasten” archiválási technikája segítségével (Schmidt 2012: 7–12). Luhmann „általános rendszerelméletnek” tekinti az autopoieszisz fogalmát (Brunczel 2010: 47). Távolról sem vitán felüli a biológiai fogalmak szociologizálása, és számos bírálat érte ezért az elméleti lépésért Luhmann.² Mindenesetre, ha elfogadjuk a rendszerelméleti keretet, a jog is egy „önmagát megkülönböztető” rendszer, amelynek egysége egyedül a saját belső műveleteiből képződhet. Külső tényező nem szabhat keretet a jognak, beleértve még a politikát sem, máskülönben a jog autonómiája sérülne. Ezutóbbi, mely a jog műveleti zártságából ered, egy történetileg kialakult társadalmi evolúció terméke. Évszázadok során a középkori Európában „megtanulta” a jog annak módját, hogyan különböztesse meg önmagát a társadalom egyéb területeitől. Amint elérte a műveleti zártság állapotát, a jognak többé semmilyen külsődleges eszméje sem állhat fenn magán a jogon kívül, annak legitimitása egyedül a saját döntéseinek konzisztenciáján alapul (Luhmann 2004 [1993]: 60). Másképpen mondva, a jogi érvényen kívül semmi egyéb sem szavatolja a jog legitimitását (71). A hatalmi ágak szétválasztása csak egy része egy általánosabb elkülönöződésnek, amely leginkább az európai társadalmakban ment végbe a középkor óta. A modernitáshoz elválaszthatatlanul hozzátartozik a funkcionális differenciálódás Luhmann szerint. Attól válik egy társadalom „modernné” e nézet alapján, hogy elér valamilyen kritikus küszöbértéket annak belső differenciálódása, viszont nagyon nehéz megállapítani a pontos határt „modern” és „premodern” társadalmi formák között (A „premodernitás” fogalmának egy kortárs szociológiai alkalmazásért ld. Wang 2016: 105–117).

² Egyebek mellett a fogalom egyik megalkotója, Varela, is elhatárolódott az autopoieszisz-fogalom társadalom- vagy politikaelméleti alkalmazásaitól, mivel ideológiai értelemben veszélyesnek találta a társadalmi folyamatok bármilyen „biologizálását”. Jó kérdés, hogy Luhmann alkalmazásmódja valóban biologizálónak tekinthető-e, vagy sem. A magunk részéről azon az állásponton vagyunk, hogy Luhmann esetében a szociális rendszerek autopoiesziszje az önszerveződésnek egy szervesen formáját jelöli, mivel a rendszerközi „kommunikáció” az élő szubjektumokhoz csupán közvetett módon kapcsolható. H. Nagy Péter idevonatkozó megállapítása helytálló: „Nem arról van (...) szó, hogy az autopoieszisz jelensége mentén egyformán konstruálható meg az élet, a társadalom, a jog stb. területe; hanem arról, milyen strukturáltságot mutatnak a szociális rendszerek akkor, ha önépítő folyamataikat és belső működésüket nem valamely instanciához, hanem saját maguk által létrehozott funkciók referenciáihoz mérjük” (H. Nagy 1999: 126). A szervesen autopoiesziszt illetően ld. Lovász 2018: 269–284., valamint Protevi 2009: 94–113.

A jog feladata a társadalom konzisztenciájának a fenntartása. Luhmann úgy gondolja, hogy az erkölcsnek semmi keresnivalója sincs a jogrendszerben. Az átmoralizálódás egyfajta „zajnak” tekinthető, amit – az optimális működés érdekében – ki kell rekeszteni a jogrendnek önmagából. Képtelenség a jogrendszer számára morális vágyaink maradéktalan kielégítése, mert ezutóbbi kívülesik a jog funkcióján. A moralitás tekintetében a modern, szekularizált társadalmakban semmilyen konszenzus sem lelhető fel. A konzisztencia követelménye kizárja azt a szinte végtelen pluralizmust, amely ma jellemzi az erkölcs szféráját, így utóbbinak, az egyszerűbb működés érdekében, a jogon kívül kell maradnia. Míg az erkölcs programjai ma plurálisak, addig a jog nem tűrhet el semmilyen ambivalenciát a jogi hatályban (Luhmann 2004 [1993]: 107). Nem létezhet egymással párhuzamos jogrend egy helyen, legalábbis egy veszfáliai, azaz területi alapú, exkluzivitásra törekvő nemzetállami kereten belül, viszont egymástól akár szélsőségesen eltérő morális kódokat követő népcsoportok is élhetnek viszonylag zavartalanul, amennyiben egyforma jogrendet követnek.³ Vegyünk egy figyelemreméltó jogesetet, mondjuk egy bestiális kegyetlenséggel elkövetett gyilkosságot. A publikum rögtön igazságot követel, mivel érthető módon sérti önrizikóját azon pusztán körülmény, hogy egyáltalán megtörténik ilyesmi az ő közösségükön belül. Nem ritkán egyenesen a halálbüntetést követelik bizonyos hozzászólók, akkor is ha történetesen a gyilkosság helyszíne olyan országban történt ahol nincs hatályban a halálbüntetés. Teljesen világos, hogy az igazságos, azaz, a jogrendszerrel konzisztens jogi döntés érdekében, az ítélethozatal nem lehet tekintettel a lakosság különféle extralegális morális elvárásaira; az erkölcs „semmilyen jogi érvénnyel nem rendelkezik” (112). Gyakran születnek a közvélekedés szemében túlságosan „enyhe” ítéletek egy-egy bűnügy esetében. Különösen a szenzációs ügyek vonatkozásában legalább három, vagy akár négy különböző szociális rendszer találkozásáról beszélhetünk: a média, a politika, az erkölcs, és végül a jog. Utóbbi egyetlen feladattal bír, nevezetesen a társadalom konzisztenciájának és kiszámíthatóságának a fenntartása. A más rendszerek felől érkező interferenciának bármilyen formája szükségszerűen „korrumpálja” a jogrendszer működését, ha áthatol a programján és eléri a kód szintjét (109). Ez nem jelent azt persze hogy az autonóm jogrend szükségképpen „jó”, mert a jó és rossz kategóriái érvénytelenek ebben a rendszerben. Annyit mondhatunk egy jogrendszerrel, hogy konzisztens-e vagy sem, azaz, jogszerűen működik vagy jogszerűtlenül, mivel a külső eseményeket és tényeket is ezen a szemüvegen keresztül értékeli a rendszer maga is.

A műveleti zártság nem jelent egyet a környezettől való teljes elzárkózással. Nem arról van szó, hogy a jog egyáltalán ne érintkezhetne a társadalom egyéb területeivel. Már csak sem lehet így, mert a jog a „társadalomként” azonosított,

³ A kortárs politikaelméletben felvetődött a „nem-területi alapú kilépés” (non-territorial exit) lehetősége is, amely technológiai úton biztosítaná az individuuum számára a szuboptimális állami keretek alól való kiszakadást, az állami és nem-állami fennhatóságok közötti piaci-alapú verseny általánosításával. Ez a típusú féktelen ökonomizmus, noha érdekes gondolat kísérletként hat, figyelmen kívül hagyja a politika és a gazdaság közötti lényeges funkcionális különbséget, amely mégiscsak fontosnak tűnik. Nehéz elképzelni miként alkalmazható a Trent J. MacDonald által javasolt, individualista szellemiségű kriptográfiai alapú anonimitás egy egész politikai közösség szintjén (MacDonald 2019).

szociális rendszerek összességén belül működik, „a társadalom jogaként.” Egyszerűen fogalmazva, amikor „műveleti zártaságról” beszélünk arról van szó, hogy „a rendszer nem működhet a környezetében, tehát a műveletek mindig a rendszeren belül mennek végbe” (Luhmann 2006: 89). Kölcsönözve Heinz von Foerster „nem-triviális gép” fogalmát, a műveleti zártasággal operáló rendszerekről írva a következőképpen fogalmaz Luhmann: „a gép a saját kimenetét használja bemenetként. Az alapján irányítja magát, amit éppen tett” (93). A jog vonatkozásában azt jelenti a műveleti zártaság, hogy a jog működésében egyedül jogi szempontok lehetnek mérvadóak. Önmagát reprodukálja, saját megkülönböztetései révén, és önmagát alapozza meg. Ennek megkérdőjelezése aligha lehetséges. Arra a kérdésre, hogy mi jogos, a bíró tud felelni, de hogy mi jogosítja fel, hogy jogosnak tekintse a jogszerűt, arra már nincs válasz és nem is szükséges válasz, mert ez túlmutatna a jogelmélet tárgykerén. Önfenntartásához, valamint a környezetével szembeni különbségének a fenntartásához viszont szüksége van a jognak egy „bináris kódra,” amelynek a segítségével szelektálhat a környezetéből. Ez lesz a luhmanni jogfelfogásban a „legális vs illegális” differencia (Luhmann 2004 [1993]: 93). Megkülönböztető kód és program. Míg a programok tartalma viszonylag gyakran cserélődhet, például egy politikai kurzusváltás okán, addig a kód leírási szintjén nagyfokú stabilitás figyelhető meg. Visszautalva a politika és jog viszonyára, a politikum Luhmann szerint csupán a jog programjára terjedhet ki, ám amennyiben a jog kódját is beavatkozás tárgyává tenné a politikai rendszer, ezzel veszélybe kerülne a jog stabilitása. A jogrendszer feladata olyan ítélethozatalok megalkotása, amelyek hozzájárulnak a legális/illegális különbség előállításához, majd annak stabilizálásához és időbeli fennállásához. Nagyon egyszerű választási kényszerrel néz szemben a jogrendszer: meg kell határoznia, mely események és állapotok azok, amelyek jogszerűek, és melyek nem. Luhmann megfogalmazása értelmében „mindaz, ami nem hozható a legális/illegális irányító sémája alá, nem tartozik a jogrendszerhez” (94). Csakis azok a cselekvések vagy események számítanak jogilag, amelyek „kód-orientáltak”, vagyis a fent említett bináris valamelyik felébe besorolhatóak. Nem tud mit kezdeni a jogrendszer az olyan kommunikációkkal, amelyek a „legális és illegális” értékek valamelyikéhez nem kapcsolódnak (98–9). Menthetetlenül összekuszálódna a jogrendszer működése, ha külsődleges tényezők torzítanák a kódját, vagy ne hagynák érvényesülni a legális/illegális distinkciót. Amikor gazdasági vagy politikai szempontok befolyásolnak egy bírósági ítéletet, a megszokott nyugati szemantikánk alapján „korruptciónak” szokás ezt nevezni (385). A kód lehetővé teszi, hogy a jogrendszer a külvilág komplexitását feldolgozza és redukálja. Minden tény az alapvető bináris valamelyik tagjához rendelődik hozzá: legális vagy illegális? Még a tények, mondjuk a bizonyítékok egy bűnyűben, is csak annyiban relevánsak, amennyiben befolyásolják egy ügy menetét. Addig irrelevánsak a tények, amíg nem befolyásolják a jogi döntést. Önmagában fennálló tudásról vagy igazságról nem beszélhetünk, csupán jogilag releváns tényekről (116–7). Létezik egy végtelenül komplex külvilág, azonban az autopoietikus rendszerek a valóság leegyszerűsítőseiből „élnek”, hogy így fejezhessük ki magunkat. Tények nem léteznek, csupán

a relevancia különböző fokozatai. Eredendően korlátozott az a fokú komplexitás amelyet a szelektíven zárt rendszerek befogadni képesek.

Noha a jogi normáknak a családásokkal szemben illik ellenállóképesnek lenniük, előbbiek mégsem alapulhatnak tisztán morális szempontokon. Ugyan előfordul, hogy – kompenzatorikus szándékkal – bizonyos jogrendszerek megengedik a morális, pontosabban szólva „lelkiismereti” alapú mérlegelést (maga Luhmann említi például az egyesült államokbeli bírói gyakorlatot), ez mégsem lehet oly mértékű, hogy a jog működését megbénítsa vagy a jogi normák érvényesülését kockára tegye. Az etikai és jogi érvelés konvergenciája inkább kivétel, semmint szabály (108). Természetes velejárója a bináris kódolással operáló rendszereknek egyfajta tehetetlenség. Itt egy tautológiát találunk, hiszen egyedül azon események válhatnak a jogrendszer számára hasznos információkká, amelyek a bináris kód valamelyik felével összeilleszkednek, ez viszont már csak a kódolás műveletét követően derülhet ki. Időfilozófiai szempontból egy nagyon érdekes prezentizmussal van dolgunk Luhmann jogfelfogásában, mivel a rendszerelmélet perspektívájában a *jelenben* mennek végbe a műveletek. Miként Luhmann fogalmaz, „az időhorizontok üres horizontok ahhoz képest, ami éppen folyamatban van, szerepük pedig abban merül ki, hogy a jelennek szabjanak irányt, és azzal együtt mozogjanak” (131). A prezentizmus szellemétől mi sem állhatna távolabb, mint egy olyan típusú ökológiai diskurzus, amely a jövő kockázataira hivatkozik! Az önszerveződő rendszerek hozzákapcsolódhatnak egyéb funkciórendszerekhez; így képződik a jog és politika viszonya, hogy csak egy példát említsünk. Mindazonáltal egy nem elhanyagolható nehézséget jelent a jövő integrációja a jogba. Utóbbi a hatályos, azaz, éppen a jelenben fennálló törvények mentén működhet, ezalól semmilyen kivétel sincsen. A bírósági döntésnek is konkrét ügyek vonatkozásában történnek, egy adott pillanatban és egy adott intézményi kereten belül, nevezetesen a bíróságon. Még ha számításba is kerülnek a bíró döntésébe bizonyos múltbéli körülmények és, ami talán még fontosabb, jövőbeni társadalmi következmények, a végtelenségig nem odázható el a döntés. Fogalmazhatunk úgy is, hogy ami megtörtént, az már megtörtént. Új bizonyítékok felvetődése esetén legfeljebb megismételhető vagy felülbíráható a döntés, retrospektív átértékelés folytán. A kockázat logikája ezzel szemben olyan lehetőséget jelölne, amelyet jelenvalóként szükséges tételeznünk, azaz, egészen más temporalitást hoz számításba (156). Amikor jövőbeni veszélyekről beszélünk, egy hiánynak tulajdonítunk jelenlétet. Jogi értelemben tökéletesen érvénytelen egy olyan jövőre történő hivatkozás, amely sohasem fog – optimális esetben – végbemenni. Márpedig pontosan az elhárítandó, annak létrejövetelét előre semmissé tevő kockázat az, ami biztosítani hivatott a veszély-diskurzusok létjogosultságát. Luhmanniánus alapon rendkívül nehéz bármilyen legitimitást tulajdonítani az úgynevezett „ökológiai mozgalomnak”, nem is beszélve a jogi hatályról. A szükséghelyzetekre történő hivatkozás maga is válhat rendszerszintű kockázattá. Már Luhmann idején is felerősödtek a társadalom radikális, ökológiai szempontú átalakítását célzó hangok. Amennyiben olyan időkezelési technikát kérünk számon a jogrendszerrel, amely idegen annak logikájától, féltő hogy végzetes módon destabilizáljuk annak műkö-

dését. Konzervatív szellemben, Luhmann egy másik szövegében arra a lehetséges deszinkronizációra figyelmeztet, ami felléphet a jog és politika között, amikor a túlságosan radikális és lelkes politikai akarat ütközik a jogrendszer realitásaival. Olyannyira felgyorsulhat a törvényhozás, például egy ökológiai „vészhelyzet” idején (ürügyén?), hogy a jogrend egészen egyszerűen megbicsaklik az igények felgyorsulása és az új rendelkezések „lavinája” által előidézett káosz miatt (Luhmann 2013a: 315). A társadalmi mozgalmak, amennyiben túlságosan „maoista” módon viszonyulnak a fennálló társadalmi berendezkedés törekeny és kényes homeosztatisz egyensúlyi állapotához, maguk is jelenthetnek éppenséggel egyfajta „ökológiai veszélyt” a jogrendszer integritására nézve, akkor is ha éppenséggel konzervatív és/vagy konzerváló normatív szándék vezérli őket.

