

## ÜTKÖZÉSPONTOK X.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötete

# ÜTKÖZÉSPONTOK X.

A DOKTORANDUSZOK ORSZÁGOS SZÖVETSÉGE  
FILOZÓFIATUDOMÁNYI OSZTÁLYA  
KONFERENCIÁJÁNAK KÖTETE

2024. február 02.  
Budapest

Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Budapest 2024

Főszerkesztő: NEMES MÁRK  
Szerkesztők: Donáth Béla, Major Tünde Kármén, Sipos-Kolumbán  
Adrienn, Tegzes Nóra Valentina

A borítóképet VÖRÖS CSABA LEVENTE tervezte

978-615-6457-31-8 (Print)  
978-615-6457-32-5 (Online)

© A kötet szerzői és szerkesztői, 2024  
© Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2024

## Előszó

### *Lectori Salutem!*

Az Olvasó a jubileumi *Ütközéspontok X.* doktorandusz konferencia válogatott előadásaiból készült tanulmánykötetet tartja a kezében, amelybe tizenhárom kivételes doktori hallgató, doktorjelölt, vagy doktori tanulmányokra készülő mesterszakos hallgató tanulmányai kerültek. Az *Ütközéspontok* konferenciasorozatot Doktoranduszok Országos Szövetségének Filozófiatudományi Osztálya 2014-ben hívta életre azzal céllal, hogy országos szinten biztosítson egy magas szakmai minőségű konferenciát, elsősorban – de nem kizárólagosan – filozófiatudományi doktori képzésben résztvevő fiatal kutatók számára. Azon túl, hogy a rendezvény lehetőséget biztosít a szárnyaikat bontogató doktori hallgatók kutatási (rész)eredményeik bemutatására és előadói képességeik fejlesztésére, egy sajátos fórumként is funkcionál: előadóink magas szakmai minőségű kritikákat kapnak felkért külső korreferenseinktől. Mindezekon felül a rendezvény kapcsolatépítési lehetőségeket is nyújt, mellyel a résztvevők bekerülhetnek a hazai filozófiatudományi élet vérkeringésébe és megoszthatják tapasztalataikat, tudásukat egymással.

A konferenciasorozat tizedik, jubileumi állomására a rendezvénsorozat első helyszínén, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán került sor 2023. március 24-25 között. A tudományos találkozón összesen harminchat előadás hangzott el. Mostani kötetünk a konferencián elhangzott – a szekcióelnökök és korreferensek által legjobbnak ítélt – tanulmányokat tartalmazza. A szakmai lektorálást a felkért korreferensek végezték, akiknek ezúton is hálaán köszönjük közreműködésüket. A kötet szerzői az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Szegedi Tudományegyetem és a Pécsi Tudományegyetem doktori hallgatói, akik szakmai profilja igen széles skálán mozog. Az elkészült kötetben megtalálhatók politikai filozófiai, társadalomfilozófiai, kontinentális- és analitikus filozófiai, vallástudományi, valamint esztétikai és művészetfilozófiai írások is. Bízunk benne, hogy minden Olvasónk talál kedvére való olvasmányt az elkészült kötetben.

A kötet létrejöttéért köszönet illeti a tizenhárom szerzőt és korreferenseiket, akik a szűk határidőket teljesítve vállalták a tanulmányok elkészítését, valamint az együttműködtek a kötet lektorálási folyamatában. Kiemelt köszönet illeti a továbbá DOSZ Filozófiatudományi Osztályának aktív tagjait, akik időt és energiát nem kímélve megvalósították a konferenciát és életre hívták a kézben tartott kötetet: Miklovicz Attila (PTE BTK); Nemes Márk (SZTE BTK); Jancsó András (PTE BTK, NKE EJKK VTKI, MCC); Donáth Béla (ELTE BTK); Furtado Renátó (ELTE BTK); Sipos-Kolumbán Adrienn (SZTE BTK); Major Tünde Kármén (PTE BTK); Tegzes Nóra Valentina (ELTE BTK); Vörös Csaba Levente (SZTE BTK) és Vecsernyés Áron (ELTE BTK).

A konferencia létrejöttében további támogatóink voltak: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, a Magyar Filozófiai Társaság és a Nemzeti Tehetség Program. Végül, de nem utolsósorban a kötet borítóképe Vörös Csaba Levente grafikus osztálytagunk munkáját dicséri. Bízunk benne, hogy kötetünk hasznos és izgalmas olvasmányélmény lesz minden érdeklődő számára!

Miklovicz Attila  
A Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Filozófiatudományi Osztályának elnöke

## Tartalomjegyzék

Előszó .....	4
SZENTE REGINA	
Az igazság ontológiai fogalma Martin Heidegger igazságfelfogása alapján. Igazság- és létkérdés ekvivalenciája Heidegger gondolkodásában .....	5
SIPOS ANDREA	
Az ipszeitás három arca: Ricœur, Romano és Tengelyi .....	13
ZSUPOS NORBERT	
Materializmus és a reprezentáció problémája Alain Badiou filozófiájában .....	25
DONÁTH BÉLA	
Az antropocentrizmus és a biologizmus szerepe a futurizmusban .....	36
BOROS PÉTER	
Kereszténység buddhista szemmel. Taixu buddhista szerzetes kereszténységhez való hozzáállásának alakulása a történeti Buddha által kijelölt alapelvek tükrében. ....	45
OLAJOS ISTVÁN	
Song-kori 宋朝 enciklopédiák sémái – A Taiping yulan és Taiping guangji wu ábrázolásai .....	55
MIKLOVICZ ATTILA	
A vallásosság meghatározásának nehézségei. Kutatás a <i>differentia specifica</i> után .....	68
NEMES MÁRK	
A társadalmi és tudományos diskurzus hatásai az új vallási mozgalmak kutatására .....	77
FIGUS-ILLINYI RITA	
A reziliencia elmélete. A reziliencia egyéni aspektusai a fizikában, pszichológiában és a klinikai gyakorlatban .....	88
SZABÓ ANNAMÁRIA	
A dialektika és a határ kapcsolata Karl Rosenkranz <i>A rúd esztétikája</i> című művében .....	96
VÖRÖS CSABA LEVENTE	
Technika és etika kapcsolata a fotográfiában .....	106
GENG VIKTOR	
Légy jó mindhalálig? .....	112
GÄRTNER PÉTER	
<i>A Fordulat és Reform</i> gazdaságetikai előzményei, avagy felmerült-e bármilyen gazdaságetikai kontextus? .....	124

# **Az igazság ontológiai fogalma Martin Heidegger igazságfelfogása alapján. Igazság- és létkérdés ekvivalenciája Heidegger gondolkodásában**

Szente Regina

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Filozófiatudományi Doktori Iskola

## *Absztrakt*

Előadásomban a heideggeri filozófia igazságfelfogásának vizsgálatával foglalkozom. Kutatásaim elméleti célja, ezt az igazságfogalmat mint ontológiai igazságfogalmat elemezni, és – mint igazságelméleti kategóriát definiálni, illetve ezt megelőzően definiálásának lehetőségeit (szempontrendszerét és módszertanát) feltárni; gyakorlati célja ezt a kategóriát az igazságelméletek kortárs filozófiai diskurzusába bevezetni. A tervezett elemzés azt a hipotézist hivatott alátámasztani, hogy a heideggeri igazságfelfogás elsősorban és eredendően ontológiai igazságelmélet, és a benne felmutatott igazságfogalom típusát tekintve ontológiai igazságfogalom. Mindezzel azt a javaslatot kívánom előkészíteni, valamint a benne megfogalmazott igény jogosultságát alátámasztani, mely szerint a heideggeri igazságfogalom a kortárs filozófiai diskurzusba, mint ontológiai igazságfogalom – az ontológiai igazságfogalom pedig mint igazságelméleti kategória kerüljön bevezetésre.

Előadásom a heideggeri igazságfogalom e tekintetben vett vizsgálatának eredményeibe nyújt betekintést, méghozzá oly módon, hogy a szóban forgó fogalom ontológiai jellege váljon megközelíthetővé és megragadhatóvá. Ezzel párhuzamosan amellet foglalkozom állást, hogy ez a fogalom elsősorban és eredendően ontológiai (pontosabban fundamentálonológiai) jellegű igazságfogalom, s csak ezt követően fenomenológiai, illetve hermeneutikai. A fogalom ontológiai mivoltát – véleményem szerint – nem pusztán a kidolgozásnak a Lét és időben felvázolt ontológiai/fundamentálonológiai keretei képezik, hanem Heidegger gondolkodásának az az alapvető és a későbbiekben is fennmaradó mozzanata, hogy az igazság magának a létnek a megnyilvánulása. Csak ezen az alapon van az igazságnak egzisztenciális fogalma, valamint egzisztenciális analitika is csak ezen az alapon lehetséges – és nem megfordítva.

Ismertetni kívánom továbbá e kutatás egy különösen lényeges részeredményét, melyet röviden Igazság- és létkérdés ekvivalenciájának tételeként fogalmazhatunk meg, mely még inkább radikalizálhatja igazság és lét szükség-szerű összefonódását és elválaszthatatlanságát kimondó tétel értelmezését a heideggeri gondolkodáson belül. Lét és igazság szükség-szerű összefüggésének faktumát Heidegger számos szöveghelyen leszögezi írásaiban, e kettő ekvivalenciájának tárgyalásával, azonban jóval kevesebbszer találkozhatunk, mindazonáltal jogosan várnánk azt, az erre vonatkozó konkrét kérdésfeltevéseket követően. A válaszul szolgáló szöveghely homályossága ellenére, a kérdés nem marad megválaszolatlanul, s e válasznak kiemelkedő jelentősége van kutatásom szempontjából. Előadásom zárófejezetét ezen okból kifolyólag e szöveghely ismertetése és értelmezése fogja képezni

## *Abstract*

My lecture is about the examination of the concept of truth in Heidegger's philosophy. The theoretical goal of my research is to analyze this concept as an ontological concept of truth – and to define it as a truth-theoretical category before exploring the possibilities of its definition (criteria and methodology); the practical goal is to introduce this category into the contemporary philosophical discourse of theories of truth. The analysis is intended to support the hypothesis that Heidegger's concept of truth is primarily and inherently an ontological theory of truth, and the type of truth concept presented in it is an ontological truth concept. With all of this, I would like to prepare the proposal, as well as to support the legitimacy of the claim expressed in it, according to which the Heideggerian concept of truth should be introduced into the contemporary philosophical discourse (also) as an ontological concept of truth – and the concept of ontological truth as a truth-theoretical category.

My lecture provides an insight into the results of the examination of Heidegger's concept of truth in this regard in such a way that the ontological nature of the concept in question becomes approachable and graspable. At the same time, I take a stand that this concept is primarily and inherently an ontological (more precisely, fundamental ontological) concept of truth and only then a phenomenological or hermeneutic one. In my opinion, the ontological nature of the concept is not merely the ontological/fundamental ontological framework outlined in *Being and Time* but the fundamental and later-remaining aspect of Heidegger's thinking that truth is the manifestation of being itself. Only on this basis is there an existential concept of truth, and existential analytics is only possible on this basis – and not vice versa.

I would also like to present a particularly important partial result of this research, which can be briefly formulated

as the theorem of the equivalence of the question of truth and existence, which can further radicalize the interpretation of the theorem stating the necessary intertwining and inseparability of truth and being within Heidegger's thinking. Heidegger states the fact of the necessary connection between being and truth in many places in his writings; however, we encounter the discussion of the equivalence of these two much less often –but we would legitimately expect it, following the specific questions raised about it. Despite the obscurity of the passage serving as an answer, the question does not remain unanswered, and this answer has outstanding importance in terms of my research. For this reason, the final chapter of my lecture will be the description and interpretation of this passage.

## 1. Bevezetés

Az igazság problémája különös nehézséget ró a filozófiára, s megoldásának kísérletei végig kísérik a filozófia egész történetét. Arisztotelész a filozófiát, mint az igazság tudományát határozta meg, a filozófus szerepe pedig már az ókorban körvonalazódik: a filozófus az igazság ismeretének, de legalábbis a keresésének az igényével lép fel.

Azt, hogy az igazság keresése miféle feladatot rejt magában, a filozófia több mint két évezredet felölelő története alatt mindvégig tudni véltük, azonban Heidegger gondolatának értelmezése nyomán be kell látnunk: könnyen lehet, hogy ezt a feladatot félreértelmeztük. A heideggeri filozófia arra hívja fel a figyelmet, hogy az ebben rejlő feladat megértése annak felismerésén áll vagy bukik, hogy „Az ember nem a lét ura, hanem a lét pásztora.”, s amennyiben ez megértett, annyiban lehet remélni, hogy az embert maga a lét avatja be igazságába. Mindaddig, amíg ez nem történik meg, az igazság csak származékos formájában, az ismert valóság és a kijelentés viszonyában nyilvánulhat meg számunkra. És csak „egy gyökeres a valósághoz odaforduló gondolkodás” képes arra – mondja Heidegger – hogy a „valóságos igazságot, mely ma számunkra mértéket és rangot ad, a vélekedés és a kalkulálás zűrzavarával szemben vissza-helyezze jogába” (Heidegger 1994, 30).

Ha lehet így fogalmazni, Heidegger volt az, aki az igazságot visszahelyezte jogába, azzal, hogy kiszakította az ismeretelmélet évszázadok óta kizárólagossá vált tárgyköréből. Hogy ez miképpen történt és az igazságfogalom milyen gyökeres változását idézte elő, annak feltárására tesztek kísérletet a heideggeri igazságfogalom vizsgálatán keresztül.

Mindemellett fontos megjegyezni, hogy a filozófiatörténet episztemikus igazságfelfogásai és a heideggeri ontológiai igazságfogalom nem zárják ki egymást: Heidegger célja nem az volt, hogy a hagyományos igazságfelfogásokat kiszorítsa, s egy ontológiaival váltsa fel azokat. A későbbiekben látható lesz, hogy nem elutasítólag viszonyul az ismeretelméleti dimenzió iránt, célja sokkal inkább az, hogy azt egy átfogó ontológiai szemléletmódba illessze.

## 2. Az episztemológiai és ontológiai horizont elkülönítése az igazságfogalom heideggeri megközelítésében

Az episztemológiai és ontológiai igazságfelfogások megkülönböztető jegyeinek és ismérveinek problémakörét közelebbről szemügyre véve joggal kérdezhetjük: mi az, amitől egy igazságfelfogás episztemológiai és mi az, amitől ontológiai tekinthető? Köztudomású, hogy az episztemológia a megismerés gondolkörében mozgó, annak lehetőségeit és feltételeit kutató filozófiai diszciplína. Bár az episztemológia mint terminus csupán néhány évszázados múltra tekint vissza, maga a diszciplína legalább olyan idős, mint maga a filozófia. Egészen a 17. századig nem használtak saját kifejezést a filozófiának arra a területére, amelyet ma episztemológia/ismeretelmélet kifejezéssel jelölünk (Woleński 2004, 3). Az episztemológia fogalma a következőképp foglalható össze: Ismeretelmélet, a filozófia vizsgálódási területe, melynek központi kérdése a tudás eredete, a tapasztalat és az érvelés helye a tudásgeneráló folyamatokban, tudás és bizonyosság relációjának kérdése, tudás és a tévedhetetlenség viszonya, az univerzális szkepticizmus lehetősége, valamint a tudásformáinak változása a világ újabb és újabb fogalmi leírásainak tükrében. Mindezek a központi ismeretelméleti kérdések

összekapcsolódnak más filozófiai kérdésekkel, ilyenek például az igazság természetére, a tapasztalatra vagy a jelentésre vonatkozó filozófiai kérdés (Blackburn 2016, 428).

Tipikus episztemológiai problémák: Mi a tudás? Érzékeken vagy észen alapszik a tudás? Elérhető-e a bizonyosság? Mi az igazság? Vannak-e a tudásnak végső határai? Woleński ezen felül a filozófiának a descartes-i gondolatok hatására létrejövő ismeretelméleti fordulatát véli felfedezni, melynek következtében pre- és posztkartézianus filozófiáról beszél (Vö. Woleński 2004, 4).

Woleński szerint Descartes cogito ergo sum-ja esetében – bármi is legyen ez – egyértelműen megmutatkozik az itt végrehajtott fordulat episztemológiai jellege: egy ontológiai kijelentés/megállapítás ('vagyok') fundamentuma egy episztemológiaiakra helyeződik ('gondolkodom'). Ehhez hasonlatosnak tekinti Berkeley esse=percipi elvét, mely értelmezhető úgy, mint amely egy ontológiai kategóriát (egzisztencia, létezés) kísérel meg egy episztemológiaiával (észlelés, percepció) definiálni (Woleński 2004, 5).

Mi jellemezhet ennek megfelelően egy efféle episztemológiai orientációjú igazságfogalmat? A heideggeri kritika, melyet a fő mű 44., Jelenvalólét, feltárultság, igazság című paragrafusa (Heidegger 2007, 248-268) tartalmaz, e „hagyományos” igazságfogalomnak a származékoságát állítja,<sup>1</sup> melynek részletesebb jellemzését e paragrafus első alpontja tartalmazza. Az igazság episztemológiai fogalmát tételesen három pontban jellemzi a vonatkozó szöveghely: 1. Az „igazság helye” a kijelentés. 2. Az igazság lényege az ítélet és tárgya közötti „megegyezés”. (Veritas est adequatio intellectus et rei. Az igazság kritériuma a valósággal való megegyezésben van.) 3. Az igazságnak ez a felfogása Arisztotelészre, a logika atyjára vezethető vissza (Heidegger 2007, 250). Bár – ahogy a fentiekben láthattuk – a filozófiatörténet episztemológiai fordulatát<sup>2</sup> hagyományosan Descartes nevéhez kötik, Heidegger Arisztotelészig vezet vissza az általa episztemológiaiainak tekintett igazságfelfogást, mely meglátása szerint töretlenül uralta a filozófiai tradíciót Augustinuson keresztül egészen a 19. század újkantianus gondolkodóiig.

Amennyiben ez az eredetanalízis helytálló, felmerül a kérdés: vajon minek köszönheti mégis e meghatározás az évszázadokra visszatekintő múltját; s vajon mi az oka annak, hogy a megismerésnek a tradícióban fellelhető számos különböző interpretációja kivétel nélkül a megegyezés (adekváció) eszméjén alapul? Ezek a kérdések vezetnek a Lét és idő vizsgálódásait a „megegyezés” létmódjára vonatkozó analízishez, valamint ezen keresztül a megismerés létmódjának tisztázásához, melyek együttes célja, hogy a vizsgálódás során az igazság fenomenjét láthatóvá tegye. (Ld. és Vö. Heidegger 2007, 252).

E létösszefüggés megragadása a Lét és idő analízise szerint ontológiai, pontosabban fundamentálonológiai feladat. Mielőtt áttérnénk e feladat ontológiai jellegének értelmezésére, érdemes előljáróban föltenni azt a némiképp nyugtalanító, de jogos kérdést: ha Heidegger korai írásainak szöveghelyei, és a fő mű igazság-fejezetének megállapításai arról tanúskodnak, hogy Heidegger - Husserl tanítványaként - megfelelőképp elsajátította a hagyományos igazságfelfogás tanát; akkor mi lehet az oka, hogy nem maradt meg a bevett episztemológiai igazságfogalomnál, és milyen motiváció állhat az ennek alapjaira vonatkozó rákérdezés háttérében? (Fehér 1998, 53).

Fehér M. István fejlődéstörténeti megközelítése szerint e motivációt a fiatal Heidegger kezébe kerülő Franz Brentano kötet, a Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles című munkája szolgáltatta, melyben arról olvasható, hogy a létezőnek Arisztotelész négyféle jelentést tulajdonít, melyek közül az egyik „az igaz létező”, „a létező, mint igaz (on os alethes)” (Ld. még McGrath 2009, 48). Annak megértése, hogy Arisztotelész az igazságnak ontológiai jelentést tulajdonít - hosszú ideig Heidegger gondolati törekvéseinek középpontját képezte (Ld. Fehér 1998, 53-54).

Visszatérve korábbi gondolatmenetünkhöz: az ontológia fogalmának itt következő körülhatárolása adalékokkal igyekszik szolgálni ama kérdés megválaszolásához, hogy vajon miért tekintheti Heidegger alkalmasnak az ontológiát arra, hogy a hagyományos igazságfelfogás



analízisén keresztül egy eredendőbb igazság-megközelítéshez vezessen el. Tudvalevő, hogy az ontológia kifejezést olyan filozófiai vizsgálódásokra alkalmazzuk, mely az egzisztenciával vagy a létezéssel foglalkozik. Az efféle vizsgálódások rendszerint annak vizsgálatára irányulnak, hogy „Mi létezik?” vagy hogy „Általánosságban milyen fajta dolgok léteznek?”. Szokás egy filozófus ontológiájáról beszélni akképp, hogy elmélete milyen típusú létezőket fogad el, s szokás egy elmélet ontológiájáról beszélni, amely alatt azokat a dolgokat értjük, amelyeknek létezniük kell, hogy az elmélet igaz legyen. Az ontológia kifejezés a to on többesszáma, a ta onta („létezők”), és a görög logos („szó”, „beszéd”, „ok” stb.) szavak összetételéből ered, melyet Rudolph Glocenius alkalmazott először az 1613-as Lexicon Philosophicum című munkájában. Az igazság ontológiai és episztemológiai szemléletének világos elhatárolásához a továbbiakban tehát azt szükséges tisztázni, hogy a fenti értelemben vett ontológia-fogalom miképpen módosult vagy egészült ki a heideggeri törekvések fényében.

Heideggert a lét problematikája már egészen a kezdetektől fogva intenzíven foglalkoztatta. A korai írásokban már jelenlevő létkérdés a Lét és időben és a húszas évek második felének előadásaiban jól láthatóan központi kérdéssé válik. A lét kérdésének elvi szükségessége abban a paradoxnak tűnő helyzetben mutatkozik meg és nyer igazolást, mi szerint eleve létmegértésben élünk, ugyanakkor a lét értelme homályba burkolódik. Ez a paradox helyzet Heidegger szerint „Világosan megmutatja, hogy a létezőhöz mint létezőhöz való minden viszonyulásban és minden hozzá viszonyuló létben a priori egy talány lappang.” (Heidegger 2007, 20). Ez az „a priori talány”, az általában vett lét értelme. Az átlagos, homályos létmegértésben a tekintet fókuszában a létező áll és a megértett lét homályban vagy periférián marad (Schwendner 2000, 50). Az általában vett lét értelmének feltárásához a hozzáférést első lépésben az ún. ontológiai differencia biztosítja, mely annak megértését foglalja magában, hogy a lét maga nem valamilyen létező, - de mindig egy létező léte. Ez két dolgot jelent: egyrészt azt, hogy a lét értelmének vizsgálata lényegileg különbözik valamely lehetséges létező vizsgálatától, másrésztől viszont nem történhet másképp, csak egy létező vizsgálatán keresztül. A Lét és idő 1. paragrafusában rögzített, a létkérdés kidolgozására irányuló törekvés elméleti alapját és lehetőségét, e módszertani megkülönböztetés biztosítja, mindazonáltal magát a terminust Heidegger csak később, röviddel a fő mű megjelenése után keletkezett előadásában, A fenomenológia alapproblémáiban vezeti be (Ld. Heidegger 2001, 282-286 és 293-407).

A létre irányuló kérdés megismétlésének szükségessége azon alapul, hogy a lét minden korábbi ontológiában előfeltételezve van, de sohasem kérdezve. Az ontológiatörténet e kritikai szemléletében és a hozzá kapcsolódó ontológiatörténeti destrukció feladatában nyer értelmet Heidegger fundamentálonológiai törekvésének jogosultsága: minden hagyományos ontológiai kérdés „naiv és homályos marad, ha a létező létre irányuló kutatásai során nem vizsgálja meg a lét értelmét” (Heidegger 2007, 27). A heideggeri fundamentálonológia<sup>3</sup> tehát kettős feladatot kíván ellátni:

*[...] célja [...] nem csupán az, hogy tisztázza azon tudományok lehetőségének feltételeit, melyek a létezőt, mint így- vagy úgy-létezőt eleve egyfajta létmegértésen belül kutatják [=pozitív tudományok, Sz.R.], hanem tisztázni kívánja mindazon ontológiák lehetségeinek a priorikus feltételeit, amelyek megelőzik és megalapozzák az ontikus tudományokat. Ezért a fundamentálonológia az egyetlen, amelyből az összes többi ontológia eredhet (Heidegger 2007, 27-29).*

### 3. A fenomenológia ontológiai radikalizálása

Igazságkérdés és létkérdés összefüggésének vizsgálatát megelőzően érdemes röviden jellemezni fenomenológia és ontológia a Lét és időben végrehajtott sajátos összekapcsolásának mozzanatát. Heideggerre erős hatást gyakorolt a husserl-i fenomenológia, melynek alaptörékvése a következő felszólításban fejeződött ki: „Vissza a dolgokhoz!”. Husserl ugyan heideggeri szemszögből nézve egy olyan szintre jut, mely túllép és megelőzi a szubjektum-objektum, valamint transzcendencia-immanencia metafizikai megkülönböztetésének szintjét, Heidegger azonban a husserl-i gondolkodás transzcendentális fordulatát a metafizikához való visszalépésként, a fenomenológia eredeti értelmének metafizikai eltorzításaként értelmezi, mely a fenoménnek egy transzcendentális tudatra, a „konstitúciójukat” lehetővé tevő alapra redukálja. Bár a Lét és időben a fenomén és a fenomenológia fogalmát tisztázó fejezetben Heidegger úgy nyilatkozik, hogy vizsgálódásai csak a Husserl által lefektetett alapokon váltak lehetségessé (Vö. Heidegger 2007, 56), a fenomén fogalmát mégis a husserl-i definíciótól eltérő módon határozza meg: a fenomén nem az, ami egy tudat számára megjelenik és mint megjelenés tudatosul, hanem ami megmutatja önmagát, úgy, ahogy saját magából megmutatkozik (Ld. Heidegger 2007, 52). Heidegger ezt nevezi a fenomén formális és egyszersmind vulgáris fogalmának. Hozzáteszi azonban, hogy ezt a fenoménfogalmat, formális jellegét megszüntetve, fenomenológiai fenoménfogalommá kell átalakítani.

A Lét és idő definíciója szerint a fenomenológiai kutatás feladata, „önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutatkozik” (Heidegger 2007, 52), melynek megfelelő alkalmazása a léthez való hozzáférési módot is biztosítja egyben, amennyiben a fenomenológiának ezt a formális fogalmát a fenomenológiai –, és nem a vulgáris fenomén fogalomra értjük (Vö. Heidegger 2007, 53). Amit fenomenológiai értelemben fenoménnek nevezhetünk, az valami olyasmi – hangzik a heideggeri definíció, „ami mindenekelőtt és többnyire nem mutatkozik meg, és (...) el van rejtve, egyúttal azonban olyasvalami, ami lényegszerűen hozzátartozik ahhoz, ami mindenekelőtt és többnyire megmutatkozik, mégpedig úgy, hogy ez utóbbinak az értelmét és alapját alkotja.” (Heidegger 2007, 53). A fenomenológiai értelemben vett fenomén tehát az a nem-megmutatkozó elrejtettség, ami a megmutatkozó alapját és értelmét képezi, mely alatt expliciten kifejezve nem valamely létezőt kell érteni, hanem a létező létét: „Fenomenológiai értelemben fenomén csak az lehet, ami a létet alkotja, a lét pedig mindig a létező léte (...)” (Heidegger 2007, 54).

Ezen a ponton kapcsolódik össze a fenomenológia az ontológiával. A fenomén fenomenológiai fogalmának tisztázása és a fenomén vulgáris fogalmától való elhatárolása következetesen vezet ahhoz az egyértelmű megállapításhoz, melyben fenomenológia és ontológia összekapcsolódik: „A fenomenológia megközelítésmódja és igazoló meghatározásmódja annak, aminek az ontológia témájává kell lennie. Ontológia csak fenomenológiaként lehetséges.” (Heidegger 2007, 53).

A Lét és idő meghatározása szerint a helyesen értett ontológia témája a lét és az általában vett lét értelme. Mindebből következik az a fentebb már említett, az európai filozófiai hagyományra vonatkozó heideggeri kritika, mi szerint az összes korábban létrehozott ontológia ontikus maradt abban az értelemben, hogy bennük a „lét” ugyan előfeltételeződik, de nem „kereksettként”, hanem magától értetődőként: a „lét” ezekben az ontológiákban annyiban megértett, amennyiben eleve létmegértésben élünk. Egy ontológia – bármilyen szilárd és gazdag kategória rendszerrel rendelkezik is – mondja Heidegger, talajtalanná válik, s önmagát lehetetleníti el, ha a létezőkre vonatkozó minden vizsgálódást megelőzően, nem a lét értelmének megvilágítását helyezi a fókuszba (Vö. Heidegger 2007, 27). Heidegger ebben a kritikai kijelentésében, melyben felrója minden addigi ontológia létfeledettségét, fundamentális jellegű törekvését is kifejezésre juttatja. Amint a lét, mint nem-megmutatkozó elrejtettség a létezők értelme és alapja, épp úgy a lét értelmét vizsgáló ontológia fundamentumot képez a létezőkre irányuló minden addigi

ontológiának. E tekintetben a heideggeri vállalkozást fundamentál-ontológiának nevezzük, mely összekapcsolódik az ontológiatörténet destrukciójának feladatával.

A destrukció fogalmát Heidegger a fő mű 6. paragrafusában vezeti be, mely alatt az ontológiai alapfogalmak eredetének kimutatását, más szóval „születési bizonyítványuknak” a kiállítását érti (Heidegger 2007, 39). Az ontológiai alapfogalmak destrukcióját két okból tekinti szükségesnek: az egyik ok a jelenvalólét létszerkezetének történetiségében gyökerezik, mely az időbeliségből eredően határozza meg a jelenvalólétet. Ha a létre való kérdezésben – írja Heidegger – „rálátás nyílt a jelenvalólét lényegi történetiségére” (Heidegger 2007, 37) és a létre irányuló kérdés kidolgozása a jelenvalólét egzisztenciális analitikáján keresztül lehetséges, „akkor elkerülhetetlen a belátás: a létre vonatkozó kérdezést (...) magát is történetiség jellemzi” (Heidegger 2007, 37), éppen ezért a létre vonatkozó kérdés kidolgozása nem mehet végbe anélkül, hogy az kérdésessé ne tenné saját történetét.

A destrukcióban rejlő igazi feladat abban a hermeneutikai erőfeszítésben áll – írja Fehér M. István – mely kísérletet tesz arra, hogy a görög filozófia kezdeteit és kifejlődését átalakulásai ellenére a mindenkori aktuális szellemi létben, mint jelenlét felismerje és megértse (Vö. Fehér 2002, 20). A kezdethez való visszatérés kivezeti a gondolkodást a régi dolgok magától értetődőségének hamis bűvköréből, s az eredeti dologgal szembesíti azt, annak igazi és hamisítatlan mivoltában.

A kezdet, mint olyan az időbeliségben és ezen belül a történetiségben – mint az emberi jelenvalólét alapszerkezetében – nyer értelmet. Mivel az emberi jelenvalólét történetiként van, múltjától és a belőle átöröklődő ember- és világértelmezéstől nem szabadulhat, még akkor sem, ha tagadólag viszonyul hozzá – „Akár kifejeződik ez, akár nem, a jelenvalólét saját múltjaként van.” (Heidegger 2007, 36). Ebben a paradoxnak tűnő rövid, ám annál lényegibb tartalmat közvetítő állításban kifejezésre jut az emberi létezésnek azon sajátossága, mely az embert múltjával minden kritika ellenére összeköti; s e létmódból a legradikálisabb kritikai gondolkodás által sem reflektálhatja ki önmagát. Minden ember már eleve meglévő értelmezettségek szövedékébe születik bele, s abban felnőve, ezekből kiindulva érti meg önmagát, s lételeményei e megértés által vezéreltek és szabályozottak. Ebben a tekintetben „múltja (...) nem követi, hanem mindig előtte jár” (Heidegger 2007, 36).

Ebben a tradícióhoz való kritikai, ám kifejezetten konstruktív jellegű viszonyulásban Heideggernek a historicizmus és filozófiai kritika – egymással merőben ellentétes – szempontjainak összeegyeztetési szándéka rejlik. A destrukció gondolatában kiválóan egyesülnek egymással e két filozófiai áramlat kibékíthetetlennek tűnő, ám hasonlóan fontos értékeket és eszméket közvetítő törekvései, azonban oly módon, hogy megszabadítja azokat szélsőséges túlkapásaik következményétől: a destrukció a kritikai hozzáállást megtisztítja a tradíciótól és a múlttól való megszabadulás szélsőséges „látszatradikalizmusától” – hiszen ez a múltat végső soron nem szünteti meg, pusztán a rávonatkozó megértés lehetőségétől vágja el a mindenkori jelent. A destrukció továbbá megszabadítja a múlthoz való odafordulást a szélsőséges tradicionalizmus túlkapásától, mely minden kritikát a „tisza ész börtönének” tekint. Az időbeliség valamely vonatkozásában ugyanis mindkét nézőpont vak; az előbbi a maga múltjára, az utóbbi jövőjére való tekintettel; elfordulásuk eredményeként pedig a jelen válik homályossá és megközelíthetlenné, valamint a filozófia számára az a lehetőség, hogy „saját korának filozófiája” legyen (Vö. Fehér 2002, 23-24).

Témánk szempontjából kiemelkedő fontosságú, hogy a destrukció nem csak struktúrájában vagy módszerében határozza meg az igazságfogalom heideggeri kidolgozását, hanem tartalmában is: az igazságfogalom kidolgozása a Lét és időben igazság és lét összekapcsolásának filozófiatörténeti kezdeteinek talajáról indul, mely azt jelenti: nem csak a létre vonatkozó kérdezés történeti, hanem az igazságnak a léttel való eredendő összefüggését vizsgáló kérdés is.

## 4. Igazság- és létkérdés ekvivalenciája a Lét és időben

A fentiekre való tekintettel létkérdés és igazságkérdés viszonyára vonatkozóan Pongrácz Tibor megjegyzésével<sup>4</sup> egyetértve – azt állítom, hogy a két kérdés ekvivalens egymással. Lét és igazság szükségszerű összefüggésének faktumát Heidegger számos helyen – a Lét és időben és más írásokban egyaránt – említi. Azonban a Lét és időben e kettő ekvivalenciájának explicit kifejezésével, mint az igazságfenoménnel kapcsolatos vizsgálódások eredményével már bizonyosan kevesebbszer találkozhatunk, ezt ugyanis jogosan várnánk az erre irányuló explicit kérdésfeltevések után, melyek közvetlenül a kérdésfeltevések alapjául szolgáló filozófiatörténeti előzmények – igazság és lét összekapcsolására vonatkozó görög kezdeményezések – feldolgozását követően olvashatunk (Ld. Heidegger 2007, 249). Mindazonáltal – ha nem is a várakozásaink szerinti helyen és formában – Heidegger a Lét és időben kimondja lét és igazság ekvivalenciájának tételét. Az erre vonatkozó érvelés abból a feltételből indul ki, hogy amennyiben „az igazság jogosan áll eredendő összefüggésben a léttel” (Heidegger 2007, 249) – írja Heidegger, akkor az igazságfenomén vizsgálata típusa szerint fundamentál-ontológiai probléma. Az ezt követő sorok kérdésfeltevése azonban mindennek jogosultságát megkérdőjelezve egy burkolt ellentétet fogalmaz meg, mi szerint – ha ez a fenomén valóban a fundamentál-ontológia problematikájának körébe tartozik, akkor vajon – tevődik fel a kérdés – hogyan lehetséges, hogy a jelenvaló lét analitikájának korábbi szakaszaiban nem került a vizsgálódás útjába? Nos Heidegger, igazság és lét egybeesését illető minden kétséget kizárva azt válaszolja a kérdésre, hogy az igazságfenomén – még ha nem is ezen a néven – igenis témája volt az addigi analízisnek, és nagyon is útjába került a korábbi vizsgálódásnak – hiszen ennek egyetlen témája a lét volt – ez pedig „ténylegesen »egybeesik« az igazsággal” (Heidegger 2007, 250). Tehát a Lét és idő addigi vizsgálódása tulajdonképpen semmi másról nem szólt, mint az igazságról, így az igazságfenomén kifejezett körülhatárolása és a benne rejlő problémák rögzítése nem más, mint a lét problematikájának kiélezettebb formában való felvetése (Vö. Heidegger 2007, 249-250).