3. A szociális immunrendszer megnyitása

Azáltal hogy a különböző ágensek elvárásait stabilizálja, érdemben hozzájárul a jog valamennyi szociális funkciórendszer koordinációjához. Nehezen képzelhető el a jog helyettesítése: „alig létezik bármilyen alternatíva a joghoz, amikor a normatív elvárások stabilizálásáról beszélünk” (Luhmann 2004 [1993]: 170). Kötetének egyik legfigyelemreméltóbb pontján Luhmann a jogrendszert a „társadalom immunrendszerének” nevezi (171). Elég elképzelnünk egy differenciált jogi kóddal dolgozó funkció nélküli társadalmat ahhoz, hogy megkaphassuk az önkény képét. Ilyen társadalomban rendkívüli mértékben megnehezülne a szerződéskötés. Az ígéreteket legfeljebb nyers erőszakkal tudnák betartatni a szerződő felek, valamilyen semleges vitarendezési fórum nélkül. Ismerünk működőképes jogrendet nélkülöző társadalmakat, és ezek egyike sem tűnik éppenséggel vonzó perspektívának.⁴ A jogállamiság nélkülözhetetlen a hatékony társadalom működéséhez, de ez csak egy feltétel a sok közül. Luhmannnak nincsenek illúziói a hatalmi ágak szétválasztásának elvét illetően. Utóbbi egy „liberális mitológia”, amely a funkciórendszerek szétkülönböződését egy bizonyos történeti korszakban (XVIII. század) kétségtelenül elősegítette, de nem tűnik hasznavehetőnek – legalábbis Luhmann szerint – a késő modernitásban (111). A funkcionális elkülönböződés nem garantálja a kívánatos társadalmi eredményeket, és egyáltalán nem elhanyagolható a jog „funkcióvesztésének” lehetősége sem (166). Önmagában üdvözlendő a nagyobb fokú ökológiai és ösztársadalmi szintű érzékenység normatív követelménye, ezt „luhmannista” alapon nem áll jogunkban visszautasítanunk. Ellenben a morális alapú követelések érvénye véget ér a jog kapujánál, miképpen a jövő kockázatait érintő diskurzus is. A bírók az alapján ítéleznek, ami „számukra jelenvaló jövőnek tűnik” (200). Bármilyen önreferenciális rendszer csak a jelenben hajthatja végre azokat a műveleteket, amelyekből képződik. A zárt rendszer-

⁴ Kétségbeejtő anekdoták szerint Közép Amerika valamennyi államában megkülönböztethetetlen a rendfenntartók viselkedése a banditákétól, a szocialista Venezuelában pedig a rendőrség kötelekeiben szolgálók élet- és vagyon elleni bűncselekményekből tartják el önmagukat. Immunrendszer nélküli, vagy korrumpálódott immunrendszerek által „megáldott” országokban a „mindenki mindenki farkasa” elv érvényesülését láthatjuk érvényesülni gátlástalan módon.

rek, még ha számolnak is jövőbeni következményekkel – gondoljunk egy frissen létrejött szerződés nem-teljesítésének lehetőségére, vagy egy új törvény első megszegésére – a jelenben hozzák a saját működésüket szabályozó döntéseket. „Múlt és jövő mindig egyetlen időhez mérten rendelkeznek érvénnyel, mégpedig a jelenhez viszonyítva; egyedül az utóbbihoz fűződő kapcsolatuk révén ismerhetőek fel egyáltalán” (82). Mindez kifejezetten triviális időfilozófiai fejtegetésnek tűnhet, azonban egyáltalán nem lényegtelen az, amit Luhmann állít. A jog a jelenben hajtja végre saját önteremtését. Műveletről műveletre haladnak az önszerveződő rendszerek. „Minden egy időben történik”, legalábbis amennyiben a rendszeren belül mozgunk (83). Ami a rendszeren kívül zajlik, az mindössze irreleváns zaj. Szeriális és prezentista időkezelési technikát követ az autopoieszisz a modern társadalmi életben, és ez rendkívüli nehézségek elé állítja azokat, akik a jövő-orientáltságot kívánják bevezetni a rendszer működésébe.⁵ A legjobb amire számíthatunk a luhmanni rendszerelméleti szemlélet értelmében az valamilyen fokú „irritáció”. Még ha reménytelen vállalkozás is a jogrend megnyitása valamilyen jövőorientáltság irányában, ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a társadalmi mozgalmak érzékenyíthetik az eltérő szociális rendszereket a változás aktualitására és szükségességére. A magasan differenciált jogrendszerek két központi sajátossága Luhmann szerint a „működési zártság” valamint a „magasfokú irritabilitás” (322). Szerzőnk előszeretettel fogalmaz paradoxonokban, és elsősorban ez a megfogalmazás is önellentmondónak tűnhet, azonban mégsem az. Luhmann a zártság és irritálhatóság között pozitív jellegű összefüggést lát. Pontosan a maga zártságának fenntartása, végsősoron az önfenntartás követelménye az, ami szükségessé teszi a szociális funkciórendszerek esetében a környezet felől érkező irritációkra való odafigyelést. A differenciálódáson átesett jog nem szűnik meg kommunikálni a környezetével. Túlságosan irritálná a társadalom egyéb területeit, amennyiben a jog tüntetőleg érzéketlen maradna a felőlük érkező ingerekre. A jelenben ezért inkább érdemes reagálni a kisebb mértékű irritációkra, esetleg apróbb reformokat elfogadni, a nagyobb mértékű, rendszerszintű felbomlást eredményező externális beavatkozások elkerülése érdekében. Kényesen odafigyelnek a különböző argumentációk és jogelméletek arra, hogy a szabályok az alkalmazásuk által eredményezett következmények legitimálják (334). Valamennyit fel kell áldoznunk a prezentizmus hatályából ahhoz, hogy továbbra is fennállhasson.

Centrum és periféria struktúra áll fenn a jogrendszer vonatkozásában. Az államközpontú jogelméletekkel szemben Luhmann a bíróság intézményét tekinti a jog „centrumának” (428). Minden lényeges döntés a bíróságokon történik, még a törvényhozás intézménye is másodlagos a bírósághoz mint központi mediáló tényezőhöz képest. A bíróság egy kommunikációs csatorna, amelyen keresztül végbemeget a rendszer önértelmezése és informálódása. Ehhez a központi intézményhez társul a jogelmélet mint az „önleírás” technikája. Akárcsak egy elme, egy jogrendszer is rendelkezik egy önértelmezéssel, amely keretet szab létének.

⁵ Hivatkozhatnánk a szervezeti vagy intézményei „emlékezet” jelenségére, miként teszik a jövő nemzedékeinek a jogait kodifikálni kívánók, de ez még nem oldja fel az időkezelési sémák eltérése okán fennálló feszültséget a jogi és az „ökológiai” perspektíva között.

Önmagáról alkot egy reprezentáció, amely elsősorban önmagához szól, és csak másodsorban referál a külvilágra. „Autotelikus” jellegzetességeket mutató struktúrának is nevezhetjük a jogot. Némileg meglepő módon a német jogállamiság (*Rechtsstaat*) hagyománnyal szembehelyezkedik Luhmann. Noha pontosan az állami önkény korlátozását lenne hivatott biztosítani ez a liberális eredetű koncepció, Luhmannál nemcsak arról van szó, hogy a liberalizmus antropocentrikus, humanisztikus és individualista alapelveit helyezi zárójelbe, miként Brunczel kiemeli nagyon helyénvalóan (Brunczel 2010: 236). A liberalizmus és a marxizmus, jórészt ökonomista beállítottságuk miatt, nem számolnak kellő mértékben a társadalom differenciáltságával (Luhmann 2013b: 183). Magukon viselik a modern eredetű ideológiák saját keletkezésük történeti körülményeit, mivel olyan korszakban keletkeztek, amikor az egyre dinamizálódó tőkés gazdaság meghatározó, sőt, determináló tényezőnek tűnt a társadalmi életben. Épp attól modern a modern társadalom a luhmanni perspektívában, hogy a kölcsönös determináltság áll fenn valamennyi funkciója között, amelyek közül egyik sem élvezhet elsőbbséget a többivel szemben.⁶ A jog-kötetben Luhmann egy másik érvet is megfogalmaz a liberalizmussal szemben. A jogállamiságra történő normatív hivatkozás nézetében a politikaközpontúság hibájába esik, ezzel pedig figyelmen kívül marad az az egyáltalán nem elhanyagolható körülmény, hogy a jog „a problémák depolitizálásáról” szól elsősorban (Luhmann 2004 [1993]: 369). Politikai megoldásokat remélni a jogrendszerrel éppúgy hiú ábránd, mint a politikától jogi irányelveket elvárni. Képtelen hibridet alkot a „jogállam” kifejezés, hiszen két egészen eltérő logikát és, ami még fontosabb, teljesen más temporális dimenzióban mozgó funkciórendszert mos össze. A differenciálódás felszabadító jellegű, mivel a társadalom eltérő szektorai számára lehetővé teszi másfajta időkezelési technikák alkalmazását. A gyakorlatban ez azzal a következménnyel jár, hogy a politika gyors, míg a jog lassú változásokban válik érdekeltté (371). Mindkét rendszer prezentista, de más időtávokat foglalnak magukba, vagyis mást jelent a politika és a jog számára a „jelen”. Léteznek ma egész politikai mozgalmak, amelyek a jövőbeni kockázatokra vélik alapozni legitimitásukat. Saját politikai horizontjuk „jelenébe” beletartozik egy veszéllyel teli baljós „jövő”, méghozzá egyre sürgetőbb módon jelentkező, már aktualizálódó lehetőségként. (Az antropocén időbeliségéről, valamint annak politikaelméleti vonatkozásairól bővebben ld. Horváth 2021). Intenzív módon lobbiznak bizonyos érdekek a számukra előnyös törvénymódosítások megvalósítása érdekében, azonban Luhmann kétségeket fejez ki azt illetően, hogy a lobbitevékenység léte mennyiben tekinthető a jog és politika összefonódásának. A lobbizás minden bizonnyal a politika területéhez tartozik, és nem a joghoz mint olyanhoz (Luhmann 2004 [1993]: 376). Ugyanígy utasítja vissza szerzőnk a politikusok ügyvédi képzettségének a túlhangsúlyozását. Abból, hogy a professzionális rendre (ám messze nem kizárólag!) ügyvédek

⁶ Értelmetlen dolog ez alapján „kapitalizmusról” beszélnünk a modern társadalom egészének vonatkozásában, mert ez a jelző a gazdasági funkciórendszer túlsúlyát, sőt, dominanciáját implikálja. Ha elfogadjuk Luhmann leírását a modern társadalomról, ilyen egyoldalúságot aligha konstatálhatunk, ennél jóval összetettebb a funkciórendszerek valóságos viszonya.

is, semmit sem következtethetünk a jogrendszer és a politika egybefonódására. Az egyén szintjén fennállhat az egy vagy több szociális rendszer közötti interpenetráció állapota, sőt, a szubjektum tulajdonképpen a rendszerek találkozási pontja, csak hogy ettől még megmarad a saját kódjaik integritása.⁷ Kizárólag akkor válhatnak a politikai problémák jogi problémákká, amikor jogi formát öltenek (366). Csökkenteni kell a komplexitást ahhoz, hogy a belső struktúrák egyre differenciáltabbá válhassanak. Az irritáció nem a külvilág betörése a rendszer életébe, sokkal inkább endogén módon előállított reprezentáció vagy szimuláció. Az izgató tényezőnek semmilyen korrelátuma sem áll fenn ténylegesen odakint, a környezetben; „a rendszer önmaga regisztrálja az irritációt (...) saját belső struktúráinak videóképernyőjén” (383). Másként fogalmazva, a jogrendszer környezet-érzékelése és a jogrendszer környezete két eltérő dolog. A modernitás különlegessége abban rejlik, hogy lehetővé teszi, különböző speciális történeti körülmények szerencsés együttállása okán, a szociális funkciórendszerek egyre fokozódó különválását és ezzel együtt a példátlan mértékű összekapcsoltságukat. Ez a környezet észlelésében differenciáltabb perspektívákat is eredményezett. Pontosan az elkülönöződés az, ami folyamatosan bővíti a lehetséges kapcsolódások mennyiségét és komplexitását, egy osztársadalmi pozitív visszacsatolási folyamat keretén belül.

A strukturális összekapcsoltság fogalma jelöli azt, ahogyan egymásra rezonálnak a társadalom különböző területei. A funkcionális differenciálódás Luhmann társadalomelméletében szorosan összefügg az európai modernitással. Kontinensünkön ment végbe először a szegmentált és hierarchikus társadalmi berendezkedésből a funkciók mentén való heterarchikus szétkülönöződés vagy elkülönöződés (386–7). Mint jeleztük, „korrupcióról” minden olyan esetben beszélhetünk, amikor a funkciórendszerek működésébe belép egy eltérő, azok logikájával összeegyeztethetetlen kód, zavart eredményezve (385). Így elmondható, hogy a társadalmi mozgalmak, amennyiben ráerőszakolják vagy rákényszerítik szempontjaikat voluntarista módon a morális igényeiktől eltérő, amorális kódolással dolgozó társadalmi intézményekre, korrumpálják utóbbiakat. A jog csakis a jogszerű és jogszerűtlen pólusokból álló bináris mentén képes szelektálni a környezetéből. Paradox módon kijelenthető, hogy a rezonanciák fokozása egyenesen feltételezi a kizárási (és nyitási) mechanizmusok egyre változatosabbá válását. Minél többfajta szelektív zártság áll fenn, annál többféle társadalmi bináris kód jöhet létre, annál összetettebbé válhatnak a társadalom egészét képező szelekciók, így a nyitottság is többértelmű lesz. Az összekapcsoltság kizárólag „belső interpretációk” mentén valósítható meg (409). Luhmann egész társadalomképe jól összegezhető a „policentrikusság” fogalma révén. Ellentétben az olyan modernista társadalomleírásokkal mint a gazdasági determinizmust hirdető marxizmus, Luhmann – a posztmodern Jean-Francois Lyotarddal analóg módon – a társadalom policentrikus voltára hívja fel a figyelmet (Šubr 2020: 81). Nem határozzák meg egyoldalúan a jog világát politikai, nyilvánosságbeli vagy gazdasági szem-

⁷ Ilyen interszubsjektív és interszisztematikus találkozási pontként azonosíthatjuk a család intézményét is.