## 5. Összegzés és lezárás

A fentieket tekintetbe véve a heideggeri igazságfogalomra vonatkozó átfogó kutatás tervezetének szempontjából azt mondhatjuk, hogy igazság és lét ekvivalenciájának tétele a kutatás első mérföldkövét képezi, mely véleményem szerint kardinális jelentőségű az ontológiai igazságfogalom elméleti mélystruktúrájának feltárásában, e struktúra formális jellemzésében és lényegének értelmező vizsgálatában.

## Bibliográfia

- Blackburn, Simon (2016): *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Brentano, Franz (1862/1960): *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Hildesheim, Olms.
- Dahlstrom, Daniel (2001): *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press.
- Craig, Edward (2005): *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.
- Fehér, M. István (1998): *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest, Korona Nova.
- Fehér, M. István (2002): *Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint "saját korának filozófiája"*. Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában. *Világosság*, 2002, 43/4-7. 19-33.
- Fehér, M. István (2011): *Létmegértés és filozófia – hit és teológia*. In.: *Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 93-139.
- Ferge, Gábor (1996/97): *Utószó*. In.: *Martin Heidegger: Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzésére*. Szeged – Budapest, Societas Philosophia Classica, 99-133.
- Heidegger, Martin (1927/2007): *Lét és idő*. (ford. Vajda Mihály, Bacsó Béla, Angyalosi Gergely, Kardos András, Orosz István). Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin (1927/2001): *A fenomenológia alapproblémái*. Budapest, Osiris (ford. Demkó Sándor).

- Heidegger, Martin (1927/2001): A kijelentés igazsága, az általában vett igazság eszméje és kapcsolata a lét fogalmával. In: uő. *A fenomenológia alapproblémái.* (ford. Demkó Sándor). Budapest, Osiris, 268-278.
- Heidegger, Martin (1927/2001): Lét és létező. Az ontológiai differencia. In: uő. *A fenomenológia alapproblémái.* (ford. Demkó Sándor). Budapest, Osiris, 393-407.
- Heidegger, Martin (1930/1994): Az igazság lényegéről. In: uő. „...költőien lakozik az ember...”. (ford. Pongrácz Tibor). Budapest–Szeged, T-Twins–Pompeji
- Inwood, Michael (1999): *A Heidegger Dictionary.* Oxford, Blackwell’s.
- McGrath, Sean J. (2009): The Interpretative Structure of Truth in Heidegger. In: *Analecta Hermeneutica*, No. 1. 46-55.
- Mulhall, Stephen (2005): *Routledge Philosophy GuideBook to Heidegger and Being and Time.* Abingdon, Routledge.
- Richardson, John (1991): *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project.* Oxford, Clarendon Press.
- Schwendtner, Tibor (2009): A kategoriális szemlélet és a létkérdés. Néhány megfontolás a Logikai vizsgálódások heideggeri recepciójához. In: Varga Péter, Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia.* Budapest, L’Harmattan, 142-153.
- Rohner, Karl – Vorgrimler, Herbert (1980): *Teológiai Kiszótár.* Budapest, Szent István Társulat (átd. Kuno Füssel, ford. Endreffy Zoltán).
- Tugendhat, Ernst (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Woleński, Jan (2004): The History of Epistemology. In: M. Sintonen, J. Wolenski & I. Niiniluoto (eds.) *Handbook of Epistemology.* Springer Science & Business Publisher. 3-54.
- Wrathall, Mark A. (2011): *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History.* Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>1</sup> Ez az állítás nem jelenti azonban azt, hogy Heideggernek szándékában állt az igazság fogalmát teljes mértékig elhatárolni a kijelentések/állítások területétől. Meglehet, Heidegger számos kérdésben – ahogy a logikát illetően is – sajátos nézőpontot képviselt, azonban ahogy már korábban is leszögeztem: az igazság-analízis célja nem az volt, hogy a hagyományos kijelentés alapú igazság-fogalmakat kiszorítsa, s egy ontológiai váltással azokat; hanem sokkal inkább az, hogy egy ontológiai fundamentumra helyezze őket. Ellenkező esetben joggal merülne fel a kérdés: az erről szóló állítások következetességét vajon mire alapozzuk? Hiszen – még egy ontológiai igazságfogalom jellemzése sem történhet másképp – csak állítások/kijelentések formájában.

<sup>2</sup> Schwendtner Tibor *A kategoriális szemlélet és a létkérdés* című munkájában Heideggernek a létkérdéshez való eljutását szintén filozófiatörténeti fordulatnak, a filozófia ontológiai fordulataként tekinti. (Vö. Schwendtner 2009, 143).

<sup>3</sup> Magának a terminusnak a megalkotásában feltehetően a fundamentálteológia (lat. *theologia fundamentalis*) kifejezés játszott szerepet, amely a 20. század elején kialakult szaktudomány, tárgya a kereszténység alapjainak feltárása, a dogmatika megalapozása (Rohner – Vorgrimler 1980). Heidegger filozófiai pályafutását megelőzően katolikus-teológia szakon folytatott tanulmányokat, melyek kimutatható hatást gyakoroltak filozófiai nézeteinek alakulására (Fehér 2011, 93-94). Ez a teológiai motiváció ihlette feltehetően Heidegger 1922-ből származó *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációit* is, mely egyfelől magában hordozta „azt a lényegi kritikait motívumot, amely a századokon át elfogadott, az ember létfelülmúlási hajlamában gyökerező, az örök teoretikus tudásból fakadó hatalomvágyat leplezte le ontológiai összefüggésben” (Ferge 1996-97, 130) másfelől, csírájában és vázlatosan tartalmazza az egész későbbi fundamentálonológia és ontológiatörténeti destrukció gondolatát, mely a fő műben már rendszeres és tematikus formában jelenik meg (Vö. Uo).

<sup>4</sup> (...) a heideggeri filozófia fókuszában álló létkérdés köztudomásúlag ekvivalens az igazság kérdésével.” (Pongrácz 2017, 145). Daniels Dahlstrom Heidegger igazságfogalmát feldolgozó monográfiájában az igazság egzisztenciális jelentőségét tárgyaló fejezetének egy zárójeles megjegyzése szintén alátámasztani látszik ezt az értelmezést: „ez az igazság [a transzcendentális igazság] konvertibilis a léttel”. (Dahlstrom 2001, 224 Fordítás: Sz.R.).

# Az ipszeitás három arca: Ricœur, Romano és Tengelyi

Sipos Andrea

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiatudományi Doktori Iskola

## *Absztrakt*

Tanulmányunk célkitűzése az ipszeitás fogalmának elemzése, nevezetesen Paul Ricœur, Claude Romano és Tengelyi László írásai alapján. Eme filozófusok azért hozhatók összefüggésbe egymással, mert közel ugyanabban az időszakban (a kilencvenes évek idején) igen hasonló témakörben kutattak, mégpedig mindhárom az ipszeitás és az esemény viszonyát igyekeztek feltárni, tágabban pedig az önazonosság és másság összeegyeztethetőségének kérdésével foglalkoztak. Az ipszeitás értelmezése valójában nem függetleníthető más releváns fogalmaktól, úgy mint az identitás, a szingularitás, az esemény, az élettörténet vagy a sors, sőt az önmagasság valódi tartalma csupán ezek fényében ragadható meg.

Elsőként az ipszeitás három fenomenológiai-hermeneutikai portréját fogjuk bemutatni a tanulmányunk fókuszpontjában álló filozófusok gondolatai mentén. Másodsorban viszont arra vállalkozunk, hogy rávilágítsunk bizonyos hiányosságokra, amelyekkel az ipszeitás az eseménnyel, illetve a sorseseménnyel való kapcsolatának leírásában találkozunk. Ricœur szerint az esemény a diszsonancia forrása, „maga a váratlan, maga a meglepő”, amit csak utólag érthetünk meg, mégis az elbeszélte történet szerves, mondhatni szükségszerű részét alkotja. Tengelyi „válsághelyzetről” beszél, egy „uralhatatlan” és „magától képződő új értelemről”, ami nem más, mint az „önhasadás pillanata”, melynek hatására az önmagunkról elbeszélte történetek helyesbítésre szorulnak, a „megrendült önértelmezésünk” újbóli megszilárdítására lesz szükség. Romano pedig úgy fogalmaz, hogy az esemény egy „hirtelen, előre nem látható módon bekövetkező változás”, mely felborítja életünket, keresztülhúzza számításainkat és „válságba sodorja alapvető kivetüléseinket”, azaz mindazon egzisztenciális értelemben vett lehetőségeinket, melyek által önmagunkat és világunkat megértjük. Az esemény személyesen minket érint, benne helyettesíthetetlen ipszeitásunk a tét, továbbá e sorsfordító történést mindig a mi magunk egyedi módján éljük meg.

Mindazonáltal mi történik valójában az esemény átélésekor? Hol és hogyan megy végbe ez a hirtelen változás? Hogyan kell értelmeznünk az egyediséget? Az esemény definíciójának mélyebb hermeneutikai vizsgálata során kiderül, hogy az esemény fenomenalitása elválaszthatatlan az ipszeitástól, sőt enélkül nem is értelmezhető. Hipotézisünk szerint az esemény megjelenésének előfeltétele egy, már meglévő „stabil állapot”, amelyet egy passzív módon létrejövő értelemszedimentációval azonosítunk. Ezt az alapot azonban, amit általában véve önmagunknak hívunk, nem tekinthetjük eleve adottnak anélkül, hogy fel ne tárnánk az én önkonstitúciójának mechanizmusát. Harmadsorban ezért egy gondolat kísérletre vállalkozunk, nevezetesen a fenomenológiai értelemben vett szingularitás kifejtésére, amely egyszerre lenne képes a megjelenő ipszeitás fogalmak közötti különbségeket áthidalni és az esemény újraértelmezése közben feltárt hiányosságokat pótolni.

## *Abstract*

In this paper, we intend to analyze the concept of ipseity based on the writings of three authors, Paul Ricœur, Claude Romano, and László Tengelyi. These authors can be related to each other because they carried out research on very similar topics almost in the same period of time (in the nineties), and all three tried to explore the relationship between the ipseity and the event; more broadly, they dealt with the issue of the compatibility of selfhood and otherness. The interpretation of ipseity cannot be separated from concepts such as identity and singularity, event, life-history, or fate; in fact, its true content can only be grasped in the light of these notions. First, we will outline the three phenomenological-hermeneutic portraits of ipseity along the lines of the named philosophers' thoughts. Secondly, however, we will shed light on certain shortcomings that we encounter in the description of the relationship between the ipseity and the event or the fateful event. According to Ricœur, the event is the source of dissonance; it is “itself the unexpected, itself the surprising,” which can only be understood retrospectively, yet it forms an integral, one might say, a necessary part of the narrated story. Tengelyi speaks of a “crisis situation,” an “uncontrollable,” “spontaneous sense-formation,” which is nothing more than a “moment of self-splitting,” as a result of which the stories we tell about ourselves will need to be corrected, and our “shaken self-interpretation” will need to be re-consolidated. According to Romano's description, the event is a sudden, “unforeseen change” that upsets our lives, disrupts our plans, and “throws our basic projects into crisis,” i.e., all our possibilities in an existential sense by which we understand ourselves and our own existence. The event affects us personally; it is our irreplaceable ipseity that is at stake. In addition to the personal involvement, we always experience the event in our own unique way.

However, what happens exactly when the event is experienced? Where and how does this sudden change take place? How should we interpret uniqueness? After a deeper hermeneutic examination of the event's definition, it is revealed that the phenomenality of the event is inseparable from ipseity; moreover, without the latter, it cannot even be interpreted. According to our hypothesis, the prerequisite for the appearance of the event is an already existing "stable state," which we identify with a passively created sedimentation of sense. However, this basis, which we generally call "myself," cannot be applied without exploring the mechanism of the "self-constitution." Thirdly, we therefore, undertake a thought experiment. Namely, we will elucidate the concept of singularity in a phenomenological sense, which could make a connection between the three forms of ipseity and bridge the gaps discovered during the re-interpretation of the event.

## 1. Az ipszeitás portréi

Ricœur, Romano és Tengelyi kutatásainak témája egy bizonyos időszakban összecseng egymással; mindhármuknál előtérbe kerül az ipszeitás kérdése, annak identitással és eseménnyel való kapcsolódásának problematikája. Különösképp három emblematikus mű juthat eszünkbe: Ricœurtól az *Önmaga mint másik* (*Soi-même comm un autre*), Romanótól *Az esemény és a világ* (*L'événement et le monde*), Tengelyi tollából pedig az *Élettörténet és sorseseemény* című írás. A következőkben e művek gondolatait igyekszünk majd portré jelleggel felvázolni, különös figyelmet szentelve az ipszeitás fogalmának megjelenésére. Előljáróban azonban érdemes megjegyezni, hogy a három filozófus vizsgálódásai az ipszeitás és esemény „találkozásának” különböző aspektusaira fókuszálnak, ennek következtében pedig az ipszeitás értelmének más és más arcát fedik fel. Minden portré esetben ezért három tényezőre fogunk kitérni: (i) először feltárjuk a szerzők alapvető motivációját, vázolván műveik fő mondanivalóját; (ii) majd megnézzük, hogy elméleteikben milyen szerepet játszik az esemény, és hogyan történik annak felfogása; (iii) harmadsorban megvilágítjuk, hogy mindez hogyan hat ki az ipszeitás fogalmának értelmére.

### 1.1. Ricœur

Az *Önmaga mint másik* című műben Ricœur arra vállalkozik, hogy kidolgozza az önmaga hermeneutikáját (*herméneutique du soi*). Az önmaga (*soi*) egy olyan bizonyosságon alapuló „szubjektumra” utal, mely a tanúsítás (*attestation*) révén tárható fel, és ami a megdönthetetlen evidenciát jelentő *Cogito* énje – akár a transzcendentális *ego*, akár az empirikus én formájában megjelenő *ego* – illetve az én-nélküliség, avagy Nietzsche és Hume munkásságában fellelhető „széttöredezett” szubjektum, a *Cogito* brisé alakjának alternatívái közé illeszkedik. Az önmaga értelmét Ricœur négy szintéren, a következő kérdések mentén bontja ki: „ki beszél?”, „ki cselekszik?”, „ki meséli el magát?” és „ki az, akit morális felelősség sújt?” (Ricœur 1990/2015, 28). A harmadik kérdéssel a mű ötödik és hatodik fejezete foglalkozik, melyekben Ricœur egyfelől rámutat az identitás fogalmának többértelműségére, továbbá arra hívja fel a figyelmet, hogy a személyes azonosság (*ipseité*) nem redukálható le a dologi azonosságra (*mêmeté*). Önazonosságunk dinamikus jelleget ölt, időben változik tartalma; bár mindig önmagunk maradunk (*soi*), önazonosságunk (*ipseité*) valódi értelme a mássá válás révén konstituálódik. Ennek következtében a megmaradás és változás kibékíthetetlen ellentétét csupán egy harmadik terminussal, a narratív identitás (*indentité narrative*) fogalmával lehet áthidalni. Más szóval, ha azt kérdezzük, hogy „ki ő?” vagy „ki vagyok én?”, a válasz nem lehet más, csak narratív (Ricœur 1985/1991, 442). Egy személynek története van, sőt ő maga „teszti meg” saját történetét, illetve lényegében azonos vele (Ricœur 1990/2015, 137).

Mivel az irodalom a „gondolati tapasztalatok mérhetetlen laboratóriumának bizonyul”, Ricœur vizsgálódásai így elsősorban az irodalmi elbeszélésekre koncentrálnak, majd ebből a dimenzióból lép át a valódi élet mezejére, ahol saját élettörténetünk íródik (Ricœur 1990/2015, 176, 188; Ricœur 1999, 384, 399). Az esemény emiatt az elbeszélés keretében kerül leírásra, ahol a sors fordulataként jelenik meg, például egy véletlen találkozás vagy egy baleset

formájában. Az esemény az „maga a váratlan, maga a meglepő”, mely előre nem látható módon bukkan fel, keresztülhúzza számításainkat, felborítja előzetes várakozásainkat, és ami csak az utólag visszatekintő megértés révén épül be a történetbe (Ricœur 1990/2015, 170; Ricœur 1999, 377). Az esemény egyfelől az ütközés (discordance) forrása, mert hiszen egy váratlan történés megingatja vagy veszélybe sodorja a szereplő azonosságát. Másfelől viszont az egyezés (concordance) elemének is tekinthető, tudniillik hozzásegít a történet tovább szövéséhez, miképpen a véletlent szükségszerű sorssá kovácsolja (Ricœur 1990/2015, 175; Ricœur 1999, 384). Az esemény a cselekmény szerves részét képezi, ennél fogva eleve elbeszélhető, az elbeszélés révén pedig szükségszerűen meg is érthető. Ricœur az önmaga konstitúciójának (constitution du soi) kérdéséhez a hermeneutika felől közelít; az önazonosság összetett értelme az interpretáció segítségével, nevezetesen az elbeszélte történetek révén, reflexív szinten ragadható meg. Mivel önmagunk számára nem tárulunk fel tisztán és világosan, ezért önazonosságunk megértéséhez csupán kerülőúton – a jel, a szimbólum vagy a szöveg objektivációján keresztül –, az értelmezés segítségével juthatunk el.

Mindazonáltal megjegyezzük, hogy egészen más a valódi életben felmerülő eseményt egyes szám első személyben tapasztalni és felfogni. Bár egy ponton a szerző összeveti az irodalmi elbeszélést a valódi élettörténettel – rámutatva bizonyos szerkezeti hasonlóságokra –, mégsem veti fel konkrétan, hogyan függhet össze az elbeszélésben felmerülő esemény a valós életünkben bekövetkező sorsfordító helyzetekkel (Ricœur 1990/2015, 188-193; Ricœur 1999, 399-405). Ez a probléma teljes mértékben kifejtetlen marad, más szóval Ricœurnél a fenomenológiai megközelítési mód egyértelműen hiányzik.

## *1.2. Tengelyi*

Tengelyi *Élettörténet és sorseseemény* című munkájának fő problematikája abban áll, hogy vajon tekinthetjük-e életünk elbeszélte történetét önazonosságunk hordozójának? E kérdést az a felismerés motiválja, hogy az élettörténet fogalma nem egyöntetű: hasonlóan Ricœurhöz, aki rámutat a személyes identitás fogalmának ambivalenciájára, Tengelyi az élettörténet két értelmének megragadására törekszik. Az élettörténet egyik felfogása szerint – mondhatni hermeneutikai megközelítéssel élve – valóban az elbeszélte történet esetére kell gondolnunk, ahogyan Ricœur teszi. Másfelől vizsgálhatjuk az élettörténetet mintegy tisztán fenomenológiai szemszögből; ez esetben az egymásra következő események sorát kell értenünk alatta, melyek egyfajta „uralhatatlan értelemképződmények” formájában bukkannak elő (Tengelyi 1998a, 32). Tengelyi szerint Ricœur narratív identitás fogalma nem képes számot vetni az élettörténet fogalmának e két értelmével, továbbá vitatja, hogy önazonosságunk csupán valamiféle elbeszélői tevékenység eredményeképpen jönne létre.

Az élettörténet két értelmének elkülönítésére, azaz a megélt életvalóság és az elbeszélte történet szerkezeti különbözőségének megvilágítására Tengelyi az esemény fogalmát mozgósítja. Az esemény nem csupán az elbeszélte történet része – mint pusztán fordulat, a cselekmény-szövés szükséges eleme –, hanem egy valóságos „válsághelyzet”, a „meghasadás”, az „önhasadás pillanata”, melynek következtében „megrendült önértelmezésünk” újbóli megszilárdítására lesz szükség (Tengelyi 1998a, 27). Az esemény tapasztalata egy merőben új értelem betörését jelenti a tudatba, mely teljesen „váratlanul tárul fel előttünk”, „keresztülhúzza előzetes várakozásainkat”, és ami „élettörténetünkben valósággal új kezdetet teremt” (Tengelyi 1998a, 38). Következésképp az élettörténet, mint elbeszélte önazonosság elsősorban nem a történetmondás révén konstituálódik, hanem ezt megelőzően, az értelemképződés uralhatatlan és ellenőrizhetetlen színterén formálódik. Előbb egy „magától lejátszódó értelemképződés” megy végbe, mielőtt önazonosságunkat nyelvileg, az elbeszélés, a történetbe foglalás által rögzíthetnénk (Tengelyi 1998a, 33).

Az értelemképződés és értelemrögzítés színtereinek a diakritikai módszer segítségével történő elhatárolása magával vonja az ipszeitás fogalmának kettéválasztását is (Tengelyi 1998a,



34-38). Az önazonosság fogalma csupán az értelem rögzítésének helye, miközben az egyszerűség még az értelemrögzítés előtt, az uralhatatlan értelemképződés eredményeként jön létre. Tengelyi olvasata alapján Ricœur nem veszi figyelembe az értelemképződés önállóan, tőlünk függetlenül lezajló folyamatát, sőt azt sugallja, hogy az elbeszélés által nem csupán rögzíthetjük a tapasztalatban felmerülő értelmet, hanem konkrétan mi magunk határozhatjuk meg azt. Holott Tengelyi világosan kimondja: az értelem felmerülése „nem a mi kezdeményezésünkre történik”, életünk eseményeit nem ruházhatjuk fel szabadon jelentéssel, csak felfedezni és átmenetileg fogalmakban rögzíteni tudjuk a „magától képződő új értelmet” (Tengelyi 1998a, 28).

### *1.3. Romano*

Az esemény és a világ című könyvben kifejtett evenmenciális hermeneutika arra az alapvető felismerésre épül, hogy emberi létezésünket események alakítják, sőt csupán e rendkívüli történések fényében érthetjük meg, kik is vagyunk valójában. Az esemény nem más, mint egy mindent felforgató élethelyzet, mely előre nem látható módon következik be és teljes mértékben felborítja életünket, keresztülhúzza terveinket, egyidejűleg átalakítja önmagunk és a világ addig megrögzült értelmét. Az emberi létezés eseményektől való függőségét az eljövendő (advenant) fogalma fejezi ki; eljövendő az, aki az eseményt megéli, akinek az esemény által hordozott új értelem feltárul, és aki mindeközben elengedhetetlenül maga is megváltozik. Az eseményben saját ipszeitásunk a tét, más szóval személyesen mi magunk, egyszeri és megismételhetetlen mivoltunkban vagyunk érintettek a történetekben.

Az eljövendő ipszeitása valójában egy három komponensű tulajdonságot takar. Először is az egyes szám első személyű érintettségre utal; „az esemény személyesen engem érint, én magam vagyok a címzettje, csak nekem jut osztályrészül, nem másnak” (Romano 1998, 127). Másodsor az ipszeitás az eseményekre való eredendő nyitottságot, harmadszor pedig az eljövendő változni tudó képességét jelöli, azaz, hogy az esemény hatására bármikor visszafordíthatatlanul mássá válhatunk. Ebből fakadóan az eljövendő semmi esetre sem határozható meg egy elidegeníthetetlen önmagaság állandósága, vagy stabilitása alapján; lényege sokkal inkább változni tudó képességében rejlik. Mivel az eljövendő minden egyes eseménnyel való „találkozásakor” átalakul, ezért egyedisége (singularité) többször is megváltozhat. Bár eljövendőként mindig ugyanazok maradunk, az események hatására mégis mássá válhatunk, egyediségünk számos alkalommal módosulhat életünk különböző szakaszaiban (Romano 1998, 131).

Romano az embert eleve egy hermeneutikai struktúrába foglalja, aki mindig annak megértésére törekszik, ami megeshet vele (Romano 1998, 84). Az evenmenciális értelemben vett megértés elsődlegesen nem egy reflexív beállítottságot takar, hanem az eljövendő világhoz való alapvető hozzáállását fejezi ki, amiben állandóan tartózkodik (Romano 1998, 85). Az esemény értelmét tehát először egy prereflexív és preteoretikus szinten fogjuk fel és csak utána kerülhet sor pontos jelentésének kibontására, értelmezésére és elsajátítására.

## **2. Az ipszeitás fogalmának értelmezési kontextusa**

Vajon Ricœur, Tengelyi és Romano ugyanazt értik az ipszeitás fogalma alatt? Minden bizonnyal ugyanarra a kérdésre keresik a választ: mit jelent önmagunk lenni, avagy miben áll önazonosságunk? Ezen túlmenően mindhárman egyetértenek többek között abban is, hogy önazonosságunk időben változó, dinamikus jelleget ölt, sőt valójában a mássá válás révén konstituálódik. Mivel azonban eltérő alaptézisekből kiindulva közelítenek e problémához, így az ipszeitás értelmét különféle – úgymint narratív, etikai, hermeneutikai és fenomenológiai – perspektívákba helyezve fejtik ki.

	RICŒUR	TENGELYI	ROMANO
önvonatközás	<i>soi / soi-mème</i> = önmagamhoz való viszonyulásom (hermeneutikai megközelítés)	önmaga ( <i>das Selbst</i> ) = pozicionális differencián alapuló tapasztalati sík (fenomenológiai perspektíva), formális jellegű, önmagához való viszonyulás	<i>ipséité / soi-mème</i> = pozicionális differencián alapuló tapasztalati sík (fenomenológiai perspektíva), formális jellegű, önmagához való viszonyulás képessége
ipszeitás = tartalmi válasz arra, hogy „ki ő?” vagy „ki vagyok én?”	<i>ipséité / identité narrative</i> = önmaga mindenkori értelme dinamikus jelleget ölt, időben változó, ezért csupán az elbeszélés képes megragadni az identitás értelmét	önazonosság ( <i>Selbstheit</i> ) = fogalmak segítségével, elbeszéléssel, történet által kerül rögzítésre (hermeneutika terepe)	<i>advenant</i> = eljövendő, az önmaga mindenkori értelme, melyet az események formálnak, (hermeneutikai fogalom)
szingularitás = miben áll az önmaga egyedi jellege	<i>identité narrative / singularité</i> = történetem egyedisége	egyszeriség ( <i>Singularität</i> ) = melynek forrása a sorseseemény, vagyis az uralhatatlan értelemképződés (fenomenológiai mező)	<i>singularité</i> = egyediség, mivel az önmaga értelme az események hatására bármikor megváltozhat, ezért időben változik és mindig egyedi arculatot ölt (hermeneutikai fogalom)
esemény	ütközés forrása, véletlen, fordulat a cselekményben	új értelem, tapasztalat sorseseemény	„személyes” esemény
megértés	visszatekintő értelmezés révén, az elbeszélés kerülőútján keresztül	tudat előtti (prereflexív szinten) képződő értelem, majd elbeszélés által, nyelven keresztül (reflexív szinten) történő értelemrögzítés	magatartás, az értelmezés szinonimája, először prereflexív, nyelv előtti (prehermeneutikai szinten) megértés, majd reflexív (hermeneutikai szinten) történő értelmezés
megközelítés	hermeneutikai	elsősorban fenomenológiai, de az értelem rögzítésének aktusa hermeneutikai	hangsúlyosan hermeneutikai, de utalás a fenomenológiára (prereflexív, fogalomalkotás előtti megértés)

1. táblázat: Az ipszeitás fogalmának értelmezési kontextusa

## 2.1. Ricœur

Ricœur az önmaga (*soi*) fogalmát alkalmazza az „ego”, a „szubjektum” vagy az „én” helyett, melynek bizonyossága nem egy apodiktikus, a priori evidenciát jelent, hanem egy tanúsítás (attestation) eredményeként jön létre. Az önmagáról azért lehetünk biztosak, mert tények alapján győződünk meg róla, mégpedig a következő négy kérdésre adott válaszok alapján: „ki az, aki beszél, aki cselekszik, aki elbeszéli önmagát, és akit morális felelősség terhel?”. Amennyiben ezekre kapunk választ – például abban a formában, hogy „ő (maga) az, aki beszél”, vagy „én (magam) vagyok az, aki cselekszik”, illetve „te (magad) vagy az, aki elbeszéli önmagát” – , akkor kétségkívül „létezik” olyan, hogy ő, én, te stb. Az ekképp megragadható „szubjektumot” fejezi ki a visszaható személyes névmás, az önmaga (*soi*), amit kizárólag a lokúció, a cselekvés, a történetmondás és a másikért viselt felelősség regisztereiben felmerülő kijelentésekben tudunk tetten érni.

Ricœur több kifejezést is alkalmaz, amikor a személyes identitás értelmét elemzi: az önmaga (*soi*) mellett megjelenik az ipszeitás (*ipséité*) és a narratív identitás (*identité narrative*) fogalma is. Miként függenek ezek össze egymással? Először is az önmaga egy formális szerkezetű szubjektumot jelöl, melynek ipszeitása fejezi ki annak mindenkori, időben változó tartalmát. Ez a megkülönböztetés azon a felismerésen alapszik, hogy a „ki vagyok én?” kérdésre különbözőképpen válaszolunk attól függően, hogy mikor tesszük fel ezt a kérdést. Tavaly másként reagáltunk volna, mint ma, illetve öt év múlva is mást fogunk elmondani magunkról, mint a jelen pillanatban. Továbbá e kérdésre nem csupán tulajdonságaink felsorolásával válaszolnánk, hanem elmesélnénk a múltban történeteket, sőt belevennénk a jövőre vonatkozó terveinket is, azaz történetekbe foglalva beszélünk önmagunkról. Pontosan a narratív identitás fogalma fogja az önmaga értelemének dinamikus jellegét visszaadni, annak időbeli változékonyságát is felölelni.

Ez okból kifolyólag nem értünk egyet Jeney Éva fordításával, miszerint a francia *ipséité* magyarul „ömagaság” -ként kerül átültetésre (Ricœur 1999). Bár a latin *ipse*, amelyből a francia *ipséité* származik, valóban azt jelenti, hogy „ő maga”, ugyanakkor ez a kifejezés jellemző

módon olyan kontextusban fordul elő, ahol hangsúlyt kap valakinek a személye. Például az ipse Caesar esetén úgy kell értenünk az ipszeitást, hogy ő maga és nem egy másik tett valamit, vagy jelent meg helyette, tehát személyesen Caesar jött el és nem egy megbízott által képviseltette magát az adott szituációban. Ricœur esetében éppen a soi-t lehetne formálisan „őmagaságnak” fordítani (ő maga, soi-même), míg az ipszeitás (ipséité) egy tartalommal teli fogalom, ami a személyes identitás mibenlétére utal.

## 2.2. Tengelyi

Előjáróban érdemes megjegyezni, hogy Tengelyi szó szerint nem alkalmazza az ipszeitás kifejezést; könyvének német nyelvű eredetijében a Selbstheit jelenik meg, melyet magyarul önazonosságnak fordított, illetve ami a francia nyelvű kiadásban az ipséité formájában került átültetésre (Tengelyi 1998b; Tengelyi 2005). Továbbá megállapítjuk, hogy maga az önazonosság fogalma is kétértelművé válik Tengelyi írásában. A személyes azonosság elsődlegesen egy „olyan viszony, amelyre nem kívülről tekintünk, hanem amelyben mi magunk viszonyulunk önmagunkhoz” (Tengelyi 1998a, 17). Ebben az értelemben egy pusztán formális jellegű önvo-natkozást jelent, vagyis konkrétan azt, hogy nem tudunk nem önmagunk lenni, így Tengelyi önazonossága Ricœur soi fogalmával válik egyenértékűvé. A következő idézetek ezt az esetet illusztrálják: „önazonosságunk egyetlen feltétele a bennünket mindenki mástól elválasztó hely-zeti különbség”, illetve „önmagunk maradhatunk anélkül is, hogy ugyanazok maradnánk, mint akik voltunk” (Tengelyi 1998a, 17, 45). Másfelől az önazonosság a „visszatekintő értelemrög-zítés” színterét jelöli, ahol az értelemkezdeményeket megkíséreljük értelemmé szervezni, elbeszélés által „világos körvonalakat” adni nekik és ez által maradandóbban meghatározni őket (Tengelyi 1998a, 38-39, 203). E felfogás szerint az önazonosság, a narratív identitásához ha-sonlóan már egy tartalmi jellegű kifejezésként lép elő, azzal az egyetlen lényeges különbséggel, hogy az önazonosság egységét Tengelyinél nem az elbeszélés teremti meg. Önmagunk értelme valójában változékony, mivel a sorseseemények formájában megmutatkozó elven tapasztalat alakítja, ezért csupán annyit tehetünk, hogy az élettörténetünkben felmerülő újabb értelmet megpróbáljuk megérteni és kifejezésre juttatni, azaz történetekbe rendezve elbeszélni, ezáltal pedig átmenetileg rögzítjük. Pontosan ez a felismerés ad alapot Tengelyi Ricœurhöz intézett kritikájához, nevezetesen, hogy Ricœur „visszacsempészi a dologi azonosságot az önazonos-ságba”, vagyis úgy tesz, mintha önmagunk értelmét véglegesen rögzíteni tudnánk (Tengelyi 1998a, 115). Holott „az önazonosság keresése egyfajta »érzékcsalódáson« alapszik”, más szó-val tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy önazonosságunk sorssá képes szerveződni, hogy mi ma-gunk lennénk képesek azt egységes értelemmel felruházni (Tengelyi 1998a, 47).

Mindamellettt Tengelyi önazonosság fogalma igen közel áll Ricœur elbeszélt azonosságá-hoz (identité narrative) abból a szempontból, hogy az értelem rögzítése Tengelyi írásai alapján utólagos, avagy visszatekintő jellegű, nyelv általi rögzítést jelent, ami elbeszéléssel, történe-tekbe való ágyazással történik. Valóban, míg az élettörténet a magától képződő értelem színtere, ahol a sorseseemény felbukkanhat, addig az önazonosság az a terep, ahol az értelem rögzítéséért folyik a küzdelem. Az értelem rögzítés egy reflexív tudati aktus eredménye, ami azonban nem egyszer és mindenkorra szól, hanem átmeneti csupán, mivel az esemény érkezésével bármikor fel tud feslni a „történeteknek az a szövedéke, amellyel önazonosságunkat rögzítjük” (Tenge-lyi 1998a, 47-48). A sorseseemény ugyanis olyan „új és kezdetben teljességgel önidegen értel-met szül, amelyet önazonosságunk újólagos rögzítése révén igyekszünk – több-kevesebb siker-rel – megragadni és ismét a magunkévá tenni” (Tengelyi 1998a, 199).

## 2.3. Romano

Romano munkája alapján az ipszeitás (ipséité) azt fejezi ki, hogy képesek vagyunk önma-gunk lenni szemben azzal, ami megesis velünk, egyszóval nem utal másra, mint az egyes szám

első személyben történő helyettesíthetetlen érintettségre. Az esemény nekem van címezve és nem másnak; „az eseményt egyedül én tapasztalom, senki nem tudja elvenni tőlem, vagy átélni helyettem” (Romano 1998, 45). E tekintetben egy szigorúan neutrális „maga-lennit” („être-soi”) jelöl minden egoitással és individualitással szemben, melynek értelmében párhuzamba állítható Ricœur soi és Tengelyi önazonosság fogalmaival (Romano 1998, 129). Emellett megjelenik az eljövendő (advenant) is, ami sokkal inkább képes tartalmilag választ adni arra a kérdésre, hogy „ki vagyok én?”, avagy a mindenkori önmagam értelmét kifejezni. Az eljövendő saját történetén keresztül, az események által nyitott lehetőségek tükrében tudja megérteni és értelmezni önmagát. Az eljövendő szintizta anonimitásból emelkedik ki, hiszen kalandja (aventure) a születés semleges eseményével kezdődik, majd egyénné válása (individuation) is csupán az őt ért események által nyitott új lehetőségek elsajátítása révén történik (Romano 1998, 127-129). Romano pontosan önértelmezésünk változékonyságára kíván rámutatni, mely ráadásul minden eredet nélkül való; sem a születés, sem a fakticitás nem határozza meg örökre, hogy kik vagyunk. Eljövendőként minden egyes eseménnyel való „találkozásakor” átalakulunk, következésképp egyediségünk (singularité) számos alkalommal megváltozhat az életünk során (Romano 1998, 131). Ebben az értelemben az eljövendő sokkal inkább rokonítható Ricœur ipszeitás, illetve narratív identitás, valamint Tengelyi egyszerűség fogalmaival.

Mindent egybevetve megállapítható, hogy az ipszeitás értelmének feltárására irányuló kérdés egy összetett, tartalmi kérdést fed, amire nem lehet egy határozott és végleges választ adni; tulajdonképpen valódi értelmére e fogalmat kibővítve, sőt egyenesen azt meghaladva derülhet fény. Ricœur az ipszeitás időbeliségét és dinamikus jellegét szem előtt tartva elbeszélői keretbe helyezi az önazonosságot és így lép tovább a narratív identitás fogalmához. Tengelyi rávilágít a tudat háta mögött lezajló, uralhatatlan értelemképződési folyamatra, mely önmagunk értelmét is meghatározza, ekképpen az egyszerűség kifejezés váltja fel az önazonosság fogalmát. Romano pedig kifejezetten az emberi egzisztencia eseménytől való függőségét hangsúlyozza, melyet az eljövendő neologizmusával jelöl. A narratív identitás, az egyszerűség és az eljövendő fogalmak kiterjesztik tehát az ipszeitás jelentését és így hűebben képesek kifejezni önmagunk tényleges értelmét.