pontok, így az osztályhatalomnak sem tulajdoníthatunk valamennyi szociális rendszerben fennálló kizárólagosságot. A jog olyan „kibernetikai gépezet”, amely a többi szociális funkciót stabilizálja, interakcióikat szabályozza. Mindazonáltal az autopoiéziszis távolról sem garancia a fennállásra és túlélésre. Szelektíven zárt jelleg azt implikálja, hogy a modern társadalom csupán korlátozott mértékben adaptálóképes (Luhmann 2004 [1993]: 466). A későmodernitásban a jogi normák is temporalizálódnak, azaz, egyre fluidabbá és változékonyabbá lényegülnek át, és ezalól az érvényesség sem képez kivételt (469). Kötetének zárófejezetében Luhmann ismét az immunrendszer-metáforát alkalmazza. Miként a test immunrendszere, úgy a jog is a belső egyensúlyi állapot fenntartásában érdekelt, viszont sem az előbbi, sem az utóbbi nem érintkezhet közvetlenül a maga környezetével (476). Amikor „irritációt” említ, Luhmann a rendszer öngerjesztését érti ezalatt, ebben pedig a külső ingerek csak másodlagos szerepet játszanak. Hangsúlyozandó, hogy az irritáció nem jelent kívülről érkező provokációt, akkor sem, ha egyébként külső esemény ad ennek alkalmat: a szó szoros értelmében „önkatalizálást” jelöl. Autopoiétikus szerkezetű létezők esetében „sem az input, sem az output nem része a rendszernek” (Bóka 2000). Miként a test immunrendszere, úgy a társadalom jogrendszere is szabályozza és modulálja a társadalmi működést, kizárva a zavaró tényezőket és az inkonzisztenciákat. Sokatmondó a következő hasonlat: „a szabályalkotás olyan, mint az új esetekre szakosodó antitestek létrehozása” (477). Akármit is gondolunk a szociológia biologizálásáról, kétségtelenül fantáziadús ez a típusú társítás, és nem tűnik egészen haszontalannak. A törvény mintha valóban immunizálná társadalmunkat a káosszal és önkénnyel szemben, oltalma nélkül pedig jóval sebezhetőbbé válunk. Aligha vádolható Luhmann azzal, hogy az ökológiai érzékenység szempontját elhanyagolná vagy figyelmen kívül hagyná, így a kötet utolsó fejezetében is találunk utalásokat erre a problematikára. A későmodernitásban mintha átalakulna egy jövőorientált osztársadalmi érzékenység. Ez összefügg egy temporális elmozdulással, amelynek formáját összegzőképpen „kockázat-társadalomként” jellemezhetjük (Beck 2003 [1986]). Többé nem a jelen vagy közeljövő horizontja élvez primátust, hanem a baljós jövő már jelenvalóvá válni látszó kockázata. Eme fejlemény a jog számára hatalmas, szinte áthidalhatatlan kihívást jelent. Luhmann megfogalmazásában a jog immáron „képtelen garantálni a biztonságot amennyiben a társadalom a saját jövőjét is (...) kockáztatnak tekinti” (Luhmann 2004 [1993]: 473). Komoly veszélyt jelent a jogra nézve a funkcióvesztés. Világtársadalomban élünk, azonban a jog képtelennek bizonyult lépést tartani ezzel a társadalmi evolúciós fejleménnyel. Könnyen bizonyulhat a társadalom egyéb területeitől különvált jog intézménye valamilyen „európai anomáliának,” amely jelen pillanatban a végnapjait éli (490). Ha erre a huszonegyedik században alkalmatlanná vált a jog, akkor mégis mi gátolhatja meg a társadalmat az „önagresszióban”, saját alapjainak a lebontásában? (477). Nyugtalanító módon a szociológus erre nem kínál semmilyen választ.

Az 1986-ban kiadott *Ökológiai kommunikáció* című kötetében Luhmann élesen bírálja azokat a radikális szellemiségű környezetvédő „protesztmozgalmakat”, amelyek – szerinte – a társadalom funkcionális differenciáltságát tudomásul nem

véve, valamilyen univerzalista moralizáló szempont szerint kívánják átalakítani a társadalmi berendezkedés egészét. Márpedig a funkcionális differenciálódás luhmanni koncepciója ösztársadalmi „amoralitást” implikál, mint ezt Bognár Bulcsu is leszögezi provokatív szellemű 2020-as tanulmányában: „a modern társadalomban súlyát veszítő morális kommunikáció nem tud elég erős irritációkat képezni az amorális kóddal működő részrendszerek számára” (Bognár 2020: 25). Legyen szó bármelyik autopoietikus szociális funkcióról, ezek mindegyike valamilyen konkrét bináris mentén operál. A moralitás mára relativizálódott, mivel maga is a társadalmi funkciórendszerek egyikévé vált, átfogó ösztársadalmi relevanciával bíró imperatívusz helyett egy nézőponttá a sok egyéb szempont közül. A rentabilitás (gazdaság), a hírérték (média), a választási siker (politika), a jogszerűség (jog), a jóság (morál), ezen alapértékek mindegyike egymással egyenértékűsége tette szert a policentrikus modern társadalomban. Érdemes felelevenítenünk Luhmann 1986-os kritikáját az ösztársadalmi szintű radikális átalakításokat követelő mozgalmakkal szemben, mielőtt elemeznénk Bognár hasonló szellemiségű ismételését, valamint saját következtetéseinket levonnánk. A német szociológus álláspontja szerint a funkcionális differenciálódás következtében értelmüket veszítették az olyan holisztikus kifejezések mint „kapitalizmus,” „ipari társadalom” vagy „hatalom” (Luhmann 2010 [1986]: 143). Nekünk mint önérzettel bíró emberi szubjektumoknak bizonyára jólesik felelősséget tulajdonítanunk a „társadalomnak” vagy a döntéshozóknak valamilyen mindenre kiterjedő hatóképességet, de ez nem fogja fedni a policentrikus társadalom valóságát. Luhmann rendszere egy „negyedik inzultust” jelent az emberi önérzettel szemben, mivel tagadja az emberi ágencia központi szerepét a társadalmi életben (Moeller 2012: 19–32). A szociális funkciórendszerek kommunikációja ugyan feltételez egy strukturális összekapcsoltságot emberi tudatokkal, azonban hangsúlyosan nem az emberek egymás közötti kódolatlan kommunikációjában merül ki a társadalom kommunikációja. Luhmann egész mondanójának lényege pontosan az előbbi és az utóbbi között fennálló áthidalhatatlan eltérésben érhető tetten!⁸ Úgy érezhetjük ezen felelősségtulajdonítás által hogy mi, a kritikát megfogalmazók, morális értelemben különbek vagy felsőbbrendűek vagyunk „a felelősöknél.” Ilyenről szó sem lehet egy rendszerelméleti társadalomértelmezési keretben. Ha érvényes a funkcionális elkülönbözödés tézise, a társadalom policentrikus szerkezetet mutat, és ez kauzális értelemben lehetetlenné tesz bármilyen kizárólagos felelősség megállapítását. Legfeljebb partikuláris esetekben tudjuk a valóságban fellelni egy-egy helyzet intézményi és társadalmi okait, miközben az ökológiai válság során példátlan mértékű komplexitást felmutató folyamatok szabadulnak el a Föld-rendszerben amik sokszor nem visszavezethetőek lokális okokra. A posztmodernekhöz hasonlóan Luhmann tagadja azt, hogy egyáltalában lehetséges volna a modern társada-

⁸ Ezért sem igazán értjük Lányi András azon észrevételét, miszerint már Émile Durkheim felfedezte volna azt a luhmanni tézist, hogy „a társadalom kommunikációkból áll” (Lányi 2020: 103). Egészen más értelme van a „kommunikáció” kifejezésnek a két szerzőnél. Míg Durkheimál valamilyen szimbolikusan közvetített interszubjektív konszenzust jelöl, addig Luhmannál a különböző funkciórendszerek információfeldolgozását jelenti, ami a szubjektumtól függetlenül zajlik, önreferenciális módon. Másképpen kifejezve, a szociális rendszerek a bennük résztvevő emberi egyénekkel szemben is szelektíven zártak.

lomban valamilyen társadalmon kívüli profétikus-kritikai pozíció (Luhmann 2010 [1986]: 146). Már-már udvariatlan hangnemben bírálja a „pánik” politikáját, amelyet az ökológiai mozgalmakban lát leginkább érvényesülni: „az aggodalom nem szabályozható jogilak, és nem cáfolható meg tudományosan” (147). Az aggodalom politikája a jövő veszélyeit hivatott reprezentálni a jelenben, és korholja az egyéb társadalmi területek viszonylagos érdektelenségét vagy lassúságát. Klímapánikban szenvedünk, ez pedig átszínezi a társadalmi valóságról szóló észleleteinket. Egy érzelmi regiszter lép működésbe, amely mindent morális színezetet tulajdonít: a gazdaság túlságosan haszonelvű, a politika túlságosan hatalomelvű, a jog túlzottan hagyományelvű, a „kapitalista” társadalom összességében pedig mindezek következtében „erkölcstelen”. Nehéz beletörődnünk abba, hogy a társadalom nem törődik a morális elvárásainkkal. Egyszerűen megy tovább minden magától, mit sem törődve a felháborodásunkkal. És ez bosszantó.

A szubjektivitás mint olyan a késő modernitásban fenyegetés alatt áll. Egyre inkább úgy érzi az emberiség, hogy feleslegessé válik az irányíthatatlanná váló kockázati társadalomban. D. Harlan Wilson kultúrákutató egy „nyers aggodalmat” vél felfedezni „azt illetően, hogy a test és, végsősoron, az én, miképpen konstruálódik a technológia által”, a kritikai elmélet egészét pedig erre a szubjektivitás jövőjének elbizonytalanodásából fakadó aggodalomra vezeti vissza (Wilson 2006: 260). Túl a technológiai és ökológiai kihívások és kockázatok által implikált ágenciavesztés veszélyén, a luhmanni társadalomleírás eleve destruálja az emberi ágencia kizárólagosságát azáltal, hogy a társadalmi valóságot konstruáló kommunikációs műveleteket kiszervezi a szubjektivitásból és azokat a zárt funkciórendszerek önreferenciális műveleteiként értelmezi. Ez sértést jelent azon túlságosan is emberi önérzetre nézve, amely a kritikai elméletek jelentős hányadát, így az ember értékesnek és megóvandónak vélt „életvilágáért” aggódó Jürgen Habermas-t is, animálta.⁹ Mások megmentőivé avanszálják önmagukat a moralizáló aggodalmaskodás önjelölt bajnokai: „a nyilvános retorikában az aggodalmat az önfenntartás elvévé stilizálják. Aki aggódik, annak morálisan igaza van, különösen ha mások miatt aggódik”, jegyzi meg a rá jellemző cinizmussal Luhmann, aki mintha ezen a ponton a moralizálás alatt megbúvó „hatalom akarását” tematizáló, a „rabszolgamorált” bíráló Nietzsche szociologizálná (Luhmann 2010 [1986]: 150). Még brutálisabban fogalmaz a jogszociológiai munkájában a szerző amikor kijelenti, hogy a „társadalmi konfliktusok” tulajdonképpen „parazitikus rendszereknek” tekinthetőek (Luhmann 2004 [1993]: 476). Ha ez így van, akkor, Luhmann gondolatmenete értelmében, a társadalmi konfliktusok gerjesztői (első sorban a radikális társadalmi mozgalmak) a szó szoros értelmében „vírusok”, amelyeket az igazságszolgáltatásnak (immunrendszernek) minél hamarabb illene

⁹ Az „életvilág” fogalma jelentős átalakuláson ment keresztül Habermas életművében, ám mindvégig valamilyen védendő, mondhatni immunizálható mozzanatot jelöl, amelyet az instrumentális racionalitás erői fenyegetnek. A defenzivitás tehát állandó eleme a habermasi társadalomfilozófiának. A fogalom történetét illetően ld. Weiss 2014: 4–17.

iktatnia a társadalom „testéből”.¹⁰ Ezzel a meglehetősen konzervatív, sőt, autoriter felfogással szemben ugyanakkor felvethető a társadalmi konfliktusok produktivitása is. Bognár pontosan ezzel kísérletezik, amikor Luhmannal szemben produktív evolúciós szerepet igyekszik tulajdonítani az ökológiai mozgalmaknak. Bizakodásra adhat okot, véli Bognár hogy, noha a morális kommunikáció nem képes felülírni az egyes szociális funkciórendszerek bináris kódjait, valamiképpen mégis képesek az általa közvetített értékrendek „új impulzusokat” adni „a társadalmi kommunikációnak., és ezzel együtt új irritációkat is képez a részrendszernek” (Bognár 2020: 22). Vagyis egészen aligha negligálhatja egészen a policentrikus társadalmi berendezkedés a civil szféra felől érkező aggodalmakat. Ez alapján elképzelhető volna valamilyen egyezés a modern társadalom amorális megkülönböztetési sémái, valamint a morális felháborodás által vezérelt radikális társadalmi mozgalmak között. A kulturális evolúció folytán a fiatalabb nemzedékek „posztmaterális” értékrendre tesznek szert, és nagyobb odafigyeléssel igyekeznek befolyásolni a különböző társadalmi szektorokat a magasabb fokú ökológiai nyitottság irányában. Ezzel együtt, véli Bognár egy korábbi, 2009-es szövegében, luhmanni alapon képtelenség bármilyen egyetemes igényű morális program kivitelezése a funkcionális differenciálódás evolúciós lépcsőfokát követően: „ebben a társadalomban ugyanis az elvárások és a teljesítmények végleg kiszakadnak a morális ítélkezés elismerés-megvetés sémája alól, amennyiben a kommunikációt nagyban az egyes részrendszerek sajátos racionalitása határozza meg” (Bognár 2009: 75). A politika szférájától sokkal kevesebbet kell elvárunk mint eddig. Nem értünk egyet Lányi András azon ítéletével, miszerint Bognár 2020-as szövege túlságosan kritikus volna a zöld mozgalmakkal szemben, mert valóban azonosítható egyfajta rossz értelemben vett naivitás a társadalmi ügyek vonatkozásában bizonyos aktivista közegekben (Lányi 2020: 106).¹¹ A politikai radikalizmus akkor válik problematikusá, amikor olyat várunk el a nemlétező „hatalom” vélt „bírtokosaitól”, a „döntéshozóktól”, amire strukturális okoknál fogva képtelenek. Egyetlen csoport vagy intézmény sem élvez hegemoniát a multifunkcionalitás által jellemezhető policentrikus társadalomban. Utóbbi autopoietikus jellege kizárja azt, hogy mi emberek képesek lennénk a társadalmat uralni vagy irányítani. Luhmann elméleti hozzájárása az, hogy lehetővé teszi a társadalom autonómiájának elismerését a szociológiában. A hiteles és egyben reális ökológiai elmélet felé vezető úton már önmagában hatalmas eredmény lenne a társadalom saját autonómiájának azonosítása és elismerése. A jog ökologizálható, de csupán

¹⁰ Roberto Espositoval egyetemben, aki kifejezetten bírálja Luhmann „immunrendszer”-hasonlatát, az „immunitárius” diskurzusok politikai veszélyességére hívnánk fel a figyelmet. Mondhatni, minden ilyen jellegű beszédmódhoz illendő volna mellékelni igencsak alapos használati utasításokat (Id. Esposito 2011 [2002]: 54-6). A társadalmi immunitás kérdésköréről bővebben Id. Lovász 2020.