### **3. Mi is az esemény?**

Az eseményt Ricœur, Tengelyi és Romano is az előre nem látható változás előidézőjének tekintik, melynek révén önmagunk értelme átalakul, valamint helyesbítésre szorul. Ricœur művében nem válik olyan hangsúlyossá az esemény szerepe, csupán a cselekményszövés egy alkotóelemeként merül fel. Ezzel szemben Tengelyi és Romano az esemény önértelmezésünkben betöltött kitüntetett szerepére kívánnak rámutatni, még hozzá két szempontból is. Egyfelől éppen az előre nem látható események cáfolnak rá arra, hogy szabadon, mi magunk volnánk képesek meghatározni és totalizálni önmagunk értelmét, másfelől pontosan e történések kölcsönöznek ipszeitásunknak változékony jelleget. Az eddigiek alapján azonban úgy véljük, számos kérdés nyitott maradt. Milyen fenomént jelöl az esemény? Mi változik meg pontosan hatására? Hol és miként képződik az a másság, az az idegenség, amivel az esemény eljövetelekor szembesülünk? A következőkben ezekre a kérdésekre igyekszünk válaszokat találni.

Az esemény egy rendkívül különös fenomén, hiszen nem ugyanúgy mutatkozik meg számunkra, mint az előttünk álló asztal, a piros szín, de még csak nem is olyan formán, mint az arc, amire ránézünk. Feltevésünk szerint az esemény különössége az ipszeításhoz való szoros, mi több elválaszthatatlan viszonyából fakad; az esemény mindig a sajátom, egy új élethelyzet előállása csak nekem (vagy egy közösség számára) jelent eseményt. Az esemény felfogása tehát szükségszerűen szubjektív, sőt mint fenomén, kizárólag egy ipszeitás révén képes megmutatkozni. Az esemény nemcsak szükségszerűen szubjektív, hanem radikálisan szubjektív. Mit értünk ezalatt?

Az esemény, mint fenomén, ahogy én tapasztalom, csak nekem jelenik meg: „mindig az én szenvedésem és a tiéd, melyek egymással összehasonlíthatatlanok, mert minden alkalommal helyettesíthetetlen ipszetiásunkat hozzák játékba” (Romano 1998, 45). Tengelyi is hasonlóan fogalmaz: az esemény „visszavonhatatlanul nekünk szegeződik, és félreérthetetlenül nekünk szól – nekünk, nem másnak –, kijelölve ezzel egy olyan énhelyzetet, amely minden esetlegesége ellenére is felcserélhetetlenül és megmásíthatatlanul a miénk” (Tengelyi 1998a, 47). Az engem sújtó esemény csak számomra válik érzékelhetővé, vagyis egy címzettje, „egyetlen ki-tüntetett ontikus szubsztrátuma” van (Romano 1998, 72). Az esemény megmutatkozása tehát szükségszerűen szubjektív és privát; csupán annak jelent eseményt, aki személyesen átéli azt, vagyis aki helyettesíthetetlen ipszeitálásban érintett általa. Az ipszeitálásban nem csupán arról van szó, hogy egy pozicionális differencián alapuló, első szám első személyű tapasztalatból indulunk ki az esemény leírásakor, mint általában véve a fenomenológiai vizsgálódás esetén. Az eseményt kizárólag saját elidegeníthetetlen tapasztalatomként tudom felfogni, személyesen megélve, saját magam átélve, melynek fényében azt mondhatjuk, hogy az eseményt egyfajta eredendő szubjektivitás jellemzi. Álláspontunk szerint az esemény és ipszeitálás valójában nemcsak egymással szorosan összetartozó, hanem egymást kölcsönösen feltételező fogalmak; az esemény nem jelenik meg az ipszeitálás nélkül, az ipszeitálás pedig lényegében az események révén formálódik.

Vegyük alapul Romano tömör definícióját: az esemény egy mindent felforgató élethelyzet előállítását jelenti, mely előre nem látható módon következik be és teljes mértékben felborítja életünket, keresztülhúzza számításainkat, ezzel egyidejűleg pedig átalakítja önmagunk és a világ eddig megrögzült értelmét. Romano elemzése szerint az esemény egyik legfőbb tulajdonsága abban rejlik, hogy képes mindent fenekestől felforgatni (bouleverser) és ennek következtében egy életutat teljesen új pályára terelni. E meghatározás értelmében az esemény zavart kelt, felfordulást okoz, változást hoz, amelyből arra következtethetünk, hogy érkezte előtt volt „valami”, ami az esemény hatására felborul; egyfajta nyugalom, békés helyzet, egy korábbi rend vagy viszonylag „stabil állapot”. A filozófusok pontosan azért alkalmazzák az esemény fogalmát, hogy rámutassanak egy, az „alaphelyzethez” képest bekövetkező gyökeres átalakulásra, hogy kifejezzék azt a szakadékot, ami a változás előtti és utáni állapot között tátong. Azonban ahhoz, hogy valami kibillenjen a megszokott kerékvágásból, feltételeznünk kell, hogy előzetesen volt valamiféle alapállapot. Melyik állandóság vagy azonosság borul fel az esemény eljövetelekor? Hol következik be az átalakulás? Mi az pontosan, ami megváltozik? Lehetséges-e, hogy az a radikális változás, amit az esemény jelent, tulajdonképpen nem a világban, hanem magában az ipszeitálásban belül, immanens módon megy végbe? Elképzelhető-e, hogy a másság, amivel szembesülök, az nem másvalami vagy egy másik mássága, hanem valójában önmagam (értelmének) radikális mássága?

Az esemény mindent felforgató hatása, valóságos drámaisága véleményünk szerint abban rejlik, hogy szembe találkozzunk önmagunkkal, mint mással; valami bennem változik meg olyanmódon, hogy nem ismerem fel ki lettem. Az esemény arra kényszerít, hogy lemondjunk a már megszokott és többé-kevésbé stabil, mondhatni otthonos önmagunkról és azonosulnunk kell egy másik, idegen és ismeretlen énünkkel. Az a megdöbbentő az eseményben, hogy „önmagam radikális idegenségével” találkozom, hogy gyökeresen és visszafordíthatatlanul mássá válok, mint aki voltam (Romano 1998, 210). Nem meglepő, hogy Tengelyi a sorseseemény fogalmát mozgósítja, mely nem csupán az esemény drámaiságát hangsúlyozza, hanem egyben rámutat az esemény és az ipszeitálás szoros kapcsolatára is. A sorseseemény átélésekor „a magától meginduló értelemképződés hatására önazonosságunk szövedéke felfeslik” és az általa nyitott lehetőség „az elsajátítás minden igyekezetével a megszüntethetetlen másság és idegenség erejét szegezi szembe” (Tengelyi 1998a, 43). A sorseseemény „megrendíti az önazonosságunk hordozójaként uralkodó szerepre jutott értelemrögzítéseket, s ezáltal önhasadást idéz elő”, melynek következtében egyenesen „szembekerülünk önmagunkkal” (Tengelyi 1998a, 199-200).

Az esemény érkezése egy új értelem megszületéséhez vezet, még hozzá önmagam új értelmének feltárulását jelenti; az esemény megértésével világossá válik számomra, hogy megszűntem „az” lenni, „ami” voltam, avagy „olyan” lenni, „amilyen” voltam. Ez a változás immár tartalmi jellegű, vagyis nem vezethető le a formális jellegéből pozicionális differenciából. Az eseményt úgy is tekinthetjük, mint egyfajta „egzisztenciális imperatívusz”, hiszen azt a feladatot rója rám, hogy mássá váljak, még hozzá teljesen és visszafordíthatatlanul mássá, mint amilyen vagyok. Nem egy külső alteritás, a másik ego megjelenéséről van szó, hanem egy belső alteritásról, önmagam értelmén belül megjelenő radikális differenciáról. Ebből fakadóan az ipszeitásnak nem csupán képesnek kell lennie az eseménnyel való találkozásra, hanem ezt megelőzően alapvetőbb, hogy önmagunkat, mint önmagunkat valahogyan megértsük, mielőtt másként értenék meg, illetve mielőtt másként kellene megértenünk magunkat. Mindez azonban csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy az önmegértést egyfajta koherencia és linearitás jellemzi; csak ekképp következhet be az az értelemváltozás, amit az esemény jelöl, ami valójában nem más, mint egy törés magában az önmegértés folyamatában. Hogyan képződik önmagunk mindenkori értelme és miként ragadhatjuk meg? Világosan látszik, hogy az önkonstitúció problémája ezen a ponton megkerülhetlenné válik. Ugyanakkor megjegyezzük, hogy egyik gondolkodó sem fejt ki, hogy konkrétan mihez képest történik a felborulás, a kibillenés, hogy mi is az az alapállapot, amihez képest az értelemváltozás bekövetkezik; önmagunk, avagy az ipszeitás értelmének előzetes adottsága egész egyszerűen előfeltételezett.

#### **4. Gondolatok a szingularitásról**

Az ipszeitás értelmének konstitúcióján túl, további kérdések is felmerülnek. Mit jelent az, hogy mindig egyedi módon élünk meg egy eseményt? Egyáltalán mi az egyediség? Hol és miként keletkezik? A következőkben annak járunk utána, hogy mi lehet az alapja annak az egyedi módnak, amely szerint mindenki „másként”, sőt bárki mással összehasonlíthatatlanul tapasztalja meg az eseményt. Először Ricœur, Tengelyi és Romano szövegeiből kiindulva feltárjuk az egyediség, illetve az egyszerűség értelmét, majd egy gondolat kísérlet keretében megoldásokat keresünk az előző részben felsorolt problémákra.

Ricœur vizsgálódásai elsősorban az irodalmi elbeszélésekből indulnak ki, ahol a szereplő cselekménybe szőtt identitása csak az összhang és az ütközés ellentétének játéka révén válik megragadhatóvá. Az összhang fényében a szereplő saját egyediségét valójában életének egységéből nyeri, ami maga is egyedi időbeli teljességként fogható fel. Az ütközés vonalán haladva pedig pontosan ezt az időbeli teljességet fenyegetik azok az előre nem látható események, amelyek képesek ezt a teljességet megszakítani és tagolni. A két mozgás szintéziséből adódóan az esemény esetlegessége valahogy utólag mégis hozzájárul egy élet történetének szükségszerű lefolyásához, ami megegyezik a szereplő identitásával. A szereplő egyedisége, avagy narratív identitása egyszóval történetének egyediségében fejeződik ki (Ricœur 1990/2015, 175; Ricœur 1999, 383-384).

Tengelyi elképzelése szerint „egyszerűségünk és megismételhetetlenségünk” alapját, „helyettesíthetlenségünk végső forrását” nem az „újra meg újra elmondott történetek” jelentik, hanem a magától meginduló értelemképződés terepén kialakuló sorseseemények képezik, melyek maguk is egyszerűek és megismételhetetlenek (Tengelyi 1998a, 46-48). Az egyszerűség, a német eredetiben a Singularitát fogalma sokkal hűebben képes kifejezni az emberi életvalóságot, mint az önazonosság. Tudniillik az egyszerűség kifejezése arra utal, hogy önmagunk értelme uralhatatlan módon jön létre és alakul életünk során, melyet nem határozhatunk meg szabadon, hanem mindig csak rögzíteni próbálhatunk. Egyszerűségem, ami mindenki mástól megkülönböztet, nem egyéniségem különlegességéből fakad, hanem a sorseseemények megélése révén konstituálódik. Tengelyi a sorseseemények alatt olyan rendkívüli történéseket ért, melyek „viszszavonhatatlanul nekünk szegeződnek” és nem másnak, vagyis ezek az egyedülállóan új

tapasztalatok eleve „felcserélhetetlenül és megmásíthatatlanul a miénk” (Tengelyi 1998a, 48).

Romano esetében az egyediség (singularité) k t értelemben jelenik meg. Egyfelől az egyediség annak eredményeképpen jön létre és formálódik, hogy az eljövendő – ipszeit s nak köszönhetően – mindig másképp, az események által nyitott lehetőségek alapján érti meg magát. Másfelől az egyediség annak egyedi módját jelöli, ahogyan az esemény számunkra felt r l: „az esemény mindenki számára összehasonlíthatatlanul érkezik” (Romano 2010, 34). M g akár ugyanaz az esemény is más és más arcát mutatja attól függően, hogy ki  li meg azt; például az  n gy szom nem olyan, mint m s , hanem „minden gyász egyedi, összehasonlíthatatlan, mint ahogyan összehasonlíthatatlan az is, aki azt tapasztalja” (Romano 2010, 34).

Mindezek fényében megállapíthatjuk, hogy a szingularitás egyszerre négy, egymással összefüggő perspektívából közelíthető meg. Először is a szingularitás az esemény egyszeri és megismételhetetlen tapasztalatára utal, vagyis azt fejezi ki, hogy egy teljesen új értelem keletkezik. Másodszor, e tapasztalat elválaszthatatlan attól a kitüntetett címzettől, aki az eseményt egyedül meg li, hiszen mint láttuk, az esemény egyetlen szubjektumot érint, akinek a számára az esemény érteleme felt r l. Harmadszor, a szingularitás azt is jelenti, hogy mindig a mi magunk egyedi módján, mindenki mással összehasonlíthatatlanul tapasztaljuk azt, ami megeshik velünk. Negyedszer pedig – bár ez az aspektus egyedül Romanon l és csupán elszólás szerűen merül fel – az empirikus-faktikus egyediséget  rthet jk alatta, pontosabban azt, hogy az eseményt meg l  szubjektum, mint „empirikus ego” maga is egyedi, tehát eredendően különbözik bármely más egot l. Ez utóbbi aspektus valódi tartalma azonban sajnálatos módon nem kerül bővebb kifejtésre. A szubjektum egyedis g r l nem tudunk meg többet, melynek vélhetően az az oka, hogy Romano – Tengelyivel  s Ric urrel egyetemben – kifejezetten elhatárolódik minden olyan elk pz l st l, mely karteziánus cogito ihletésű, ahol az értelem a szubjektum értelemadó tevek nysege révén keletkezik.

Ellenben egy olyan eshetőség is felmerülhet, hogy az egyediség valamilyen módon már az értelem képződésekor szerepet játszik. Másképpen fogalmazva egy olyan lehetőséget szeretnénk feltárni, ahol az értelem nem csak  gy magától, a saját kezdeményezésére képződik, hanem a szubjektum egyedi képességeinek és már meg lt tapasztalatainak tükrében merül fel. Mit értünk ezalatt? Elk pz lhet nek találunk egy olyan szubjektum fogalmat, ami szintén megengedné az uralhatatlan értelemképződést, viszont nem lenne tőle teljesen független; ez a szubjektum nem uraln  önkényesen az értelmet, j llehet az értelem mégis rajta keresztül mutatkozna meg.

A szingularitás szigorúan fenomenológiai fogalom, amely elsősorban egy egyedülálló, passzívan lejátszódó  rtelemk pz d si és szedimentációs mechanizmus eredményeként létrejövő „ n-értelmet” jelent. Merleau-Ponty  s Richir gondolatai nyomán és Tengelyi mélyreható elemzésének köszönhetően már feltárásra került egy kétszintű folyamat, ami az értelem keletkezésének és megértésének működését írja le. Eszerint először egy magától meginduló értelemképződés zajlik le, majd ezt az új tapasztalati értelmet a nyelv segítségével, fogalmakkal igyekszünk rögzíteni, történetekben elbeszélni.

Mindazonáltal az értelem keletkezése és önazonosságunk rögzítése között  gy v lj k kell lennie egy köztes fázisnak, ami nem más, mint az értelem szedimentációja. Ez a fázis azért megkerülhetetlen, mert ezen a szinten megy végbe valójában az  n értelmének átmeneti állandósulása, amely nélkül nem beszélhetnék eseményről, valamint az önazonosság rögzítése sem lenne lehetséges. A tapasztalati értelem m g fogalmak előtt, avagy prereflexív módon, réteges formában „leülepszik”, „ sszes r s dik” és „megk t” anélkül azonban, hogy egyszer és mindenkorra végleges formát öltene.  nmagunk értelmének képződése és szedimentációja „a tudat háta mögött” zajlik, illetve egy olyan prereflexív síkon, ami az elbeszéléstől teljesen független. Más szóval önmagunk érteleme (illetve annak változása) egy passzív genesis eredménye, mivel teljesen magától képződik és ülepedik le, mielőtt még fogalmakkal r gz ten nk. A legtöbb tapasztalatunk nem kerül kifejezésre, mégis beépül az önmagunkról kialakult és átmenetileg

összesűrűsödött értelembe.

Természetesen hozzáállásom a világhoz, illetve a dolgokhoz változhat, mégis szükséges, hogy önmagam értelme valamiképpen stabilizálódjon – még ha csupán átmenetileg is – ahhoz, hogy „én” -t tudjak mondani, illetve, hogy önmagamot önmagamként fel tudjam vállalni. Ez a relatív állandósulása „ön-érzetünknek” az, ami feltételét képezi annak, hogy egyáltalán eseményt éljünk át. Az esemény drámaisága pontosan abban áll, hogy a másság már eleve a miénk, mielőtt megérthetnék és értelmezhetnénk; a változás már végbe ment, viselnünk kell függetlenül attól, hogy be tudjuk-e szöni az önmagunkról szóló történeteinkbe vagy sem. Az értelem képződése és szedimentációja, avagy rögzülése is már lezajlott, mielőtt azt a nyelv segítségével kifejezhetnénk és rögzíthetnénk. Valójában tehát egy relatív állandósulás (de nem egy állandóság!) felbillenése történik, amikor eseményt élünk át.

A szingularitás úgy működik, mint egy prizma, ami a fényt egyedi módon töri meg; a tapasztalati értelem rajta megy át, rajta keresztül világlik meg, vagyis ez nem más, mint az értelem sajátos, szinguláris kibomlása. Önmagam mindenkor értelme, avagy szingularitásom egy látens értelemzedimentáció eredménye, mely bár átmenetileg állandósul, minduntalan változni is képes, mint egy változó szerkezetű kristály. A fény a világból jövő impulzus, szingularitásom, vagyis „én magam” pedig mint az aktuálisan leülepedett értelemsűrűség vagyok a prizma; önmagam és a világ értelme számomra nem akárhogyan, hanem teljesen egyedi módon, szingularitásomon keresztül vetül ki.

Ennek értelmében a szingularitás több, mint egy szubjektív tapasztalati pólus, viszont nem azonos a karteziánus gyökerű transzcendentális szubjektummal. A szingularitás egy mindenemű „aktivitástól” megfosztott „szubjektum”, mely nem képes önkényesen irányítani az értelemképződést és a leülepedést sem, ugyanakkor „passzívan” mégis részt vesz az értelemkeletkezésében, mint a prizma, ami részt vesz a fénytörésben. A „szubjektivitás” ebben a formában megmaradhatna fenomenológiai „alapként” anélkül azonban, hogy áldozatul esne a fenomenológia legújabb vonulatában megfigyelhető tendenciának, ahol a szubjektum és a fenomén kapcsolata egy hangsúlyosan aszimmetrikus viszonyként kerül meghatározásra ez utóbbi javára, melynek következtében a szubjektivitás már-már teljesen a „pálya szélére sodródik”.

## 5. Konklúzió

Tanulmányunkban elsőként az ipszeitás portréit vázoltuk fel Ricœur, Tengelyi és Romano gondolatai mentén. E fogalom különféle értelmet nyer annak tükrében, hogy a filozófusok milyen alaptézisből kiindulva közelítenek az önazonosság problémájához. A narratív, fenomenológiai és hermeneutikai perspektívák különbözősége ellenére úgy véljük mindhárman egyetértenek abban, hogy az ipszeitás mibenlétére vonatkozó összetett kérdésre nem lehet egyetlen véglegesen meghatározott választ adni. Az önmagaság valódi értelmére valójában e fogalmat kibővítve, sőt azt meghaladva derülhet fény; ekképp születik meg a narratív identitás, az egyszerűség és az eljövendő. Mindhárom kifejezés szoros kapcsolatban áll a másságot előidéző eseménnyel olyannyira, hogy Tengelyi és Romano munkájában az ipszeitás konstitúciója teljes mértékben ez utóbbtól válik függővé. Ennek következtében az ipszeitás és esemény hangsúlyosan aszimmetrikus viszonyba kerül egymással. Ezzel szemben vizsgálódásunk rámutatott, hogy az esemény, mint fenomén felmerülése elválaszthatatlan az ipszeitástól, sőt enélkül egyenesen értelmezhetetlen. Az esemény ugyanis nem más, mint egy radikális értelemváltozás, ami meglátásunk szerint önmagunk értelmében következik be. Amennyiben az önazonosságunk mindig csupán az események révén formálódik, csak az események fényében értelmezhető, mint ahogyan az egyszerűség és az eljövendő fogalmak sugallják, akkor egy anonim és változékony, mondhatni csupán formális „szubjektum” születik meg.

Mindebből két probléma következik. Az egyik, hogy a gondolkodók nem fejtik ki, pontosan mihez képest történik a felborulás, a kibillenés, hogy mi is az az „alapállapot”, amihez



viszonyítva felismerhetővé válik az értelemváltozás; az ipszeitás adottsága előfeltételezett és így az önkonstitúció folyamata tisztázatlan marad. A másik, hogy amennyiben az ipszeitás egy teljesen képlékeny „szubjektum” fogalmat jelöl, akkor az esemény megélésének egyedi módja nemigen értelmezhető. E nehézségeket áthidalhatja a szingularitás; egy olyan szubjektivitás, mely nem képes önkényesen irányítani az értelemképződést, de „passzívan” mégis részt vesz annak megmutatkozásában, mint a prizma, ami részt vesz a fénytörésben. Ez az elképzelés mindhárom filozófus elméletét produktívan kiegészítené; Ricœur önazonosságára jellemző holizmust dinamikus keretbe helyezné, Tengelyi értelemképződés és -rögzítés folyamatai közé az értelem szedimentációjának fázisát illesztené be, Romano ipszeitás és esemény dialektikájának pedig szilárd fenomenológiai-antropológiai alapot adna.

## **Bibliográfia**

- Ricœur, Paul (1990/2015): *Soi-même comme un autre*. Paris: Points.
- Ricœur, Paul (1985/1991): *Temps et récit. Le temps raconté Tome 3*. Paris: Points.
- Ricœur, Paul (1999): *Az én és az elbeszélte azonosság*. Ford. Jeney Éva. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris. 373–411.
- Romano, Claude (1998): *L'Événement et le Monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Romano, Claude (2010): *Aventure temporelle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tengelyi László (1998a): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.
- Tengelyi László (1998b): *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Tengelyi László (2005): *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Grenoble: Millon.

## Materializmus és a reprezentáció problémája Alain Badiou filozófiájában

Zsupos Norbet

Pécsi Tudományegyetem., Bölcsészettudományi Kar  
Filozófia MA, II. évfolyam

### *Absztrakt*

Dolgozatomban a materialista dialektika (dialectique matérialiste) fogalmán keresztül a materializmus és reprezentáció problémáját vizsgálom Alain Badiou filozófiájában. Értelmezésem szerint a materializmus és reprezentáció a badiou-i filozófia két meghatározó, összetartozó aspektusát domborítja ki. A materializmus egyrészt azt a fogalmi keretet foglalja magában, amely a szubjektivitás kérdését az ideológia problémájához köti. Badiou filozófiájában a szubjektum fogalmát azon generikus eljárások (procédures génériques) – a tudomány, politika, művészet és szerelem – határozzák meg, amelyek az igazság megteremtésével „megszakítják” a világ adott reprezentációs struktúráját. Ez a megszakítás nemcsak a világ meghatározott értelmét bontja meg, de azt is kifejezi, hogy az ideológia milyen szempontból tölt be központi szerepet az igazságot létrehozó generikus eljárások materialista megközelítésében. A Lét és eseményben a szubjektivitás mindenekelőtt az igazság és esemény fogalmai, illetve e két fogalom szükségszerű kapcsolata alapján kerül bevezetésre.

A reprezentáció fogalma másrészt az ideológia szerepét jelöli ki Badiou materialista ontológiájában. Az ideológia nemcsak a világ azon reprezentációs struktúráihoz – kultúra, osztály, nemzet stb. – kötődik, amelyek „szembenállnak” az igazság badiou-i fogalmával, de a szubjektivitás meghatározott módjait is megszbja. Badiounál az ideológia tehát nem pusztán egy adott reprezentációs struktúrával azonosítható, hanem a szubjektum olyan fogalmi megalapozásával, amely az igazság „szubtraktív” (soustractif) értelmére vezethető vissza. Az ideológia ezen meghatározása ugyan megjelenik Badiou A szubjektum elmélete és Lét és esemény című könyveiben – vagy különösen a François Balmès-val közösen írt Az ideológiáról-ban (De l'ideologie) (Badiou–Balmès 1976) –, a szubjektum vonatkozásában a Kondíciók, illetve a Világok logikája bizonyos fejezeteiben tölt be meghatározó szerepet.

Előzetes állításom, hogy Badiou filozófiájában a szubjektivitás olyan fogalmi keretben jelenik meg, valamint értelmezhető, amely szorosan kapcsolódik az igazságot megteremtő eljárások materializmusához, különösen a Badiou gondolkodásában meghatározó, az althusseri filozófiából eredő materialista dialektika fogalmi megalapozásához, továbbá ezen igazságot fenntartó reprezentációs struktúrákhoz.

### *Abstract*

In my study, I explore the problem of materialism and representation in the philosophy of Alain Badiou through the concept of materialist dialectics (dialectique matérialiste). My approach is that materialism and representation are two crucial and related aspects of Badiou's philosophy. On the one hand, materialism involves a conceptual framework that links the question of subjectivity to the problem of ideology. In Badiou's philosophy, the concept of the subject is defined by the generic processes (procédures génériques) – science, politics, art, and love – which, by creating truth, 'interrupt' the given representational structure of the world. This interruption not only disrupts the determinate meaning of the world but also expresses the way in which ideology is central to a materialist approach to the generic procedures that create truth. In Being and Event, subjectivity is introduced first and foremost through the concepts of truth and event and the necessary relation between these two concepts.

The concept of representation, on the other hand, marks out the role of ideology in Badiou's materialist ontology. Ideology is not only linked to the representational structures of the world – culture, class, nation, etc. – that 'oppose' Badiou's concept of truth but also determines specific modes of subjectivity. For Badiou, ideology is thus not merely identified with a particular representational structure but with a conceptual grounding of the subject that can be traced back to a 'subtractive' (soustractif) sense of truth. Although this definition of ideology appears in Badiou's The Theory of the Subject and Being and Event - or, in particular, in De l'ideologie, co-written with François Balmès – it plays a dominant role in relation to the subject in certain chapters of Conditions and Logic of Worlds.

My preliminary claim is that in Badiou's philosophy, subjectivity is presented and understood within a conceptual framework that is closely related to the materialism of the truth-generating processes, in particular to the conceptual grounding of the materialist dialectic that is dominant in Badiou's thought, derived from Althusserian philosophy, and to the representational structures that maintain this truth.

## 1. Bevezetés

Alain Badiou filozófiájában a szubjektum, a szubjektivitás fogalma központi szereppel bír. Nemcsak a korai munkáiban jelenik meg megkerülhetetlen problémaként, mint például A szubjektum elméletében (Théorie du sujet), de későbbi írásaiban, a Lét és eseményben (L'être et l'événement), illetve a Kondíciókban (Conditions), továbbá a Világok logikájában (Logiques des mondes) szintén meghatározó a szubjektum kérdése (Badiou 1982, 2021 [1988], 1992, 2006). A nehézséget ugyanakkor az jelenti, hogy miközben az 1982-ben megjelent A szubjektum elméletében a szubjektum fogalma egyértelműen egyfajta „dialektikus materialista” fogalmi mezőben kerül elemzésre, addig a néhány évvel később, az 1988-ban megjelent Lét és eseményben, valamint az 1992-ben publikált Kondíciókban a szubjektivitás kérdése a matematikai halmazelméleten alapuló fogalmi keretben jelenik meg. Badiou gondolkodásában a szubjektum fogalmi megragadását lehetővé tevő ontológiai keret látszólag egyre inkább eltávolodik a dialektikától, és egy olyan matematikai ontológián keresztül konstituálódik, amely nagyobb mértékben fókuszál az igazság-eljárásként felfogott különböző, de egymástól ontológiai szempontból nem eltérő szubjektivitás-formákra (Bosteels 2011, 1–43). A 2006-ban megjelent Világok logikájában a dialektika azonban ismét előtérbe kerül, és immár nem kizárólag a világ állapotát feltáró ontológiai leírást szolgálja, hanem sokkal inkább azon metafizikai pozíciót jeleníti meg, amely a világ megragadására irányuló fogalmak feltételét alkotja (Badiou 2006, 16–71).

Milyen szempontból értelmezhető a dialektika fogalmának újbóli megjelenése a badiou-i filozófiában? Továbbá, a Badiou által „materialista dialektikának” nevezett ideológiai és metafizikai pozíció milyen fogalmi viszonyban áll a szubjektummal, valamint azon fogalmakkal, amelyek a Lét és esemény, illetve későbbi műveinek központi szerepét töltik be, mint például az esemény (événement) és az igazság (vérité) fogalmai?

Az alábbiakban a materialista dialektika (dialectique matérialiste) fogalmán keresztül a materializmus és reprezentáció problémáját vizsgálom Alain Badiou filozófiájában. Értelmezésem szerint a materializmus és reprezentáció a badiou-i filozófia két meghatározó, összetartozó aspektusát domborítja ki. A materializmus egyrészt azt a fogalmi keretet foglalja magában, amely a szubjektivitás kérdését az ideológia problémájához köti. Badiou filozófiájában a szubjektum fogalmát azon generikus eljárások (procédures génériques) – a tudomány, politika, művészet és szerelem – határozzák meg, amelyek az igazság megteremtésével „megszakítják” a világ adott reprezentációs struktúráját. Ez a megszakítás nemcsak a világ meghatározott értelmét bontja meg, de azt is kifejezi, hogy az ideológia milyen szempontból tölt be központi szerepet az igazságot létrehozó generikus eljárások materialista megközelítésében. A Lét és eseményben a szubjektivitás mindenekelőtt az igazság és esemény fogalmai, illetve e két fogalom szükségszerű kapcsolata alapján kerül bevezetésre. A reprezentáció fogalma másrészt az ideológia szerepét jelöli ki Badiou materialista ontológiájában. Az ideológia nemcsak a világ azon reprezentációs struktúráihoz – kultúra, osztály, nemzet stb. – kötődik, amelyek „szembenállnak” az igazság badiou-i fogalmával, de a szubjektivitás meghatározott módjait is megszakítja. Badiounál az ideológia tehát nem pusztán egy adott reprezentációs struktúrával azonosítható, hanem a szubjektum olyan fogalmi megalapozásával, amely az igazság „szubtraktív” (soustractif) értelmére vezethető vissza. Az ideológia ezen meghatározása ugyan megjelenik Badiou A szubjektum elmélete és Lét és esemény című könyveiben – vagy különösen a François Balmès-vel közösen írt Az ideológiáról-ban (De l'idéologie) (Badiou–Balmès 1976) –, a szubjektum vonatkozásában a Kondíciók, illetve a Világok logikája bizonyos fejezeteiben tölt be meghatározó szerepet.

Dolgozatom első részében az igazság és szubjektum kapcsolatát az igazságot meghatározó generikus eljárások materialista megközelítése alapján vizsgálom. A badiou-i gondolkodásban ez a materialista megközelítés egyszersmind a nyelvileg rögzített, valamint kifejezhető

tudásformák reprezentációival áll szemben. Ebben az értelemben, ha a szubjektum „a nyelv hatálya alól kivonva, csak, mint igazság valósul meg” (Badiou 2021, 367), milyen materialista feltételek alapján határozható meg a szubjektum és igazság fogalmi kapcsolata? A dolgozat második részében a szubjektivitás problémáját a reprezentáció és ideológia fogalmain keresztül mutatom be. Előzetes állításom, hogy Badiou filozófiájában a szubjektivitás olyan fogalmi keretben jelenik meg, valamint értelmezhető, amely szorosan kapcsolódik az igazságot megteremtő eljárások materializmusához, különösen a Badiou gondolkodásában meghatározó, az althusseri filozófiából eredő materialista dialektika fogalmi megalapozásához, továbbá ezen igazságot fenntartó reprezentációs struktúrákhoz.

## 2. Az igazság materialitása

Bruno Bosteels Badiou és politika (Badiou and Politics) című monográfiájához írt bevezetőjében azzal a dilemmával szembesít, hogy a legtöbb kortárs értelmezés mintegy kettéválasztja a badiou-i filozófiát aszerint, hogy pontosan milyen fogalmak, illetve fogalmi összekapcsolások révén jelölhetjük ki Badiou gondolkodásának alapjait (Bosteels 2011, 1–3). E kettéválasztás elsősorban, de nem kizárólag az ontológiára, mint „magasabb rendű filozófiára”, valamint a szubjektum elméletére, mint „alulról felfelé” építkező gyakorlati filozófiára bontja a badiou-i filozófiát. Ez a felosztás azonban figyelmen kívül hagyja Badiou filozófiájának alapvető motívációját, mégpedig azt, hogy „egy új és alapvetően átalakult szituáció kialakulását egy szinguláris igazság artikulációjának eredményeként gondoljuk el.”<sup>1</sup> Eszerint, ha csupán a lét problémáját feltáró ontológiai elméletre, illetve ezen elméletet megalkotó fogalomgyűttesre fókuszálunk, vagy csupán a szubjektum elméletét megalapozó fogalmakra, akkor pontosan azt az alapvető követelményt hagyjuk figyelmen kívül, amely a szubjektum elméletétől kezdve meghatározó, de már Badiou korai írásaiban is körvonalazódik. A dialektika kérdése ebben a tekintetben nemcsak azért meghatározó, mivel a badiou-i filozófia látszólag két eltérő területet, a létre koncentráló fogalmakat, illetve az eseményt meghatározó fogalmakat kapcsolja össze egymással, de ezzel együtt rávilágít ezen területek materiális alapjára (Badiou 1989). Bosteels arra hívja fel a figyelmet, hogy a lét struktúráját alkotó többség (multiplicité) ontológiai megragadását nem választhatjuk el azoktól az eseményektől, amelyek tulajdonképpen megszakítják ezen struktúrák reprezentációját (Bosteels 2011, 3–5). Ha a két területet elválasztjuk egymástól, akkor az „új” fogalmának, illetve megjelenésének követelményét tévesztjük szem elől, amint azt maga Badiou deklarálja egyik interjújában: „Az én egyedülálló filozófiai kérdésem, azt mondanám, a következő: El tudjuk-e gondolni, hogy van valami új a szituációban. Nem a szituáción kívüli újat, nem is a valahol máshol lévő újat, hanem valóban el tudjuk-e gondolni az újdonságot, és tudjuk-e kezelni azt a szituáción belül? A filozófiai válaszok általam kidolgozott rendszere, bármennyire bonyolult is legyen, ennek a kérdésnek van alárendelve, és semmi másnak.”<sup>2</sup>

Annak érdekében, hogy a két területet összetartó sajátos dialektikát a megfelelő fogalmi apparátussal együtt fejtsük ki, elengedhetetlen rekonstruálni az igazság és szubjektum fogalmi kapcsolatát. Ez nemcsak azt vonja maga után, hogy az igazságot megteremtő generikus eljárások materiális alapját azon szubtraktív elmélet keretében szükséges vizsgálni, amely a lét többes struktúrájának elemzését biztosítja, hanem a szubjektivitást meghatározó fogalmakat – esemény, struktúra, beavatkozás és hűség – a materiális feltételeiket lehetővé tevő fogalmakkal együtt szükséges bemutatni. Az alábbiakban e kettős követelményt a Lét és esemény, valamint a Kiáltvány a filozófiáért (Manifeste pour la philosophie) néhány részletén keresztül prezentálom.

A badiou-i ontológia talán legnehezebb részét az igazság, illetve a szubjektum fogalmának meghatározása jelenti. A két fogalom kapcsolatának kifejtése ugyanakkor attól a szubtraktív elmélettől függ, amely tulajdonképpen nemcsak a fogalmakat, valamint a fogalmak kapcsolatát, de azokat a különböző eljárásokat – a tudományt, művészetet, politikát és szerelmet – is

meghatározza, amelyek egyúttal Badiou gondolkodásában a szubjektivitás feltételét alkotják (Badiou 2021, 23–25). Badiou a Lét és esemény bevetésében abból a metafizikai problémából indul ki, hogy az ontológiát, mint a „lét-mint-létről” szóló diskurzust elsősorban a matematikai halmazelméletre alapozva szükséges vizsgálni annak érdekében, hogy a lét struktúráját alkotó tiszta (többes) fogalmát megragadjuk (Badiou 2021, 14). Az igazság fogalma ennél fogva olyan ontológiai keretben kerül kifejtésre, amelynek nyelvét és argumentációját megszabja a matematikai halmazelmélethez kapcsolódó reflektív viszony. Az egyik legfontosabb belátás azzal a kijelentéssel áll kapcsolatban, amely szerint „a matematika nem más, mint ontológia” (Badiou 2021, 13).

Ha elfogadjuk a badiou-i metafizikai kiindulópontot azzal az ontológiai tézissel kapcsolatban, amely szerint ahhoz, ami valósan (réel) létezik, azaz a tiszta, ugyanakkor inkonzisztens többeshez csakis a matematikának, mint generikus eljárásnak van a legközvetlenebb hozzájárulása, akkor az a probléma merülhet fel, hogy az igazság fogalmát reduktív módon egyedül a matematikai eljárások teremtik elő. A badiou-i kiindulópont azonban nem azt jelenti, hogy kizárólag a matematika képes olyan konzisztens többest kibontani vagy szimbolikus struktúrát megalapozni, amely egyúttal az igazság fogalmát prezentálja – hiszen Badiou a filozófiájában alapvetően négy generikus eljárást vezet be –, hanem azt, hogy a matematika „azt mondja ki, ami a lét-mint létről mondható”, és ezért lehetséges, hogy a matematika és ontológia azonosítása nem a világra és tárgyaira, hanem a diskurzusra vonatkozik (Badiou 2021, 15).

Az igazság fogalmának meghatározását ugyanakkor tovább nehezíti Badiou azon kijelentése, amely szerint az igazság és tudás nem állnak „organikus” kapcsolatban egymással: „Végül egy kezdet kortársai vagyunk az igazság tanával kapcsolatban, miután az megszabadult a tudáshoz fűződő organikus-következményes kapcsolatától. Visszamenőleg észrevesszük, hogy mostanáig osztatlanul uralkodott az, amit igazságmegfelelésnek neveznék, és bármilyen különösnek tűnjék is, azt kell mondanom, hogy az igazság új szó Európában (és másutt).”<sup>3</sup> A Lét és esemény bevezetésében megfogalmazott állítás, vagyis az igazság tudástól elválasztott fogalmának meghatározása Badiou későbbi írásainak szintén megkerülhetetlen alapját képezi (Badiou 1989; 1998; 2006; 2013). Az igazság tudástól elszakított fogalmához való kitartó ragaszkodás mindenekelőtt azon az elgondoláson nyugszik, hogy egy igazság valójában meghaladja mindazt, ami megismerhető vagy bizonyítható. Badiou gondolatmenetében ez azt jelenti, hogy az igazság olyan feltételeket (condition) állít, amelyek meghaladják a koherencia vagy megfelelés konvencionális szabályait, illetve azok feltételeit. Jóllehet az igazság nem azonos a tudással, ez nem vonja maga után, hogy az igazság független lenne attól a szubjektivitástól, amely prezentálja (Hallward 2003, 154). Az igazság prezentálásának (présentation) kérdése ennél fogva a különböző szubjektivitás-formákhoz kötődik, abban az értelemben, hogy egy adott szituációban vagy meghatározott helyen milyen „axiomatikus döntés” nyomán alapozható meg egy igazság (Hallward 2003, 155).

Badiou több helyen foglalkozik az igazság, illetve az igazságmegfelelés (véridique) megkülönböztetésével. Az alapvető különbséget az igazság két értelmezése között a tudáshoz való viszony szabja meg. Badiou a Lét és esemény 4. meditációjában úgy határozza meg az igazságmegfelelést – elsősorban ontológiai szempontból –, amely a konzisztens többes által alkotott struktúrában összeegyeztethető a tudás konszenzuálisan elfogadott szabályaival (Badiou 2021, 55).<sup>4</sup> Eszerint a lét mindig olyan adott szituációban jelenik meg, amely a struktúra hatályának van alárendelve. Ez az „alárendelés” – vagy „szabályozás” – elsősorban azt jelenti, hogy az igazságnak megfelelő (tudás) magából a struktúrából ered, annak szabályaitól, illetve azon nyelvi és történeti körülményektől függ, amelyek meghatározzák az igazságmegfelelés kifejezési módját. Badiou a Lét és esemény 31. meditációjában oly módon pontosítja ezt a megkülönböztetést (Badiou 2021, 305–319), hogy az igazságnak megfelelő (tudás) következményeit tekintve végesek, míg a struktúra szabályait szubtraktív módon megszakító igazság szükségképpen végtelen (Badiou 2021, 310). E megkülönböztetés az igazság, illetve az igazságnak

megfelelő között nemcsak az igazság tudáshoz való viszonyát világítja meg, hanem magában foglalja az igazság és esemény szükségszerű kapcsolatát. A szituációban létrejövő végtelen igazság ebben az értelemben olyan generikus eljárások következménye (Badiou 2021, 312–315), amelyek elválaszthatatlanok a szituációt átrendező, a struktúra „reprezentációs láncát” megszakító eseménytől (Badiou 2021, 315).

Mielőtt rátérnék az ideológia és reprezentáció Badiou gondolkodásában betöltött szerepének részletesebb kifejtésére, az igazság materiális szerkezetét szükséges közelebről rekonstruálni. Ez nemcsak azért elengedhetetlen, mivel ez a materiális konstitúció rávilágít arra a szükségszerű viszonyra, amely az igazság badiou-i fogalma, illetve az igazság feltételeit alkotó eljárások, továbbá a szubjektum között áll fenn, de azt is megmutatja, hogy ez a szükségszerűség elválaszthatatlan attól az ontológiai alaptól, amelyet Badiou a Lét és esemény meditációiban prezentál.

Badiou *Kiáltvány a filozófiáért* című könyvében fejti ki a legközvetlenebb módon az igazság materialitásának kérdését. Noha Badiou elsősorban a filozófia és költészet (vagy művészet) kapcsolatán keresztül mutatja be filozófia és igazság, illetve a filozófiának és feltételeinek fogalmi viszonyát, a *Kiáltványban* bemutatott fogalomgyűttes a költészet mellett egyaránt érvényes a többi generikus eljárásra. Badiou azzal a homályos, ám emblematikus állítással, amellyel bejelenti a „költők korának” végét,<sup>5</sup> egyúttal a filozófiához való visszatérés szükségességét szorgalmazza (Badiou 1989, 47–55; 2014, 3–22)<sup>6</sup>. A filozófiai reflexió különös szerepben jelenik meg ebben a helyzetben. Ha az igazság fogalma felől közelítünk filozófia és költészet viszonyához, akkor a létre vonatkozó reflexió szempontjából a filozófia szerepének az a meghatározó jellemzője, hogy „nem hoz létre” igazságokat, de elválaszthatatlan az igazságok fogalmi megalapozásától (Badiou 1989, 17–18)<sup>7</sup>. A filozófiához való visszatérés tulajdonképpen azt jelenti, hogy a filozófiai reflexió – a „költők korát” követően – immár birtokában van azon fogalmi és elméleti eszközöknek, amelyek lehetővé teszik a különféle gondolati és gyakorlati eljárások által előteremtett igazságok kibontását és „inszkripcióját”. Ez azért lehetséges, mivel a filozófia olyan eljárásokhoz kötött, amelyek egyszersmind feltételeit alkotják. Ezen feltételek oly módon nyújtanak hozzáférést a léthez egy adott szituációban, hogy a valóságot strukturáló többes egy „eseményszerű” igazságban nyilvánul meg (Badiou 1989, 18). Badiou gondolkodásában a filozófia tehát olyan fogalmi készlettel operáló diszciplína, amely a gondolkodás különböző, egymással „transzverzálisan” érintkező területeit összefogja azáltal (Badiou 1989, 15), hogy a szubtrahció eszközével feltárja a területekhez tartozó igazságokat (Badiou 2021, 55–62; 2004, 103–117). Ez az elgondolás bizonyos értelemben azt vonja maga után, hogy a filozófiai reflexió világban kifejtett hatásai érintetlenek a filozófia számára, mivel ezen hatások a filozófiát alkotó területek igazságaiban bontakozik ki.<sup>8</sup> Más szóval, azáltal, hogy az igazság azokon a területeken jelenik meg, amelyek a filozófiai reflexiót lehetővé tevő generikus eljárásokat foglalják magukban, az így felfogott igazság nem a filozófiai reflexió nyomán jön létre, még akkor sem, ha az igazság megfogalmazása vagy artikulációja elválaszthatatlan magától a filozófiától. Peter Hallward értelmezésére támaszkodva úgy fogalmazhatunk, hogy ezek a területek az igazság valóságban fellelhető materialitását alkotják, méghozzá oly módon, hogy a különböző eljárások által előteremtett igazságok a szubjektivitás sajátos formáival állnak kapcsolatban. „Az igazságok materiális produktumok, mert a generikus eljárások valóban a »filozófia materiális vagy valós alapját biztosítják [...]. A generikus eljárások valóban a filozófia anyagát jelentik«. És azért materiális produktumok, mert az igazság kimunkálása lépésről lépésre, vizsgálatról vizsgálatra, kísérletként halmozódik fel, minden külső vagy azt elfedő törvény nélkül (bármilyen »metanyelv« hiányában).”<sup>9</sup>

Badiou több helyen hangsúlyozza, hogy a filozófia feltételeit alkotó eljárások tulajdonképpen az igazság eljárásai (Badiou 2021, 312–315; 2013, 11–33). Ez elsősorban azt jelenti, hogy a világot strukturáló gyakorlatok – legyen szó politikai mozgalomról vagy művészi kifejezésről – a gondolkodáshoz való viszonyuk szempontjából egyfajta invarianciában jelennek meg.

Badiou filozófiájában ez az invariancia az igazság megnevezésével áll kapcsolatban. „A filozófia feltételei transzverzálisak, egységes, messziről felismerhető eljárások, amelyek gondolkodáshoz való viszonya viszonylag invariáns. Ezen invarianciának a neve világos: ez az »igazság«. A filozófiát kondicionáló eljárások az igazság eljárásai [...]»<sup>10</sup> Ahogy korábban láttuk, a filozófiai reflexió csak annyiban képes az igazság fogalmát artikulálni, amennyiben képes azokat a találkozási pontokat vagy „csomókat” felismerni, amelyek ezen reflexiót összekötik a gondolkodás és gyakorlat sajátos területeivel. A művészet esetén egy vers vagy festmény olyan generikus eljárások, amelyek a szubjektivitás individuális vagy kollektív formáján keresztül alkotják ezeket a sajátos, partikuláris területeket (Hallward 2003, 180). A filozófiai reflexió ebben az értelemben azt a fogalmi teret alkotja meg, amely keretében egy vers vagy festmény „igazságát” prezentáló vagy előállító szubjektivitás-forma „eseménye” véletlenszerűen bekövetkezik, és ez alapján a véletlenszerű folyamat alapján válhat kibonthatóvá. Badiou szerint azáltal, hogy a filozófia létrehozza azokat a fogalmakat, amelyek kijelölik ezen „eseményszerű” igazságok helyét, egyszersmind azt az együttes lehetőséget (compossibilité) fogalmazza meg, amely a generikus eljárások által teremtett gondolati perspektívára általánosan jellemző. A filozófia tehát nemcsak időbeli feltételeit karolja fel az igazság fogalmi azonosításával (Badiou 1992, 116–117), de ezzel együtt „arra vállalkozik, hogy a saját korát azáltal gondolja el, hogy közös nevezőre hozza az azt meghatározó eljárások állapotát”.<sup>11</sup>

### 3. A szubjektum reprezentációja és az ideológia fogalma

Badiou írásaiban A szubjektum elméletét követően a dialektikus materializmus kérdése egyre inkább háttérbe szorul. Az 1985-ben megjelent *Elgondolhatjuk-e a politikát?* (Peut-on penser la politique?) című könyvében Badiou még úgy fogalmaz, hogy az általa bevezetett fogalmak, amelyek későbbi műveinek kardinális elemeit alkotják, a dialektika fogalmait képezik:

*Kijelentem, hogy az esemény, a struktúra, a beavatkozás és a hűség fogalmi maguk a dialektika fogalmi, amennyiben ez utóbbi nem redukálódik a negatívum totalizációjának és munkájának már Hegel számára elégtelen, lapos képére. A dialektika dialektikussága éppen abban áll, hogy saját fogalomtörténete legyen, és a hegeli mátrixot addig a pontig tagolja, ahol az esemény tanának, nem pedig a szellem szabályozott kalandjának bizonyul. Inkább politika, mint történelem.*<sup>12</sup>

Amint arra Bosteels felhívja a figyelmet (Bosteels 2011, 5–9), a Badiou által említett fogalmak a néhány évvel későbbi *Lét és eseményben* már abban az ontológiai keretben bontakoznak ki, amelynek alapvető sajátossága éppen a dialektikus szerkezet felszámolása, vagy legalábbis „helyettesítése”. Badiou a dialektikával szemben a szubtraktív ontológián keresztül kínál választ azokra, a valóságban fennálló, illetve megjelenő ellentmondásokra, amelyek a lét reprezentációs struktúráját jellemzik (Bosteels 2001, 2002). A szubtraktív ebben az értelemben nemcsak a lét struktúráját alkotó inkonzisztens és konzisztens többességet képes megragadni fogalmilag, de egyszersmind a valós viszonyokat reprezentáló ellentmondásokról az események gyakorlati „oldaláról” képes számot adni. A dialektika, mint ontológiai kiindulópont ugyanakkor mindvégig jelen van a badiou-i gondolkodásában. Erre elsősorban A század című könyvének zárófejezeteiben találunk példát, ahol Badiou kifejezetten az ellentmondás keretében világítja meg a valóságot reprezentáló, egymással szemben álló gondolkodásmódokat. „Mínthogy a század véget ért, nekünk kell újra megtenni a tétjét, a valóság egyértelműségének tétjét a látszat kétértelműségével szemben. Újra meg kell üzenünk, és ezúttal talán – ki tudja? – megnyernünk azt a gondolkodásbeli háborút, amely a századé volt, de amely már Platón is szembeállította Arisztotelésszel: a formalizáció háborúját az interpretációval szemben.” (Badiou 2010, 287). Badiou a valóságot reprezentáló két gondolkodásmód vázlatával a dialektikát

olyan ideológiai környezetben bontja ki, amelyet végül a 2006-ban megjelent Világok logikájában fejt ki a legmarkánsabban. A szubjektum dialektikájának problémája tulajdonképpen elválaszthatatlan a valóság ideológiai vagy reprezentációs struktúrájától. Ahhoz, hogy megértsük ezen dialektikának „visszatérését” a badiou-i gondolkodásban, közelebbről meg kell nézni azt az elméleti háttérrel és fogalomgyűttest, amely a dialektika fogalmát körülhatárolja. Mindez nemcsak megerősíti a Badiou és Louis Althusser filozófiája közti elméleti kapcsolatot, hanem azon elméleti és gyakorlati következményeket világítja meg, amelyek – a badiou-i gondolkodásban mindvégig megfigyelhető – radikális emancipációs politikát foglalnak magukban.

Badiou a Világok logikája előszavában bevezeti a demokratikus materializmus, valamint a materialista dialektika közti megkülönböztetést (Badiou 2006, 16–17). A megkülönböztetés alapját az igazság fogalma, illetve ezen igazság egyetemessége jelenti (Badiou 2006, 20–21). A demokratikus materializmus azon az axiomatikus megállapításon nyugszik, amely szerint a világot ontológiai szempontból kizárólag testi és nyelvi létezőkre redukálhatjuk, ezen axióma legáltalánosabb formája pedig abban a proposícióban foglalható össze, amely szerint csak „egyének” és „közösségek” léteznek. A materialista dialektika ezzel szemben az igazságok létezését, illetve ezen igazságok egyetemességét mondja ki, amelyet azon szubjektív formák tesznek hozzáférhetővé, amelyek valamennyi közösségből kivonják (soustraire) magukat, továbbá lerombolják (détruire) az „individuáció” valamennyi formáját.<sup>13</sup> Badiou szerint a kortárs diskurzusra – és általában a „restaurációs” gondolkodásra (Badiou 2010, 52–73) – a demokratikus materializmus axiómája jellemző. Az előszóban ezzel kapcsolatban a művészi gyakorlatokat említi példaként, amelyek a legplasztikusabban fejezik ki a pusztán testek reprezentációjára és nyelvek sokféleségére redukált világ ontológiai helyzetét (Badiou 2006, 17; 63–71). Ezek a gyakorlatok olyan világot tükröznek, amely alapján az igazságok létezése helyett a világot konstituáló pusztá materialitásról, továbbá ezen materialitás reprezentációjáról szerzünk ismeretet. Az igazságok ugyanakkor elválaszthatatlanok egy világ konstitúciójától, mivel – Badiou értelmezése szerint – nemcsak kivonják magukat a testek és nyelvek sokféleségének redukációjából, de ezzel együtt fenntartják és megszilárdítják a szubjektivitás különböző formáit, amelyek tulajdonképpen lehetővé teszik az igazság prezentálását a világban.

Noha Badiou célja az előszóban mindenekelőtt a Világok logikája szerkezetének bemutatása, a kortárs diskurzusra jellemző ideológiával szemben bevezetett és kidolgozott, az igazságok létezését állító materialista dialektikán keresztül a szubjektivitás négy formájának – a tudománynak, művészetnek, politikának, valamint szerelemnek – igazsághoz való viszonyát rögzíti (Badiou 2006, 105–117). A materialista dialektika ezen bevezetése azt világítja meg, hogy az igazságokat hozzáférhetővé tevő szubjektivitás-formák, vagyis a generikus eljárások – amint az előző fejezetben láttuk – a filozófiai reflexió feltételül szolgálnak (Badiou 1989, 80–81).

Ha figyelembe vesszük azokat a fogalmakat, amelyek a Lét és eseményben, illetve a Világok logikájában központi szerephez jutnak, akkor korántsem esetleges visszatérésről van szó a dialektika fogalmához. A nehézséget alighanem az jelenti, hogy Badiou a dialektikát mindenekelőtt nem kizárólag ontológiai értelemben, a lét prezentációja vagy előállítás szemponyjából használja, hanem egy világ reprezentációja szempontjából alkalmazza a fogalmat. A további nehézséget az igazság és szubjektum fogalmának szükségszerű viszonya, valamint a két fogalom materialitásának kérdése alkotja. A szubjektum materialista értelmezése alighanem a gyanúsnak tekintett, de jobb esetben is a meghaladottnak vált elméleti diszpozíciók közé tartozik (Bosteels 2001, 204–213). Ez nemcsak az utóbbi évtizedek filozófiai és társadalomelméleti kutatásaival – amiket mindenekelőtt a dialektikus materialista gondolkodóknak bélyegzett szerzőkkel való éles szembefordulás jellemez –, hanem az elsősorban a kontinentális filozófiában megnyilvánuló „materialista”, illetve „újrealista” irányzatok megjelenésével magyarázható (Žižek 2015, 1–47). Természetesen csupán közvetett okokról van szó, hiszen a valódi, ám nem végleges elhatárolódást évtizedekkel korábban, az 1960-as és ’70-es évek fordulóján maguk a dialektikus materialista gondolkodók követték el. A materialista szubjektummal, mint a



humanizmust és a humanista gyakorlatot kifejező fogalommal szembeni szakítás olyan elméleti problémák felé vezettek, amelyek ebben az időszakban a tudomány és ideológia, az elmélet és gyakorlat, a történelem és természet, illetve az esemény és szubsztancia szembeállításának vizsgálatát foglalták magukban (Badiou 2010, 288–312).<sup>14</sup>

A legkézenfekvőbb példa erre az elméleti elhatárolódásra minden bizonnyal Louis Althusser marxi ihletettségű elméleti pozíciója, továbbá az 1970-es évek elején bekövetkező fordulata az általa materialista dialektikának keresztelt filozófiai kiindulóponttal kapcsolatban (Althusser 2005 [1965], 1976). Ezt az elméleti páfordulást még inkább megerősítették azon „külső”, a korszakot determináló politikai fordulatok és történelmi események – mint például az 1968-as májusi megmozdulások (Bosteels 2001, 200–204) –, amelyek az évtized végére a marxista filozófiai diszpozíció hanyatlásával estek egybe. A nehézséget nemcsak az alkotja, hogy a szubjektum fogalma milyen feltételek alapján helyezhető el a marxi elmélet, azaz a történelmi materializmus elméleti terepén, hanem ezzel együtt az, hogy egyáltalán elhelyezhető-e abban a teoretikus keretben, amelytől – Althusser értelmezése szerint (Althusser 1968, 79–86) – idővel maga Marx távolodott el. Az althusseri „megoldás” a szubjektum materialista értelmezésére az interpelláció fogalmában jelenik meg (Althusser 2005 [1986], 197–203). Ezzel a fogalmi összekapcsolással ugyanakkor a szubjektivitás területét felölelő gyakorlatok – mindenekelőtt, de nem kizárólag a forradalmi gyakorlat – olyan gyakorlattal azonosíthatók, amely az althusseri dialektikán belül óhatatlanul a strukturális viszonyok „hatásaként” nyilvánul meg. Más szóval, a szubjektum nemhogy alárendelődik a társadalmi formációkat alkotó különböző struktúráknak, de ezzel együtt olyan gyakorlatként definiálódik, amely a fennálló strukturális viszonyokat „reprezentálja” (Bosteels 2001, 213–229).

Althusser ideológia-elméletét, illetve közvetett módon a szubjektum-elméletét számos kritika érte az 1960-as és ’70-es évek fordulóján. A kritika forrását mindenekelőtt az elméleti gyakorlatról, az elmélet és gyakorlat viszonyáról alkotott elképzelései jelentették, amelyek nemcsak a strukturális kauzalitás fogalmát, de egyúttal a különböző diskurzusokról – az ideológia, az esztétika, a tudomány, illetve a tudattalan diskurzusáról – megfogalmazott állításait szintén magukban foglalták. Az egyik legközvetlenebb szembefordulás az ideológia-elméletére vonatkozóan Alain Badiou korai írásaiban, politikai pamfletjeiben jelentkezett, és elsősorban a szubjektum materialista értelmezésére irányult (Badiou–Balmès 1976).<sup>15</sup> Badiou gondolkodásában, még ha nem is olyan látványos módon, mint az esemény fogalma, meghatározó problémát alkot az ideológia kérdése. Badiou filozófiai fejlődését döntően befolyásolta Althusserhez és az École normale supérieure-ön létrejött marxista és maoista csoportokhoz kötődő viszonya. Ugyanakkor másokhoz, mint például Jacques Rancière-hez hasonlóan, az 1968-as események után Badiou is szakít Althusser korábbi nézeteivel. Ezt az eltávolodást azonban nem egyszerűen az jelzi, hogy Badiou filozófiai érdeklődése egészen más irányba fordulna. Még csak nem is az, hogy politikai elköteleződése tulajdonképpen a maoizmusban találja meg a helyét. Badiou alapvetően hűséges marad ahhoz az althusseri tézishoz, amely szerint a filozófia mindig valami újat teremt, és a filozófiának mindig létre kell hoznia valami újdonságot. A szakítás elsősorban az ideológia fogalmát érinti, ugyanakkor ez nem azt jelenti, hogy a fenti szempontok ne lennének ugyanúgy érvényesek.

Badiou már első filozófiai munkájában, az 1969-ben publikált *A modell fogalmában* (*Le concept de modèle*) érinti az ideológia problémáját (Badiou 2007 [1969]). A tudományos modell fogalmát tárgyaló szöveg elején megkülönbözteti egymástól a tudományos diskurzus „kifejezéseit” a filozófiai „fogalmaktól”. Ennek a megkülönböztetésnek a hozományaként tekinthető a filozófia léte a tudomány ideologikus felépítményének (Badiou 2007 [1969], 28). Badiou ezt a szembeállítást ugyan az althusseri „episztemológiai törés” kifejezésből veszi át (Althusser 1968, 79–80), a néhány évvel később megjelent pamfletjeiben már élesen bírálja ezen – tulajdonképpen Gaston Bachelard-tól eredő – kifejezés althusseri értelmezését. Az 1976-ban, a François Balmès-val közösen írt *Az ideológiáról* című könyv első fejezetében két fontosabb

mozzanat alapján bírálják Althusser ideológia-koncepcióját: 1. nem materialista; és 2. nem dialektikus (Badiou–Balmès 1976, 18–28). Badiou azt állítja, hogy Althusser gondolkodásában az ideológia zárt mechanizmusként működik, amelynek nincs valódi referenciája. Ezzel a filozófiai idealizmussal pedig eltávolodik azoktól a materiális viszonyoktól, amelyek valójában konfigurálják a gondolkodást. A társadalmi viszonyok következőképpen nem a valós viszonyokat reprezentálják, hanem olyan képzeletbeli viszonyokat, amelyek hamis társadalmi tudatot termelnek. Badiou és Balmès ezzel szemben az ideológiát nem egy zárt képzeletbeli rendként határozzák meg. Az ideológiát egy olyan eljárásról írják le, amely a gondolkodás, illetve a gondolkodás helyeként az ideák tulajdonképpen mozgóereje (Badiou–Balmès 1976, 22). Az anyagi viszonyok ennek értelmében konfigurálják vagy „interpellálják” a szubjektumot, így alkotják meg azon társadalmi viszonyokat, amelyek befolyásolják annak képzeletbeli viszonyait, illetve meghatározzák a szubjektum gondolkodásának erejét. Badiou A század idevágó részeiben, különösen „A valóság iránti szenvedély” című fejezetben még kifejezőbben fogalmazza meg az ideológia fogalmát:

*Az ideológia diszkurzív alakzat, rajta keresztül jön létre a társadalmi kapcsolatok reprezentációja, az az imaginárius montázs, amely mégiscsak reprezentál valamiféle valóságot. Az ideológiában tehát valóban van valami a színházból. Az ideológia színpadra állítja annak a reprezentációnak az alakjait, amelyben a társadalmi viszonyok (kizsákmányolás, elnyomás, cinikus egyenlőségellenesség) elemi erőszakossága el van fedve. Mint a színházban a brechti távolságtartás, az ideológia is a valóságról leválasztott tudatot szervezi, noha ez a tudat is a valóságot fejezi ki. [...] Már magának az ideológiának a fogalma is azt a „tudományos” bizonyosságot kristályosítja ki, hogy az ábrázolásokat és a beszédmódokat úgy kell olvasni, mint annak a valóságnak az álarcait, amelyet jelölnek és ellepleznek. [...] Az ideológia ereje nem más, mint a valóság ereje, amennyiben ebben a félreismerésben közvetítődik (Badiou 2010. 90–91).*

Ha az ideológia a gondolkodás „mozgóereje”, tehát egy eljárás, amely közvetlenül lép kapcsolatba a gondolkodással, minden filozófiai cselekvés egyúttal politikai cselekvésként válsul meg. Badiou gondolkodásában az ideológia közvetlen kapcsolatban áll a filozófiával, azt a folyamatot jeleníti meg, amely egy politikai elköteleződés formáját alkotja. A filozófia és a politika között tehát egy ideologikus viszony áll fenn. Ezt a viszonyt pedig, különösen Badiou esetében, mindig egy eljárás folyamata rögzíti. A Világok logikájában megfogalmazott materialista dialektika tulajdonképpen ennek, a filozófia és politika között megszülető kölcsönhatásnak a megragadását jelentené. A néhány évvel később, 2011-ben megjelent A filozófia és politika közötti enigmatikus kapcsolatban (La relation énigmatique entre philosophie et politique) a filozófiát a politikai küzdelem elméleti területeként nevezi meg. Badiou gondolatmenetében ez egyáltalán nem valamiféle politikafilozófiát jelent, hanem sokkal inkább egy olyan gyakorlattal köti össze a filozófiát, amely a politikai elköteleződés alapjául szolgál. Badiou szerint a filozófiának nincs története, a filozófia mindig ugyanazt a küzdelmet folytatja, mindig ugyanannak a „témának” az eltérő „variációt” reprezentálja (Badiou 2011, 27). Ez az elméleti harc egy olyan tiszta megkülönböztetést hoz létre, amely során a számunkra nem megfelelő elválasztjuk az általunk választott politikai érdekektől, tudományos invencióktól, vagy éppen művészi teremtéstől. A filozófiai cselekvés ennél fogva, legalábbis a politika színterén mozogva, kijelöl egy hierarchiát, amely tulajdonképpen a fennálló szituációnak a felosztását jeleníti meg az eltérő politikai érdekek mentén (Badiou 2011, 23).

## Bibliográfia

- Althusser, Louis (2005 [1965]): Pour Marx. Bev. Étienne Balibar. Paris: La Découverte–Maspero.
- Althusser, Louis (1995): Sur la reproduction. Bev. Jacques Bidet. Paris: PUF.
- Althusser, Louis (1968): Marx – Az elmélet forradalma. Ford. Gerő Ernő. Budapest: Kossuth.
- Badiou, Alain (2021 [1988]): Lét és esemény. Ford. Csordás Gábor. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem–L’Harmattan.
- Badiou, Alain (2014): The Age of Poets. And Other Writings on Twentieth-Century Poetry and Prose. Ford. Bruno Bosteels. Előszó: Emily Apter–Bruno Bosteels. London–New York: Verso.
- Badiou, Alain (2013): Szent Pál. Az egyetemesség apostola. Ford. Csordás Gábor. Budapest: Typotex.
- Badiou, Alain (2011): La relation énigmatique entre philosophie et politique. Paris: Germina.
- Badiou, Alain (2010): A század. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest: Typotex.
- Alain Badiou (2007 [1969]): Le concept de modèle. Paris: Fayard.
- Badiou, Alain (2006): Logiques des mondes. L’être et l’événement II. Paris: Seuil. (e-book)
- Badiou, Alain (1998): Petit manuel d’inesthétique. Paris: Seuil. (e-book)
- Badiou, Alain (1992): Conditions. Előszó: François Wahl. Paris: Seuil. (e-book)
- Badiou, Alain (1989): Manifeste pour la philosophie. Paris: Seuil. (e-book)
- Badiou, Alain (1985): Peut-on penser la politique. Paris: Seuil. (e-book)
- Badiou, Alain (1982): Théorie du sujet. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain–Balmès, François (1976): De l’idéologie. Paris: François Maspero.
- Bakcsi Botond (2013): A faun filozófiája és a szirén politikája. Badiou és Rancière in/esztétikai Mallarmé olvasataik tükrében. Helikon 59/4. 548–575.
- Besana, Bruno (2011): „La forme d’un sujet venir.” Filozofski vestnik 32/2. 153–185.
- Bosteels, Bruno (2002): Alain Badiou’s Theory of the Subject: The Re-Commencement of Dialectical Materialism? (Part II) Pli 13. 172–208.
- Bosteels, Bruno (2001): „Alain Badiou’s Theory of the Subject: The Re-Commencement of Dialectical Materialism?” (Part I) Pli 12. 200–229.
- Hallward, Peter (2003): Badiou. A Subject to Truth. Előszó: Slavoj Žižek. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Losoncz Márk (2013): Badiou és a költészet igazsága. Tiszatáj 67/1. 87–91.
- Žižek, Slavoj (2015): Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism. London–New York: Verso.

---

<sup>1</sup> „The contemporary reader of Badiou’s work, in other words, is confronted with a fundamental alternative between ontology as first or even as higher philosophy and philosophy practiced from the bottom up, so to speak, as theory of the subject. However, as Badiou himself in recent years has become increasingly aware, this division of labor concerning the two dominant approaches to his work – like two halves of a mystical shell – may well lose sight of the most important contribution – perhaps even the rational kernel – of his entire philosophy, that is, the way in which he forces us to think of the emergence of a new and profoundly transformed situation as a result of the articulation of a singular truth onto an existing state of things.” Bosteels 2011, 2. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>2</sup> „My unique philosophical question, I would say, is the following: Can we think that there is something new in the situation, not the new outside the situation nor the new somewhere else, but can we really think of novelty and treat it in the situation? The system of philosophical answers that I elaborate, whatever its complexity may be, is subordinated to that question and to no other.” Idézi: Bosteels 2011, 5. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>3</sup> Badiou 2021, 11. (Kiemelés az eredetiben és a fordításon módosítottam: Zs. N.)

<sup>4</sup> Badiou a *situáció* (vagy *helyzet*) és *struktúra* fogalmát a *Lét és esemény* 1. meditációjában határozza meg. Ld. Badiou 2021, 29–30; 29–36

<sup>5</sup> A „költők kora” kifejezés ebben a kontextusban nem történelmi időszakot jelöl – annak ellenére, hogy történelmi keretben szintén behatárolható ez az időszak –, mivel olyan *filozófiai* kategóriáról van szó, amely a filozófia és költészet (illetve általánosan a művészet) viszonyát, továbbá a filozófia meghatározott, történelmi helyzetét világítja meg. „A költők kora filozófiai kategória. A költeményt a filozófiához kötő csomó megértésének olyan sajátos módját szervezi meg, amely a filozófia szemszögéből teszi láthatóvá ezt a csomót. A »korszak« a filozófia időszakos szituációjára utal; a »költők« pedig a költeményre, mint a filozófia legkorábbi időktől fogva fennálló feltételére.” („The age of the poets is a philosophical category. It organizes a particular way of conceiving the knot tying the poem to philosophy, which is such that this knot becomes visible from the point of view of philosophy itself. »Age« refers to an epochal situation of philosophy; and »poets« refers to the poem as condition, since the earliest times, of philosophy.”) Badiou 2014, 4. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>6</sup> Vö. Bakcsi 2013, 548.

---

<sup>7</sup> Vö. Losoncz 2013, 88–89.

<sup>8</sup> „A filozófia önmagán kívüli, a valóságban kifejtett hatásai teljesen áttetszőek maradnak a filozófia számára [...]. A filozófiának megfelelő gondolkodás lehetetlensége, amely így annak valósága, abban a hatásban rejlik, amelyet a filozófia a feltételeire gyakorol.” („The effects of philosophy outside of itself, its effects in reality, remain entirely opaque for philosophy itself [...]. The impossible of thought proper to philosophy, which is thus its real, lies in the effect that it produces on its conditions.”) Idézi: Hallward 2003, 245. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>9</sup> „Truths are material productions because the generic procedures do indeed provide the »material, or real, basis of philosophy [...] The generic procedures are truly the *matter* of philosophy«. And they are material *productions* because the labor of a truth accumulates step by step, one investigation at a time, as an experiment without any external or covering law (in the absence of any »metalanguage«.)” Hallward 2003, 182; 180–183. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>10</sup> „Les conditions de la philosophie sont transversales, ce sont des procédures uniformes, reconnaissables à longue distance, et dont le rapport à la pensée est relativement invariant. Le *nom* de cette invariance est clair: il s’agit du nom »vérité«. Les procédures qui conditionnent la philosophie sont les procédures de vérité [...]” Badiou 1989, 15. Vö. Badiou 2006, 27–28. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>11</sup> „La philosophie entreprend de penser son temps par la mise-en-lieu-commun de l’état des procédures qui la conditionnent.” Badiou 1989, 19. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>12</sup> „J’annonce que les concepts d’événement, de structure, d’intervention et de fidélité sont les concepts mêmes de la dialectique, pour autant que celle-ci n’est pas ramenée à la plate image, inadéquate déjà pour Hegel, de la totalisation et du travail du négatif. La dialecticité de la dialectique est justement d’avoir son histoire conceptuelle, et de diviser la matrice hégélienne jusqu’au point où elle s’avère dans son être une doctrine de l’événement, et non une aventure réglée de l’esprit. Une politique, plutôt qu’une histoire.” Badiou 1985, 72. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>13</sup> „Az igazságok egyetemessége olyan szubjektív formákon nyugszik, amely sem egyéni, sem pedig közösségi. [...] Amennyiben fennáll az igazság szubjektuma, akkor ez a szubjektum minden közösségből kivonja magát, valamint minden individuációt lerombol.” („L’universalité des vérités se soutient de formes subjectives qui ne peuvent être ni individuelles, ni communautaires. [...] Pour autant qu’il l’est d’une vérité, un sujet se soustrait à toute communauté et détruit toute individuation.”) Ld. Badiou 2006, 26–27. Vö. Badiou 2010, 52–53. (Saját fordítás: Zs. N.)

<sup>14</sup> Vö. Besana 2011, 153–157.

<sup>15</sup> Vö. Badiou 2010, 89–92.