¹¹ Rosszmájú megfogalmazásban az aktivisták feladatát a társadalom átalakításában azonosíthatjuk, a szociológusokét pedig a társadalomról való reflektált gondolkodásban. Lányi bírálatát abban a tekintetben helytállóan találjuk, hogy Bognár valóban mintha nem számolna kellő mértékben az ökológiai gondolkodás heterogén voltával. Elvégre léteznek a luhmanni rendszerelmélet tanulságait alkalmazó ökológiai szerzők, ökofilozófusok is. Bulcsu és Luhmann kritikái inkább az erősen leegyszerűsítő és átmediatizált zöldmozgalmakra (gondolhatunk itt a Greta Thunberg neve által fémjelzett, a politika realitásaival jóformán egyáltalán nem számoló „klímasztrájkra”) érvényesek, semmint a magasán differenciált ökológiai elméletekre és szakirodalmakra.

bizonyos mértékig. Lányival együtt biztatónak tartjuk az olyan közjogi intézményeket, mint a Jövő Nemzedékek Országgyűlési Biztosa (u.o.). A jogi reformok viszont mindenkor a jogrenden belülről érkezve válhatnak igazán hatékonyá jogi értelemben. Tágabb perspektívából tekintve a társadalom saját autopoiéziszére szükséges ráhagyatkoznunk oly módon, hogy ad hoc jelleggel irritáljuk annak műveleteit. Hivatkozhatunk az emberi cselekvőképességnek valamilyen romantizált humanista szemantikájára, miképpen Lányi is teszi, amikor a holisztikus „személyként” felfogott ember „magatartásának” megváltoztatását tűzi zászlajára (107). Gondolkodhatunk az emberi akaraterő programjaiban, ezáltal viszont sohasem fogunk közelebb jutni egy, az ökológiájával szemben valóban nyitottabb működésmódot tanúsító társadalmi modellhez. Ezutóbbit, az emberközpontúságot lebontó társadalmi formát, célozzák meg a poszthumanista elmélet hívei. A társadalom emberietlenítésének luhmanni programja, pontosan a társadalmi kommunikáció dehumanizálása által, ígér egy valóban ökológiai fordulatot amely elkerüli a morális totalitarizmusba, politikai terrorizmusba, működésképtelenségbe és összeomlásba torkolló primitív regresszió veszélyét. Többé nem köthetjük a társadalom jövőjét a szubjektum akarateréjéhez.

Irodalomjegyzék

- Beck, Ulrich (2003 [1986]) *Kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég, Budapest.
- Bognár Bulcsu (2020) „Az ökológiai kommunikáció lehetőségei és korlátai a modernitásban. Társadalomelméleti észrevételek a környezetvédelem témájához.” *Replika* 114: 7–39.
- Bognár Bulcsu (2009) „Miképpen lehetséges szociális rend? *Replika* 66. szám, pp. 65–91.
- Bóka János (2000) „Autopoiézisz és hierarchia.” *Jogelméleti Szemle* 2000/3. szám, <http://jesz.akj.elte.hu/boka3.html>
- Brunzel Balázs (2010) *Modernitás illúziók nélkül. Niklas Luhmann társadalom- és politikaelmélete*, L'Harmattan, Budapest.
- Esposito, Roberto (2011 [2002]) *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, ford. Zakiya Hanafi, Polity, Malden.
- H. Nagy Péter (1999) „Szociális struktúrák mint az önépítés alakzatai. A társadalom és a jog autopoiétikus felépítése.” *Iskolakultúra* 1999/9 szám, pp. 125–131.
- Horváth Márk (2021) *Az antropocén. Az ökológiai válság és a posztantropocentrikus természetkulturális viszonyok*, Prae, Budapest.
- Lányi András (2020) „Környezetvédők vannak – hogyan lehetségesek? Niklas Luhmann és az ökológiai kommunikáció.” *Replika* 114. szám, pp. 101–110.
- Lovász Ádám (2020) „Közösség az immunitáson túl. Roberto Esposito társadalomfilozófiája és az emberi biztonsági rendszer megnyitása.” <https://www.prae.hu/article/11738-kozosseg-az-immunitason-tul/>
- Luhmann, Niklas (2013a) „A jog szociológiai megfigyelése.” ford. Karácsony András In: Luhmann, Niklas (2013) *Kommunikáció és társadalom. Luhmann Olvasókönyv*. vál. és szerk. Bognár Bulcsu és Karácsony András, Gondolat, Budapest, pp. 311–316.
- Luhmann, Niklas (2013b) „A modern társadalom modernsége.” ford. Brunzel Balázs In: Luhmann, Niklas (2013) *Kommunikáció és társadalom. Luhmann Olvasókönyv*. vál. és szerk. Bognár Bulcsu és Karácsony András. Budapest: Gondolat 175–199.
- Luhmann, Niklas (2010 [1986]) *Ökológiai kommunikáció. Képes-e felkészülni a modern társadalom az ökológiai veszélyekre?* ford. Brunzel Balázs, AKTI-Gondolat, Budapest.

- Luhmann, Niklas (2006) *Bevezetés a rendszerelméletbe*. ford. Brunczel Balázs, Gondolat, Budapest.
- Luhmann, Niklas (2004 [1993]) *Law as a Social System*, ford. Klaus A. Ziegert, Oxford University Press, Oxford.
- Luhmann, Niklas (1999) *Látom azt, amit te nem látsz*. ford. Bitter Dóra, Erdős Attila és Kiss Lajos András, Osiris, Budapest.
- MacDonald, Trent J. (2019) *The Political Economy of Non-Territorial Exit. Cryptosecession*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham és Northampton.
- Maturana, Humberto és Francesco Varela (1980) *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht és Boston.
- Moeller, Hans-Georg (2012) *The Radical Luhmann*, Columbia University Press, New York.
- Protevi, John (2009) „Beyond Autopoiesis. Inflections of Emergence and Politics in Francisco Varela. In Clarke, Bruce – Hansen, Mark B. N. (szerk. 2009) *Emergence and Embodiment. New Essays in Second-Order Systems Theory*. Duke University Press, Durham – London, pp. 94–113.
- Schmidt, Johannes F. K. (2012) „Luhmann Zettelkasten und seine Publikationen”, in: Oliver Jahraus, Armin Nassehi, Mario Grizelj, Irmhild Saake, Christian Kirchmeier és Julian Müller (2012) *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart és Weimar, pp. 7–12.
- Šubrt, Jiří (2020) *The Systemic Approach in Sociology and Niklas Luhmann. Expectations, Discussions, Doubts*, Emerald Publishing, Bingley.
- Wang, Fei-Ling (2016) *Institutions and Institutional Change in China. Premodernity and Modernization*, Palgrave Macmillan, New York.
- Weiss János (2014) „Az ’életvilág’ fogalma a kései Habermasnál,” *Szociológiai Szemle* 24 évfolyam, 3. szám, pp. 4–17.
- Wilson, D. Harlan (2006) „Terminal Constructedness and the Technology of the Self in Cameron Crowe’s *Vanilla Sky*,” *Extrapolation*, 47. évfolyam, 2. szám, pp. 259–279.

Köszönetnyilvánítás

Köszönet illeti javaslataikért és kritikáikért Török Balázst és Wessely Annát.

A globalizmus gazdasági dimenziójának kihívásai Scruton és Habermas filozófiájában

Czirkos Barnabás (Szegedi Tudományegyetem)

Absztrakt

Roger Scruton, az általa képviselt politikai filozófia irányából közelíti meg a globalizmus kérdését. A legnagyobb kihívást számára a nemzetek feletti kormányzás, valamint a politikai dimenzió meggyengülése jelenti. Konklúziója szerint a globalizáció negatív társadalompolitikai és kulturális hatásait a nemzeti státusz megerősítése tudná ellensúlyozni. Ez a stratégia pedig a szuverenitás vissza-szerzését, a nemzeti „mi”-tudat újjáélesztését feltételezi. Jelen tanulmányomban főként ezen társadalompolitikai stratégia jelentőségét és lehetőségét vizsgálom, továbbá azt, hogy a gazdasággal szemben meggyengült politikai dimenzió ereje hogyan szerezhető vissza, illetve hogy a globalizációból eredő kihívásokra nemzeti vagy nemzetfeletti szinten érdemes-e a válaszokat keresni. Mindezek megítélésében pedig – úgy gondolom – Habermas kapcsolódó gondolatai segíthetnek. Ahhoz, ugyanis, hogy átfogó képet alkothassunk a globalizmus által termelt problémákról és ezek megoldásáról, érdemesnek tűnik az ellentétes szempontokat és következtetéseket is bevonni a tárgyalásba. A második generációs „frankfurti” javaslata főként abban tér el a scrutonitól, hogy a globalizáció káros mellékhatásainak felszámolásával kapcsolatban inkább egy magasabb politikai egység, azaz egy nemzetek feletti összefogás kialakítását szorgalmazza. Ehhez azonban szerinte előbb ki kell alakítani egy világpolgári szolidaritást, illetve az annak megfelelő kozmopolita tudatot. Ezt a két eltérő elképzelést vetem össze tehát egymással.

Abstract

Roger Scruton approaches the issue of globalism from the direction of the political philosophy he represents. The biggest challenge for him is the functioning of supranational governance and the weakening of the political dimension. He concluded that the negative socio-political and cultural effects of globalization could be offset by strengthening national status. This strategy presupposes the restoration of sovereignty, the revival of national „Us” consciousness. In my present study, I mainly examine the significance and potential of this socio-political strategy, furthermore, how to regain the strength of the weakened political dimension against the economy, and whether it is worth seeking answers to the challenges of globalization at national or supranational level. I think Habermas's related thoughts can help judge all of this. Namely, in order to get a comprehensive picture of the problems posed by globalism and how to solve them, it seems worth discussing the opposite aspects and conclusions as well. The second-generation „Frankfurter” proposal differs from Scruton's one, mainly in that it calls for the development of a higher form of political unity, that is to say, a supranational alliance, in connection with the elimination of the harmful side effects of globalization. However, in order to do so, a cosmopolitan solidarity and the corresponding cosmopolitan consciousness must be created first. I will therefore compare these two different ideas.

1. Bevezetés

A globalizációból fakadó problémák közismertek: a multinacionális vállalatok terjeszkedése és globális rablógazdálkodása, a javak elosztásának rendszerszintű egyensúlyhiánya, a fenntarthatatlan világgpiaci gazdaság dominanciája a társadalmi (politikai, kulturális) folyamatok felett, a nemzetek feletti jogalkotás és kormányzás, a migráció, a terrorizmus, az erőforrások esztelen pazarlása, a világmé-

retű ökológiai válság stb. Roger Scruton „makrokonzervatív” felfogásában a globalizáció folyamatából eredő legnagyobb kihívást a nemzetek feletti kormányzás működése, valamint a nemzetek politikai dimenziójának meggyengülése jelenti. A következőkben látni fogjuk, hogy Scruton miben látja e folyamat legfőbb veszélyeit a nemzetekre nézve, illetve hogy szerinte mi jelentheti a megoldást. Konklúziója szerint a globalizmus negatív társadalmi hatásait a nemzeti státusz megerősítése tudná ellensúlyozni. Jelen tanulmányomban főként ezen társadalompolitikai stratégia jelentőségét vizsgálom. Valamint azt is, hogy a globalizmusból eredő kihívásokra nemzeti vagy nemzetfeletti szinten érdemes-e a válaszokat keresni. Mindezek megítélésében Habermas kapcsolódó gondolatait használtam fel.

2. A nemzet jelentősége Scruton politikai filozófiájában

Scruton megközelítésében a politikai rend olyan közösség meglététől függ, amely magát a többes szám első személyel azonosítja. Az újabb keletű irodalmak nagy része azonban bírálja a nemzet eszményét. Szerinte fel kell tehát tenni a kérdést, hogy mit köszönhetünk a nemzetnek, pontosabban, hogy milyen érzelmi, erkölcsi, politikai és társadalmi előnyökhöz juthatunk általa. Meggyőződése szerint azonban ezt a kérdést mindaddig nem tárhatjuk fel, amíg nem értjük meg a tagság „mi”-jét. (Scruton 1995, 129–131)

2.1. A többes szám első személy relevanciája

Scruton felfogása szerint (nemzeti) tagsági élmény hiányában az emberek többsége csak saját érdekeivel törődik. E nélkül megszűnik a halottak képviselője, illetve a még nem élők is elvesztik örökségüket. A csupán az élők közt kötött szerződések ugyanis egyet jelentenek az ideiglenesen jelen tartózkodóknak a tartalékok kifosztására irányuló magatartásával. Az efféle elveken nyugvó társadalmi élet azonban nem tartható fent sokáig. Az ilyen szerződésekkel ellentétben azonban a tagsági kötelék érdek nélkül való. Ezáltal a nemzetek hálát, kötelességtudatot és áldozatot is nyernek az emberek részéről. E kapcsolat meglétekor az idegenekre vonatkozó kötelezettségeket és jogokat is tisztelet övezi. E tagság szükségszerű igénye nyomán keletkezett a nemzeti gondolat is, amely nélkül „ott-hontalanok vagyunk”. (Scruton 1995, 139–145)

A nemzeti többes szám első személye – fejti ki Scruton – nem más, mint a nép. „Mi” vagyunk azok, akik „összetartozunk”. E tagság-tapasztalat nélkül egyetlen társadalom sem állhat fent, például ez biztosítja, hogy az emberek elismerjék a törvényeket. A prepolitikai lojalitás pedig a közös területtel, nyelvvel és szokásokkal rendelkező „szomszédok” közösségi hűsége a nemzet iránt. A nemzetállamok nem nélkülözhetik azokat a patrióta emóciókat, amelyekre támaszkodva követelni lehet az adott közösség fennmaradásához szükséges önkéntes áldozatokat. Azonban a „szomszédosság” ezen érzése, illetve a patrióta erények jelenleg kivevőben vannak. A nyugati demokráciák számára azonban óriási veszélyt jelenthet,

ha a közösségi szellem meggyengül, mert akkor a partikuláris privát érdekek elburjánzása jelentheti a gondot. (Scruton 2005, 16, 22, 32, 52–54, 59–60, 63–64)

A filozófus felfogásában a patriotizmus az egyéneknek a társadalmi renddel való önzonosságát jelenti. A hazafiság pedig több szempontból is nélkülözhetetlen. Például ereje képes korlátozni az olyan önző ösztönöket, amelyek által sokan más emberekből kívánnak hasznot húzni. A konzervatívok részben erre hivatkozva vagy támaszkodva utasítják el az olyan gazdaságelméleteket, amelyek a felesleges igények és vágyak felkeltésére helyezik a hangsúlyt. Szerintük ugyanis ezek veszélyeztetik a személyes és társadalmi kiteljesedés lehetőségét. A patriotizmus tehát annak elismerését is jelenti, hogy a polgárok sorsa közös és mindenki tartozik a másikkal annyival, hogy részt vesz közös életük szimbólumainak és szokásainak védelmében. A hazafiak számára a nemzetállam így nem csupán egy bizonyos kormányzatnak minősül, hanem közös népességnek, területnek, nyelvnek és intézményeknek is, melyekért készek akár az életüket is feláldozni. A legnagyobb „ön-tudattal” ezért a nemzetállamok rendelkeznek. (Scruton 2002, 48–49, 159, 228)

A „nemzeti mi” scrutoni felfogásának alaposabb megértéséhez járul hozzá Peter Augustine Lawler elemzése is. Ebben hangsúlyozza, hogy Scruton szerint az emberek egy közös életvilágban élnek. Adott szokások, konvenciók, hagyományok, kölcsönös viszonyrendszerek (interperszonális) világában. A személy tehát egy olyan világtól függ, melyet nem egyedül formál, hanem másokkal. A tudat pedig mindig másokkal való tudat. Az autonóm „Én” eszméje ezért nem egyéb, mint puszta illúzió. A viszonyos létbe ágyazottság okán ugyanis a személyek egyáltalán nem függetlenek egymástól. E felismerés hiányának egyik következménye, hogy a lokálishoz való hűség, az elődöktől örökölt kulturális és természeti tőke tisztelete manapság nem kap elég hangsúlyt sem a jelenlegi oktatásban, sem a médiában. Az ilyen fajta lojalitás megtagadása azonban hatástalanítja azt a fajta szabadságot, amellyel valóban rendelkezünk. A személyek viszont csak akkor tudnak igazán szabadon cselekedni, ha egy adott emberi közösséggel és otthonnal azonosítják magukat. (Lawler 2016, 253–254)