# Az antropocentrizmus és a biologizmus szerepe a futurizmusban

Donáth Béla

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiatudományi Doktori Iskola

## *Absztrakt*

Amikor a futurista filozófusok az esetlegesen megvalósítható tudatosnak vélt mesterséges intelligenciák morális státuszáról értekeznek, gyakran szembetalálkoznak az antropocentrizmus fogalmával. Ez az antropocentrikusság már Kantnál is megjelent az állatokkal szemben: az ember racionális létező, mely személy-mivoltából és a benne lakozó jóakaratból adódóan, mint cél jelenik meg, szemben az állatokkal, amik pusztán közvetetten képviselnek értéket, saját jogon azonban nem. Kant szerint ugyanis csak az ember kvalifikált, mint racionális létező, az állatokkal való empatikus bánásmód pedig az emberi kapcsolatok kontextusában válik jelentőssé, nem pedig állatjóléti értelemben.

A faji sovinizmust tovább árnyalja az a lokális tény, miszerint az élet a Földön alapvetően szerves, szén alapú. Ezen biologizmus következményeképp kettős mércét lehet felfedezni különböző entitások tudatosságának bizonyítása kapcsán: aki embertársai tudatosságát akarja tagadni, annak nagyon komoly bizonyítási teher nyomja a vállát, ellentétben azzal, aki szerint mind tudatosak vagyunk. Az androidoknál pont fordítva: szinte kikezdehetetlen érveket várunk el attól, aki szerint a gépek is lehetnek tudatosak, azonban jóval megengedőbbek vagyunk azokkal szemben, akik szerint soha nem lehetnek azok. Ezen kettősség, bár jelenlegi pozícióinkból szemlélve indokoltnak és megalapozottnak tűnhet, nem szükségszerű, sőt magyarázatra szorul. Az indok általában maga a biologizmus: valóban tetten érhető egy nagyon erős intuíció bennünk emberekben és eszerint a tudatosság bármilyen formáját élőlények, biológiai organizmusok számára engedjük meg. Bármennyire is távol áll tőlünk egy nageli értelemben vett "hangyának levés" az, hogy mindketten ugyanazon biológia és evolúció által létezzünk, "elképzelhetővé" teszi számunkra a hangyaság fenomenális élményét. Hipotézisem szerint azonban van egy ezzel ellentétes, azonban hasonlóan erős intuíciónk is: erős hajlamunk van arra, hogy tőlünk teljesen különböző entitásokat is magunkhoz hasonlóságnak érezzünk, azaz antropomorfizáljunk. Ezen intuíciónk az intencionális stratégiával kiegészülve vélhetően alkalmassá tesz bizonyos nem-biológiai entitásokat a morális inklúzióra.

Tanulmányomban felvázolom a főbb érveket és ellenérveket majd rámutatok, hogy amennyiben túl szorosan értelmezzük az antropocentrizmust, azzal nem csupán az állatok morális státusza, de még csak nem is az androidoké kerül veszélybe, hanem adott esetben a technológia által továbbfejlődött emberé is, melynek következményében kizárnánk őket a morális inklúzió alól, ami abszurd. Rámutatok továbbá, hogy az antropocentrizmus evolúciós viszonylatban értelmezhetetlen, hiszen potenciálisan rengeteg élőlény érhetne volna el (és érhetné el a jövőben) az emberi intelligencia szintjét, amennyiben a megfelelő evolúciós útvonal valósul meg, továbbá, hogy ezen potenciál megtalálható és adott esetben kibontható a mesterséges intelligenciában is.

## *Abstract*

When futurist philosophers discuss the moral status of possible conscious artificial intelligence, they often meet the concept of anthropocentrism. This anthropocentrism already appeared with Kant towards animals: man is a rational being, which appears as an end due to his personality and the goodwill residing in him in contrast to animals, which represent value only indirectly, but not in their own right. According to Kant, only humans are qualified as rational beings and empathic treatment of animals becomes significant in the context of human relationships, not in the sense of animal welfare.

Racial chauvinism is further shaded by the local fact that life on Earth is fundamentally organic carbon-based. As a consequence of this biologism, a double standard can be discovered in connection with proving the consciousness of different entities: whoever wants to deny the consciousness of his fellow humans has a very heavy burden of proof on his shoulders, unlike someone who believes that we are all conscious. With androids, it's the other way around: we expect almost unassailable arguments from those who believe that machines can be conscious, but we are much more permissive towards those who believe that they can never be. This duality, although viewed from our current position, may seem justified and well-founded, but it is not necessary and even needs explanation. The reason is usually biologism itself: a very strong intuition can be found in us humans, and according to this, we allow any form of consciousness only to living beings, biological organisms. No matter how far we are from "being an ant" in Nagel's sense, the fact that we both exist through the same biology and evolution makes the phenomenal experience of being an ant "imaginable" for us. According to my hypothesis, however, we have an opposite but equally strong intuition: we have a strong tendency to feel that entities completely different from us are similar to

us, i.e., to anthropomorphize them. Our intuition, supplemented by the intentional strategy, presumably makes certain non-biological entities suitable for moral inclusion.

In my presentation, I will outline the main arguments and counterarguments, and then I will point out that if we interpret anthropocentrism too closely, not only the moral status of animals, but not even that of androids, will be endangered, but also that of humans who have been improved by technology, as a result of which we would exclude them from moral inclusion, which is absurd. I also point out that anthropocentrism is incomprehensible in terms of evolution since potentially many living beings could have reached (and could reach in the future) the level of human intelligence if the appropriate evolutionary path is realized, and that this potential can be found and, if appropriate, can be developed in artificial intelligence too.

## 1. Az antropocentrikus hozzáállás

Az emberi lények és az állatok morális státuszának kérdésével széleskörű szakirodalom foglalkozik, abban azonban vélhetően mindenki egyetért, hogy minden egészséges felnőtt embernek teljes morális státusza van. Az egyet-nem-értések azokban az esetekben keletkeznek, melyekben valamilyen egyéb feltételt kell szabni ahhoz, hogy az entitás teljes morális státusszal rendelkezessen. A legegységesebb példák természetesen a csecsemők és a pervazív betegségben szenvedő emberek. Ezen esetekben a morális inklúzió alapját valamilyen elv mentén ki kell szélesíteni, hogy a kérdéses entitás is beleférjen. Ennek adott esetben azonban az az ára, hogy az "ajtón" másvalaki vagy másvalami is beférkőzik.

Az antropocentrikus álláspont szerint az ember egy a természetén kívül- és felülálló entitás, kinek értéke és érdekei felülmúlnak minden más entitását körülötte. Mivel az ember az egyedüli élőlény, mely öntudatos, reflektív és racionális, ezért morális szempontból értékesebb akárme-lyik más lénynél. Ezen intrinzikus tulajdonságok megléte kijelöl egy fajt a többi közül, melynek ezáltal morális státusza is magasabb lesz minden másnál. Az antropocentrizmusnak hosszú története van, íme néhány példa a legismertebbek közül:

Arisztotelész szerint az emberek és az állatok osztoznak bizonyos tulajdonságokon: mindkettő képes táplálkozni, szaporodni, észlelni a külvilágot az érzékszerveik által és vágyakozni, érezni, emlékezni és elképzelni dolgokat. Viszont csak az ember képes racionálisan gondolkodni, ennél fogva az állatok alávetettek neki (amiknek pedig alávetettek a növények, melyek csak táplálkozásra és reprodukcióra képesek) (Regan, Singer 1989, 3).

Aquinói Szent Tamás szerint az élőlényeket a racionalitás alapján lehet rangsorolni: az ember tökéletesebb az állatoknál, mivel több racionalitással rendelkezik, cserébe az embernél tökéletesebbek az agyalok. A piramis tetején természetesen Isten áll, aki intellektuális szempontból is tökéletes. Ahogy egy rendes alá-fölé rendeltségből következik, a magasabb szinten lévő élőlényeknek nem kell aggodalmaskodniuk amiatt, mert kihasználják az alacsonyabb szinten lévőket. Ettől függetlenül azonban Tamás szerint nem helyes az állatokkal szembeni kegyetlenkedés, hiszen ők is érző lények. Ezen kívül azonban nincs velük szemben semmilyen kötelezettségünk, hiszen az csak olyan élőlényekkel szemben lehet, akik racionálisak, tehát magunkkal, egy másik emberrel és Istennel szemben (Regan, Singer 1989, 8-9).

Descartes szerint az állatok nem mások, mint pusztán automaták a szó legszorosabb értelmében: nincs lelkük és nem is gondolkodnak, viselkedésükben visszatükrözik a félelem érzetét vagy a vágyakozásét ugyan, ezek mögött azonban nincs semmilyen tudatosság. A keresztény doktrína szerint halhatatlan lelke csak az embernek van, az állatoknak pedig nem, hogy az nincs, de arra is képtelenek, hogy nyelvet használjanak. Éppen ezért az állatokkal szemben nagyjából annyi kötelezettségünk van, mint amennyi bármilyen más hétköznapi tárggyal szemben (Regan, Singer 1989, 4-5).

Az antropocentrikusság tehát végig kísérte az emberi gondolkodás történetét, mely egyébként nem is különösebben meglepő. Vélhetően ösztönösen mindig is jelen volt az emberben, mint fajban. Harari azt írja, ahol a homo sapiens megjelent, ott lényegében a nagytestű szárazföldi állatok jelentős része rövid időn belül kipusztult. Harari szerint az ember vándorlása során ökológiai katasztrófák nyomát hagyta maga után többek között Ausztráliában, Madagaszkáron

és Amerikában is, sőt az embert a leghalálosabb fajnak nevezi a biológia évkönyvében (Harari 2014, 112-121).

Nyilvánvaló persze, hogy nem ítélkezhetünk visszamenőlegesen: teljesen természetes, hogy a morális inklúzió alapjai kultúránkként és időben is eltérőek lehetnek. Jusson eszünkbe a rabszolgák - egészséges felnőtt emberek - morális státuszának teljes hiánya, a nők helyzete egyes országokban lényegében napjainkig vagy az állatok morális státuszáról szóló vita. A "marginális" eseteket korábban nemes egyszerűséggel kihagyták az inklúzióból. A morális státusz alapjai vallásonként is eltérőek lehetnek, a judeo-keresztény kultúrkörben például Isten a saját képére teremtett embernek - férfinak és nőnek - adta a Földet és azon minden egyéb élőlényt, létrehozva ezzel egy köbevésett alá-fölé rendeltséget. Azon emberek és állatok, melyek az adott kultúrkörben és az adott időben kiszorultak a morális inklúzió alól, vagy közvetetten számítottak csupán, vagy egyáltalán nem.

## 2. Mi a baj az antropocentrizmussal általánosságban?

Észre kell vennünk valami nagyon fontosat az antropocentrizmussal kapcsolatban: a ma élő emberek antropocentrizmusuk különbözik az Arisztotelész idejében élő emberétől. Ez azért van, mert az antropocentrizmus mindig lokális térben és időben. Nem csak az embert jelöli ki, mint legfontosabb létezőt, hanem az itt-és most emberét, azon belül is azokat, akiknek hatalmában áll egyáltalán kijelenteni vagy megfogalmazni ezt, mint tézist. Az itt és most embere számára szinte értelmetlen, hogy az ókorban a rabszolgáknak - akik nyilvánvalóan ugyanolyan emberek voltak, mint szabad társaik - miért nem volt teljes morális státuszuk. Azonban értelmetlen az is, hogy hogyan lenne lehetséges morális státusszal felruházni a távoli jövőben a technológia által nagy mértékben megváltozott vagy továbbfejlődött embert vagy éppen az antropomorf MI-t. A térbeli lokalitás szerint egy észak-európai ember antropocentrizmusuk kulturálisan és ontológiailag is a hozzá hasonlókat jelöli ki, ami el fog térni egy afrikai emberétől. Ez a folyamat egészen az individuum szintjére is le tud korlátozódni, melynek értelmében legvégül "Én" leszek a legfontosabb entitás az összes közül. Ebből pedig könnyedén következhet az, amit egyébként minden antropocentrikus világnézet el akar kerülni, mégpedig - kanti terminológiával élve -, hogy magamat inkább tekintem célnak más eszes lényekkel szemben. Richard Rorty szerint a legtöbb ember olyan körülmények között él, melyben kifejezetten veszélyes lenne, ha az egyén morális közösségvállalása túlnyúlna a saját családján vagy törzsén. Ez egy sajnálatos tény, azonban Rorty így folytatja:

*Ezen embereket erkölcsileg sérti az a javaslat, hogy valakivel, aki nem családtag úgy kell bánni, mint ha a testvére lenne, vagy egy négerrel mintha fehér lenne, vagy egy meleggel, mintha normális lenne vagy egy hitetlennel, mintha hívő lenne. Sérti őket az a javaslat, hogy bánjanak emberként azokkal, akikről azt gondolják kevésbé emberiek. Amikor az utilitaristák azt mondják nekik, hogy az élvezetek és fájdalmak, amiket fajtársaink egyaránt éreznek elegendő a morális számbavételhez vagy amikor a kantianusok azt mondják nekik, hogy a képesség a számbavételre elegendő ahhoz, hogy egy morális közösséget alkossunk, akkor elfogja őket a kétkedés." (Rorty 1998, 178).*

Az antropocentrizmus realitása tehát, hogy saját önellentmondásába fullad a térbeli lokalitás miatt. Az időbeli lokalitásra már utaltam: a jelenkor embere joggal tárja szét értetlenül a kezeit az elmúlt évszázadok rabszolgatartásán. Azon kor emberének azonban - gondoljunk csak Arisztotelészre - ez a társadalmi berendezkedés szerves és kvázi-megkérdőjelezhetetlen része volt. Azonban nem csak a múlttal van probléma: teljesen világos, hogy az emberi evolúció nem "állt meg". Az ember, mint ember nem végcél jelenlegi (sőt semmilyen) formájában az evolúció számára, ennél fogva "befejezett" sem lehet. Az emberi evolúció tovább folytatódik és bár

jelenleg - a saját pozíciójából nézve - nem úgy tűnik, hogy bármi változás is történne velünk, maga a folyamat látványosan felgyorsulhat a technikai vívmányok által.

Utóbbi kijelentésemet nem csupán intuíciónak szántam, ugyanis a kiterjesztett elme gondolata többek között erről (is) szól. Clark és Chalmers szerint az agy képes egy csatolt kognitív rendszert alkotni egy testen kívüli eszközzel úgy, hogy mindkét rész szükségszerűvé válik bizonyos viselkedések létrejöttében (Clark, Chalmers 2010, 29-31). Andy Clark (2016, 135-145) később még tovább megy, és azt mondja, hogy az ember már jelenleg is egy cyborg, aki a fellelhető technológiákat folyamatosan az elméje kiterjesztéseként használja. Ezek körül van, ami már annyira beépült a hétköznapokba, hogy fel sem tűnik technológia-mivolta: mondjuk egy ceruza vagy szemüveg, esetleg egy program, mely helyettünk vásárol részvényt a megadott paraméterek alapján. Clark szerint, ha 60 évig használok egy software-t (mondjuk finansziális kérdések eldöntésére), akkor az lényegében ugyanolyan, mintha az agykérgemet használnám. Ezek az úgynevezett transzparens technológiák. Nem kell hozzá sok fantázia, hogy továbbgondoljuk ezt az ötletet: futuristák és transzhumanisták egyaránt úgy gondolják, hogy a jövőben az ember akár radikálisan is megváltozhat a technológiai fejlődés hatására. Mit kellene éreznie egy ma élő embernek egy olyan jövőbeli személlyel kapcsolatban, kinek a teste nagy része cserélhető, elméje félig szintetikus, intelligenciája sokszorosa a ma élőkének, sőt, ha szükséges bármikor feltölthető egy virtuális térbe, ahol kaptárelmeként összeolvad egy időre millió másik ember tudatával majd kedvére leválik róla? Ami talán még fontosabb: mit kellene éreznie egy meggyőző antropomorf MI-vel kapcsolatban? Ezen kérdés relevanciáját, továbbá a hogyanokat és a miérteket azonban most nem taglalom, ugyanis korábban már megtettem.<sup>1</sup> Jelenleg arra szeretnék csupán rámutatni, hogy a naiv antropocentrizmus az által képes bizonyos embereket etikai elméletek középpontjába állítani, hogy bizonyos embereket és eseteket kimondva vagy kimondatlanul mellőz. Annak érdekében, hogy ezt elkerüljük, a morális számbavétel alapjának egy annyira általános elvet kell keresnünk, mely általánosság megengedi, hogy bizonyos helyzetekhez - jövőbeli intelligens fajok megjelenése, mesterséges elmék létrehozása, az emberi test radikális megváltoztatása - akár hozzá is alakíthassuk. Ezen általános alapelv a potencialitás lesz, mely úgy garantál teljes morális státuszt minden élő embernek, hogy közben elviekben nem diszkriminálja sem a marginális eseteket, sem a (távoli) jövőben megjelenő, mesterségesen létrehozott vagy feljavított intelligens rendszereket.

### **3. Kant antropológiája**

A morális státusz kérdésének minket azon része érdekel tehát, mely az “egészséges felnőtt ember” és az ezen kívüli - emberi és nem emberi - entitások viszonyával foglalkozik. Ennek egyik legékezebb példáját Immanuel Kantnál találjuk. Kant azért jó kiindulópont, mert antropológiájában - kezdetben legalábbis - nagyon konkrétan megfogalmazza, hogy kik tarthatnak számot morális státuszra és milyen mértékben, továbbá tökéletes példája egy kiforrott antropocentrikus világnézetnek is.

Kant azt írja az Erkölcök metafizikájának alapvetésében, hogy van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír. Ez a valami az ember, vagyis az eszes lény. Az ember, mint eszes lény önmagában objektív célként létezik és nem pusztán eszközként. Minden más élőlénynek is van értéke, azonban az emberétől eltérően ezen érték relatív. Az állatokat dolgoknak, míg az embereket racionális személynek nevezi (Kant 1998, 36-37). Antropológiájában arról ír, hogy az embernek van egy énje, mely minden más élőlélynél magasabb szintre helyezi őt és el is különíti a dolgoktól például az irracionális állatoktól (Kant 2010, 15). Kant meg is fogalmaz egy gyakorlati imperatívuszt ezzel kapcsolatban, mely így hangzik: “Cselekedj úgy, hogy az emberségre, akár saját magad akár másvalaki személyében mindig, mint célra, sosem, mint pusztán eszközre tekints” (Kant 1998, 38). Az antropocentrizmus - mely, hangsúlyozom bizonyos tulajdonságok alapján jelöl ki egy fajt - alapja tehát a racionalitás, az én és az emberség



vagy jóakarát.

A kanti álláspont teljesen egyértelmű: nézete szerint a racionális, ésszel és énnel bíró ember számít morális szempontból, így azok az emberek, akik ezek valamelyikével nem rendelkeznek, csupán közvetetten számítanak. Hasonló helyzet figyelhető meg az állatok kapcsán is: nem arról van szó, hogy nincs adott esetben kötelességünk az állatokkal szemben, hanem arról, hogy ezen kötelesség nem magáért az állatért van, hanem más eszes lények érdekében. Kant példája szerint, ha egy ember lelövi a kutyáját, mert az már valamilyen okból kifolyólag nem képes számára hasznot felhajtani, akkor az nem azért helytelen viselkedés, mert az illető nem tekintette a kutyát önmagában vett célnak, hanem azért, mert egy ilyen kegyetlen cselekedetből arra lehet következtetni, hogy más emberrel szemben is hajlamos lesz a kegyetlenkedésre (Kant 1784-5, 27:459 212).

Az egyértelmű, hogy Kant álláspontja ebben a formában tarthatatlan, azonban nem mind-egy hogyan válaszolunk rá. A szakirodalom általában három lehetőséget kínál fel: az első, hogy elfogadjuk, amit állít és lenyeljük a békát, miszerint az állatok, de ami még fontosabb bizonyos emberek, csakis közvetetten számítanak, vagyis nem azért nem szabad kárt tenni bennük, mert az morálisan tarthatatlan velük szemben, hanem azért, mert ezzel a bennünk és más emberekben meglévő emberséget csorbítjuk. Azonban minden ma élő embernek hiányérzete lenne, ha azt mondanánk, azért bűn ártani egy kómában fekvő betegnek, mert ezzel az elkövető saját és más egészséges ember emberségét csorbítja. Az ártalmas cselekedetet attól függetlenül ítéljük el, hogy az egy öntudatlan emberrel történt meg, mégpedig azért, mert felismerjük azt, hogy a cselekedet önmagában rossz és helytelen. A második lehetőség szerint, bár ember és állat között igen nagy különbség van, (nevezetesen az, hogy előbbi öntudatos, tehát képes elhelyezni magát egy szubjektív mentális térben, ezáltal reflektálni önmagára mint “önmagára” és képes a normativitásra, arra tehát, hogy felismerje hiteinek, vágyainak cselekedeteinek az alapját és az alapján döntsön egy-egy cselekedet végrehajtásáról, míg utóbbi tudatos ugyan, de nem öntudatos, gondolkodása pedig nem reflektált), mégis, mivel az ember is egy állat biológiai értelemben, fókuszálhatunk a hasonlóságokra is, nevezetesen a “természeti kapacitásokra”. Természetes vágyaink, érdekeink, félelmeink, a fájdalom elkerülése és a túlélés ösztöne összekötnek minket (Korsgaard 2009, 4-9). Ezen lehetőség megoldja az indirektség problémáját az állatokkal szemben, arra azonban alkalmatlannak tűnik, hogy a komoly fogyatékosággal élő emberek is közvetlenül, saját jogon számítsanak morális szempontból. Az inklúzió alapja ugyanis ez alapján is valamilyen féle tudatosság, esetleg természeti ösztön, amivel azonban egy kómában fekvő beteg saját jogon éppenséggel nem rendelkezik. Van azonban egy harmadik lehetőség is, melyet egyébként Kant is (közvetetten) számításba vesz a csecsemők kapcsán: eszerint nem az számít, hogy itt és most ki vagy mi rendelkezik a megfelelő tulajdonságokkal, hanem az, hogy potenciálisan rendelkezhet-e vele. Ilyen módon egy veleszületett rendellenességgel élő ember ellen elkövetett ártó cselekedet is önmagában rossz, mely az ő virtuálisan meglévő embersége ellen irányul közvetlenül (Wood 1998, 197). A potencialitást természetesen még mindig az “egészséges felnőtt emberhez” mérjük. A kérdés tehát az, hogy kiben és miben lelhető fel potenciálisan ezen emberség (vagy inkább azon vélt vagy valós intrinzikus tulajdonságok melyeket tulajdonítunk számára) és milyen mértékben?

#### **4. A biológista hozzáállás**

A természetes evolúció által létrejött biológiai ember számára az az elfogadott, hogy az (intelligens) élet egyfelől szerves másfelől tudatos közbeavatkozás nélkül, évmilliók alatt végbemenő apró változások által jött létre. Észre kell azonban venni, hogy kitüntetett helyzetünk a pusztán véletlen műve. Minden intelligens civilizáció, mely az eredetét vizsgálja, azt fogja tapasztalni, hogy az ő esetükben az evolúció sikeresen kifejlesztette az intelligenciát, mégpedig olyan formában amilyen maga a civilizáció. Félreértés lenne azonban azt mondani, hogy az

evolúció az emberi intelligencia (vagy épp a szilikon alapú űrlényintelligencia vagy akármi más) kifejlődését tartja szem előtt (mivel lényegében egyáltalán semmit sem tart szem előtt), mivel a folyamatok szükségszerűen megtörténnek csupán, mégpedig azon feltételek mellett, melyek éppenséggel adottak.<sup>2</sup> Sajátos pozícióból tekintve természetesnek tűnhet, hogy az élet és kifejezetten az intelligens élet, alapvetően biológiai eredetű. Körülvesz minket a természeti és épített környezet, melyben megszokásból többé-kevésbé helyesen meg tudjuk ítélni, hogy mi az, ami élő, és mi az, ami nem, továbbá, hogy mi az, ami tudatos, és mi az, ami nem. A biologizmus kifejezést tehát ilyen értelemben használom: van egy erős intuíciónk, ami alapján kijelölünk bizonyos entitásokat a világban és azt mondjuk rájuk, hogy tudatosak, míg másokra azt, hogy nem (és nem is lehetnek) azok.

A probléma tehát egy pusztán megszokáson alapuló durva kettős mércében összpontosul, mely negatívan diszkriminál minden olyan entitást, mely nem a hosszú és fáradtságos biológiai-evolúciós útvonalon keresztül jött létre. Míg a biologizmus kijelöl egy evolúciós útvonalat - a sajátunkat - kizárólagosnak tekintve azt, addig az antropocentrizmus kijelöl egy fajt - az embert -, melyet kizárólagos tulajdonságokkal ruház föl. Ebből következik többek között az, hogy aki embertársai tudatosságát akarja tagadni, annak nagyon komoly bizonyítási teher nyomja a vállát, ellentétben azzal, aki szerint mind tudatosak vagyunk. Az androidoknál pont fordítva: szinte kikezdehetetlen érveket várunk el attól, aki szerint a gépek is lehetnek tudatosak, azonban jóval megengedőbbek vagyunk azokkal szemben, akik szerint soha nem lehetnek azok. Nem azt akarom mondani, hogy ezen kettős mérce teljes mértékben indokolatlan, hanem azt, hogy maga az indok - a biologizmus és az antropocentrizmus - megalapozatlan, mivel kozmikus értelemben véve esetleges.

## 5. A kettős mérce feloldása

Teljesen világos, hogy van egy erős intuíciónk, aminek alapján a morális inklúzió alapjának tekintett öntudatot és reflektív gondolkodást csak bizonyos élőlények számára engedjük meg. Thomas Nagel nagyon helyesen azt mondja, hogy nem tudjuk elképzelni, milyen lehet denevérnek lenni a denevér számára, csak azt, hogy hozzávetőlegesen milyen lehet denevérnek lenni a saját interpretációnkban (Nagel 1974). Manapság már mindannyian tudjuk, hogy a kutyáknak, cicáknak és denevéreknek van valamilyen fenomenális tudatossága. Abban már megoszlanak a vélemények, hogy van-e a halaknak, rákoknak, rovaroknak. Az ember azonban még mindig előbb tulajdonít valamilyen fajta fenomenális tudatosságot egy hangyának, mint egy egyébként kognitív képességeit tekintve meggyőző antropomorf MI-nek. Ahogy utaltam rá, ezt a biologizmus és az antropocentrizmus táplálja. Van azonban egy ezzel ellentétes tulajdonsága is az embernek, mely legalább ennyire ösztönös: ezt nevezzük antropomofizálásnak. Kant elméletére ugye az alábbi választ adtuk: azon entitások, melyek potenciálisan képesek az öntudatosak lenni, reflektíven gondolkodni, azok morális szempontból közvetlenül számítanak (valamilyen mértékben). Kik lehetnek ilyen entitások és mi alapján mondhatjuk valamire, hogy rendelkezik a potenciállal? Nos, itt jön a képbe az antropomorfok meggyőzőképessége és Dennett intencionális stratégiája (IS). Az androidok esetében fontos kiemelni egy bizonyos dolgot, melynek a más elmék problémájához van köze. Eszerint minimum nem tudjuk, hogy tudatosak-e, deklaráltan nem tudhatjuk, hogy rendelkeznek-e valamilyen idegen/gépi tudattal és maximum azt állíthatjuk, tudjuk, hogy emberi tudatossággal nem rendelkeznek. Mivel a szó legszorosabb értelmében sosem kaphatunk perdöntő bizonyítékot egy idegen entitás tudatosságának létéről vagy nem létéről, sem tudatosságának a mértékéről, ezért végső soron a viselkedés megfigyelése marad az egyetlen stratégiánk még úgy is, hogy pontosan tudjuk, hogy az nem elégséges feltétele a tudatosságnak (Searle 1992, 65-73). Egy másik ember szándékait és gondolatait szintén a viselkedéséből (és annak a verbális megnyilvánulásokkal való összhangjából) tudjuk csupán megismerni. Ne tévesszen meg bennünket a biológista hozzáállás, melynek értelmében

megszoktuk, hogy elfogadjuk egymást tudatos lényeknek. Az, hogy az android nem rendelkezik (emberi) kváléval, nem jelenti azt, hogy semmiféle tudatosságcsírával sem rendelkezhet. Annak pedig vélhetően semmilyen elvi akadálya nincs, hogy olyan gépeket hozzunk létre, melyek viselkedésükben megkülönböztethetetlenek egy embertől (mint egy filozófiai zombi vagy, mint a Szárnyas fejvadász replikánsai).

Az intencionális stratégiát nem bontom ki teljes valójában<sup>3</sup>, a lényege azonban az, hogy általa meg tudjuk határozni egy adott dolog viselkedését, amennyiben mentális eseményeket tulajdonítunk neki, anélkül, hogy ismernénk pl. a fizikai struktúráját. Közhelyes példa egy termosztát adekvát viselkedésének leírása ilyen módon, azonban az IS-t folyamatosan alkalmazzuk öntudatlanul a hétköznapi emberi kapcsolatainkban is. Ha mentális eseményeket tulajdonítunk egy embernek, akivel szociorelációs kapcsolatban állunk (tehát valamilyen értelemben ismerjük és van közös történetünk), akkor a rendelkezésünkre álló releváns információk tükrében képesek leszünk megjósolni a viselkedését, az érzéseit vagy az attitűdjét bizonyos dolgokhoz. Ezen jósló tevékenység sosem tökéletes, sőt, episztemikus értelemben sosem leszünk olyan helyzetben, hogy biztosat állítsunk egy másik személy belső világáról. Attól viszont, mert a partnerünk, akit intencionális rendszernek tekintünk nem egy ember, hanem egy antropomorf MI a stratégia nem lesz sem hatékonyabb, sem gyengébb. Tegyük fel, hogy egyik szerettünket megajándékozunk valamivel, amiről tudjuk, hogy régóta vágyik rá. Tudtunk nélkül azonban korábban már megkapta ezt az ajándékot mástól, azonban mivel nem akar minket megbántani őszinte örömet, meglepettséget és hálát mutat felénk. Ezen viselkedés teljesen adekvátnak tűnik számunkra, hiszen pont erre számítunk, ha valakinek egy vágya teljesül. A helyzet azonban az, hogy partnerünk valódi belső mentális állapotai számunkra ismeretlenek és azok is maradnak, amennyiben viselkedése intakt marad a helyzethez mérten (tehát sosem bukik le). Ehhez képest mennyivel sikeresebb vagy sikertelenebb az IS, ha egy replikánst ajándékozunk meg hasonlóképp, aki azonban "őszintén" örül, hogy teljesült a "vágya", pusztán azért, mert belső mentális állapotai (adott esetben az "öröm" reprezentációja) akár radikálisan is eltérnek egy emberétől? Nem azt mondom, hogy nincs ontológiai különbség, pusztán azt, hogy ezen különbség (amennyiben tényleg jelen van) praktikusán számunkra észrevehetetlen. Az ok, amiért jelenleg viszolygunk ezen elgondolástól, az maga a faji sovinizmus és a biologizmus, melyeket irracionális ellenére megszokottak és sajátunknak érzünk<sup>4</sup>.

Úgy gondolom, hogy az IS egy az egyben képes kiváltani az antropocentrista hozzáállást, ugyanis mindent megtart belőle, amit helyesnek gondolunk, nevezetesen az ember jelenlegi kitüntetett szerepét kognitív és morális értelemben, azonban a nélkül, hogy adoptálná a gyengeségeit, nevezetesen azt, hogy akkor is az ember felsőbbrendűségét hirdetné, ha a jövőben egy intelligens, idegen életformával találkozánk, legyen az földönkívüli, vagy általunk létrehozott mesterséges, továbbá azt, hogy diszkriminál helytől, időtől és esettől függően.

## 6. Metaetikai kitekintés

Kant univerzálisként fellépő antropocentrizmusára olyan alternatívát adtunk, mely általánosabb annál és nem diszkriminál ember és ember között, éljenek akár több ezer év távolságban is egymástól. Igyekeztem azonban rámutatni, hogy hiába fogadjuk el valamennyien, hogy morális szempontból az ember kitüntetett helyzetben van, maga a nézet, amely alapján ezt tesszük nem univerzális. A potencialitás és az azt megalapozó intencionális stratégia sem lép fel ennek megfelelően univerzális igénnyel. A tanulmány elején rögzítettem, hogy a morális számbavétel alapja kultúránkként és vallásonként is eltérhet. Egyes Kalahári sivatagban élő törzsek szerint például az emberi élet - melyet szentnek tartanak - nem a születéssel kezdődik, hanem azzal, hogy nevet kap az újszülött. Ezért miután gyermek születik mindig várnak egy picit a névadással attól függően, hogy meg akarják-e tartani. Ha valamilyen rendellenességgel született, akkor név és ezáltal emberi személyiség híján lelkiismeret-furdalás nélkül megszabadulhatnak tőle

(Harari 2017, 154). A példa nem a civilizátlanságra akar rávilágítani, hanem arra, hogy a kulturális sokszínűség miatt eleve lehetetlen próbálkozásnak tűnik olyan morálban gondolkodni, mely minden ma és jövőben élő embernek, állatnak, jövőbeli antropomorf, mesterséges rendszernek közvetlen alapot nyújt a morális számbavételre. A gépek morális inklúzióját (és annak mértékét) véleményem szerint a szociorelációs attitűd határozza majd meg, ami egy társadalmanként eltérő konstruktivista morálhoz áll legközelebb. Ha egy androidot beteszünk egy szobába egy csoport ember közé, akkor ott mindenkinek lesz valamilyen személyes kapcsolata vele. Lesz, aki undort, félelmet érez majd vagy egyszerűen közömbös lesz és lesz, aki barátsággal, kíváncsisággal, netán szeretettel fordul hozzá. Az adott csoport viselkedési átlaga megadja a csoport hozzáállását a géphez, mely alapján bizonyos fokú morális státuszra tarthat számot. Ezen elgondolás Gunkel (2018) és Coeckelberg (2010) relációs elméletén nyugszik, mely szerint az intrinzikus tulajdonságok másodlagosak, a lényeg maga a kapcsolat, amely létrejön ember és gép között.

## **7. Az antropocentrizmus evolúciósan nehezen értelmezhető**

Richard Dawkins többször is kifejezte ellenérzéseit az átgondolatlan és magától értetődőnek gondolt fajizmussal szemben. Az emberek és a gorillák is állatok, mégis magától értetődőnek gondoljuk, hogy egyetlen ember élete többet ér a bolygón élő összes gorilla életénél. Dawkins (1993) ezt a fajta gondolkodásmódot a “nem folytonos elme” gondolatával magyarázza. Az élőlényeket a mi emberi elménk szereti felosztani különböző fajokra és alfajokra, ebből adódhat az is, hogy egyesek azt gondolják, hogy “biztos létezett egy majom, akinek a gyereke már valahogyan ember volt”. A félreértés abból fakad, hogy hajlamosak vagyunk szakaszosan elgondolni az evolúciót, holott azon fajok, melyek rokonságban állnak egymással (azonban valamilyen mértékben különböznek, sőt talán szaporodni sem képesek egymással) potenciálisan egy körgyűrű két pontján állnak, a közöttük lévő átmeneti fajok pedig csupán a legtöbb esetben kihaltak. A láncolat ettől függetlenül egy folyamatos szülő-gyermek kapcsolat, melyben a gyerekek pont annyira hasonlítanak a szüleikre, mint ahogy általában. A láncban visszafelé haladva egy ponton találunk egy közös őst - mondjuk a csimpánzokkal, kb. félmillió generációval ezelőtt - kinek egyik gyermeke a mi emberi őstörténetünk láncolatában szem, míg a másik a ma élő csimpánzok történetében. Minket és a csimpánzokat egy töretlen, folyamatos láncolat köt össze és mindketten az emberszabásúak családjába tartozunk. Miért fontos ez? Azért, mondja Dawkins, mert ha véletlenül találnánk egy élő egyedet a neandervölgyi emberből (esetleg létrehoznánk egyet klónozással), akkor az egész antropocentrikus filozófiánkat, etikánkat és politikánkat újra kellene gondolnunk. Ekkor ugyanis valósággá válna az, amitől elszoktunk, nevezetesen, hogy rajtunk kívül is van egy másik intelligens faj a bolygón. Feltételezésem szerint a jövőben újra is kell majd gondolunk: nem a mizantrópia miatt, nem azért, mert az embernek már nincs kitüntetett szerepe a világban, vagy mert sose volt. Épp ellenkezőleg, az itt és most élő embernek fel kell rá készülnie, amennyiben csillapítani akarja a jövőben elé kerülő nehézségek mértékét, hogy a világ nem a jelenlegi önmaga körül forog.

## Bibliográfia

- Clark, Andy - Chalmers, David J. (2010): *The Extended Mind*. Cambridge: MIT Press. 29-31.
- Clark, Andy - Cyborgs Unplugged - Susan Schneider (ed.) (2016): *Science Fiction and Philosophy - From Time Travel to Superintelligence*, Oxford: Second Edition. 135-145.
- Coeckelbergh, Mark (2010): Robot rights? Towards a social-relational justification of moral consideration. *Ethics and Information Technology* 12, 209-221.
- Dawkins, Richard (1993): Gaps in the Mind. In Peter Singer - Paola Cavalieri (eds.): *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Griffin. 80-87.
- Gunkel, David J (2018): *Robot rights*. Cambridge: MIT Press. 401.
- Kant, Immanuel [1784–5]: “Moral Philosophy: Collin’s Lecture Notes”. In P. Heath - J. B. Schneewind (ed. and trans.): *Lectures on Ethics (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. 212-213.
- Kant, Immanuel [1785]: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary J. Gregor (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 1998. 36-39.
- Kant, Immanuel [1798]: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In Robert Loudon (ed.): *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. 15-16.
- Harari, Yuval Noah (2017): *Homo Deus - A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper Collins Publishers. 154.
- Harari, Yuval Noah (2014): *Sapiens - A Brief History of Humankind*. London: Vintage. 112-121.
- Korsgaard, Christine M. (2009): Facing the Animal You See in the Mirror. *The Harvard Review of Philosophy* 16, 4-9.
- Marchesi, Serena-Ghiglino, Davide (et al.) (2019): Do We Adopt the Intentional Stance Toward Humanoid Robots? *Frontiers in Psychology* 10, 1-11.
- Nagel, T. (1974): What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83, 435–450.
- Regan, Tom (1989): Introduction. In Tom Regan - Peter Singer (eds.): *Animal Rights and Human Obligations* (2nd ed.). New Jersey: Prentice Hall. 1-9.
- Rorty, Richard (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press. 178.
- Searle, John (1992): *The Rediscovery Of The Mind*. Cambridge: The MIT Press. 65-73.
- Wood, Allen (1998): Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 72, 189-228.

---

<sup>1</sup> L. Donáth (2023): Az antropomorf gyenge MI szerepe a futurizmusban. In *Ütközéspontok IX*. 183-194.

<sup>2</sup> Az evolúció az emberitől merőben eltérő intelligenciát is hozott már létre, legalábbis a kutatók egy része úgy tekint a fejlődésekre, mint az evolúció egy alternatív kísérlete az intelligens élőlények kialakítására (Peter Godfrey-Smith, 2016)

<sup>3</sup> L. Dennett: *The Intentional Strategy and Why It Works*

<sup>4</sup> Egyes kutatások azt mutatták ki, hogy a robotok nem indukálnak intencionális hozzáállást emberekben, legalább is nem egyértelműen. Ellenben az emberek hajlamosak az antropomorfizációra állatok, természeti események vagy tárgyak kapcsán. Ez manapság elektronikai eszközök esetén is megjelenik. Ennek pszichológiai alapja van: alapvető beállítottságunkból fakad, hiszen az ismeretlen, idegen dolgok esetében ez az egyik legjobb magyarázóerővel bíró megoldás. Ez akár odáig is elmehet, hogy nem-emberi dolgoknak emberi érzelmeket, hiteket vágyakat stb. tulajdonítunk. Újabb kísérletek alapján - mint az icub teszt - úgy tűnik, hogy bizonyos helyzetekben igenis hajlamosak vagyunk antropomorfizálni egy robotot (L. Marchesi, Serena, Ghiglino, Davide (et al), 2019)

# Kereszténység buddhista szemmel. Taixu buddhista szerzetes kereszténységhez való hozzáállásának alakulása a történeti Buddha által kijelölt alapelvek tükrében.

Boros Péter

ELTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, Sinológia Doktori Program

## *Absztrakt*

A 19–20. század fordulója turbulens éveket hozott Kína számára, amikor többek között a kereszténység rohamos terjedésével is számot kellett vetnie a helyi értelmiségnek. A tendenciára számos válasz született, amelyek közül jelen cikkemben egy konkrét buddhista szerzetes, Taixu 太虛 írásait fogom elemezni. Az ő nézőpontja különösen érdekes, mivel a 20. század eleji kínai buddhista reformok egyik vezéralakjának tekinthető. Meglátása szerint a korabeli buddhizmusnak válaszolnia kellett az országot érő hatásokra, úgymint modernizáció, iparosodás, a kereszténység terjedése stb., nem pedig elzárkózni előlük. Ennek megfelelően párbeszédet folytatott keresztény misszionáriusokkal, kínai keresztényekkel, sőt 1928–29 között még európai és észak-amerikai körutat is tett, amely során számos helyi kereszténnyel is találkozott. Ezek hatására pedig több beszédében és írásában is elemezte a két vallás kapcsolatát. Átfogóan úgy értelmezhető az állásfoglalása, hogy a kereszténység praktikus oldala, úgymint szervezőképesség, oktatás, karitatív tevékenységek hiányoznak a Buddhizmusból ebben a formában, így érdemes őket átvenni. Ugyanakkor elméleti téren a Buddhizmus sokkal fejlettebb és közelebb áll a modern tudományokhoz, így a nyugati országok tanulhatnak tőle e téren. Jelen cikk ezen megállapításokat mutatja be bővebben Taixu 1924–38 között a témában tartott legfontosabb beszédei alapján.

## *Abstract*

The turn of the 19th–20th century unfolded through turbulent years in China. Besides economic and political turmoil, the country also had to respond to a tide of new ideas entering from Western countries. One of these ideas was Christianity, which spread rapidly after the mid-19th century. Chinese intellectuals responded to this spread in various ways, but in my present talk, I will focus on the response of Buddhist master Taixu 太虛大師. His ideas are worthy of analysis since he spearheaded the Buddhist reform movement of the time, which claimed that Buddhism should focus on the present human life and respond to contemporaneous trends. Thus, he was open to dialogue with Christianity, and besides meeting foreign missionaries in China, as well as Chinese Christians, he even traveled to Europe and North America, where he analyzed local customs. Based on these encounters, his overarching assumption was that Christianity developed supreme practical features, such as organizational ability, education, and charity. On the other hand, Buddhism developed supreme metaphysical analysis, which is in line with modern science. Therefore, both sides can and should learn from each other. Certainly, his views are more nuanced; thus, this paper will analyze Taixu's most important writings about Christianity between 1924–38 and discuss his views and assumptions.

## **1. Bevezetés**

Az Ópium-háborúk 1839-es kezdetét követő bő száz éves időszak igen turbulens éveket hozott Kína történetében. A gyarmatosító hatalmakkal folytatott harcokon kívül belső felkelésekkel és gazdasági nehézségekkel kellett a Qing udvarnak szembenéznie, ami a birodalom bukásához vezetett 1911-ben. A kihívásokat azonban a Kínai Köztársaság sem tudta teljesen leküzdeni. Első éveiben a hadurak ellenállását kellett felszámolnia, utána pedig a polgárháború és a japán megszállás nehezítették az ország irányítását egészen a Kínai Népköztársaság 1949-es megalapításáig.

Ugyanakkor ez az időszak pezsgő intellektuális életet is hozott az ország számára, mivel a kényszerűen megnyitott kereskedelmi kikötőkön keresztül nyugati eszmék és misszionáriusok hulláma érkezett az országba, ami reagálásra készítette a helyi értelmiséget. Az újdonságokra két fő irányban születtek válaszok. Az egyik, amelyet Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) neve fémjelez megtartotta volna a kínai hagyományokat központi elemként, és praktikus használatra

vette volna át a nyugati eszméket és technológiákat.<sup>1</sup> A másik irányzat, amely a Május negyedik mozgalomban csúcsonyult ki, és amelyhez a Kínai Kommunista Párt megalapítása is köthető, gyökeresen elvetette az 'elavult' kínai hagyományokat, és teljesen nyugati mintára képzelte el az ország modernizálását (Welch 1968). 1949-re az utóbbi elgondolás kerekedett felül, azonban az azt megelőző évtizedek parázs vitákat hoztak a társadalmi elit minden részében.

A kínai vallási közösségeket különösen is hangsúlyosan érintette az új helyzet, mivel a kereszténység terjedése jószerivel az ő híveik körében történt. Ennek megfelelően reagálniuk kellett mind a kereszténység rohamos terjedésére, mind pedig arra, ahogy Kína igyekezett modern állammá válni, amely fel tudja venni a versenyt a nyugati országokkal. A buddhista közösségen belül három fő válasz alakult ki ezekre a folyamatokra. Az első egy teljes visszatérés a gyökerekhez, amelyet Xu Yun 虛雲 (1840-1959) chan 禪 mester képviselt. Ő az aszketikus chan módszerekhez tért vissza, és a mind az öt nagy chan iskola tanításának örökösévé válva biztosította azok túlélését (Xu-yun and Luk 1988). A második egy óvatos modernizálás, amely Yinguang 印光 (1862-1940) mester nevéhez köthető, aki a tiszta föld tanítások és modern eszközök, mint távirat, tömeges nyomtatás és gőzhajó segítségével több tízezres követői táborra tett szert (Kiely 2017). A harmadik pedig Taixu 太虛 (1890-1947) mester útja, aki igyekezett a teljes kínai buddhista közösséget modernizálni és megreformálni nyugati elemeket átvéve (Pittman 2001; Goodell 2012).

Jelen írásomban Taixu kereszténységről szóló nézeteire fókuszálok, mivel az ő nézőpontja több szempontból is különleges. Vezető reformerként nemcsak számos nyugati gondolkodó művét olvasta a buddhista iratokon kívül, hanem keresztény misszionáriusokkal és kínai keresztényekkel is közeli kapcsolatot ápol. Ezekén túl pedig egy egyéves nyugat-európai és észak-amerikai körút alatt személyes tapasztalatokat is szerzett azon társadalmak működéséről, ahol a kereszténység volt a meghatározó vallás. Így tehát nézetei fontos információkkal szolgálhatnak a kereszténység korabeli helyzetéről Kínában, és tágabban Európában és Észak-Amerikában. Emellett pedig rávilágít a két vallás összehasonlításakor felmerülő központi kérdésekre.

A téma az eddig megjelent szakirodalom szempontjából is különleges, mivel kifejezetten Taixu kereszténységről szóló nézeteit idáig alig elemezték. A legfontosabb Taixuról szóló művek átfogóan mutatják be a mester életútját. Holmes Welch a kor buddhista tendenciáiban elhelyezve beszél Taixuról, Don Pittman részletekbe menően mutatja be életrajzát és tanításait, Eric Goodell pedig a humanisztikus buddhizmus kialakítását elemzi (Welch 1968; Pittman 2001; Goodell 2012). A rövidebb cikkek pedig, amelyek kifejezetten Taixu kereszténységről szóló írásait elemzik, általában a műveinek egy szűk csoportjára fókuszálnak (Long 2000a; 常凱 2020; 王鷹 2017). Így tehát egy átfogó elemzés Taixu kereszténységről alkotott nézeteiről teljes mértékben hiányzik a szakirodalomból. E hiány pótlására tesz kísérletet jelenlegi kutatásom, amely keretében jelen cikk a mester életének egy meghatározó szakaszán elmondott beszédeit elemzi. A következőkben tehát először röviden bemutatom Taixu életét és az elemzés forrásait, majd pedig rátérek a vizsgált időszak négy legfontosabb kereszténységet tárgyaló beszédére.

## 2. Taixu és írásai

Taixu 1890-ben született Lü Peilin 呂沛林 néven Zhejiang 浙江 tartományban, ami hagyományosan a kínai buddhizmus egyik központi területének számított. Ugyanakkor neveltetése igen korán eltért a hagyományos modellektől, mivel 18 évesen megismerkedett a kínai reformerek írásaival, és 19 éves korában részt vett Yang Wenhui 楊文會 laikus buddhista reformer egyéves képzésén, amely a későbbi reformer generáció több nagy alakjának is kiindulópontja volt. Itt a buddhista tanokon kívül nyugati tantárgyakat és nyelveket is tanultak, valamint Taixu

a barátain keresztül szocialista és anarchista művekkel is megismerkedett, amely alapvető háttással volt későbbi tevékenységére.

Ezen befolyások hatására Taixu nagy elánnal látott neki a korabeli kínai buddhizmus megreformálásához, mivel úgy látta, a vallás fennmaradásának tétje, hogy alkalmazkodjon az új politikai és társadalmi változásokhoz. Ennek megfelelően első lépésként egy barátjával át akarta alakítani az egyik legfontosabb meditációs központot modern iskolává, amely végül a szerzetesek közötti fizikai összecsapássá fajult, és jelentős botrány kerekedett belőle. Ettől kezdve a reform mozgalom vezéralakja lett, ugyanakkor határozottan megosztó is (Long 2000b; DeVido 2009). Ennek megfelelően számos módon modernizálta mind a vallási tanokat, mind pedig a szerzetesi közösség szerveződését és oktatását, viszont sosem tölthetett be országos szintű vezetői szerepet, mivel túlságosan ambiciózus reformjait a közösség nagy része ellenezte.

Haladó gondolkozásának köszönhetően ugyanakkor a kereszténység felé is nyitottan viszonyult. Több évtizeden átívelő párbeszédet folytatott többek között Karl Ludwig Reichelt norvég misszionáriussal, akit 'vallásközi konferenciákra' is meghívott, valamint kínai keresztény vezetőkkel és hívekkel is. Sőt, nyugat-európai és észak-amerikai útja során nyugati egyházi vezetőkkel is találkozott, valamint nagy gonddal elemezte a nyugati társadalmi berendezkedés és a kereszténység kapcsolatát. Ezen tapasztalok hatására pedig számos beszédében és írásában foglalkozott a kereszténységgel.

Jelen cikkemben a legfontosabb ilyen szövegeit fogom elemezni, amelyek a mester Összegyűjtött Műveinek (Taixu Dashi Quanshu 太虛大師全書, TDQ) a vallásokról alkotott saját nézeteit bemutató fejezetében (Zongjiao 宗教, 'Vallások') találhatóak. A TDQ-t Taixu egyik legfontosabb tanítványa, Yinshun 印順 állította össze, és a mester minden megjelent művét tartalmazza témánként csoportosítva. A Vallások fejezet azért érdekes a kereszténységet illetően, mert az ide gyűjtött írásokban említi Taixu a legtöbbször a kereszténységet az egész TDQ-ban. Ez pedig nem csoda, mivel a fejezet írásaiban a mester a különböző vallások kialakulását és egymáshoz való viszonyát taglalja. Ebben pedig központi szerepet kap a kereszténység. A fejezet négy szövege foglalkozik hangsúlyosan a kereszténységgel, így a következő részekben ezek főbb gondolatait fogom bemutatni, majd pedig elemezni, hogy hogyan értelmezhetjük az írások alapján Taixu kereszténységről szóló elképzeléseit.

### 3. Taixu a kereszténységről

Ahhoz, hogy Taixu kereszténységhez való hozzáállását megértsük, két összetevőt fontos látni. Az egyik, hogy a korabeli Kínában általánosan hogyan vélekedtek a kereszténységről, a másik pedig, hogy a buddhizmus hagyományosan hogyan viszonyult más vallásokhoz. Ami az elsőt illeti, az alapvető hozzáállást igencsak polarizálnak lehet leírni. Egyrészt igen pozitívan tekintettek a vallásra, mert úgy ítélték meg, hogy fontos kulturális alapja annak a nyugati társadalomnak, amely olyan megdöbbentő technológiai fejlettséget ért el a 19. századra. Így tehát sokszor úgy tekintettek rá, mint aminek elemeit érdemes és szükséges is átvenni ahhoz, hogy Kína is elérhessen a technológiai fejlettség magas szintjére. Másrészt azonban az ópiumháborúkban szenvedett kínai vereség után a nyugati imperialista törekvéseknek is a szinonimájává vált a vallás, mivel a külföldi misszionáriusok is a területenkívüliség előnyeit élvezve jutottak be Kína addig elzárt részeibe. Tehát Taixunak ebben a megosztott intellektuális környezetben kellett kialakítania a maga álláspontját.

A kor szellemiségén túl, ami alapvetően befolyásolta Taixu kereszténységről való gondolkozását, a hagyományos buddhista hozzáállás más vallásokhoz. Ezt a hozzáállást John Makransky 2003-as tanulmányában ideálisan szemlélteti a történeti Buddha beszédein keresztül (Makransky 2003). Ahogy Makransky kiemeli, a Buddha számára az emberi problémák központi forrása, hogy a világban levő reprezentációkat abszolútként értelmezik. Tehát, más vallásokra való reflektáláskor a központi kérdés, hogy a szóban forgó vallás hogyan viszonyul ehhez



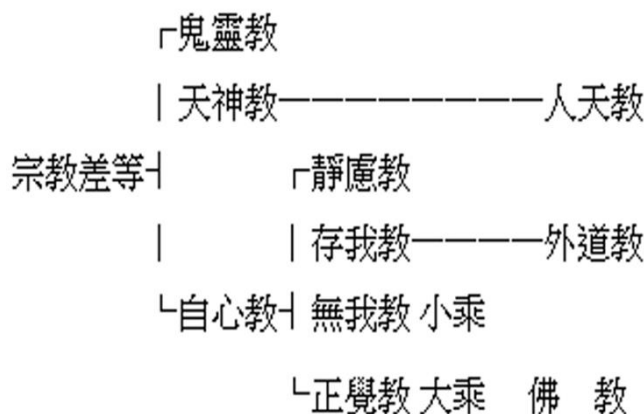
a kérdéshez. Ha figyelmen kívül hagyja, vagy támogatja ezt a tendenciát, akkor a Buddha kritikával illeti. Ha azonban a másik vallás tanításai is hozzájárulnak az állandóság illúziójának felszámolásához, akkor a Buddha elfogadja azok narratíváját és felhasználja azokat, hogy előmozdítsa a hallgatója útját a megvilágosodás felé. Tehát, az alapvető buddhista viszonyulás más vallásokhoz egy kritikus/elfogadó hozzáállás a másik vallás konkrét tanításai függvényében. A következő fejezetek bemutatják, hogy Taixu nézetei illeszkednek-e ehhez a hagyományos viszonyuláshoz.

Ami Taixu konkrét nézeteit illeti, kétségtelenül nehézkes röviden bemutatni, hogy a mester több évtized alatt hogyan gondolkozott egy olyan vallásról, amelyet fokozatosan ismert meg, és amely maga is rendkívül szerteágazó és változó. Ugyanakkor egy szűk időszakról már lehet relevánsan nyilatkozni. Így jelen írásomban egy szűk 15 éves időszakra fogok fókuszálni Taixu életéből 1924 és 1938 között, amely során számos tapasztalat érte, amely befolyásolta a kereszténységhez való viszonyát. Ebből az időszakból Taixu négy beszédét fogom elemezni időrendi sorrendben, amelyek kirajzolnak egy határozott változást a kereszténységről való gondolkodásában.

Ebben az időszakban vízváltástól Taixu 1928–29-es nyugat-európai és észak-amerikai körútja. Az előtte levő időszakban főleg hírekből és a Kínába érkező misszionáriusoktól szerezte információit a kereszténységről, míg a körút során maga tudta megvizsgálni, hogy hogyan működik a vallás 'eredeti' környezetében. Amint az a beszédekből majd kitűnik, az első kettő, 1924-ben és 1926-ban íródott szöveg kifejezetten kritikus a kereszténységgel szemben, míg az 1931-es és 1938-as megnyilatkozások jóval árnyaltabban kezelik a témát.

### 3.1 A vallásokról való nézeteim

Taixu első vizsgált beszédét 1924-ben tartotta a suzhou-i Dongwu Egyetemen 蘇州東吳大學. Ez a beszéd különösen is alkalmas arra, hogy kiindulópontja legyen a jelen elemzésnek, mivel a címe A vallásokról való nézeteim (Wo zhi zongjiaoguan 我之宗教觀) és a mester ebben részletesen bemutatja, hogy hogyan értelmezi a vallások fejlődését és hierarchiáját (Taixu and Yinshun 2005, 243-252.).



1. ábra: A vallások fejlődése Taixu 1924-es beszéde szerint (Taixu and Yinshun 2005, 251.)

Amint azt az 1. ábra mutatja, Taixu kezdeti szintnek a szellemekbe vetett hitet (guiling jiao 鬼靈教) tekinti. A következő szint azon vallások köre, amelyek egy Istent vagy több istenséget helyeznek a vallási kultusz központjába. Itt minden teista vallást (tianshen jiao 天神教) egy csoportba sorol, mint például kereszténység, judaizmus, iszlám és hinduizmus. A vallások harmadik, magasabb rendű nagy csoportja a saját elmét és annak fejlesztését helyezi középpontba

(zixin jiao 自心教). Ezt négy nagy kategóriára osztja. Az első a meditáció tanítása (jinglü jiao 靜慮教). Ezt követik azok a nem buddhista tanítások, amelyek nem illenek bele az első két kategóriába, elsősorban a konfucianizmus és a taoizmus (waidao jiao 外道教), amelyeket átfogóan úgy nevez, hogy a tanítások, amelyek egy én valós meglétét vallják (cunwo jiao 存我教). A harmadik, utolsó előtti szint ebben a kategóriában az én-nélküliség tanítása (wuwo jiao 無我教). Ezt a tanítást a Buddha kezdeti tanításához, a theravāda irányzathoz kapcsolja (xiaosheng 小乘). A végső, legfejlettebb tanítás pedig az ő rendszerében a mahāyāna buddhizmus tana (dasheng fojiao 大乘佛教), amelyet a valódi megvilágosodás tanaként jelöl meg (zhengjue jiao 正覺教).

Ez a felosztás igen lényeges, mert az e szerinti fejlettségi hierarchia a vizsgált 15 éves időszakban végig megmarad Taixu hozzáállásában, ha finomodik is kissé az idők során. A kereszténységet illetően a beosztás fő mondanivalója, hogy a buddhizmus minden formája magasabb rendű, mint a kereszténység, mivel a Buddha tanítása szerint az istenek is a saṃsāra részét képezik, tehát minden olyan vallás, amely isteneket helyez a középpontba, szükségszerűen nincs a teljes igazság birtokában. Ha a Buddha korábban felvázolt hozzáállása alapján értelmezzük Taixu elemzését, akkor a mester azt kritizálja a teista vallásokban, hogy egy (vagy több) isten létét abszolutizálják, ami ellentétes a buddhista tanításokkal.

Ez a megállapítás pedig alapjául szolgál annak, ahogy Taixu a buddhizmus és a kereszténység kapcsolatát, a buddhizmus helyét a világban, és saját helyét a buddhista közösségen belül értelmezi. A kínai értelmiség, és különösen Taixu számára az Első Világháború hatalmas sokkot jelentett. Az a 'fejlett Nyugat', amelynek technológiai vívmányait éppen lemásolni igyekezett Kína, hirtelen "gyilkos perverziókat" szabadított a világra (Pittman 2001, 90.). Tehát, Taixu számára a logikus következtetés a kereszténységet illetően, reflektálva a technológia fejlődésére is az volt, hogy a kereszténység, és minden teista vallás, elvesztette befolyását a modern társadalom felett, mivel a technológiai vívmányok hitelét vették bármiféle isten alapú érvelésnek. Ennek következtében pedig az életszínvonal növekedésével egy időben a technológiai fejlődés aláásta a modern társadalmak morális rendszerét, mivel a modern egyén elvesztette központi orientációs pontját (Jiang 2002, 439-441.; Pacey 2014).

Erre a nehézségre pedig Taixu megoldása, hogy a világon mindenkinek a buddhizmust kellene követnie, mivel a buddhista etikai rendszer harmóniában marad a modern tudományos felfedezésekkel, és semmilyen istenségtől sem függ. Taixu 'térítő' hozzáállását ebben az időszakban az is mutatja, hogy 1923-ban kezdte el szervezni egy egész világra kiterjedő buddhista intézet megalapítását japán buddhistákkal közösen, amelynek egyik fő célja egy Nyugatra indítandó buddhista misszió volt. Taixu életében egyik sem valósult meg, de tervei hozzájárultak ezek későbbi megalakulásához.

### 3.2 *A szeretet/szerelem vallási imádata*

A következő beszéd, amelyre az elemzés rátér, mindössze két évvel az első után hangzott el 1926-ban. A beszéd címe 'A szeretet/szerelem vallási imádata' (Ai zhi chongbai 愛之崇拜), amelyet a mester a shanghai Shangxian Tang (尚賢堂) falai között mondott el (Taixu and Yins-hun 2005, 331-334.). A szöveg és a helyszín két szempontból is említésre méltó. Egyrészt egy konkrét példán, a szeretethez való viszonyon keresztül szemlélteti Taixu, hogy a buddhizmus miért fejlettebb, mint a kereszténység, másrészt viszont a helyszín mutatja, hogy határozottan érdemesnek látja párbeszédet folytatni a kereszténységgel.

Ami a helyszínt illeti, a Shangxian Tang intézményt Gilbert Reid amerikai misszionárius alapította három évtizeddel korábban, 1897-ben Pekingben a Mission among the Higher Classes in China keretében annak érdekében, hogy párbeszédén keresztül ismertesse meg a kereszténységet és a nyugati eszméket közvetlenül a kínai elittel (Reid 1916). A kezdeményezés célja

az volt, hogy a kínai elitben csökkentse a kereszténységgel szemben táplált bizalmatlanságot és ellenszenvet, ami Reid szerint számos esetben gördített akadályokat a misszionáriusok tevékenysége elé. Pár év sikeres működés után azonban az intézményt a világháború miatt be kellett zárni, és Reid csak 1926-ban tudta újranyitni Shanghaiban. Tehát, Taixu az újranyitás évadában beszélt az intézményben, és a szöveg bevezetője alapján kimondottan keresztény és buddhista közönségnek, ráadásul Reid előadását követve és arra reflektálva. Tehát elmondható, hogy Taixu határozottan nyitott volt a párbeszédre, és a helyi elittel is közeli kapcsolatot ápolt.

Ezen túl azonban maga a beszéd is kifejezetten méltó az elemzésre. Taixu bevezetője alapján az eseménynek két fő előadója volt, Reid és Taixu, akik mindketten a saját vallásuk szeretethez való hozzáállását fejtették ki. Reid kezdte a beszédeket annak ecsetelésével, hogy a kereszténységben mennyire központi szerepet tölt be a szeretet. Ezután pedig Taixu reflektált erre az elemzésre, és kifejtette az általa képviselt Buddhista álláspontot.

Taixu szerint bár kétségtelenül számtalan pozitív cselekedet fakad a szeretetből, számos negatív eseménynek is lehet mozgatórugója, amely árt bizonyos embereknek és csoportoknak. Amit ezzel szembeállít buddhista oldalról, az az együttérzés (da beixin 大悲心). Taixu szerint a buddhista együttérzés azért előbbre való, mint a szeretet, mivel a szeretet minden formája végső soron önszeretetben gyökerezik. Ez pedig a buddhai distinkció felől nézve szükségszerűen kritikát érdemel, mivel az önszeretet feltételezi önmagunk létét, tehát abszolútként ragaszkodik a világ egy jelenségéhez. Ezzel egy időben hibás gondolat is, így nem lehet vallási hódolat és imádat központi tárgya. Ezzel szemben a buddhista együttérzés alapja, hogy a gyakorló megértette, hogy a végső valóság a fogalmak és az én–nem-én dualitásán túl levő nirvāṇa, tehát nem ragaszkodik semmilyen önképhez, viszont látja a többi érző lény szenvedését, ami együttérzésre készíteti és így tesz az ő 'megszabadulásuk' érdekében. Így az együttérzés cselekedeteire semmilyen önös érdeknek nincsen ráhatása, tehát sokkal inkább méltó vallási tiszteletre, mint a szeretet.

Kétségtelen, hogy a szeretet és együttérzés kapcsolatát számos más módon is lehet értelmezni, például a hasonlóságok kiemelésével, ahogyan azt pár évtizeddel Taixu után Thomas Merton és D.T. Suzuki is teszi (Merton 1968). Valamint azt is érdemes lenne elemezni, hogy Reid hogyan reagált Taixu beszédére, azonban ezt sajnálatos módon nem jegyezték le Taixu előadásának írnokai. Jelen írás szempontjából azonban így is informatív, hogy az első beszéd általános következtetése hogyan jelenik meg egy konkrét téma kifejtésekor, és hogy az Istenbe vetett hiten túl, a szeretet fogalmán is megütközik a buddhista mester.

### *3.3 A vallások haszna a modern emberiség számára*

Időrendben az első két cikk után következett Taixu egyéves nyugat-európai és észak-amerikai körútja, amely, ha drasztikusan nem is változtatta meg álláspontját, de jelentősen árnyalta azt. Ezen túl pedig a vallások Kínán belüli helyzete is kétségtelenül befolyásolta Taixu gondolkodását, mivel a Qing dinasztia bukása után egyre határozottabban vallásellenessé vált a politikai közeg, révén, hogy az egyházi vagyon könnyedén felhasználhatónak bizonyult a modern államigazgatás céljaira, legyen az a katonai kiadások fedezése, vagy éppen állami iskola vagy rendőrség kialakítása. Ebben a közegben a különböző vallásoknak szükségessé vált összefogniuk a vallási intézmények megóvása érdekében, így szükségszerűen közeledtek álláspontjaik.

A vallások haszna a modern emberiség számára (Zongjiao duiyu xiandai renlei de gongxian 宗教對於現代人類的貢獻) című beszéd híven tükrözi a fent vázolt változásokat Taixu saját hozzáállásában és a környezetben (Taixu and Yinshun 2005, 275-283.). Az 1931-es Pekingben elmondott beszédében Taixu mondanivalójának lényege, hogy minden vallás hozzá tud járulni az emberiség jóllétének előmozdításához. Ellentétben az 1924-es beszédével, Taixu ekkor így fogalmaz: „Mind a buddhizmus, mind a kereszténység a világ legnagyobb vallásai közé tartozik; nem is számít, hogy buddhizmus vagy kereszténység, [...] végső soron mindegyik vallás.

佛教與基督教，都是世界上最大宗教之一；我們不管佛教也好，基督教也好，[...] 總之同是宗教”。Persze csak abban az értelemben, hogy a vallások képviselőinek közösen kell választ adniuk arra a kérdésre, hogy mi a haszna a vallásoknak általában véve a modern ember számára. Viszont, hogy egyáltalán feltesz egy ilyen átfogó kérdést, már az is más hozzáállásra utal, mint az 1924-es beszéd idején.

Természetesen a kérdés után Taixu maga ad is rá egy lehetséges választ. Az ő meglátása szerint három fő területen tudnak értéket nyújtani a vallások a modern korban. Az első a tudás tere, ahol szerinte a vallási tudás magasabb rendű, mint a tudományos vagy a filozófiai, mivel az utóbbi kettő mindig korlátozva lesz az érzékszervek által, míg az első túlmutat ezeken. A második az etika területe, mivel Taixu egymás segítségét tartja a legmagasabb szintű morális viselkedésnek, és meglátása szerint ezt a szemléletmódot leginkább a vallások képesek átadni. A harmadik pedig a társadalom rendeződésének szintje, ahol a vallások elősegítik az egyéni és közösségi érdekek kiegyensúlyozását.

Ha a buddhai hozzáállás szempontjából nézzük ezt a cikket, Taixu itt is megőrzi az eredeti viszonyulást. Egy szekularizálódó 'modern' közegben úgy értékeli, hogy minden vallás végső soron túlmutat a materiális valóságon, tehát azokon a pontokon, ahol a többi vallás a Buddhizmussal megegyező irányba mutat, érdemes közösen fellépni. Úgy tűnik pedig, hogy a nyugati körútja után lényegesen több ilyen pontot fedez fel, mint korábban.

### *3.4 Kínának szüksége van a kereszténységre, Európának és Amerikának szüksége van a buddhizmusra*

Ezeket a pontokat aztán egy pár évvel későbbi beszédében tételesen ki is fejti. Taixu legjelentősebb beszédének, ami a kereszténység és a buddhizmus kapcsolatát vizsgálja, az alábbi címet adta: Kínának szüksége van a kereszténységre, Európának és Amerikának szüksége van a buddhizmusra (中國需耶教與歐美需佛教) (Taixu and Yinshun 2005, 335-341.). Már a szöveg címéből is kitűnik, hogy jelentősen pozitívabban tekint a kereszténységre, mint a korai megnyilatkozásaiban. Ezt a beszédet 1938-ban tartotta a keresztény misszionáriusok által alapított chengdui Nyugat-Kínai Egyetemen (Huaxi Daxue 華西大學).

A beszéd központi gondolata, hogy mind a kereszténységnek, mind a buddhizmusnak vannak olyan elemei, amelyeket érdemes lenne átvennie a másik kultúrának. Ami a kereszténységet illeti, Taixu a szervezőkészséget emeli ki, mint követendő példát. Elemzésében a nyugati újtárra hivatkozva kifejti, hogy a nyugati társadalom fejlettségének egyik fontos alapja a keresztény vallás széles körű elterjedtsége.

*Európában és Amerikában az emberek vasárnaponként társadalmi rétegtől és foglalkozástól függetlenül munkaszüneti napot tartanak, és összegyűlnek a templomban istentiszteletre. Mindenféle különböző ember egyszerre van jelen, és egyféle zenét és a liturgia ritmusát hallgatva imádkozik. A gyakori részvétel az ilyen közösségi, harmonikus, energikus életben, kifejti hatását az egyes családokban, és mindenki részesül ebben a szellemiségben. A vasárnapi harmonikus zene, a liturgia ünnepélyes ritmusa, a liturgikus zene energiája, mind beszűrődik az általános családi életbe és táplálja a szervezőkészséget.*

歐美人在禮拜日，各種階級、各種職業的人，都要休業，集合教堂作禮拜。各種不同的人，在同一意識、同一音樂、同一禮節之下，讚揚禮拜。常常有如此團體和合的精神生活，影響到各種家庭中，皆有此種精神。禮拜日的和諧的音樂，嚴肅的禮節，禮樂精神，灌注於一般家庭生活，此即所以養成其組織能力的 (Taixu and Yinshun 2005, 337)

Ami különösen érdekes az elemzésében, hogy sajátágosan kínai értelmezését adja az istentiszteletek hatásának, amennyiben a liturgia mellett az egyik fő befolyásoló tényezőként a zenét jelöli meg. A templomi zene dallama, ritmusa, leírása szerint, mélyen behatol az emberekbe, és harmonikussá, rendszerezetté teszi az életüket.

Yao és Gombrich szerint ennek az értelmezésnek az az oka, hogy Taixu nem akarta elismerni, hogy a keresztény tanításnak magának lehet pozitív hatása, ezért helyez ekkora hangsúlyt a zenére (Yao and Gombrich 2017, 4-5.; Long 2000a). Az én meglátásomban azonban ez a hozzáállás abban az évezredes kínai, főleg konfuciánus és taoista hagyományban gyökerezik, amely a zenét úgy értelmezi, mint amely a leggyorsabban és legmélyebben hat az emberi lélekre (Brindley 2006). Ebből a szempontból pedig teljesen egyértelmű, hogy az egyházi zenének központi szerep jut a nyugat társadalom rendezettségének elősegítésében. Ez a rendezettség pedig Taixu szerint elősegíti a magasszintű technológiai fejlettséget. Így ahhoz, hogy Kína is fejlődhessen a technológiák terén, el kell tanulnia a kereszténység szervezőképességét.

Európának és Amerikának ugyanakkor, meglátása szerint, szüksége van a buddhizmusra, mivel a technológiai fejlődés hatására a vallási élet és a modern, technológiailag fejlett mindennapok ellentétbe kerültek egymással. Az ellentét oka pedig, hogy a keresztény Istent nem lehet szigorúan tudományos eszközökkel megismerni, csak hit által.