Az „oikofóbok” ellenben a társadalmi tagság fogalmát a nemzeti kötelékre való hivatkozás nélkül fogják fel. Számukra a határok és bizonyos szokások a gazdasági növekedést gátló tényezők csupán. Úgy tekintenek minden helyi sajátosságra és patriotizmusra, mint idegengyűlölő sovinizmusra. A nemzet, valamint a „hazafias hűség” értéktelen a szemükben. A nyelv, melyen beszélnek inkább egy nemzetközi, kereskedelmi nyelv. Az *oikophobia* ennyiben az otthontól és a közösségtől való elidegenedést jelenti. Ezzel ellentétben a többes szám első személy perspektívája képes erősíteni a közösségi szellemet. A nemzeti „mi”-tudatban ugyanis minden személy elismerésben részesül azáltal, hogy egy nálánál nagyobb egész részeként adódik. E tagság azon a közös történelmen és kultúrán alapul, melyet elődeinktől örököltünk. Ezért a születési előjogért harcoltak felmenőink, amelyet most a „mi” életünkkel kell megóvnunk. (Lawler 2016, 254–256)

Az oikofóbok térnyeréséből fakadó problémák megoldására tesz kísérletet Scruton az *oikophilia*-koncepció bevezetésével. Amíg az *oikosz* fogalma eredetileg csupán az otthont, a háztartást, a szomszédságot és a lakóhelyet környező te-

rületet jelenti, addig nála ez kiterjed a nemzet területének egészére. Az otthon szeretete így egyet jelent a haza szeretetével is. Az *oikophilia* elmélyítése pedig biztosíthatja a patriotizmus, vagyis a haza iránti nemzeti hűség és az áldozathozatalt kifejező magatartás felkeltését is. Az otthoni dolgok és a nemzet iránti kötődésből ered ugyanis a felelősségérzet, a hagyománytisztelet, a haza iránti önfeláldozás, illetve a még nem élő generációk figyelembevételének igénye is. Az *oikophilia* mint a „megőrzés igazi szelleme” pedig mindezt egybefogja. (Scruton 2018, 7–10, 23–30, 165–167, 227–239)

Minden állampolgár – folytatja Scruton – a nemzet tagjaként kötelezettségének érzi a közös terület megvédését és az adott törvények betartását. Az állampolgársági tudat ebből a territoriális meghatározottságú prepolitikai lojalitásból fakad. Ezzel szemben Kant óta több liberális gondolkodó inkább egy másik fajta állampolgárságot képzel el, ti. a világpolgárságot. Scruton viszont hangsúlyozza, hogy a nemzeti hűség feloldódik egy olyan absztrakt világpolgársági létfelfogásban, amelyben a meghittebb tagsági viszonyokat leváltja az elvontabb kötelességbeli és jogi rendszer asszimilációja. A nemzeti léten kívül tehát nincs jobb alternatíva a prepolitikai lojalitást illetően, ugyanis szerinte csak ebben lehet biztosítani a területi joghatóság és az állampolgárság intézményét. (Scruton 2005, 65–66)

A multikulturális társadalmakban azonban a tagsági élmény egyre kevésbé kapcsolódik a nemzet eszméjéhez és szimbólumaihoz, amelyek eddig a hűséghez szükséges társadalmi emóciókat biztosították. Márpedig e hűség nélkül a kötelességtudat is homályba vész. Scruton úgy tartja, hogy a Nyugat társadalmi számára a legnagyobb kihívást jelenleg az jelenti, hogy elenyészőben van a nemzeti-tagsági tapasztalat, és ennek helyét egyre átveszi a »megtagadás kultúrája«. (Scruton 2005, 71–72) Ezzel együtt pedig a legitimitás érzése is megkérdőjeleződött, így lassan elvész a személyes felelősségvállalás is. Ezenkívül az értékek és az intézmények is fokozatosan elveszítik tekintélyüket, „mi pedig a kontinuitástól és a megszokott rendtől elszakítva elbizonytalanodunk.” (Scruton 1995, 11)

2.2. A nemzeti státusz megerősítésének fontossága

Scruton kiemeli, hogy mostanra olyan globális szervezetek vették át a hatalmat a társadalmak felett, amelyek nem tartoznak egyik területi jog hatásköre alá sem, és amelyeket ezért sem ellenőrizni, sem felelősségre vonni nem lehetséges. Ilyenek a multinacionális vállalatok, a nemzetközi bíróságok és szervezetek. A szupranacionális jogalkotás újabb formái korlátozzák a nemzetek szuverenitásának és törekvéseinek lehetőségét. A globális határozatok ellen való tiltakozás lehetősége pedig nem áll fenn. A legtöbb államnak nincs más választása mint elfogadni ezeket. Az Európai Unió bürokráciája egyfajta „diktátorként” kötelezi az államokat az általa meghozott rendeletek betartására. (Scruton 2005, 123, 137, 139–141)

Ezen új rend viszont híján van azoknak a tényezőknek, amelyek mentén eddig az Európában élő népek hűsége kialakult. Ilyenek a közös nyelv, vallás, szokások, életmód és jogrendszer. Ezáltal az EU egyre aláássa a nemzeti hűség és a területi joghatóság alapzatát, ellenben nem tud felkínálni semmiféle új társadalmi tagsági formát. Ezt az új rendet ugyanakkor nem nagyon lehet demokráciának tekinteni,

mivel felelősségre vonása éppen a jogalkotói hatásköreit illetően válik lehetetlenné. Ezért is hangsúlyozza Scruton, hogy eddig kizárólag a nemzetállami berendezkedési forma tudta biztosítani a felelősségre vonhatóságot. Szerinte az EU példáján látható, hogy amint egy joghatóságot kiterjesztenek a nemzetállam határain túlra, csökken a felelősségre vonhatóság esélye is. A nemzetfeletti kormányzat pedig nem képes garantálni ennek lehetőségét, ez ugyanis a „nemzeti szuverenitás természetes mellékterméke”. (Scruton 2005, 144, 147, 190–191)

Annak ellenére azonban, hogy a demokrácia a nemzeti hűség és identitás által jöhetett létre, egyre több támadás éri a nemzetet. Sokan elavult társadalmi formának, mások pedig a háborúk legfőbb kiváltó okának tekintik. A médiában és az oktatásban is negatívumnak állítják be ezt a fajta lojalitást. Ennek hatására a népszokások, a lokális tradíciók és a nemzeti ceremóniák értéke is csökken. A nemzeti kultúra többé nem képezi döntő részét a tananyagoknak. A média pedig olyannak állítja be a nemzet iránti hűséget, mint amely erkölcsi és politikai szempontból is mellőzendő. Ezt, a nemzeti örökséget, hűséget és hazát megtagadó beállítottságot nevezi Scruton *oikofóbiának*. (Scruton 2005, 157, 205–206) Szerinte azonban a nemzethez való hűségünk nem lehet ideiglenesebb, mint a család iránti, és az államot sem lehet jobban a cél elérésének eszközeként igazolni, mint a szeretet kötelékét. Ez a hűség ugyanakkor nem feltételes és nem is célirányos, hanem inkább a történelemben való jámbor elmerüléssel egyenlő, amelynek az életünkkel tartozunk. (Scruton 1985, 125)

Európa parlamentjei és bürokráciái egyre inkább oikofób emberekkel vannak tele. Ezek a nemzetfeletti intézmények elsőbbségét hirdetik a nemzeti kormánnyal szemben. Térnyerésük pedig Európa nemzetállamainak folyamatosan erősödő legitimitációs válságát eredményezi. Ez az oka annak is, hogy a nemzeti többség első személy emóciója egyre kevésbé van jelen a hatalommal bírók lelkeiben. A kormányok már nem a „mi” érdekeinket védik, hanem az „övékét”. Erre lehetne megoldás a filozófus szerint, ha a politikai vezetők a nemzet érdekeit helyeznék előtérbe az EU által előírt, mesterséges kötelezettségekkel szemben. Egy nemzet parlamentje ugyanis eredetileg annak a népnek az érdekét szolgálja, illetve tartozik felelősséggel, amely megszavazta azt. (Scruton 2005, 207, 215, 218)

Ugyanakkor a nyugati értelmiségiek köreiből is elterjedt az oikofób magatartás. Ez ugyanis támaszként szolgál azok számára, akik szerint a nemzetállamokat többé nem lehet fenntartani, ezért le kell cserélni más formákra. Scruton szerint George Monbiot például azért érvelt a nemzetállamok ellen, mert úgy tartotta, hogy ezek generálják az emberek önző és partikuláris magatartásmódját, illetve ezek akadályozzák a világkormányzat kialakulását. Az utóbbi az egyetlen olyan kormányzati forma, amely képes volna biztosítani az egész emberiség jövőjét. A globális problémákkal ugyanis a nemzetállamok önmagukban nem képesek megbirkózni. A multinacionális társaságok uralma ellen csak egy nemzetfeletti jogrendszer lehetne a biztosíték. Egyedül ennek törvényalkotói jogköre válhat olyan naggyá, hogy képes legyen ellenőrizni a nemzetfeletti gazdasági tevékenységeket és kezelni a globális problémákat. (Scruton 2005, 209–211, 218)

Scruton viszont úgy gondolja, hogy a WTO példája inkább azt bizonyítja, hogy a nemzetek feletti törvényhozási rendszert a multik képesek manipulálni. Ez az új forma tehát nem tudja féken tartani a transznacionális vállalatokat. Ezenkívül egy világkormány megalakítása eltörölné a demokratikus társadalmak alapjait is, vagyis az összes eddig kialakított megoldást, a közös megegyezésre épülő intézményeket és minden jogi előzményt. Mindezek ellenére nem utasítja el teljesen Monbiot észrevételeit, inkább próbálja megtalálni azt a módot, amely révén össze lehet egyeztetni egymással a nemzeti szuverenitást és a nemzetközi kötelezettségeket. (Scruton 2005, 212, 218–219)

Scruton meggyőződése, hogy az európai elit a nemzet eszméjének tagadása nyomán alakította ki az Uniót. A nemzeteket ugyanis a háborúk okainak tekintették. Részben (vagy látszólag) ebből a szándékból született meg a „nemzetek feletti szabályozás” igénye. Idővel azonban az európai nemzetek szövetsége anonim bürokráciává alakult át. Ebben pedig már nem kötelező a nemzeti ragaszkodás támogatása. Az EU által előírt rendeleteket pedig „a törvény erkölcsi ereje nélkül”, kívülről kényszerítik rá a közösségekre. A polgárokat olyan jogoknak rendelik alá, amelyet nem tekinthetnek a sajátjuknak. Az uniós bürokrácia a nemzeti értékek iránti ragaszkodás felszámolását úgy éri el, hogy a kontinenst – az országok helyett – különböző régiókra bontja. A helyi ragaszkodás ezáltal elszakad a törvénykező főhatalomtól. A konzervatívok feladata (helyes reakciója) ezért nem lehet egyéb, mint újraéleszteni azt a természetes ellenszenvet, amellyel az emberek számára érzelmileg semleges döntéshozók által kikényszerített törvények iránt lehet viseltetni. (Scruton 2002, 230–233)

Scruton javaslata értelmében, a globalizmus negatív hatásaival szemben (és általában), a nyugati országoknak meg kellene erősíteniük saját nemzetállami státuszukat. Ennek köszönhetik ugyanis mindazokat az előnyöket, amelyek elválasztják az európai országokat a többitől. Például a személyes kormányzást, a területi joghatóság által feltételezett állampolgárságot és a nép által számon kérhető, felelősségteljes kormányt. (Scruton 2005, 150–151) Ugyanakkor a civil rend folyamatossága is a nemzetállami státus meglététől függ. Ennélfogva csak egy „szerecséltlen társadalom nem követelheti a nemzeti státuszt.” (Scruton 2002, 229)

A felsorolt előnyök megőrzése érdekében az országoknak korlátozniuk kell a globalizációs folyamatot – állapítja meg a filozófus. Ennek egyik feltétele pedig az, hogy a nyugati országok képesek legyenek szabályozni a szabad kereskedelmet. Ehhez azonban előbb ki kell alakítaniuk egy olyan szabályozórendszert, amely megállapítja a szomszéd országokkal való kereskedelem legfelsőbb mértékét. Ez a lépés viszont a nemzetállami státusz megerősítését követeli. Ha pedig a nemzetek visszatérnek a kétoldalú megállapodásokhoz a nemzetfeletti törvényalkotás helyett, akkor visszazerezhetik elvesztett szuverenitásuk nagy részét. A bölcs megoldás tehát az lenne, ha az országok biztosítanák a területi joghatóság túlélését, vagyis ha mindenképp kitartanának a nemzeti lét mellett. Veszélyes ugyanis az olyan politika, amely letér a járt ösvényről és kockára teszi az örökölt, hagyományos megoldásokat. A nemzet ugyanis az egyetlen olyan tagsági forma, amelyről már bebizonyosodott, hogy fenn tudja tartani a demokrácia folyamatát

és a törvények uralmát. Ezért ezt nem feladni, inkább javítgatni kell. Amint a nemzetek helyreállítják parlamentjeik önállóságát, maguk dönthetnek a jövőjükkel ilgili kérdésekben, és ellenállóbbá válhatnak a globalizáció negatív hatásaival szemben. (Scruton 2005, 139, 150–151, 159–160, 170, 221–223)

3. A posztnemzeti állapot Habermas gondolkodásában

Az eddigiek nyomán felmerül a kérdés, hogy vajon a hagyományos értelemben vett patriotizmus felkelhető-e korunk „oikofób” tendenciájú fogyasztói társadalmában. Ezenkívül azt is meg kell vizsgálni, hogy a Scruton által felvetett nemzeti szintű megoldás alkalmas-e a globalizmus káros következményeinek elhárítására, vagy esetleg inkább nemzetek feletti összefogásra és problémamegoldásra volna-e szükség, ahogyan azt Habermas javasolja.