*Így tehát, az európai és amerikai emberek élete tudományos, a vallása azonban tudománytalan. Az európaiaknak és amerikaiaknak szüksége van egy vallásra, azonban a vallásuk eltávolodott a praktikus tudományos élettől és ellentétben áll vele. Ez pedig egy meghasadt, egységét elvesztett emberi életet eredményez. A vallási hit területén el kell vetniük a racionalitást; a modern élet területén pedig el kell vetniük a hitet. Ez okozza Európa és Amerika jelenlegi letargiáját.*

*所以、歐美人的生活是科學的，而信仰是非科學的；歐美人現需要宗教，而他們的宗教，又是與實際之科學生活脫離的，矛盾的，所以就成了一種破裂的不一致的人生。因此、在宗教信仰上，必須丟掉理智；到現實生活上，又必須丟掉信仰，這是歐美現時之苦悶 (Taixu and Yinshun 2005, 338–39)*

Taixu szerint a megoldás erre a problémára egy olyan vallás, amely összhangban van a modern tudományokkal, de túlmutat a materiális világon is. A buddhizmus pedig éppen ilyen vallás. A világképe és emberképe egyezik a modern tudományokéval, a Buddha pedig a hit ideális tárgya. A világot ok-okozati összefüggések szigorú láncolatán keresztül értelmezi, és arra törekszik, hogy minél jobban megértse a működését, csak úgy, mint a modern tudományok. Az emberképet illetően pedig az ént, mint folyamat és állandóan változó értelmezi, valamint támogatja azt a nézetet, hogy az emberi élet a legmagasabb rendű, mivel kreatív erővel rendelkezik és igazán alkalmas a fejlődésre. A Buddha pedig, aki a tudás tökéletességére jutott, a vallási hódolat ideális tárgya. Tehát, amennyire Kínának szüksége van a kereszténység szervezőképességére, Európának és Amerikának annyira szüksége van a buddhizmusra, hogy a hit és tudomány ellentétében meghasadt emberi lét újra egységgé váljon.

A Buddha által felvázolt vallásközi alapelvekhez pedig Taixu ebben a beszédében is hű marad. Kritikával illeti a kereszténység 'tudománytalan' oldalát, amely 'megosztja' a modern

ember személyét, ugyanakkor a buddhizmus céljaihoz is hasznos oldalait elismeri és felhasználásra javasolja.

#### **4. Konklúzió**

A fenti elemzés alapján tehát elmondható, hogy Taixu életében előkelő helyen szerepelt a kereszténységgel folytatott vallásközi párbeszéd. Korai időszakától kezdve reflektált magára a vallásra, és a Kínában, valamint a világban betöltött szerepére. Sőt, számos módon kereste a kapcsolatot a vallással, a nyugati misszionáriusokkal való kapcsolattartástól kezdve az egyéves nyugati útja alatt tett látogatásaiig.

A kereszténységről való beszédeiben pedig világosan megjelenik, hogy miként viszonyul a valláshoz, és ez a viszonyulás hogyan alakult az élete során. Alapvető megállapítása, hogy a kereszténység, mint teista vallás magasabb rendű, mint a szellemeket tisztelő animisztikus hittek, ugyanakkor alacsonyabb rendű, mint a buddhizmus bármely irányzata, mivel feltételezi egy isten abszolút létét. A két vallás összehasonlításának konkrét eseteikor pedig Taixu alkalmazza a történeti Buddha 'vallásközi' módszerét. Eszerint, ha egy vallás tanítása ellentétes az az alapvető buddhista megállapítással, hogy a világban levő dolgoknak nincsen önálló abszolút létük, akkor azt kritikával illeti, ha pedig támogatja ezt a felismerést, akkor a szóban forgó vallás tanításai és hasznos módszerei felhasználhatók a buddhista igazságok átadására. Ennek megfelelően a szeretetre irányuló keresztény vallási imádatot elítéli, mint önszeretben gyökerezőt, ami abszolutizálja az én létét. Valamint, kritikával illeti az Isten tiszteletének 'tudománytalan' voltát, amely hasadást eredményez a modern ember életében. Ugyanakkor pozitívan nyilatkozik a keresztény vallás szervezőképességéről, amely a vasárnapi liturgián való rendszeres részvételen és a liturgikus zene hatásán alapszik, mivel ennek eltanulása serkentőleg hathat a buddhizmus kínai helyzetére is. Ezen túl pedig felismeri a számos vallás közös előnyös tulajdonságát a tekintetben, hogy túl mutassanak a materiális valóságon, kölcsönösen előnyös etikai közeget alakítsanak ki, és szabályozzák az egyéni és közösségi érdekeket a társadalomban, így együttműködésre szólít fel e téren.

Végül pedig, az elemzett szövegekből kiderül, hogy a kereszténységhez való hozzáállása a vizsgált időszakban határozott változáson ment keresztül európai és amerikai útjának, valamint Kínán belül a vallások általános helyzetének alakulása okán. A kezdeti határozottan kritikus álláspontját felváltotta egy új hozzáállás, amely keresi és kiemeli azokat a pontokat, amelyeken a két vallás gazdagíthatja egymást, és előnyösen működhet együtt.

Természetesen a vizsgált négy beszéd nem fedi le Taixu kereszténységről szóló megnyilatkozásainak egészét, azonban egy kezdeti képed ad róla, amelyet a szerző a továbbiakban igyekezni fog tovább bővíteni és pontosítani.

## Bibliográfia

- Brindley, Erica F. (2006): Music and ‘Seeking One’s Heart-Mind’ in the ‘Xing Zi Ming Chu’. *Dao* 5 (2), 247–55.
- DeVido, Elise A. (2009): The Influence of Chinese Master Taixu on Buddhism in Vietnam. *Journal of Global Buddhism* 10, 413–58.
- Goodell, Eric Stephen (2012): Taixu’s (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism. University of Virginia.
- Jiang, Tao (2002): A Buddhist Scheme for Engaging Modern Science: The Case of Taixu. *Journal of Chinese Philosophy* 29 (4), 533–52.
- Kiely, Jan (2017): The Charismatic Monk and the Chanting Masses. In David Ownby, Vincent Goossaert, and Ji Zhe (szerk.): *Making Saints in Modern China*. Oxford: Oxford University Press, 30–77.
- Long, Darui (2000a): An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christians. *Buddhist-Christian Studies* 20, 167–89.
- Long, Darui (2000b): Humanistic Buddhism from Venerable Tai Xu to Grand Master Hsing Yun. *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism* 1, 53–84.
- Makransky, John (2003): Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present. *Theological Studies* 64 (2), 334–61.
- Merton, Thomas (1968): *Zen and the Birds of Appetite*. Vol. 261. New York: New Directions Publishing.
- Pacey, Scott. (2014): Taixu, Yogācāra and the Buddhist Approach to Modernity. In John Makeham (szerk.): *Transforming Consciousness: Yogacara Thought in Modern China*. Oxford: Oxford University Press.
- Pittman, Don A. (2001): *Toward a Modern Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Reid, Gilbert (1916): A Christian’s Appreciation of Buddhism. *The Biblical World* 47 (1), 15–24.
- Taixu and Yinshun (2005): *Tài Xū Collected Works, 太虛大師全書*. Xinzhu: Yinshun Foundation.
- Welch, Holmes (1968): *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Xu-yun, Luk, Charles, Hunn, Richard (1988): *Empty Cloud: The Autobiography of the Chinese Zen Master*. Shaftesbury: Element Books.
- Yao, Yu-Shuang, Gombrich, Richard (2017): Christianity as Model and Analogue in the Formation of the ‘Humanistic’ Buddhism of Tàì Xū and Hsīng Yún. *Buddhist Studies Review* 34 (2), 205–37.
- 常凯 (2020): 太虚大师的佛耶对话与人间佛教的肇始. *世界宗教文化* 2, 168-174.
- 張之洞 (1898): 勸學篇. 同文館.
- 王鷹 (2017): 从太虚大师的佛耶之谊看其佛教革新和佛耶对话. *黑龙江民族丛刊* 6, 183–87

---

<sup>1</sup> Zhang Zhidong szavaival “*Zhongxue wei ti, Xixue wei yong*. 中學為體，西學為用。”(張之洞 1898)

# Song-kori 宋朝 enciklopédiák sámánjai – A Taiping yulan és Taiping guangji wu ábrázolásai

Olajos István

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Nyelvtudományi Doktori Iskola

## Absztrakt

A jelen tanulmány célja, hogy két Song-kori 宋朝 enciklopédia, a *Taiping yulan* 太平御覽 és a *Taiping guangji* 太平廣記 szövegein keresztül átfogó képet adjak a középkori kínai vallási élet egy sajátos szereplőjéről, a *wu*-ról 巫 és tevékenységeiről (*wushu* 巫術).

A *wu*-t vizsgáló kutatók elsősorban a Shang- 商朝 és a Han-dinasztia 漢朝 közötti korszakra fókuszálnak, mivel az ezt követő időszakról úgy vélik, hogy a *wu* intézménye erősen marginalizálódott a vallási szintéren megjelenő két új szerveződésnek, a buddhizmusnak és a taoizmusnak köszönhetően. A két enciklopédia szövegein végzett kutatásaim azonban felfedték, hogy a Tang-dinasztia 唐朝 végéig a *wu*-k még bizonyíthatóan nem tűntek el, mivel e művek kifejezetten velük foglalkozó fejezeteket tartalmaznak, és összesen közel száz, a 4–10. század között keletkezett történeten keresztül mutatják be a *wu*-t és tevékenységeit.

Az elbeszélések elemzése során a *wu* három fő tulajdonságát azonosítottam a vizsgált korszakra vonatkozóan: 1. képes látni a szellemeket 2. különböző jósló technikákat és fekete mágiát (*wugu* 巫蠱) alkalmaz, valamint 3. aktívan bekapcsolódik a politikai eseményekbe és a császári udvaron belül zajló játszmákba.

Tehát a két enciklopédia szövegei egyrészt bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy a *wu* és a hozzá kapcsolódó jelenségek nem haltak ki a Han-dinasztia után, másrészt pedig elmélyítik és pontosítják ismereteinket e sajátos vallási tevékenységet végző személlyel kapcsolatban.

## Abstract

The primary goal of the recent paper is to explore and analyze the *wu*'s 巫 (or shaman's) role and characteristics in the imperial court of medieval China. During this endeavor, I analyze the texts of two encyclopedias as primary sources, namely *The Imperial Digest of Taiping Era* (*Taiping yulan* 太平御覽) and *The Extensive Records of Taiping Era* (*Taiping guangji* 太平廣記).

It is believed that the *wu* institution have been strongly marginalized in the post-Han era 漢朝 by the emergence of two new organizations – i.e., Buddhism and Taoism – in medieval China's religious landscape. Thus, academic studies – regarding *wu* and its activities – generally lay emphasis on the time between Shang 商朝 and Han 漢朝 dynasties. My analysis of the two encyclopedias, however, revealed that the *wu* had certainly not disappeared by the end of the Tang dynasty 唐朝. These works contain chapters dedicated entirely to the *wu* phenomena and, through nearly a hundred stories dated back from the 4<sup>th</sup> to 10<sup>th</sup> centuries, introduce the *wu* characteristics.

By analyzing stories related to *wu*, I was able to define three dominant features that universally separate shamans from the mundane world in medieval China: 1. they are able to see ghosts, 2. they are related to black magic (*wugu* 巫蠱), and they utilize a great variety of divination methods. Furthermore, 3. Shamans of this era frequently get involved in political affairs, even in the imperial family's succession disputes.

Thus, the texts of the two encyclopedias provide evidence that the *wu* and its phenomena did not wither away after the Han dynasty, and they guide us to gain a better understanding of this rather peculiar religious practitioner.

## 1. Bevezetés: a tanulmány történelmi háttere és a *taiping* időszak enciklopédiái<sup>1</sup>

A jelen kutatás célja, hogy átfogó képet kaphassunk a kínai *wu*-ról 巫 és a *wu* által gyakorolt tevékenységekről (*wushu* 巫術), melyet gyakran azonosítanak a sámán és sámánizmus fogalmával.<sup>2</sup> Bár a *wu*-val kapcsolatos kutatások meglehetősen jól dokumentáltak a Shang-dinasztiától 商代 (i.e. 17. század – i.e. 1046) a Han-dinasztiáig 漢代 (i.e. 206 – i.e. 220) terjedő időszakban, azonban az ezutáni korszakokról szóló elemzések igen hiányosak. E hiányosság



pótlása érdekében a jelen tanulmány két Song-kori 宋代 (970–1279) enciklopédia, a *Taiping yulan* 太平御覽 és a *Taiping guangji* 太平廣記 ránk maradt szövegei alapján igyekeznek felkutatni és bemutatni a *wu* személyét és társadalmi szerepvállalását a Han-dinasztiától a Tang-dinasztia 唐代 (618–907) végéig terjedő időszakban és bizonyítani, hogy a *wu*, illetve a hozzá tartozó tevékenységek fontos szerepet játszanak a Han-dinasztia után is.

Általánosságban elmondható, hogy a *wu* komoly szerepet játszott az ősi kínai civilizáció politikai és vallási fejlődésében (Lin 1994, 16). A *wu* szerepe azonban a Nyugati-Zhou dinasztia 西周 (i. e. 11. századtól i. e. 771-ig) ideje alatt gyengülni kezdett és személye marginalizálódott a szekularizálódó államszervezetben (Tong 2002, 56–57). Emiatt a *wu*-knak egyre inkább a világi politikai csoportokra kellett támaszkodniuk, ha a politikai élet részesei akartak maradni (Lin 2016, 93). A Han-dinasztia alatt tehát tevékenységeik fő célja a világi hatalom szolgálata volt (Tong 2002, 61–62). Így a *wu*-k egyre inkább a politikai cselvetések és gyilkosságok eszközeivé váltak (Lin 2016, 93). Ezidőtájt a *wu*-ról szóló feljegyzések is megritkultak, de a két Song-kori *Taiping* enciklopédia történeteinek vizsgálata egyértelműen bizonyítja, hogy a *wu*-k továbbra is jelen voltak a régi Kína vallási színterén. Fennmaradásukat segítette a kor vallásos szemlélete is, azaz, hogy az emberek sikereik elérése érdekében egyre inkább kérték a természetfeletti segítségét (Lin 1994, 16–17). A szellemekkel való tevékenységek legkiemelkedőbb alakja pedig a *wu* volt, így hozzá fordultak.

A Song-dinasztiát megelőző korszak egy rendkívül kaotikus időszak volt, melyben Kína egy viszonylag egységes északi és egy rengeteg kisebb államra töredezett déli területre oszlott fel. A két terület különbségét erősítette az is, hogy a déli államoknak el kellett viselniük az északiak diszkriminációját (Kurz 2001, 289–293). Emiatt, bár 960-ban észak és dél nagyjából egyesült, a déliek mégsem kerültek be a központi bürokráciába. Song Taizong császár 宋太宗 (939–997) volt az, aki végül a déli írástudókat tudományos művek megírásával kívánta integrálni az államszervezetbe. De miért is kapott ilyen kitüntetett figyelmet a tudományos művek megírása? Illetve miért voltak ehhez elengedhetetlenek a déli írástudók? Részben a kulturális integráció miatt, részben viszont mivel a korszak kulturális-gazdasági központja dél felé kezdett elmozdulni (Kurz 2001, 291). Ezenkívül északon a folyamatos háborúzás miatt az irodalom iránti igény erősen lecsökkent, a könyvtárak kiürültek, délen viszont mindez virágzott.<sup>3</sup> A délen megőrzött régi irodalmi művek pedig kontinuitást is biztosítottak birtoklójuknak a korábbi dinasztiák sorába. Így tehát nem meglepő, hogy megszerzésük és a császári könyvtár helyreállítása igen fontossá vált az új dinasztiát építő Taizong császár számára.

A Song-kor két monumentális műve, *Taiping yulan* és a *Taiping guangji* nem csak azért jelentősek elsődleges forrásként, mivel rengeteg olyan szöveget is tartalmaznak, melyek már eredeti formájukban elvesztek, hanem mert annak a kulturális és eszmei gondolkodásmódnak a fizikai megnyilvánulásai, melyek a korabeli írástudókat arra ösztönözték, hogy a *wu*-k tetteit két önálló enciklopédia lapjain is megőrizték. Vizsgálatuk tehát elengedhetetlen ahhoz, hogy még átfogóbb képet kapjunk a középkori *wu* jellegzetességeiről.

A *Taiping yulan* (*A nagy béke időszakának császári olvasmányai*, összeállítás: 977–983) és a *Taiping guangji* (*A nagy béke időszakának kiterjedt feljegyzései*, összeállítás: 977–978) összeállításának célja az volt, hogy kulturális hidat képezzenek a Tang- és a Song-dinasztia között, így adva legitimitást az új dinasztia számára (Kurz 2007, 67). Ezeket a műveket a „kategorizált könyvek” (*leishu* 類書) műfajába sorolják, melyet gyakran fordítanak nyugati nyelveken „enciklopédiának”.<sup>4</sup> Céljuk pedig az volt, hogy útmutatásul szolgáljanak az uralkodónak és a vezető elitnek a helyes kormányzással kapcsolatban. A következőkben az enciklopédiákat mutatom be részletesebben.

*Taiping yulan*. A művet 977 és 983 között állította össze egy északi és déli írástudókból álló csapat Li Fang 李昉 (926–996) vezetésével (Li–Lü 1996, 2037). Az elkészítéséhez több, mint 1600 könyvet használtak fel, mely történetek eredeti forrásának 70–80%-a mára már

elveszett (Wu 1992, 1082). Bár a mű értéke napjainkban felbecsülhetetlen, azonban az adott (és a későbbi) időszakokban nem számított kifejezetten jelentős alkotásnak hiszen gyakran csak másolatok másolatait tartalmazta (Kurz 2007, 54–55). A műnek 734. fejezete van, melyek közül a *Wushang* 巫上, illetve a 735. fejezete, a *Wuxia* 巫下 szól a *wu*-król. A kettő fejezet együttesen 43 különböző műből idéz 99 történetet.<sup>5</sup> A *Wuxia* rész pedig egy alfejezetet is tartalmaz, mely az „átkok és mérgek” (*yangu* 厭蠱) nevet viseli és a fekete mágia alkalmazásait beszéli el. A *Wushang* és *Wuxia* fejezetek történetei kronologikus sorrendben haladnak, viszont míg a *Wushang* fejezet főleg csak konfuciánus művekből és történelmi írásokból idéz, addig a *Wuxia* fejezet taoista és eklektikus művekből is merít elbeszéléseket. A történetekben közös, hogy a *wu* csak egyfajta mellékszereplője az eseményeknek, gyakran nincsen megnevezve, illetve nem objektíven, hanem a különböző gondolati iskolák szűrőjén keresztül ábrázolják személyét.

*Taiping guangji*. A nagy béke időszakának kiterjedt feljegyzéseiben található szövegek már nem csak történelmi művek, hanem nem hivatalos történelmi feljegyzések (*yeshi* 野史), „ecset-vázlatok/ írástudói jegyzetek” (*biji* 筆記) és „kis történetek/ jelentéktelen elbeszélések” (*xiaoshuo* 小說) is (Kurz 2007, 46).<sup>6</sup> Magát a művet a *Taiping yulan* kiegészítő kötetének szánták, mégis ez a kiegészítő kötet sokkal hamarabb elkészült, mint a fő mű. Az enciklopédia 500 terkeresen 7000 történetet tartalmaz, amiket 92 részbe és 1500 témába osztottak. Az eredeti forrást képező 500 műből mára már nagyjából 240 elveszett (Wilkinson 1998, 608).

A *Taiping guangji* *wu*-król szóló fejezete, sokkal rövidebb, mint a *Taiping yulan*: a *Kiterjedt gyűjtemény* 283. fejezete szól a *wu*-król és 19 elbeszélést tartalmaz. Továbbá, itt is található egy alfejezet, amely kifejezetten varázslásról szól és az *Elűző varázslatok melléklete* (*yanzhou fu* 厭咒附) címet kapta. A *Taiping guangji* a *Taiping yulannal* ellentétben nem kezeli külön a fekete mágiát és sokszor a 19 történet szerves részét képezi ennek alkalmazása. Ebből is láthatjuk tehát, hogy a *Taiping guangji* a fekete mágiát a *wu*-k egyik „alapvető” tevékenységeként értelmezi, és éppen emiatt nem külön alfejezetben beszél róla.

A továbbiakban az alábbi módon elemzem a forrásokat: a 2. fejezetben röviden bemutatom a *wu*-k elnevezéseit, tevékenységüket, valamint osztályozom a két forrás szövegeit keletkezésük ideje, illetve témájuk szempontjából. A 3. fejezetben részletesen végig tekintem a *wu*-k különböző tevékenységeit, illetve a hatalomhoz fűződő kapcsolatát a vizsgált időszakra vonatkozóan. Ezt követően a tanulmányt összegzés zárja.

## 2. A *wu*-król szóló szövegek elemzése

Mivel a *Taiping guangji* és a *Taiping yulan* szövegei az őket kiválogató írástudók *wu*-k iránti attitűdjét is tükrözi, ezért vizsgálatukon keresztül jobban megérthetjük a korabeli emberek *wu* szemléletét. Így a történetek elemzésekor a következő kérdésre keressük a választ: 1. A különböző idézett művek milyen módon mutatják be első megjelenésükkor a *wu* karakterét? 2. A *wu* elnevezésen kívül milyen más módon hivatkoznak a személyére? 3. Milyen történelmi korokból származnak a szövegek? 4. Milyen tevékenységeket végeznek a *wu*-k és milyen helyzetekben jelennek meg?

### 2.1. A *wu* bemutatása

Általánosságban elmondható, hogy a *Taiping yulan* meglehetősen szűkszavú, amikor a *wu*-k bemutatásáról van szó (1. táblázat). A legtöbb esetben ugyanis a *wu* csak diagnózist állít fel egy baljós eseményről. Más történetekben már nem csak ismerteti a baljós helyzetet, hanem utasítják is arra, hogy oldja meg az adott természetfeletti problémát. Találkozunk olyan történetekkel is, melyekben egy személy furcsa szokásait magyarázzák azzal, hogy a *wu* praktikákban hisz.<sup>7</sup> Végül pedig olyan szövegrészek is előfordulnak, amelyek nem a *wu*-ról, hanem különböző mérgekről és a fekete mágiáról mesélnek.

其俗信巫	szokásuk volt, hogy hisznek a <i>wu</i> -knak
以巫術進	a <i>wu</i> praktikák révén haladt előre [a ranglétrán]
信巫覡之言	hitt a <i>wuxi</i> -k szavának
巫謂	a <i>wu</i> azt mondta
巫云	
巫言	
巫曰	
有巫曰	volt egy <i>wu</i> , aki azt mondta
問巫對曰	megkérdezte a <i>wu</i> -t, aki ezt felelte
迎女巫	fogadta a sámánóket
求視鬼者	egy szellemlátót kéretett
使覡視之	megbízta a <i>xi</i> -t, hogy vegye szemügyre
使巫者薛榮宗視之	megbízta a <i>wu</i> -t, Xue Rongzongot, hogy vizsgálja meg
遣巫宣言	meghagyta a <i>wu</i> -nak, hogy hirdesse ki
巫蠱事泄	a <i>wugu</i> / fekete mágia ügye kiszivárgott
有犬蠱	volt [ott egy ún.] kutya <i>gu</i>
得銅人	hozzájutott egy bronz bábuhoz
求木偶	fa bábút keresett
得蠱	hozzájutott a <i>gu</i> mérleghez
刻木為偶人	a fát ember alakú bábuvá véste

2. táblázat: A Taiping yulanban előforduló, a *wu*-ra vagy a *wu* tevékenységére utaló megjegyzések

A Taiping *guangji* ezzel szemben, sokkal nagyobb figyelmet fordít az adott *wu* bemutatására és több részlettel lát el minket az adott szereplő személyével kapcsolatban. Az enciklopédia a különös emberekkel és a különös történetekkel foglalkozik, éppen emiatt a többletinformáció miatt pedig a *wu* sokkal inkább aktív résztvevőjévé válik a történetnek, sőt, gyakran ő az, aki tovább mozditja az eseményeket. A legtöbb történet rögtön a *wu* megnevezésével és lakóhelyének megadásával indul (2. táblázat).

巴丘縣有巫師舒禮	Baqui járásban volt egy <i>wushi</i> , Shu Li
有女巫秦氏	volt ott egy női <i>wu</i> / sámánnő, Qin
廟巫謂曰	a szentély <i>wu</i> -ja azt mondta
賂見鬼師雍文智	megvesztegetett egy szellemeket látó mestert, Yong Wenzhit
有見鬼師彭君卿	volt egy szellemeket látó mester, Peng Junqing
土人何婆，善琵琶卜	a helyi He anyó, aki jó volt a <i>pipa</i> -val való jóslásban

3. táblázat: A *Taiping guangjiban* előforduló, a *wu*-ra vagy a *wu* tevékenységére utaló megjegyzések

A két enciklopédia eltérő *wu* bemutatási stratégiáit az alábbi, 3. táblázatban szemléltetem:

	<i>Taiping yulan</i>	<i>Taiping guangji</i>
A <i>wu</i> központisége a történetben.	átlagos mellékszereplő	aktív, gyakran ő alakítja a cselekményt
Meg van-e nevezve a <i>wu</i> ?	általában névtelen	ritkán névtelen
Mi a jelenlétének a célja?	jelenléte a <i>wu</i> szokásokban való hiedelmek reprezentációja	a felmerült probléma és a <i>wu</i> által közvetített megoldás bemutatása

4. táblázat: A *wu* szerepeltetésének és bemutatásának főbb jellemzői a *Taiping* enciklopédiákban

## 2.2. A *wu* egyéb megnevezései

A *Taiping yulanról* általánosságban elmondható, hogy legtöbbször önállóan a *wu* kifejezést vagy ennek bizonyos variációit használja: *wuzhe* 巫者, *wujia* 巫家, *wuxi* 巫覡 (4. táblázat).<sup>8</sup> Az egyetlen olyan megnevezés, amelyben nem szerepel a *wu*, az a szellemlátó (*shiguizhe* 視鬼者), mely a *wu* egyik alapvető képességére utal. Érdekeség, hogy egy hasonló szellemlátó jelentésű kifejezést (*jianguizhet* 見鬼者) a *Taiping guangji* is használ a *wu*-ra.<sup>9</sup> Sőt, a *Taiping guangji* sokkal többször használ olyan kifejezéseket, amikben egyáltalán nem szerepel a *wu* írásjegy: ilyen a szellemeket látó anyó (*po* 婆), a mesterek (*shi* 師),<sup>10</sup> illetve a gyakran a buddhistákra, de taoistákra használatos „az út embere” (*daoren* 道人) elnevezés is.

<i>Taiping yulan</i>	
wu 巫	wu
shiguizhe 視鬼者	szellemlátó
wuzhe 巫者	wu
wujia 巫家	wu
nüwu 女巫	női wu
wuxi 巫覡	wu

<i>Taiping guangji</i>	
wu 巫	wu
jianguizhe 見鬼者	szellemlátó
shi 師	mester
shipo 師婆 név + po 婆	női sámán név + anyó
daoren 道人	a dao/ az út em- bere
nanwu 男巫	férfi wu

5. táblázat: A wu különböző megnevezései a Taiping enciklopédiákban

### 2.3. A szövegek kronologizálása

A holisztikus felépítésű *Taiping yulan* Wushang fejezete megközelítőleg a Hadakozó fejedelemségek korától (i.e. 5. század – i.e. 221) kezdve vizsgálja a wu-kat a Sui-dinasztiáig 隋代 (518–681). E fejezetbe a történetek típusai is meglehetősen homogének. A Han-dinasztia előttről konfucianus klasszikusokkal találkozunk, a Han-dinasztiától kezdve pedig szinte mindig az adott dinasztia hivatalos történelmi feljegyzéseiből (*zhengshi* 正史) olvashatunk idézeteket. A *Wuxia* fejezet is igyekszik követni ezt a kronológiai felosztást, de két helyen eltér ettől. Rögtön az első idézett rész a *Tang-dinasztia könyvéből* van (*Tangshu* 唐書, összeállítva nagyjából a Kései Jin idején 後晉 (936–946)), de az utána lévő passzusok viszont már a *Zhuangziból* 莊子, ami egy sokkal korábban keletkezett mű (i.e. 5. század – i.e. 3. század). Ezt követően viszont a *Zhuangzi*hez viszonyítva újból helyes a kronológia egészen a *Yangu* alfejezetig, ahol megint újraindul a kronologizálás és szintén a Tang-dinasztiáig haladnak a történetek. A *Taiping guangji* hasonló módon kronologikusan igyekszik rendszerezni a történeteit, viszont az itt található legelső történet az 5. századból származik. A fejezet legutolsó története pedig a kilencedik századi *Feljegyzések a You-hegy déli lejtőjének különös írásairól* (*Youyang zazu* 酉陽雜俎) című mű.

#### 2.4. A szövegek tematikája

Eben a részben táblázatban ábrázolom, hogy milyen konkrét cselekményeket mutatnak be az idézett történetek, illetve, hogy ezen történetekről melyik enciklopédia számol be (5. táblázat).<sup>11</sup>

<b>csak a <i>Taiping yulan</i></b>	<b>Mindkettő</b>	<b>csak a <i>Taiping guangji</i></b>
hivatali pozíció visszautasítása arra hivatkozva, hogy az illető <i>wu</i>	a <i>wu</i> -k gyakori rossz szándéka	halálból visszatérő <i>wu</i>
buja női <i>wu</i> -k	a <i>wu</i> erők próbára tévése (szellemlátás)	szárazság megszüntetése
talizmánok ( <i>fu</i> 符) használata a szellem távoltartására	az emberek meggyőzése a <i>wu</i> azon képességét felhasználva, hogy egy elhunyt szellem valóságnak vélt kívánságait közli	kegyetlen hivatalnokok ( <i>kuli</i> 酷吏)
befolyásos <i>wu</i> nevelőasszony	<i>gu</i> mérgezés/ fekete mágia	varázslatok alkalmazása
<i>wu</i> praktikákban való túlzó hit	baljós esemény megjóslása	a <i>wu</i> tevékenységek buddhista kritikája
a szellemek a túlvilágról vádat emelnek az őket megölő élő személy ellen	jóslás (hadi jóslás, hangszeres jóslás)	szellemidézés
álombeli fogantatás	álombeli találkozások	
	a <i>wu</i> erejének felhasználása a palotai intrikákban	

6. táblázat: A *Taiping* enciklopédiákban szereplő *wu* történetek tematikai megoszlása

### 3. A *wu* tevékenységei

A jelen fejezet célja, hogy rendszerezze azokat a tulajdonságokat és tevékenységeket, melyek a *wu*-t jellemezték (főleg a Han-dinasztia után) a *Taiping* enciklopédiákban található történetekben.

### 3.1. A *wu* képességei

Bár a *wu* ereje igen változatos a különböző történetekben, a *Taiping* enciklopédiák alapján az alábbi általános jellemzőket tudjuk feltárni, melyek mindegyik *wu*-ra igazak: 1. látja a szellemeket, 2. képes kapcsolatba lépni a természetfeletti erőivel és hatni rájuk, 3. a kliensei kívánságai szerint cselekszik. Számos kutató szerint az egyik legalapvetőbb sámánikus képesség a szellemek látása (Loeb 1929, 60–84, Eliade 1964, 84–88). Egyes kínai szövegek is úgy fogalmazzak, hogy ez a képesség egy természetes ajándék, nem tanulható (Lin 1994, 189). Ugyanakkor más kutatók úgy gondolják, hogy a szellemlátásnak különböző módjai és technikái vannak, melyek elsajátíthatóak.<sup>12</sup> A *Taiping* enciklopédiák esetében is találkozhatunk a szellemlátás fontosságával. Az egyik történetben például egy halott feleség szellemét teszi láthatóvá a *wu* a férj kérésére.<sup>13</sup> Továbbá mind a két enciklopédiában fennmaradt olyan történet, ahol a *wu* szellemlátó képességét teszik próbára, bizonyítva, hogy az illető tényleg *wu* és nem csak egy csaló. És bár vannak olyan elbeszélések, amelyek alapján a szellemlátás valószínűleg nem kizárólag a *wu*-k sajátja lehetett, elmondható, hogy nincs olyan *wu*, aki ne lett volna képes szellemeket látni.

Kínában, a jóslócsontok (*jiaguwen* 甲骨文) tanúbizonysága szerint, már az ősidőktől fogva fontos volt, hogy a vallási tevékenységet végző személy valamilyen formában kapcsolatba tudjon lépni a szellemvilág egyes képviselőivel, azért, hogy jóslatokat kérhessenek a jövőről, illetve, hogy rákényszeríthessék akarataikat a szellemekre. A Han-dinasztia után ezen funkciók fontossága megmaradt. Ennek bizonyítéka, hogy a Sui- és Tang-dinasztiákban újjáépült a Nagy Jós Hivatala (*Tai bu shu* 太卜署), és hogy a *Taiping* enciklopédiák történeteiben is legtöbbször jóslásokra használják a *wu*-kat. És bár a korszak alakulásának megfelelően a *wu* tevékenységei és szertartásai is megváltoztak, a tánc továbbra is kiemelt szerepet töltött be a *wu*-k tevékenységei között.<sup>14</sup> A *Taiping yulan Wushang* fejezete például a *Shuowen jiezi* 說文解字 *wu* definíciójával kezdődik, mely egyértelműen leírja, hogy a *wu*-k táncukkal csábítják el az istenségeket.<sup>15</sup> Ugyanígy a *Taiping yulan* a későbbiekben gyakran ír táncoló sámánokról, míg a *Taiping guangji* történetei a szellemekkel való kapcsolat felvételét a különböző húros hangszereken való játékkal mutatja be.<sup>16</sup> A *Taiping* enciklopédiák szövegei alapján elmondható, hogy klienseik a legalsóbb társadalmi rétegektől, egészen a császári palota lakóiig terjedtek. Felhasználták őket puccsokra vagy a konkurencia eltávolítására, de a hadsereg moráljának növelésére is. A *Taiping guangjiban* több olyan történetet találunk, melyekben a *wu*-k visszaéltek a hatalmukkal.<sup>17</sup> Sőt olyat is, ahol valakit hamisan *wu* tevékenységek végzésével vádoltak meg abból a célból, hogy az illetőt kivégezzék.

### 3.2. *Wu*-k és a hatalom

A *wu*-k kliensei nem feltétlen csak az alacsonyabb társadalmi rétegekből származtak, hanem igen magasrangú személyek is fordultak hozzájuk segítségért. A Han-dinasztia alatt például hét olyan esetről tudunk, mely során az uralkodó, illetve az ő közvetlen környezetük került kapcsolatba másoknak ártó *wu* tevékenységgel (Jia–Wu 2007, 18–19).<sup>18</sup> A Hat dinasztia 六朝 (220/2–589) alatt, a rengeteg trónviszály és csapás sújtotta időszakban is számos olyan uralkodó vagy az uralkodói családhoz tartozó személy volt, aki *wu*-k segítségével próbált előrébb jutni a ranglétrán.<sup>19</sup> A Sui-dinasztia idején szintén folytatódtak a palota falain belüli intrikák és ezen problémák *wushu*val való megoldásai, melyek egészen a Tang-dinasztia idején is kitartottak (Xiao 2016, 127). A *wu*-k egyik legfontosabb pártfogói köre pedig a császári hárem volt, aminek lakóit a korabeli konfucianus gondolkodók igen ellenszenves véleménnyel illették és a háremet a rágalmazások, a féltékenység és a *yin* 陰 erők világának tekintették (Rothschild 2019, 93).<sup>20</sup>

A *Taiping guangji* több olyan történetet is feljegyez, melyek a császári udvar valamely tagját mutatják be *wu*-k alkalmazása közben. Néhány ilyen történet Wu Zetian 武則天 (624–705) császárnőhöz néhány pedig Wei császárnőhöz (Wei *shuren* 韋庶人 (? – 710)) kapcsolódik.<sup>21</sup> Wu Zetian az egyik történetben segít egy szellemen, akinek a sírját megzavarták az élők. Egy másik történetben pedig nem ő jelenik meg közvetlenül, hanem az egyik kegyetlen hivatalnok (*kuli* 酷吏), Lai Junchen (651–697) 來俊臣, aki Wu Zetian uralkodására veszélyes embereket végzett ki. Hamisan azzal vádolta őket, hogy az adott illető sámánikus tevékenységeket folytatott. Wei császárné esetében pedig az egyik történetben ő maga egy *wu*val együtt végez fekete mágiával kapcsolatos varázslatokat, a másik történetben pedig az ő apjának temetésén próbálják meg lefizetni a *wu*-t, hogy hazudja azt, hogy több fizetség jár a szertartást levezénylő mesternek.<sup>22</sup> A történetekből tehát kiderül, hogy a különböző dinasztiák idején az egyes uralkodók aktívan felhasználták a *wu* erejét hatalmi céljaik elérésében és annak ellenére, hogy a *wu* használata tilos volt, mégis beférkőzött a palota falai közé.

### 3.3. A fekete mágia (*wugu*)

A *wugu* 巫蠱, (*wu* által végrehajtott) fekete mágiát jelent, tehát olyan varázslást, melynek célja egy másik ember bántása. Bár a fekete mágia fogalmat használjuk, de ki kell emelni, hogy a kínai értelemben vett fekete mágia nem teljesen ugyanaz, mint az általános értelmű társa, ami abban nyilvánul meg, hogy a *wugu* elsődleges célja a vagyonszerzés és csak utána a bosszúállás (Feng–Shryock 1935, 1). A *guru*ról sokféle elképzelés keringett, de a leggyakrabban olyan szellemet jelölt, mely a célpont vagyonát szerezte meg és adta mesterének. Han-dinasztia előtti időszakból pedig a *gunak* 5 jelentésével találkozunk: 1. betegség 2. gonosz szellem 3. kétséget kelt vagy nő férfit csábít 4. féregrágtá edény 5. jóslás szimbóluma (Feng–Shryock 1935, 2).