3.1. A patriotizmus lehetőségei napjainkban

Horkheimer és Adorno vizsgálódásai nyomán kijelenthető, hogy a fogyasztói-kapitalista társadalmakban a patriotizmusként felfogott *oikophilia* egyfajta ellenerőt jelentene, amennyiben inkább áldozathozatalra, önmérsékletre, takarékosásra, a fogyasztás csökkentésére, a hamis szükségletek iránti kereslet-kialakítás korlátozására szólít fel. Azonban egyértelmű, hogy a politikai szférát mára teljesen bekebelező gazdaság sosem támogatná egy ilyen emóció vagy motiváció terjesztését, márpedig a helyzet az, hogy „ebben a világkorszakban az objektív társadalmi tendencia a vezérigazgatók szubjektív, sötét szándékaiban testesül meg”. (Horkheimer-Adorno 1990, 150) Ezenkívül az elbutítás mértéke is olyan nagy, hogy a fogyasztók (a „becsapott tömegek”) egyre inkább rabjai lesznek a növekvő termelés (látszat) sikereinek, és egyre jobban „ragaszkodnak ahhoz az ideológiához, amellyel leigázzák őket”. (Horkheimer-Adorno 1990, 162)

Tanyi Attila szerint Horkheimer és Adorno egyik legfontosabb felismerése az, hogy manapság az elnyomás új formája, a tömegkultúra rendszere diktálja a viselkedési szabályokat. A tömegkommunikációs eszközök pedig ennek a rendszernek a közvetítő csatornái. A tömegkultúra pedig a befogadókat inaktív, reflektálatlan fogyasztókká és ezáltal a manipuláció tárgyaivá transzformálja. (Tanyi 2009, 15) Láncki András mindehhez azt is hozzáteszi, hogy Adorno és Horkheimer szerint napjainkra már nem csupán a politika, de a kultúra is elvesztette eredeti funkcióját és átalakult „kultúriparrá”. Ez utóbbi egyik jellegzetessége, hogy kiszárítja a „spontaneitás szellemi forrását”, azáltal, hogy termékei megfosztják a szemlélődőket a gondolkodás tevékenységétől. Továbbá, a kultúripar „érzéketlen” az értékeket illetően is, illetve releváns politikai funkcióval is rendelkezik, amennyiben hozzájárul az alávetettség és az uralom megőrzéséhez. (Láncki 2007, 159)

Marcuse pedig úgy látja, hogy a kondicionálás mértéke már akkora, hogy az emberek mostanra egydimenzióssá és rezignálttá váltak. A fogyasztói kultúra ugyanis korlátozza az emberek szellemi fejlődésének lehetőségeit. Ez utóbbiak viszont az önrendelkezés lehetőségeinek megteremtése szempontjából elengedhetetlenek. A jóléti állam viszont az indoktrináció, a propaganda, a reklámok, a tervezett

elévülés, vagyis a pazarló életmódot támogatja. A fogyasztás emelkedése ugyanakkor csökkenti a szabadság gyakorlati értékét. Az önrendelkezés igénye ugyanis értelmetlennek tűnik egy olyan társadalomban, ahol a többség számára az adminisztrált élet egy „jó” és kényelmes életnek látszik. (Marcuse 1990, 62, 71, 203)

A habermasi észrevételek – Tanyi általi elemzése – nyomán pedig kijelenthető, hogy a hagyományos értelemben vett patriotizmus felélénkítése nem tűnik valószínűnek egy olyan adminisztrált államban, amelyben a nyilvánosság depolitizációja révén az apolitikus egyének egyre nagyobb tömegét termelik ki. Egy ilyen államban a periodikus választások pusztán fogyasztóvá degradálják a polgárokat. Ezzel egy időben kialakult egy olyan nyilvánosságmodell is, amely lehetővé teszi a közvélemény prognosztizálását és irányítását. Ezt segíti a tömegmédiá is, amely alkalmas a mintaadásra, vagyis egy olyan irányított és előre gyártott nyilvánosság létrehozására, amely képes a fogyasztói kultúra magatartásmintáinak kialakítására és a politikai vélemény befolyásolására. E folyamat eredménye pedig egy olyan manipulált és dezintegrált (konformista) közvélemény, amely elveszti kritikaiságát és önreflexiós képességét. A modern tömegdemokráciákat így az egyén és társadalom reflexiótlan önmegértése, valamint a nyilvános politikai diskurzus eltűnése jellemzi. (Tanyi 2009, 24–26) Habermas szavaival élve: „a közönséget mint olyant a hatalom körforgásába csak szórványosan vonják be, és akkor is csak azért, hogy éljenezzen. (...) Azok a döntések azonban, amelyekkel ők mint fogyasztók és választók még egyénileg rendelkeznek, ugyanolyan mértékben kerülnek gazdasági és politikai fórumok befolyása alá, ahogy közfontosságra tesznek szert.” (Habermas 1971, 255)

Weiss János pedig azt is kiemeli, hogy Habermas kordiagnózisa szerint ez a rendszer expanzív tendenciával rendelkezik. Olyan médiumokon nyugszik, amelyek aktivitása meghaladja a rendszerek határait. Amíg a politikában a hatalom, a gazdaságban a pénz jelenti a médium tevékenységét, addig a kommunikatív cselekvés az életvilággal adekvát. Ez utóbbit azonban veszélyezteti az olyan rendszer, amelynek médiumai áthatják az emberek kommunikációját. Ennek hatására pedig a „kommunikatív cselekvés egyre gyakrabban elveszti a maga önálló logikáját, és a hatalom, illetve a pénz szempontjai szerint kezd el működni. (...) Habermas ezt az életvilág *kolonializációjának* nevezi.” (Boros 2007, 1060) A célracionális cselekvésre vonatkozó alrendszerekben pedig a cselekvők „a normatív összefüggéseket az objektív világ tényeivel tárgyiasíthatják el. Modern társadalmakban azonban a társadalmi viszonyok szervezeti formát öltő és közvetítők által irányított területei jönnek létre, amelyek nem teszik lehetővé, sőt a perifériára utalják a normákhoz igazodó beállítódásokat és az identitásképző társadalmi hovatartozásokat.” (Habermas 2011, 383)

Habermas megállapításait a nemzeti közösség identitásával, az állampolgári státusszal, illetve a patriotizmussal kapcsolatban Szűcs László Gergely is alaposan elemezte. Vizsgálódásából kiderül, hogy az instrumentális-liberális állampolgárság felfogás szerint a „multikulturális társadalmakban élve nehéz elgondolni egy hagyományos etikai közösségek mintájára felépített államot.” (Szűcs 2015, 106) Kétséges azonban, hogy a polgárok képesek lesznek-e valaha is elvonatkoztatni azoktól a tradícióktól, amelyek fontos részei a szocializációjuknak, és ame-

lyek addig meghatározták értékorientációjukat. A nemzeti gondolat, illetve a patriotizmus hiányában kérdéses, hogyan lesznek képesek az emberek kilépni egoista szemléletmódjukból, és közös identitást kialakítani az egész közösség perspektívájával. (Szűcs 2015, 107)

Szűcs kiemeli, hogy a legitimitáskrizis – kommunitarista szempontból – valójában „identitáskrizis”. Ennek során a polgárok azzal szembesülnek, hogy az életüknek keretet adó intézmények nem állnak többé összhangban azokkal az értékekkel, melyek addig identitásuk fontos elemét képezték. Márpedig az egyének identitásának fontos elemei azok az értékek, amelyek aspektusából azonosulni tudnak intézményeikkel. Mivel pedig ezek (az egyén identitását alkotó) „erős értékelések” csak a többiekkel való értékközösség látóterében formálódhatnak ki (egy adott nyelvi közösségen belül), az egyéneket sohasem lehet megragadni az intézményeikben is kifejezésre jutó közös értékek nélkül. Továbbá, nem tehetnek szert szabad és demokratikus állampolgári státuszra, ha meg vannak fosztva etikai–kulturális háttérüktől. (Szűcs 2015, 107–109)

Habermas szerint azonban a demokratikus jogállamra vonatkozó normák és elvek „politikai-kulturális lehorgonyozottsága” nem írja elő az állampolgári közösség nyelvi, kulturális vagy etnikai egyneműségét. Csupán az szükséges, hogy a sokszínű állampolgári közösség állandóan gyakorolja saját történeti önértelmezését, amely kereteken belül meggyőződéseik és motívumaik összhangba kerülhetnek a jogállami elvekkel. Szerinte Svájc és az USA példája azt mutatja, hogy az állampolgári közösség közös nyelvi, etnikai és kulturális eredet hiányában is képes volt egy olyan aktív állampolgárságra apelláló politikai kultúra megteremtésére, amelyben az alkotmányos alapelvek megszilárdulhattak. (Szűcs 2015, 113)

Habermas úgy tartja – folytatja Szűcs –, hogy egy ilyen politikai kultúrával való azonosulás lehetővé tesz egy másik fajta patriotizmust, tí. az „alkotmányos patriotizmust”. Ennek hívei egyrészt támogatják a sajátos kulturális vagy etikai normák mentén történő integrációt, másrészt úgy vélik, hogy a politikai társadalom átfogó integrációját az adott társadalomban tapasztalható életformák változosságának tudatosítása teheti lehetővé. Habermas e koncepciója tehát az életformák és a kultúrák differenciájának tudatára épül. Ez egy olyan politikai-integrációs módot takar, amely univerzális elvekre (pl. a népszuverenitás elvére) épül. Azonban a társadalmi kohézió megszilárdításához szükség van arra is, hogy az állampolgárok a saját közösségük történeti szempontjából azonosuljanak az univerzális elvekkel. Szerinte tehát egy politikai társadalom univerzális jogállami elvek mentén is egyesíthető, feltéve, ha a polgárok, az önértelmezésük perspektívájából azonosulnak ezen elvekkel. Az alkotmányos patriotizmus alapeszménye ugyanakkor kizárja, hogy a sors- vagy eredetközösségi eszményen alapuló vak »nemzeti érzés« újra a polgárok racionális önértelmezésének részét képezne. A „poszt-nemzeti” társadalmak integrációs alapja ugyanis nem a sors- vagy eredetközösség „nemzeti büszkeségén” vagy „heroikus történelemfelfogásán” alapuló identitástudattal adekvát. Szűcs szerint azonban kérdéses, hogy el lehet-e várni a polgároktól, hogy teljesen kiiktassák önértelmezésükből és életformáikból a múltbéli eszményeket. (Szűcs 2015, 113–115)

4. A genealógus pozíciója és a pozíciók problémája

3.2. A politikai dimenzió megerősítésének esélyei

A nemzetállamon túli demokratikus politika feltételeit vizsgálva Habermas megállapítja, hogy nemzeti keretek közt a politikának egyre nehezebb tartania a lépést a globalizált versennyel. A megoldást ezért egy társadalom- és gazdaságpolitikai szempontból hatékony európai föderáció kialakításában látja. Ehhez azonban szerinte az EU-nak meg kell haladnia a jelenlegi, csupán gazdasági jellegű közösségi állapotát. Az európai status quo ugyanis még csupán gazdasági szempontból tekinthető integráltnak, politikailag azonban még „széttagolt”. Európa politikai egyesüléséhez viszont szükség van a közös érdekelttségű döntések elfogadásának hajlandóságára. Ez pedig a szolidaritás azon absztrakt formáját igényli, amelyben az európai nemzetek úgy tekintenek egymásra, mint egyre „közülük”. Ez a viszonyulási mód feltételezi az összetartozás azon tudatát, amely lehetővé teszi, hogy az önként egyesült szövetségesek állampolgárokként tekinthessenek egymásra. (Habermas 2006, 7–8, 22, 24)

Habermas szerint egy határokon átívelő, demokratikus akaratképzéshez ki kell alakítani egy Európára kiterjedő politikai nyilvánosságot és egy közös politikai kultúrát. Erre azért van szükség, hogy a politikai szabályozás hatáskörei felnőhessenek a globális piacokhoz. Vagyis egy olyan politikára van szükség, mely képes a korlátjaitól megszabadult világgazdaságot kontroll alatt tartani és a terhek újraelosztását megállapítani. Egy ilyen politika viszont csak a még hiányzó világpolgári szolidaritás alapján volna lehetséges. Ehhez pedig a család, a közösség és a dinasztia iránti „ősi lojalitás” univerzálissá változtatásának hosszú történelmi folyamatát ki kell egészíteni még egy további absztrakciós lépéssel. (Habermas 2006, 54–55)

Habermas úgy látja, hogy az államok foglalkoztatási programjait nem lehet már nemzeti keretek közt hatékonynak minősíteni, vagyis a globalizált gazdasági helyzetben ezek nem működhetnek többé egy ország határain belül. Ezenkívül a hosszú távú reformokat sem tudják már a nemzetek önmagukban biztosítani. Ezek inkább nemzetfeletti szintű megállapodásokat és folyamatokat igényelnek. Több perspektívája van annak a politikának, mely elvégzi a nemzeti viszonyoknak a globális versenyhez való igazítását. Nagyobb az együttműködés nyereségének lehetősége például az Európai Unióban. Egy ilyen nagyobb politikai egység ugyanis képes a pozícióját erősíteni a globális versenyben, illetve a világ többi részével szemben egyfajta védelmi szövetséget eredményezhet. Ezenkívül alkalmassá válhat a világgazdasági rendszer keretfeltételeinek befolyásolására. (Habermas 2006, 51–52, 83)

Ennek a folyamatnak kedvez az, hogy a globalizáció hozzájárul egy új nézőpont kialakulásához. A társadalmi színterek korlátozottságának, a kockázatok közös voltának és a kollektív sors összeszövődésének tudata ugyanis egyre inkább jellemzi az európai nemzeteket. A jóléti társadalmak ipari szennyezőanyag kibocsátásával és a csúcstechnológiákkal kapcsolatos globális kockázatok a Föld min-

den részét érintik. Ebből a szempontból a világ polgárai már egy ideje egy nem önkéntes jellegű kockázati sorsközösségbe vannak bezárva. Az externalizációkra vonatkozó nemzetközi megállapodásokra és szabályozásokra azonban addig nem lehet számítani, amíg a nemzetek független cselekvőnek számítanak. Az államoknak tehát egy „kozopolita elkötelezettségű államközösség” együttműködési folyamatába kellene becsatlakozniuk. Kizárólag a polgárok tudatának „belpolitikailag hatékony megváltozása” eredményezheti azt, hogy önmagukra egyre inkább egy nemzetközi közösség tagjaiként gondoljanak. (Habermas 2006, 53–54)

A nemzetállamok konkurenseivé vált transznacionális vállalatok, illetve a külföldi befektetések számának növekedése veszélyeztetik a demokrácia intézményszerűsülésének nemzetállami formáját – folytatja Habermas. Az állami aktorok autonómiája és társadalompolitikai mozgástere pedig egyre szűkebb. E hatalomeltolódás során a gazdaság felváltja a politikát, így a „demokratikus önszabályozás lehetőségei” is egyre megszűnnek. A globalizáció gazdasági dimenziója tehát a nemzetállamok politikai gyengülését eredményezi. A nemzetek elvesztik azon képességüket, hogy fenntartsák rendszerhatáraikat és önállóan irányítsák a környezetükkel kapcsolatos cserefolyamatokat. Ennek hatására (pl. az ökológiai körforgás megzavarásával) új, a határokat átlépő kockázatok jelentek meg. Ezek intenzitása és hatóköre viszont olyan nagy, hogy az egyes államok rendszerkapacitása nem elegendő ahhoz, hogy ezeket nemzeti keretek közt kezelni tudná. (Habermas 2006, 63–65, 73)

A Nyugat közéleti színtereire egyre inkább egyfajta lemondás tapasztalható a politikának a társadalmi viszonyok alakításában való szerepét illetően. Ezzel együtt a nemzetek elveszítik tradicionális életformájuk integrációs erejét, valamint megrendül az állampolgári összetartás alapja is. Mivel pedig a nemzetek általában elveszítik a határaik fölötti ellenőrzés lehetőségét is, ellentétes (védekező) retorikai stratégiákat alakítanak ki. Az ilyen törekvés a nemzetet kívülről fenyegető, ellenőrizhetetlen folyamatokkal szemben a kapuk bezárását szorgalmazza. Azonban Habermas úgy látja, hogy a posztnemzeti állapotban egy nemzetállam már nem képes visszaszerezni hajdani erejét egy „sündisznóállást” létrehozó politika révén. Ezért érvel inkább a transznacionális politika mellett. Szerinte csak ez tudná behatárolni a globális hálózatokat. A nemzeti protekcionizmus viszont nem képes megmagyarázni, hogyan lehetne a világtársadalmat újra „szétbontani”. De az is kérdés marad, hogy miképp lehetne pótolni a szabályozóképeségnek és legitimációnak a nemzet szintjén tapasztalható hiányát a politikai szabályozás új, nemzetfeletti formája nélkül. (Habermas 2006, 74–76)

Scrutonhoz hasonlóan tehát Habermas is észleli, hogy a »multikulturális állampolgárság« intézményét olyan politika és szabályozások kísérik, amelyek által az állampolgári összetartás nemzeti alapja megrendül. A különböző etnikai közösségek és kultúrák egyenrangú együttélésére törekvő politikai folyamat a nemzet „szubsztanciális közösség”-eire jelent veszélyt. Azonban szerinte az „interkulturális érintkezések és multietnikai kapcsolatok” megerősítik a posztindusztriális társadalmak eredendő törekvését a világpolgári azonosság kialakítására. Scrutonnal ellentétben úgy véli, hogy a demokratikus berendezkedésnek nem alapvető

feltétele a nemzethez mint prepolitikai sorsközösséghez való szellemi kötődés. Mindazonáltal hangsúlyozza, hogy a tagállamok nemzeti identitása nem alakítható át egy »európai nemzetté«. Azonban egy összehangolt és az újraelosztást is menedzselni képes politika egy egész Európát lefedő, demokratikus akaratformálást feltételez. Ehhez pedig az eddig csupán a nemzetállamra vonatkoztatott állampolgári összetartást ki kell terjeszteni az unió összes polgárára, hogy azok készek legyenek jótállni egymásért. A nemzetfeletti összefogások így kielégíthetik annak feltételét is, mely a politika felzárkóztatását eredményezi a globalizált piacokhoz. (Habermas 2006, 69–71, 90, 95)

A gazdasági korlátoktól megszabadult világtársadalom politikai kontrollja azonban csak akkor válhat lehetővé, ha a globális cselekvésre képes hatalmak elfogadják a transznacionális akaratformálás intézményesített eljárásait. Ehhez pedig hajlandónak kell lenniük, hogy perspektívájukat „nemzeti érdekeiken” túl egy „globális kormányzat” nézőpontjává tágítsák. Habermas nem látja strukturális akadályát annak, hogy a nemzeti-állampolgári szolidaritást, illetve a jóléti állami politikát egy posztnemzeti szövetségi állammá bővítsék ki. Azonban el kell ismernie, hogy a világtársadalmi politika kultúrája jelenleg még nélkülözi azt a közös etikai és politikai dimenziót, amely a szükséges társadalomalakító és identitásformáló folyamatokat biztosíthatná. Így továbbra is kérdés marad, hogy az európai politikai aktorok olyan szorosra tudják-e kötni a nemzetközi egyezmények hálóját, hogy megvalósíthassák az átváltást egy világszintű belpolitikára. Valamint az is, hogy egyáltalán képesek-e kialakítani egy kozmopolita gondolkodásmódot, vagyis a világpolgári szolidaritás szükségének tudatát. (Habermas 2006, 95, 99, 101–102)

4. Összefoglalás, konklúzió

Scruton és Habermas tehát alapvetően egyetért abban, hogy melyek a globalizmus nemkívánatos mellékhatásai. Továbbá abban is, hogy a politikának meg kell erősödnie ahhoz, hogy képes legyen korlátozni a globalizáció gazdasági dimenzióját. Azonban a javasolt megoldásokat illetően eltérő konklúzióra jutnak. Scruton szerint a globalizmus kihívásaira a nemzetállamok szuverenitásának visszaperlése, illetve a nemzeti státus megerősítése lenne a megfelelő megoldás. Ez a felfogás tehát azt sugallja, hogy nemzeti szinten kezelhetők a globalizációból fakadó anomáliák. Habermas ellenben úgy gondolja, hogy a határokon átnyúló problémák nagy részét már nem lehet nemzeti szinten megoldani, ezért egy nagyobb politikai egység megalapozását javasolja. Minthogy azonban Arisztotelész óta a megvalósíthatóság is fontos tényezőnek minősül a politikai filozófiai gondolkodásban, elmondható, hogy Habermas érvelése ideáltipikus marad. Nem magyarázza meg, hogy miként lehet eljutni az egyik pontból a másikba, vagyis hogy milyen módon lehet kiterjeszteni az állampolgársági tudatot, szolidaritást és a politikát a határokon túlra. Ebből a szempontból Scruton érvei inkább a politikai realitás talaján állnak. Ha pedig e két, egymással ellentétes javaslat közti középutat keressük, akkor a megoldás az, hogy amit nemzeti szinten meg lehet oldani, azt úgy is kell kezelni,

amit viszont – a probléma hatóköre és intenzitása folytán – nemzeti keretek közt nem lehet orvosolni, azt nemzetfeletti összefogással kell. Ez a megoldás egyszerre feltételez egy nemzeti szuverenitással bíró, cselekvőképes államot, illetve ennek nyitottságát a nemzetek feletti összefogás irányába. Úgy tűnik Scruton koncepciója közelebb áll ehhez az úthoz, amennyiben javaslatai azon szándékát tükrözik, hogy összehangolja a nemzeti szuverenitást a nemzetközi kötelezettségekkel.

Irodalomjegyzék

- Boros Gábor (2007): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Habermas, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Habermas, Jürgen (2006): *A posztnemzeti állapot: Politikai esszék*. Ford. Ruzsacz István, Budapest: L'Harmattan Kiadó–Zsigmond Király Főiskola.
- Habermas, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán, Berényi Gábor, Felkai Gábor, Király Edit, Budapest: Gondolat Kiadó.
- Horkheimer, Max–Adorno, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly, Budapest: Atlantisz (Medvetánc)-Gondolat Kiadó.
- Lawler, Peter Augustine (2016): Roger Scruton's Conservatism: Between Xenophobia and Oikophobia. In *Perspectives on Political Science*, 45/4, 251–260.
- Lánczi András (2007): *A XX. század politikai filozófiája*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter, Budapest: Kossuth Kiadó.
- Scruton, Roger (1985): *Thinkers of the New Left*. London: Claridge Press.
- Scruton, Roger (1995): *Mi a konzervativizmus?* Ford. Jónás Csaba, Budapest: Osiris Kiadó.
- Scruton, Roger (2002): *A konzervativizmus jelentése*. Ford. Szabó Péter, Budapest: Novissima Kiadó.
- Scruton, Roger (2005): *A nemzetek szükségességéről. Két tanulmány*, Ford. Pásztor Péter, Budapest: Helikon Kiadó.
- Scruton, Roger (2018): *Zöld Filozófia*. Ford. Szilágyi-Gál Mihály, Zsélyi Ferenc, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szűcs László Gergely (2015): *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok. J. Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Tanyi, Attila (2009): A Frankfurti iskola és 1968. In *Fordulat/6*, 8–33.

Violence and Civil Disobedience in the Liberal Tradition (Erőszak és polgári engedetlenség a liberális hagyományban)

Petrus J Kruger (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Jelen cikkemben a polgári engedetlenség liberális demokratikus hagyományban megállapított, szigorú erőszakmentességről szóló kritériumát kérdőjelezem meg. A liberális hagyomány és különösen Rawls értelmezése szerint a polgári engedetlenség akkor jogos és elfogadható, ha nyilvános, erőszakmentes, a lelkiismeretre hivatkozó, ugyanakkor politikai aktus, amelynek célja valamely törvény megváltoztatása azáltal, hogy a közösség igazságérzetére hat. Ennek megfelelően tehát nem használhat fenyegetést vagy kényszerítést. Egyrészt az alapján bírálom az erőszakmentességi kitételeit, hogy vitatott, mi számít erőszaknak, és a fogalmat gyakran használják normatív és leíró jelleggel is, a különbség tisztázása nélkül. Másrészt az erőszak fogalmának érdemi tartalma is hasonlóképpen zavaros, különösen a személyekkel és a tulajdonnal kapcsolatban. Végül, ha a polgári engedetlenség szigorúan erőszakmentes, akkor nagyon kevés teret hagy a cselekvésre. Először Rawls polgári engedetlenség-értelmezését mutatom be, és röviden bírálom annak egyes kitételeit, majd az írásom nagyobb részében az erőszakmentességi kritériumra fókuszálok. Következtetésképp megállapítom, hogy a Rawls értelmezése szerinti polgári engedetlenség során még a tipikus példák (amelyeket maga Rawls idéz) sem jogosak, és az erőszakmentességi kitétele túl szigorú.

Abstract

In this article I offer a criticism of the strict non-violence criterion of civil disobedience as stipulated by the liberal democratic tradition. The liberal tradition and Rawls specifically understand civil disobedience to be justified and legitimate if such acts are public, nonviolent, conscientious yet political acts aiming to bring about a change in the law by appealing to a community's sense of justice. It may thus not be a threat nor coercive. I challenge the nonviolence stipulation on the basis that, firstly, what amounts to violence is a deeply disputed conception, often used both normatively and descriptively without this distinction being made explicit. Secondly, the substantive content of the term violence is likewise confused, particularly in its relation to persons and property. Lastly, if civil disobedience remains strictly nonviolent, there appears to be very little left for this term to encompass. I start by presenting Rawls' understanding of civil disobedience and offering a general critique of each of the main stipulation, whereafter the bulk of the paper focusses on the nonviolence criterion. I conclude that in Rawls' civil disobedience even the paradigmatic example (quoted by Rawls himself) remain unjustified and the nonviolence stipulation is thus much too stringent.

1. Introduction

Liberal theory generally accepts that citizens have a duty or obligation to obey the law. Deliberative democrats such as Rawls argue that government authority is justified because decisions are made collectively, by all who will be affected by them (or their representatives), through deliberation whereby decision making should progress by argumentation offered by and addressed to individuals who are committed to the values of rationality and impartiality (Elster 1998, 8). De-

liberative democrats are committed to the principle of justification through non-coercive public communication. Instrumental reason such as a threat is coercive, while communicative reason is noncoercive; “intimidation and violence is rejected in favour of a constrained conversation based on persuasion and reason-giving” (Allen 2009, 16). As society, lawmakers, institutions and individuals are always and necessarily imperfect, it is not only possible but also very likely that unjust or unfair laws emerge through the mechanisms of deliberative democracy. Thus the question emerges of how one ought to react to unjust laws or policies. Are there circumstances in which it is morally justified to purposefully break a law? Deliberative democrats generally accept civil disobedience as one justified course of action, understanding it as a form of public communication.

Consider the case of an individual who deems a law or policy profoundly unjust. There are various possible courses of action which the individual can pursue in such an instance. They can adhere to the law while contesting it through legal channels—appealing to the legislature or engaging in lawful protest such as a strike—or they can disobey the law. In the latter case there is an important distinction to be made: one can disobey the law in a hidden or covert manner, or one can do so publicly, communicating one’s noncompliance. Public noncompliance can take many forms, including open rebellion, revolution, militia movements and so on. However, while these are indeed cases of disobedience, they are not examples of what is understood in the liberal tradition as *civil* disobedience.

Intrinsic to the understanding of civil disobedience is the motivation underlying such action. Acts of civil disobedience are politically motivated acts which are undertaken with the aim of changing a law or government policy which is considered unjust. In this manner it is civil, as it unfolds within the civic life of a society and can be understood as “an exercise in public moral education” (Bedau 1991, 7). Civil disobedience has been an important element in many instances where societies have had to reassess their moral position: Martin Luther King advocated for civil disobedience in the Civic Rights Movement, civil disobedience helped to end apartheid in South Africa, the suffragettes engaged in civil disobedience.

While there is no definitively accepted definition of civil disobedience, Rawls’ conception of the term has gained much popularity and support, though also criticism. In this paper I will present Rawls’ conception of civil disobedience, outline some of the criticism it has received, and then focus specifically on his stipulation that civil disobedience must be nonviolent. I argue that the full implications of including the nonviolence stipulation is contrary to the principle of open communication on which deliberative democracy rests and that it eliminates virtually all instances of what would generally be seen as civil disobedience from this category.

2. Rawls' Civil Disobedience

The Civic Rights Movement, the work of the suffragettes and anti-apartheid civil disobedience were successful, in part, because they were public. They expressed their condemnation of a law or set of laws or policies, dissociated themselves from these and advocated for change within them. Moreover, all of their acts were conscientiously undertaken in a principled manner. Equality (moral, legal or both) was the moral principle on which the civil disobedients relied for justification, and which they considered more worthy of respect than the law or laws that violated this principle. In this manner civil disobedience can be contrasted with conscientious objection and revolutionary disobedience. According to Raz (1979, 263), revolutionary disobedience is breaking a law for a political motivation, aiming to change or directly contributing to the change of government or constitutional arrangements, while conscientious objection is to break a law because the agent is morally prohibited from obeying it, such as disobeying a military draft order on religious grounds. Rawls agrees—"the militant ... is much more deeply opposed to the existing political system" (1999, 322), and conscientious refusal "is not a form of address appealing to the sense of justice of the majority" (324).¹

Rawls (1999) writes that civil disobedience (in a nearly just democratic and almost well-ordered society, though one in which there do exist injustices) is a "public, nonviolent, conscientious yet political act contrary to law usually done with the aim of bringing about a change in the law or policies of the government" (320); it is not a threat (322)—of future or further violence—and is thus noncoercive. Moreover, on this view those who engage in civil disobedience are willing to accept the legal consequences of their conduct (322), as they embody a fidelity to law.

Acts of civil disobedience are morally justifiable if they are aimed at a community's sense of justice (Rawls 1999, 326). Justified acts of civil disobedience ought, firstly, to be restricted to those addressing *serious* infractions of the principle of equal liberty ("Each person has the same inalienable claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all" (Rawls 2001, 42)) or the principle of fair equality of opportunity ("Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle)" (Rawls 2001, 42–43)). Secondly, civil disobedience is only justified if it is engaged in after other legal processes have been unsuccessful or are closed

¹ Here both Raz and Rawls show their mistaken understanding of actual cases of civil disobedience which they endorse. Martin Luther King Jr. specifically called for profound and systemic change, and Gandhi was instrumental in the overthrow of a colonial regime. I return to this below.

off (Rawls 1999, 327);² civil disobedience is a last resort. Civil disobedience can only be engaged in, thirdly, when the dissenter(s) would agree that others suffering similar injustices also have the right to engage in such behaviour (Rawls 1999, 328).

The communicative aspect of civil disobedience is of paramount importance in Rawls' conception. It is reflected in the public, political and nonviolent nature thereof. Rawls is a deliberative democrat for whom political questions are settled through open, public and reasonable communication. Unlike the conscientious objector who is not engaged in an exercise of moral education, the civil disobedient is, and thus needs to communicate their objectives publicly; civil disobedience is engaged in with fair notice and openly (Rawls 1999, 321)—fair notice involves communicating one's intentions to both the government and the public in advance. This is for Rawls one of the reasons why civil disobedience is non-violent. Civil disobedience is a form of address, and any acts likely to hurt or cause injury to others are not compatible with such a form of address, particularly as interfering in the civil liberties of others obscures the civility of the disobedience (Rawls 1999, 321). Another reason for the nonviolence of civil disobedience is its expression of fidelity to law, which means that civil disobedients must be willing to accept the legal consequences of their conduct (Rawls 1999, 322). In so doing they communicate to the public and government that they are sincere in their actions, that they submit to the rule of law in principle and wish to improve existing laws for the benefit of society.

In summary, civil disobedience is nonviolent because it is an open communicative act, an act which violence obscures. It is also an act of public moral education, which is again incompatible with violence, and violence erodes the fidelity to law which all civil disobedients must embody. Rawls' contractarian account of liberal society is premised on shared principles of justice, and thus nonviolence reaffirms the civil bond as such. Conversely, violence constitutes a break with these shared principles of justice and hence with the civic bond. Violence is for Rawls uncivil and thus by definition civil disobedience cannot be violent.

3. Criticism of Rawls

One of the major criticisms of Rawls' conception of civil disobedience is that it is too narrow. He narrows the legitimate concerns of civil disobedience only to political matters and thus excludes the protest of, for example, nuclear power plants. Moreover, this limits dissent exclusively to (politically) unjust laws, though there are countless examples of foolish laws which can lead to great harm or contribute to a society's destabilisation though which do not relate to either of the principles of justice. Other issues such as the impact of current climate

² Rawls (1999) adds the following: "Note that it has not been said, however, that legal means have been exhausted" (327); appropriate and reasonable legal means have to be tried, though not *all* legal means. He also adds that there could potentially be cases of such extreme injustice that there is no duty to first appeal to legal means of opposition (328).

change on future generations do not seem to be obvious questions of political justice (Carter 1998), and Rawls' justification of civil disobedience excludes the possibility of such action in the name of animal rights (Singer 1973, 90).

A second line of criticism is the stipulation that it must be the majority's sense of justice which is appealed to. It may seem "perverse given the extent and seriousness of the injustices involved" (Sabl 2001, 315), as "[i]t is often precisely the failures of a misguided sense of justice that make civil disobedience necessary in the first place" (Celikates 2016, 984). The challenge here is that the majority's sense of justice enacted laws that are so unjust that they drive others to civil disobedience, and yet it is precisely those who enacted such laws whose sense of justice must be appealed to. The Rawlsian hope is that civil disobedience will draw sufficient attention to the injustice, and that the fidelity to law communicated through the willingness of the disobedients to accept the legal consequences of their lawbreaking indicates their sincerity, thus prompting the majority to reconsider their conception of justice. A related challenge is the acceptance of legal consequences. Should one consider a law to be fundamentally unjust, then to accept the punishment for breaking such a law seems equally perverse and can perhaps even be seen as a sign of insincerity. (It may also be the case that it is the *punishment* for breaking a specific law which is what is being protested.)

Thirdly, the communicative element poses some difficulties. One can easily imagine a situation in which, should civil disobedients announce their intention in advance, they provide their political opposition or government authorities with the opportunity to stop them from engaging in their act of civil disobedience, thus *removing* their ability to communicate. There seems no obvious reason why the communicative element which Rawls insists must be made public prior to the act of civil disobedience cannot be made public afterwards. A group or individual can take ownership of an event immediately thereafter and at the same time explain their reasons for action. More strongly, violence can itself be a form of communication. In an extreme case, it is difficult to view street riots after police brutality as not being deeply communicative. Further, cost-levying such as releasing animals from fur factories so that it simply becomes too expensive to continue the business' operation does not require much communication.

The fourth line of criticism is directed at Rawls' nonviolence stipulation and is what the rest of this paper will focus on. I here briefly mention the challenges and then discuss them in greater detail in the next section. Firstly, violence is often simultaneously used both normatively and descriptively, which confuses the meaning and also challenges Rawls' insistence that violence is uncivil. Secondly, using harm or injury to conceive of violence is insufficient. Next, Rawls is committed to including psychological restrictions to another's autonomy in his use of violence, though this element is present in cases which he deems to be non-violent. Lastly, the stipulation that acts of civil disobedience must be announced in advance can amount to coercion or threat, which Rawls disallows.

4. Violence and Civil Disobedience

“Though lines of police on horseback, and with dogs, charged the main street outside the police station to push rioters back, there were significant pockets of violence which they could not reach,” reported *The New York Times* in relation to the United Kingdom riots of August 2011. In a similar fashion, a Quebec City newspaper reported that violence broke out at the moment when protestors threw tear gas canisters back at riot police, during the 2001 Free Trade Area of the Americas (FTAA) summit.³ Police are sometimes said to use excessive force and thus to have done a wrong, though there is rarely if ever mention of protestors using excessive force—*any* use of force by protestors is accepted as excessive, unlike the police who are afforded recourse to some force.⁴

Using a common sense understanding of violence, police on horseback with dogs charging at a group of people will predictably cause as well as risk harm or injury. Likewise, riot police wear protective clothing typically including gas-masks, which protestors do not. Nonetheless, according to the newspaper, violence was not in effect when police threw teargas at the unprotected civilians, only when the civilians threw them back at the well protected and equipped riot police. These quotes illustrate not just the biased use of the term violence in the media and society generally, but its confusion in relation to civil disobedience. In the above quotes, violence stands for illegitimate physical force, legitimate being understood as state sanctioned. As Wolff (1969) writes, “[t]he concept of violence is inherently confused, as is the correlative concept of nonviolence; these and related concepts depend for their meaning in political discussions on the fundamental notion of legitimate authority” (602). As in the newspapers above, the concept of violence is used both normatively and descriptively. For Wolff, the term is used as follows: if another’s strategy for change is bad for you, then call it violent.⁵ The inclusion of such strong normative dimensions in how violence is often understood means that the tension Rawls sees between violence and civility depends on the normative conception of civility. If police hurling teargas at protestors is nonviolent then it can be civil, while hurling them back is violent thus uncivil. The protestors, presumably, disagree fundamentally.

From a different perspective, if the Millian harm principle is used to justify the exclusion of violence from civil disobedience, it is again not clear that the riot police suffer more harm or risk of harm than the protestors. Further, as pointed out by Raz (1979, 267), some nonviolent and lawful acts may result in more harm than violent acts; he points to a legal strike by ambulance drivers to make the point. Continuing from Raz, a scenario sketched by Wolff (1969, 610) is equally instructive. Sitting at a restaurant table for hours deprives the owner of profits

³ Both quoted in CrimethInk (2012).

⁴ Cohen (1971, 23) writes that “[t]he meaning of violence is itself unclear, but most plain men have a good idea of when it has and when it has not taken place. If I punch a policeman on the nose I am clearly violent”. Self-defence, as just one example, is rarely considered violent—even by ‘most plain men’.

⁵ This is even clearer with the term terrorism. While many individuals accept that violence in war is justified, when their political opponents engage in violence they feel this unjustified and label it terrorism.

that would normally have been made from the regular use of the table. His loss of income, says Wolff, is quite as effective as if you take money directly from the till. Should you sit there long enough for the owner to go into debt, have to sell their establishment and turn to day labour as a source of income, then you have done much more injury to them than a beating in a dark street would result in. This illustrates that a sit-in, which Rawls understands as nonviolent, is an instance of indirect coercion which merely leaves “the dirty work”—the inevitable consequence—to others: the bank who forecloses the establishment or the police who carry out the eviction. The proprietor may well deserve the bankruptcy and ensuing injury, or not, though this is beside the point. For Rawls civil disobedience does not need to be right to be justified, just as every decision made by a government need not be right to be justified.⁶ It is enough that the civil disobedient be sincerely and conscientiously engaged in what they believe is the rectification of an injustice. Rawls disallows coercion or threat as these are instances of violence, though allows a sit-in as nonviolent, a deeply problematic point to which I return below.

While a precise and definitive definition of violence is elusive, an understanding of violence is required if nonviolence is to be properly understood. Nonetheless, nonviolence is not simply the absence of violence: nonviolence in civil disobedience is not mere passivity but an active stance. When sleeping we are not engaged in violence as the term is generally understood, though this is not an example of nonviolence (May 2015, 34). A relatively uncontroversial though only partial understanding of violence, which Rawls would endorse, reads.

Violence is a considerable or destroying use of force against persons or their property, a use of force which violates their human rights. (Smart 1991, 203)

Rawls understands violence to also relate to property, as he writes that “[c]ivil disobedience is nonviolent. It tries to avoid the use of violence, especially against persons” (Rawls 1999, 321). Rawls is also committed to including psychological violence in his understanding of violence, for he maintains that interfering in the civil liberties of others obscures the civility of disobedience (ibid). Physical violence to a person’s body violates their *prima facie* right to their body, to dictate what is done to and with their body; yet persons also have a *prima facie* right to make their own decisions and act on them. We can thus also do violence to a person by physically or psychologically restricting their autonomy (Morreall 1991, 132). The *prima facie* right to autonomy also provides an interesting link to violence done to property. Properly speaking, one cannot mistreat property, but insofar as persons have the right to the products of their labour and to control their property—as an extension of the right to dictate what is done to or with their bodies but also as a civil liberty as stipulated by Rawls—one can do violence to a person by not respecting their property rights. This poses a problem for Rawls,

⁶ Otherwise civil disobedience would not need any justification: if only laws that are right need to be adhered to then there is no general duty to obey the law and adherence to political authority becomes merely a selective process.

who considers a sit-in a case of nonviolent civil disobedience, though which as is here shown does include violent acts such as trespassing on the property of another. Including physical damage to property but not including the non-respect for another's right to control their property in a conception of violence can only be an arbitrary distinction at best, or an erroneous one. Moreover, though I will only mention this without further elaboration due to constraints of space, the view of property which Rawls adopts is a deeply uncritical one. It is simply accepted in the liberal tradition that the smashed windows of a multinational corporation belong to the CEO or shareholders, not the workers, and that it is the products of the CEO's or shareholders' labour which requires protection in this instance.

Violence, in the Rawlsian scheme, cannot be used as a threat, thus the *promise* of violence is also summarily excluded, as is any kind of threat. One element of a threat is that it "limits the theoretical alternative courses of action open to the threatened" (Smart 1991, 204). Coercion works in a similar manner: coercion is "a causal relationship between two parties where X influences the rational behavior of Y by threatening or harming Y's professed interests" and "can involve X's use of direct force to levy costs on Y's beliefs and behavior as well as the indirect threat to do so" (Livingston 2021, 4).

There are various forms of coercion. Coercion of force can be illustrated by an individual handing over their property to another who holds a gun to their head. Two options are available in theory, though really only one is humanly possible—the costs of not handing over one's property are astronomical. Secondly, coercion of persuasion can be illustrated by a valuable but not irreplaceable member of a sports team threatening to leave the team unless their salary is increased. (Honderich 1979, quoted in Smart 1991, 203–204). Coercion of persuasion is routinely applied in a civil disobedience context, for example by civil disobedients destroying a rugby field where a touring side from apartheid South Africa were to be allowed to play, and to promise to do so until the government stops allowing the South African team entry. Here is a case of violence, of damage to property, though one where the government is not *forced* to alter its policies.⁷ There is also coercion on the level of social injustice, where the desperate are forced into low-paying jobs and often have no recourse but to turn to crime to sustain their livelihood.

Should we replace the destruction of property in the example above with an act which Rawls would deem nonviolent and also add that the civil disobedients announce their plans in advance, then it is clear that coercion and threat is nonetheless still present. The civil disobedients are in effect saying 'either ban the apartheid South African team from playing or else we will embark on our action'. This is thus a serious challenge to Rawls' demand of forewarning and of disallowing threats or coercion.

⁷ The example and commentary is an adaptation of Smart (1991, 205).

Moreover, the unmodified example illustrates that some instances of violent civil disobedience do not obscure the appeal to principles of equal opportunity, nor the communication thereof. In fact, it illustrates a case where a forewarning to the public and authorities would in all likelihood have diminished the communicate aspect of the act, if one is to presume that the authorities would have barred the civil disobedients from entering the stadium and damaged it as well as that an international rugby match which is cancelled due to civil disobedience activity is a much more striking communication than an unsuccessful attempt to do so.

5. Civil Disobedience Without Violence

Without recourse to coercive action such as threat or violence, it is entirely possible, within Rawls' deliberative framework, that a majority which benefits from the summary exclusion of a minority could simply ignore sincere deliberative communications from the minority. Or as Smith (2004, 369) puts it, individuals who enjoy distinct power advantages may simply exploit their "political or financial clout" to manipulate public debate—as perhaps exemplified in the newspaper quotations above. "Deliberative inertia," resulting from "deep-seated assumptions or ways of thinking about policy issues that are shared by many political actors and groups in civil society," (ibid) may also inhibit or stifle deliberation. Structural injustices in actually existing liberal democracies often require of social movements and activists to "launch critical issues before the public and force others to act by causing a breakdown in the terms of social cooperation" (Livingston 2021, 7). In such situations, it seems to be in keeping with the deliberative ideal to use coercion (of either force or persuasion) to initiate a dialogue of an injustice or perceived injustice. This is particularly the case in situations where a minority feel that the majority have not adopted a conception of justice which they ought to.

To make the point differently. If we exclude violence in all its forms, as well as threat and coercion from civil disobedience, and include the demands that it be communicated in advance, be restricted to serious infractions of the two principles of liberty and be aimed at the majority's sense of justice, then one wonders what is left for civil disobedience. Rosa Parks' refusal to give up her bus seat is typically viewed as a classic case of nonviolent civil disobedience. On the other hand, one can convincingly argue that she did not respect a private bus company's right to do as they wish with their property, thus doing a violence to them through their property; that she used coercion in the form of threat: the bus company could take her to court but then they would have to expose themselves for their deeply racist and unequal treatment, possibly harming their reputation and image. In fact, Rosa Parks' act of civil disobedience was part of a well-orchestrated effort to place serious economic pressure on the entirety of the Montgomery bus network, in effect diminishing the options available to the bus network to either (a) stop their segregation or (b) suffer severe financial losses due to a boycott of African American users (who accounted for 75% of users) and thus most likely collapse. This is a clear case of coercion.

Few people would not agree that Rosa Parks was justified in her civil disobedience, or that the larger campaign of civil disobedience was unjustified. However, if Rawls is taken seriously and to his full extent, then he would have to conclude that it was indeed unjustified.

It remains to be stated that this is not a call for gratuitous violence within civil disobedience. When serious and harmful acts of violence can be avoided without impeding the cause they ought to be. Unnecessary violence can encourage others to be violent when it is not necessary for them to be; acts deemed as violent by the authorities are typically met with further violence; excessive or unnecessary violence can turn the tide of public opinion against civil disobedients and their causes, worthwhile as they may be. This is a critique of the absolutist claim that justified civil disobedience is *always* nonviolent, that civil disobedience is by definition nonviolent—there are instances where violence has been necessary and advanced indubitably just causes, such as the militant actions undertaken by the suffragettes in 1912.

Bibliography

- Allen, Michael (2009): Civil Disobedience and Terrorism: Testing the Limits of Deliberative Democracy. *A Journal of Social and Political Theory* 56(118), 15–39.
- Bedau, Hugo Adam (1991): Introduction. In Hugo Adam Bedau (ed.): *Civil Disobedience in Focus*. London: Routledge, 1–12.
- Carter, Alan (1998): In Defence of Radical Disobedience. *Journal of Applied Philosophy* 15(1), 29–47.
- Celikates, Robin (2016): Democratizing civil disobedience. *Philosophy and Social Criticism* 42(10), 982–994.
- Cohen, Carl (1971): *Civil Disobedience: Conscience, Tactics, and the Law*. New York: Columbia University Press.
- CrimethInk (2012): The Illegitimacy of Violence, the Violence of Illegitimacy. Available at <https://crimethinc.com/2012/03/27/the-illegitimacy-of-violence-the-violence-of-legitimacy> [last accessed 2 January 2021]
- Elster, Jon (1998): Introduction. In Jon Elster (ed.): *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–18.
- Livingston, Alexander (2021): Nonviolence and the Coercive Turn in Civil Disobedience. In William E. Scheuerman (ed.): *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge: Cambridge University Press. Forthcoming.
- May, Todd (2015): *Nonviolent Resistance: A Philosophical Introduction*. Cambridge: Polity.
- Morreall, John (1991): The Justifiability of Violent Civil Disobedience. In Hugo Adam Bedau (ed.): *Civil Disobedience in Focus*. London: Routledge. 130–143.
- Raz, Joseph (1979): *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1999): *A Theory of Justice Revised*. New York: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Sabl, Andrew (2001): Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons. *Journal of Political Philosophy* 9(3), 307–330.
- Singer, Peter (1973): *Democracy and Disobedience*. Oxford: Oxford University Press.
- Smart, Brian (1991): Defining Civil Disobedience. In Hugo Adam Bedau (ed.): *Civil Disobedience in Focus*. London: Routledge. 189–211.
- Smith, William (2004): Democracy, Deliberation and Disobedience. *Res Publica* 10(4), 353–377.
- Wolff, Robert Paul (1969): On Violence. *Journal of Philosophy* 66(19), 601–616.