A Han-dinasztia utáni jelentésével kapcsolatban Lin Fu-shih 林富士 azt a tulajdonságot emeli ki, hogy olyan fekete mágiát jelöl, melynél a *wu* jelen van az átkozás során (Lin 1994, 239). Főleg a déli vidékeken használták gyilkolásra és ételbe-italba keverték. Ha pedig a *gu* tulajdonosa meghalt, a *gu* elszállt, és aki érintkezett vele, nyomban szörnyethalt. A Hat dinasztia időszaka alatt egyre inkább a megmérgezni valakit jelentéssel párosult a *gu* szó. A Sui-dinasztia idejére pedig már rögzült ez a jelentése. Tehát 1000 év alatt a 'betegség', 'jóslójel' *gu* átalakult 'mérgező' jelentésű *guvá*. Ugyancsak a Sui-időszak alatt jelenik meg a „repülő” *gu*, ami olyan, mint egy szellem, magától jár-kele, és aki meglátja az meghal (Feng–Shryock 1935, 2). De más fajtája is ismert volt a *gunak* a későbbi korokban. Az egyik ilyen volt az aranyhernyó (*jincan* 金蠱). Ez a *gu* kifejezetten selymet evett és bár ugyanolyan mérgező volt, mint a „normális” *gu*, félt a sündisznótól. Egy harmadik fajta *gu* pedig a feléledő *gu* (*tiaosheng* 挑生) nevet kapta, mivel elfogyasztása után az étel újra életre kelt az áldozat testében. Kinőtt a bőr és a szőr a húsból, illetve szárnyas hús esetén kinőtték a lábait és a szárnyait is (Feng–Shryock 1935, 16). Az általunk vizsgált történetekben a *guk* sora kiegészül a „kutya *guval*” (*quangu* 犬蠱), mely sárga kutya képében támadt rá az emberre és betegítette meg az ugatásával. Erre *gu* típusra viszont volt ellenszer, mégpedig a léggömbvirág (*Platycodon grandiflorum*) gyökere.<sup>23</sup>

A történetekben fontos tulajdonsága a *gunak*, hogy a mérgezést okozó tárgyat mindig eltemetik a földbe.<sup>24</sup> Igaz ez nemcsak a mérgezést okozó *gura*, hanem az emberek irányításáért felelős fekete mágiára is. Mind a két enciklopédia megőrizte Gao Pian 高駢 (821–887), Tang-kori tábornok történetét, mely részletesen bemutatja, hogy hogyan nézett is ki az a bábu, amivel Lü Yongzhi 呂用之 (meghalt 887) irányítása alá vonta Gao Piant. A történet főbb pontjai meggyeznek a két enciklopédiában, a bábu tulajdonságaiban viszont kis eltérést figyelhetünk meg. A *Taiping guangji* a bábu anyagaként egy speciális fát határozott meg (*tong* 桐, *Paulownia tomentosa*), viszont a *Taiping yulan* verzióban már bronz (*tong* 銅) figuráról volt szó. Mivel a két írásjegy csak gyökükben tér el egymástól (fa 木 és fém 金), ezért felmerül a kérdés, hogy



vajon eredetileg fa (vagy éppen bronz) volt-e mind a két szövegben és csak a másolás során történt hiba, vagy már eredetileg is két különböző anyagról szól a két különböző forrás.<sup>25</sup> Eltérés még, hogy a *Taiping guangji* verzióban a szája van átszúrva a bábnak és a hátára vannak írva a személy adatai, míg a *Taiping yulan* verzióban a szív van átdöfve és a mellkasára vannak írva ezek az adatok.

#### 4. Összegzés

A jelen kutatás célja az volt, hogy a Song-kori *Taiping yulan* és *Taiping guangji* enciklopédiák történeteinek elemzésén keresztül bemutassa, hogy a *wu*-k nem tűntek el a Han-dinasztia utáni vallási életből, sőt, igen aktív szerepet játszottak a 10. század végéig. Bár a két enciklopédia eltér felépítésben – a *Taiping yulan* inkább historikus írásokat mutat be, a *Taiping guangji* pedig inkább irodalmi, fantasztikumba hajló elbeszéléseket közöl –, mégis mindkettő szerves részét képezik a *wu*-król szóló történetek. Ezen történetek pedig nem csak mellékesen, elszórtan találhatóak meg az enciklopédiákban, hanem önálló fejezetekkel rendelkeznek, melyekben több mint száz történeten keresztül olvashatunk a korabeli *wu*-k tevékenységeiről és megítélésükről. Mi több, mind a két enciklopédiában további alfejezetet találunk a *Wu* fejezeteken belül, melyek fekete mágia alkalmazásáról vagy különféle varázslatokról szólnak. A *Wu* fejezetekből megtudhatjuk, hogy bár a *wu*-knak meg kellett küzdeniük az újonnan megjelenő vallásokkal – buddhizmus és taoizmus –, de mégis helyt álltak a kora középkori Kína vallási színpadán és nem tűntek el a Han-dinasztia utáni időszakban. Bár feladataik és kliensi körük átalakuláson mentek keresztül, illetve kiszorultak az állami központi szertartások irányításából, a *Taiping* enciklopédiák szövegei alapján mégis azt látjuk, hogy tovább élt egy olyan, a *wu* személye köré épülő tevékenységi kör, mely a társadalom legalsóbb rétegeit és a császári udvart is kiszolgálta, és amely gyakorlatok a fekete mágia alkalmazásával kiegészülve teljesítették a kliensek kívánságait.<sup>26</sup>

#### Bibliográfia

##### Elsődleges források

- Shennong bencao jing 神農本草經 [Shennong Herbárium/Füveskönyve]. [http://www.theqi.com/cmed/old-book/sn\\_herb/herb\\_10.html](http://www.theqi.com/cmed/old-book/sn_herb/herb_10.html)
- Taiping guangji 太平廣記 [A nagy Béke időszakának kiterjedt gyűjteményei] <https://ctext.org/taiping-guangji>
- Taiping yulan 太平御覽 [A nagy béke időszakának császári olvasmányai] <https://ctext.org/taiping-yulan>

##### Másodlagos források

- Cedzich, Angelika (1993): Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Lyturgy. *Taoist Resources* 4.2, 23–35.
- Chang, Kwang-chih 張光直 (1994): Shang Shamans. In: J. Peterson, Willard (ed.) *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: Chinese University Press, 10–36.
- Chen Jinsheng 陳金生 (1987): *Zhongguo da baike quanshu* 中國大百科全書, *Zhexue* 哲學 [Kína enciklopédia, Filozófia]. Beijing 北京 – Shanghai 上海: Zhongguo da baike quanshu chubanshe 中國大百科全書出版社, Vol. 2.
- Chu Xiaojun 儲曉軍 (2016): Wu fu dao zhi zheng yu wei jin nanbeichao minjian fojiao xinyang 巫佛道之爭與魏晉南北朝民間佛教信仰 [A sámánizmus, buddhizmus és taoizmus versengése, valamint az Északi- és Déli dinasztikák korának népi buddhizmusa]. *Baoji wenli xueyuan xuebao* 宝鸡文理学院学报 36.2, 89–94.
- Feng, T. Y. – Shryock, John K. (1935): The Black Magic in China Known as ku. *Journal of Americal Oriental Society* 55.1, 1–30.
- Granet, Marcel (1925): Remarques sur le taoïsme ancien. *Asia Major* 2, 146–151.
- Groot, Jan Jakob Maria de (1910): *The Religious System of China*. Vol. 6. Leiden: E. J. Brill.
- Hong, Han 洪涵 (2009): Wu gu xinyang yu shehui kongzhi 巫蠱信仰與社會控制 [A wugu hiedelem és a társadalmi kontroll]. *Yunnan daxue xuebao (faxue ban)* 雲南大學學報(法學版) 22.05, 121–125.
- Jia Liying 賈麗英 – Wu Guangjie 武廣潔 (2007): Lun handai de zhi ai wushu——mei dao 論漢代的致愛巫術

- 媚道 [Értekezés a Han-dinasztia szerelmi varázslatáról – a meidao]. *Lishi jiaoxue (gaoxiao ban)* 歷史教學(高校版) 7, 18–22.
- Kirkland, Russell (1993): A World in Balance: Holistic Synthesis in the T'ai-p'ing kuang-chi. *Journal of Sung-Yuan Studies* 23, 43–70.
- Kósa Gábor (2006): Sámánizmus a Tang-kor előtti Kínában. In Hoppál Mihály – Szathmári Botond – Takács András (szerk.): *Sámánok és kultúrák*. Budapest: Gondolat Kiadó, 296–360.
- Kurz, Johannes, L. (2001): The Politics of Collecting Knowledge Song Taizong's Compilation Project. *T'oung Pao* 87, 290–316.
- Kurz, Johannes. (2007): The Compilation and Publication of the Taiping yulan and the Cefu yuangu. Extrême orient Extrême occident. *Presses Universitaires de Vincennes*, 39–76.
- Lewis, Edward Mark (1990): *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Li Xueqin 李學勤 – Lü Wenyu 呂文鬱 (1996): *Siku da cidian* 四庫大辭典 [A Négy Kincstár nagy szótára]. Changchun 長春: Jilin daxue chubanshe 吉林大學出版社, Vol. 2,
- Lin Xi 林希 (2016) Sui Tang Song jian wuxi zhengzhi diwei de yanbian 隋唐宋間巫覡政治地位的演變 [A wu és xi politikai szerepének alakulása a Sui-Tang-Song dinasztiák alatt]. *Changchun daxue xuebao* 長春大學學報 26.11, 91–95.
- Lin, Fushi 林富士 (1994): *Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area during the Six Dynasties Period (3rd–6th c. A.D.)*. Ph.D. Diss. Princeton.
- Lin, Fu-Shih 林富士 (2009): Shamans and Politic. In Lagerwey, John – Lü, Pengzhi: *Early Chinese Religion, Part Two: The Period of Division (220-589 AD)*. Leiden, The Netherlands: Brill, Vol. 2., 275–318.
- Loeb, Edwin Meyer (1929): „Shamans and Seer.” *American Anthropologists, new series*, 31.1, 60–84.
- McCurley, Dallas (2005): Performing Patterns Numinous Relations in Shang and Zhou China. *TDR: The Drama Review* 49.3, 135–156.
- Rothschild, N. Harry (2019): Beyond Venom and Malediction: Shamanism under Female Emperor Wu Zhao. *Shaman* 27.1–2, 77–98.
- Tong, Enzheng 童恩正 (2002): Magicians, Magic, and Shamanism in Ancient China. *Journal of East Asian Archaeology* 4.1, 27–73.
- Wilkinson, Endymion (1998): *Chinese History. A Manual*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Asia Center.
- Wu Shuping 吳樹平 (1992): *Zhongguo da baike quanshu* 中國大百科全書, *Zhongguo lishi* 中國歷史 [Kína enciklopédia, Kína történelme]. Beijing 北京 – Shanghai 上海: Zhongguo da baike quanshu chubanshe 中國大百科全書出版社, Vol. 1.
- Wu Xiaojie 伍小劫 (2016): 'Da guan ding jing' dui liuchao shiqi minjian wudao de pipan ji qi yuanyin 《大灌頂經》對六朝時期民間巫道的批判及其原因 [A *Daguan ding shu* Hat dinasztia népi vallásosságával szembeni bírálata és annak okai]. *Shixue yuekan* 史學月刊 5, 127–129.
- 
- <sup>1</sup> A „nagy béke újjáéledésének” időszaka (*taiping xingguo* 太平興國), mely 976-tól 984-ig tartott.
- <sup>2</sup> A könnyebb átláthatóság és egyértelműség kedvéért, illetve abból az okból, hogy e dolgozat nem a sámán és *wu* különbségeit igyekszik megállapítani, a következőkben egymás szinonimáiként kezelem a két fogalmat.
- <sup>3</sup> A legkiválóbb és tematikailag a legátfogóbb könyveket például a Déli Tang 南唐 (937–976) könyvtárban őrizték, melyek forrásai a Tang dinasztiából származtak (Kurz 2001, 298).
- <sup>4</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a nyugati értelemben vett enciklopédia és a kínai *leishu* kategóriája nincsen teljes átfedésben egymással. A *leishu* nem egy önálló, újonnan megírt alkotást jelöl, hanem egy olyan művet, mely más, korábbi forrásokból idéz konkrét szövegrészleteket és ezeket a részleteket rendezi kategóriákba és alkategóriákba.
- <sup>5</sup> Az idézett történetek száma eltér a különböző műveknél. Van, ahol csak egyetlen egy történetet idéz a *Taiping yulan*, de van, ahol egy műből 12 idézetet is közöl. Az idézetek hosszúsága is ugyanígy rendkívül nagy eltéréseket mutat. A legrövidebb idézett történet pusztán 10 karakterből áll (*Wushang* fejezet *Beszélgetések és mondasokból* (*Lunyu* 論語) idézett története), a leghosszabb pedig 703 karakterből áll (szintén a *Wushang* fejezetben *A történetíró feljegyzései* (*Shiji* 史記) című műből vett idézet).
- <sup>6</sup> A *Taiping guangji* történeteinek nagy részét *zhiguai* 志怪 és *chuanqi* 傳奇 történetek teszik ki. Az előbbi „különös történetnek”, míg utóbbi a „furcsa dolgok továbbadásának/ furcsa meséknek” fordítható.
- <sup>7</sup> Jó példa erre Li Xiong 李雄 (274–334) esete, aki Cheng 成 állam (304–338) uralkodója volt. Ő annyira hitt a sámánok szavának (*xin wuxi zhi yan* 信巫覡之言), hogy még halott anyját sem akarta eltemetni (*Taiping yulan*, *Wushang*, *Zaiji* 載記 URL: <https://ctext.org/taiping-yulan/734> (utoljára megnézve: 2023.07.18.)).

- <sup>8</sup> A *wuxi* kifejezés eredete igen érdekes. A benne található *xi* fogalom ugyanis a „férfi sámánra” utalt eredetileg. A *Császári olvasmányok Államok beszélgetéseiből* (*Guoyu* 國語) vett idézete éppen ezt taglalja, hogy a régi időkben azokba az emberekbe, akik különleges képességek birtokában voltak, alászálltak az istenségek és ha a személy nő volt, akkor *wu*-nak, ha férfi volt, akkor *xinek* nevezték. (*Taiping yulan, Wuxia, Guoyu* URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=396551> (utoljára megtekintve: 2023. 07.18.)).
- <sup>9</sup> A szellemek látásán fontossága elengedhetetlen képesség volt a *wu*-k számára. Erre utal az a két történet is (az egyik a *Taiping yulan*ból, a másik pedig a *Taiping guangjiból*), melyekben Sun Xiu 孫休 (235–264) uralkodó, illetve Tang-dinasztia Xuanzong császára 唐玄宗 (uralk. 712–756) egy-egy *wu*-t tesznek próbára, hogy valóban képesek-e a szellemek látására, vagy csak embereket átverő csalók. Mind a két esetben kiderül, hogy a képesség valós. Ez azért érdekes, mert vannak olyan történetek, ahol csaló *wu*-kat mutat be a két enciklopédia, de azok a történetek, melyekben a szellemlátás szerepel, mentes a másokat megtévesztő emberektől.
- <sup>10</sup> A kifejezés érdekességét az adja, hogy a *shi*-nek 師 nevezett mesterek elsődlegesen nem feltétlen magát a *wu*-t jelenthették, hanem a taoista mestereket, különösképp a Mennyei Mesterek (*tianshi* 天師) vallásos taoista irányzat képviselőit.
- <sup>11</sup> A rendelkezésre álló hely szűkössége miatt a történetek fordítását, illetve elemzését nem tudjuk a jelen oldalakon közölni.
- <sup>12</sup> Jan Jakob Maria de Groot szerint például megszálláson keresztüli transzba kell esni ahhoz, hogy látni lehessen a szellemeket (de Groot 1910, 1212–1215). Az is előfordul, hogy különböző hallucinogének hatásának tulajdonítják a szellemek látását. *Shennong herbáriuma* (*Shennong Bencao Jingben* 神農本草經) kenderről (*dama* 大麻) szóló ismertetője így szól: „Túlzott fogyasztása a fogyasztóval örülten sétáló kísérteket láttat, és ha sokáig használják, lehetővé válik, hogy kommunikáljon a szellemekkel és megvilágítsa a testét.” ([https://www.theqi.com/cmed/oldbook/sn\\_herb/herb\\_10.html](https://www.theqi.com/cmed/oldbook/sn_herb/herb_10.html) utoljára megtekintve 2023.07. 26., (Chang 1994, 34).
- <sup>13</sup> A történetből azt is megtudjuk, hogy a halandók számára igen nehéz feladat volt a szellemeket láthatóvá tenni. Sőt, az, hogy még beszélhessen is a halandó ember a holtakkal, még nehezebb feladatnak bizonyult. (*Taiping guangji, Wu, Xu Zhiyong* URL: <https://ctext.org/taiping-guangji/283/xuzhiyong> (utoljára megtekintve: 2023.07.26.)).
- <sup>14</sup> Bár rengeteg rítus létezett, Lin Fu-shih kategorizálást követve megfigyelhető három fő funkció, amit ezek a szertartások betöltöttek: 1. Kommunikációs szertartás 2. Csere vagy szerződés rítus és 3. Ambivalens rítusok (Lin 1994, 80).
- <sup>15</sup> A tánc rendkívüli erőt képviselt A legenda szerint a mitikus uralkodó Yu 禹 már három generáció óta nem tudta uralma alá vonni a *miao* 苗 népet, de ahogy a táncal próbálkozott ellenük, 70 nap alatt sikerült behódoltatni őket (McCurley 2005, 141). Yu lépései (*yubu* 禹步) pedig a varázslók (*tiaoshen* 跳神) transzot előidéző táncává váltak, melynek táncolásával hatalmat tudtak nyerni a szellemek és az emberek fölött (Granet 1925, 149).
- <sup>16</sup> Ez a *Taiping guangji Wu* fejezetének 9. és a 10. története, amik He anyóról (He po 何婆) és Lai anyóról (Lai po 來婆) szólnak Az ő történetükben nem hangzik el a *wu* kifejezés, viszont képességük az volt, hogy a *pipa* 琵琶 nevű húros hangszer segítségével jósltak az emberek számára. (*Taiping guangji, Wu* URL: <https://ctext.org/taiping-guangji/283> (Utoljára megtekintve: 2023.07.26.)).
- <sup>17</sup> Az egyik történetben például Yong Wenzhi 雍文智 *wu*-t megvesztegeti a temetést végző hivatalnok, hogy mondja azt, hogy az elhunyt szelleme úgy kívánja, hogy a temetési munkálatok nehézsége miatt, plusz fizetséget kapjon (*Taiping guangji, Wu, Yong Wenzhi* URL: <https://ctext.org/taiping-guangji/283/yongwenzhi> Utoljára megtekintve: 2023.07.26). Egy másik történetben pedig a palotában lévő *wu*-t, Peng Junqinget 彭君卿 megsérti a császári cenzor, akit emiatt a *wu* megaláz és elbocsájt hivatalából arra hivatkozva, hogy ő a császár akaratát közvetíti (*Taiping guangji, Wu, Peng Junqing* URL: <https://ctext.org/taiping-guangji/283/pengjunqing> Utoljára megtekintve: 2023.07.26).
- <sup>18</sup> Az uralkodók, akikhez ezek az esetek kapcsolódtak: Jing 景 császár (uralk. i.e. 157–141), Wu 武 császár (uralk. i.e. 141–87), Xuan 宣 császár (uralk. i.e. 74–48), Cheng 成 császár (uralk. i.e. 33–7), Zhang 章 császár (uralk. 75–88) és Ling 靈 császár (uralk. 168–189) (Jia–Wu 2007, 18–19).
- <sup>19</sup> Az uralkodók, akiket *wu* segített trónra, vagy akiknek *wu* segédkezett: a Wu királyság (222–280) összes uralkodója, a Liu-Song-dinasztia (420–479) 4 uralkodója, a Déli-Qi dinasztia nanqi 南齊 (479–502) 3 uralkodója, a Liang-dinasztia (502–557) 2 uralkodója és a Chen-dinasztia (557–589) 1 uralkodója (Lin 1994, 240–250).
- <sup>20</sup> A három lakóinak vetélkedéseiről és kegyetlenségéről viszonylag sokat tudunk. Wu Zhao 武曌, a későbbi Wu Zetian 武則天 császárnő például túl gyorsan haladt előre az ágyasok ranglétráján, ezért Wang 王 császárné (628 k. – 655) és Xiao makulátlan ágyas (Xiao shufei 蕭淑妃, meghalt 655) megvádolták őt azzal, hogy sámántevékenység segítségével csábítja el az uralkodót (amiért a büntetés halál volt). Az uralkodó viszont nem hitt a vádaknak, minek következtében Wu vádolta meg ellenfeleit, majd megcsonkíttatta és lefejeztette őket (Rothschild 2019, 85). A holtak bosszúálló szellemei viszont kísérteni kezdték, mire – ironikus módon – sámánok segítségét kérte, hogy szabadítsák meg a szellemektől.

- 
- <sup>21</sup> Wei császárné története rendkívül sok szállal kapcsolódik Wu Zhaoéhoz. Wei Zhongzong 中宗 (Wu Zhao fia, Li Xian 李顯, 656–710) császár második felesége volt és igyekezett olyan hatalmat szerezni, mint amilyen anyósának volt. 710-ben Zhongzong meghalt mérgezésben, amivel sokan őt gyanúsították. Ezután császárnőként uralkodott, de nem tudta megszilárdítani a hatalmát és csak 710 július 3-a és 21-e között volt trónon. Utána egy puccs során kivégezték (Peterson 2016, 202–206).
- <sup>22</sup> A történetek címei a *Taiping guangji Wu* fejezetében előforduló sorrendben: *Lai Junchen* 來俊臣, *Tang Wuhou* 唐武后, *A'lai* 阿來, *Yong Wenzhi* 雍文智 URL: <https://ctext.org/taiping-guangji/283> (Utoljára megtekintve: 2023.07.26.).
- <sup>23</sup> A *gu* mérgeg elkészítését és használatát a dinasztiák súlyosan büntették. A Han-dinasztia idején nyilvános kivégzés a piacon (*qi shi* 棄市) járt érte, az Északi-Wei 北魏 (386–535) dinasztiában lefejezték a készítőt (*zhe* 折). A Tang-dinasztia a Tíz főtelem (*shi'e* 十惡) közé sorolta a *gu* mérgeg készítését, illetve tárolását, és akasztással büntette (*jiao zui* 絞罪) ezt a tevékenységet (Hong 2009, 122).
- <sup>24</sup> A *Shijib*ől idézett Jiang Chong 江充 története, aki a Han-dinasztia idején Wu császár fiának rezidenciája előtt ásta el a *gu*-t, illetve a nemrég említett A'lai története a *Taiping guangji*ből, aki szintén a palota elé ásta el a *gut*.
- <sup>25</sup> A különbözőséget látszik alátámasztani, hogy a *Taiping yulan Song* könyvből (*Songshu* 宋書) idézett részében Yan Daoyu 嚴道育 jádéból (*yu* 玉) készült bábut használ ugyanilyen célból. Így valószínű, hogy anyagát tekintve több mindenből készülhetett (*Taiping yulan, Wuxia, Songshu* URL: <https://ctext.org/taiping-yulan/735/> (utoljára megtekintve: 2023.07.26.)).
- <sup>26</sup> Érdemes megemlíteni, hogy a *wu* tevékenységi körét és azt, hogy milyen praxisokat hajtott végre, nagyban befolyásolta, hogy milyen földrajzi területen munkálkodott. A *wu*-k császári udvari mágiájára leginkább a fekete mágia alkalmazása, az emberek megtévesztése, a *gu* mérgeg használata, az ígézetek és a szerelmi varázslatok (*meidao* 媚道) használata volt jellemző. A vidéki területen sokkal gyakrabban találunk feljegyzéseket a *wu* „klasszikusabb” tevékenységeiről, mint például gyógyítás, esőima és a démonok elűzése, de itt is gyakran fordulnak elő másokat megtévesztő *wu*-k. A hadi feljegyzésekben pedig a *wu*-k feladata, hogy győzelemért imádkozzanak, növeljék a seregek morálját, irányítsák az időjárást, átkozzák meg az ellenséget. Ezekben a történetekben gyakran találkozunk nomád népek *wu*-ival (pl. *xiongnu* 匈奴, kitajok), akik hasonló tevékenységeket végeznek és szintén sokszor átverik az embereket.

# A vallásosság meghatározásának nehézségei. Kutatás a *differencia specifica* után

Miklovicz Attila

Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Filozófia Doktori Iskola

## *Absztrakt*

A társadalomtudományban és a vallásfilozófiában még napjainkban is élénk diskurzus tárgya a vallás egységesen elfogadott meghatározása. James G. Frazer 1890-ben az *Aranyág* című művében úgy fogalmaz, hogy valószínűleg nincs a vallás természetének meghatározásánál vitatottabb tárgy. 2018-ban, 128 évvel Frazer után Charles Taliaferro vallásfilozófiai szótárában még mindig a meghatározás körüli jelentős ellentmondásokról ír. Számos széles körben idézett és alkalmazott meghatározás létezik, de úgy tűnik, hogy olyan, amely végleg nyugvópontra helyezte volna ezt a kérdést, még nem került megfogalmazásra.

Mindezzel együtt, hogy biztosítsa a kereteket a vallások tudományos vizsgálatához, a vallásszociológia, -antropológia, -filozófia már kialakulásuk kezdetétől sajátos nézőpontjaiból törekedett a definíció kérdésének megoldására. Lehetséges egyáltalán egy ilyen vállalkozás egy ennyire plurális vallási környezetben?

Tézisem szerint ahhoz, hogy magát a vallást meghatározzuk, nem a társadalmi jelenséget kell először megvizsgálni, hanem egyfajta kanti fordulattal az individuum gondolkodási mechanizmusait kell vizsgálatunk tárgyává tenni, és azt keresni, létezhet-e a *differencia specifica* a vallásos gondolkodásban vagy hitben. A dolgozatban az általam célravezetőnek gondolt, ehhez vezető utat kívánom megvilágítani.

## *Abstract*

Even today, there is a lively debate in social science and philosophy of religion about the uniformly accepted definition of religion. James G. Frazer, in his 1890 work *The Golden Bough*, argues that there is probably no more controversial subject than the definition of the nature of religion. In 2018, 128 years after Frazer, Charles Taliaferro, in his *Dictionary of the Philosophy of Religion*, still writes about the major controversies surrounding the definition. There are a number of widely quoted and used definitions, but it seems that none has yet been formulated that has finally settled the question.

That being said, in order to provide a framework for the scientific study of religions, sociology, anthropology and philosophy of religion have sought to resolve the question of definition from their own particular perspectives from the very beginning of their inception.

Is such an undertaking even possible in such a plural religious context?

My thesis is that in order to define religion itself, we should not first examine the social phenomenon itself, but, in a kind of Kantian turn, we should make the thinking mechanisms of the individual the object of our investigation and seek to see whether there can be a *differencia specifica* in religious thought or belief. In this paper, I will attempt to illuminate the path that I believe leads to this.

## **1. A kocka el van vetve**

A vallás, mint emberi cselekvés vagy társadalmi jelenség meghatározásának igényét tulajdonképpen a nyugati filozófia felbukkanásához köthetjük, hiszen addig leginkább az eltérő mítikus világmagyarázatok álltak egymással konfliktusban, a mítosz-logosz vagy doxa-episztemé kettősség csak ekkor fogalmazódott meg. Ahogy Orbán Jolán irodalomtudós-filozófus szemléletesen megfogalmazza, Platón „vetette el a kockát” ebben a tekintetben (Orbán 2011).

Mivel mind a mai napig nem rendelkezünk megdönthetetlen bizonyítékokkal vagy érvekkel a világ mibenlétének természetére, meggyőződésünknek vagy – ha úgy tetszik – ízlésünknek megfelelően viszonyulhatunk a különböző világnézetekhez. Az egymástól függő, de dinamikus változó helyzetek illusztrálására gyakran használják az olló hasonlatot, mint az agrár-olló vagy a társadalmi olló. A mítosz-logosz, avagy doxa-episztemé kettősségeket is fel lehet vázolni egy olló formájában, ahol az egyik szár képviseli a mítoszt vagy doxát, míg a másik

szár a logoszt vagy episztemét. Az olló két szára az ontológiai bizonytalanság miatt nem tud elválni egymástól, és bár a történelem során hol jobban, hol kevésbé távolodtak el egymástól vagy került egyik a másik fölé, a bizonyosság hiánya összetartotta őket.

Érdeemes itt egy rövid kitekintést tenni, hogy ez a „világnézeti olló” hogyan nyílt (vagy záródott)<sup>1</sup> a gondolkodás történetének folyamában.

## 2. A társadalom fejlődése és a vallás jelentőségének átalakulása

Különböző elméletek léteznek arról, hogy a világ magyarázatának és az emberi gondolkodásnak a története milyen paradigmaticus korszakokon át jutott el odáig, ahol a 21. században tartunk.

Nyilván sok tézis és irány van ennek a bemutatására is, ezek közül jelen tanulmányomban az August Comte féle „három stádium törvénye” elv irányából közelítem meg a témát, mert (időben is) közel áll James Frazer kulturális evolúciós felosztásához, amelyre később majd utalok. Comte ismert tézisében a társadalmi fejlődést három fázisba – teológiai, metafizikai és pozitív korszakokba – sorolta (Boros 2016). Ambrus Gergely a Boros Gábor által főszerkesztett Filozófia című kötetében röviden így ismerteti ezen korszakokat:

*A teológiai korszak jellemzője a vallásos viláértelmezés, amely az eseményeket istenekre és más természetfölötti lényekre hivatkozva magyarázza. Ebben a korszakban jutott el az ember a fetisizmustól a politeizmuson át a monoteizmusig. A metafizikai korszakban már nem hivatkoznak természetfeletti lényekre, de továbbra is a dolgok rejtett természetét próbálták feltárni, a jelenségek magyarázatában észlelhetetlen erők, minőségek szerepelnek. A pozitív korszakban ezzel szemben a jelenségeket nem próbálják mögöttes okokra visszavezetni, a pozitív szellemű tudomány nem próbálja megválaszolni a miért kérdéseket, felhagy a dolgok elvileg is megismerhetetlen, rejtett természetén való töprengéssel. Ehelyett a jelenségek univerzális összefüggéseit, szabályszerűségeit próbálja leírni (Boros 2016).*

*A metafizikai korszak pozitív korszakba való átalakulása, a miért jellegű metafizikai kérdések a pozitív tudomány szabályszerűségekre fókuszáló iránya Comte-nál talán már paradigmaticus előfutára volt a nem sokkal ezután megjelenő pragmatikus elméleteknek, hiszen például John Stuart Mill is méltatta elméletét. Tulajdonképpen Comte is megérkezett a pragmatikához, ám egy érdekes fordulatot vett saját vallásos rendszerének, az Emberiség Vallásának kidolgozásával és bejelentésével, amely miatt éles kritikákat is kapott, például a korábban őt méltató Milltől (Boros 2016).*

Comte felosztásához nagyon hasonlóan – talán éppen abból merítve – jelenítette meg Frazer a gondolkodás útjának „szőnyegét” a mágia fekete, a vallás vörös és a tudomány fehér szálaiból keveredő szövetként, amely a korokon áthaladva tart a feketéből vörösön keresztül a fehérbe, de a szálak színeinek váltakozó arányával (Frazer 2019, 528). Mind Comte, mind Frazer elmélete azt a posztulátumot hordozza magában, hogy a kulturális fejlődéssel párhuzamosan a tudomány kiszorítja majd a „varázst” és mítoszt.

A 19. századi korszak társadalmi megnyilvánulásai nyomán a 20. század elején a modern szociológia, vallásszociológia egyik atyja, Max Weber meg is fogalmazta a világ varázstalanodásának (Entzauberung, Disenchantment) elméletét, amely fogalom alapos elemzése rámutat arra, hogy Weber nem pusztán a társadalmi értelemben vett szekularizáció, de az egyén megküzdési stratégiáinak tekintetében is „varázstalanodik”. A téma egyik legjelentősebb kutatója, Hans Joas szerint Weber mindössze tizenhét alkalommal használta ezt a kifejezést, viszont több különféle értelemben (Miklovicz 2019, 137).

Függetlenül attól, hogy végül melyik modell mellett törünk lándzsát, az kétségkívül kijelenthető, hogy a nyugati társadalmakban az állam-egyház szétválasztás elvével összhangban jelenleg az akadémikus világ- és embermagyarázatoknak, modelleknek egyfajta társadalmi primátusa van a vallásos hagyományok modelljeivel szemben, még akkor is, ha az adott állam politikai berendezkedése valamely vallásos hagyományt preferál.

Keith Yandell, nemrég elhunyt ismert vallásfilozófus egyik vallásfilozófiai összefoglaló könyve első kiadásának előszavát azzal az erőteljes kijelentéssel indítja, hogy a kortárs felsőoktatás vagy tudományos élet szekuláris („Contemporary academia is secular.”) (Yandell 2016, xvii). Kijelentését úgy fejt ki, hogy napjainkban bármelyik diszciplína akadémikus diszkusziójában vagy kutatásai során bármely vallásos világnézet magyarázatként való felvetése szóba sem jöhet. Yandell szerint, bár ezzel szembe kell nézni, maguknak a vallásos világnézeteknek és különféle egyéni és társadalmi jelenségeinek vizsgálata továbbra is indokolt. Nyilván ő, mint vallásfilozófus, ezek filozófiai nézőpontjaival, reflexióival foglalkozik.

Mindeközben a vallásos világ- és embermagyarázatok partvonalra szorítási kísérletének elmúlt másfél-két évszázada után napjainkban megfigyelhető egy olyan irányvonal is, amely kritikát fogalmaz meg például az akadémiai filozófia eredményességével kapcsolatban (Tózsér 2018), illetve olyan felvetés is, hogy a „varázsnak” vissza kell-e térni a világba, és ha igen, milyen formában (Re- enchantment elmélet). Olyan jelentős kortárs filozófusok is foglalkoznak ezzel a kérdéssel, mint Charles Taylor, aki egy tudományos interjúban kijelentette, hogy szerint a varázs nem a mágikus erők vagy a kozmikus elrendezettség elképzeléseinek a visszatérését jelenti, hanem a pusztán fizikalista magyarázatokon túlmutató intuíciók általános elvetésétől való tartózkodást és a társadalomban meglévő vallásos jellegű világnézetekkel, magyarázatokkal, gyakorlatokkal, életvitellel szembeni elfogadó hozzáállást (Meijer és Vriese 2020, 18–19).

### **3. Igény a vallás (vagy vallásosság) meghatározására**

E történeti madártávlatból való megközelítés talán rámutatott, hogy a „világnézeti olló” a 21. századra bár szélesre nyílt, szarait azonban mégsem sikerült teljesen szétválasztani egymástól, mert sem a fizika, sem a kémia vagy más természettudományok, sem pedig a matematika vagy filozófia nem tudta egymástól elválasztani az olló episztemikus és mítikus szarait, amelyek az ontológiai bizonytalanság csavarja még mindig valamennyire egymáshoz rögzít.

Az azonban nem képezi vita tárgyát, hogy a vallás és vallásosság jelen van a mindennapi életben, és bizonyos értelemben unikális és privilegizált szerepet tölt be a társadalomban, különösen, ami a vallásszabadságként megfogalmazott alapvető emberi jogot és a vallási szervezeteket megillető széleskörű autonómiát illeti. Viszont, ahogy korábban említettem, a nyugati filozófia és tudomány felbukkanása – hangsúlyosan Platón és Arisztotelész óta – igényli a fogalmak és jelenségek definícióját, és az olló nyílásával párhuzamosan a vallás, vallásosság definíciójára is igény teremtődött. Hogyan lehet ugyanis gyakorolni például a vallásszabadság alapvető jogát, ha nem tudjuk, hogy az pontosan mit is jelent, illetve hol húzódik a határ, amikor azt a jogot valaki megsérti vagy azzal visszaél. Ha ezt nem tudjuk, nem tudhatjuk azt sem, hogy a vallási szervezetek autonómiája mire terjedhet ki és mire nem. A jogi aspektustól eltekintve a társadalmi együttélés és párbeszéd szempontjából is jelentősége van, hogy meg tudjuk-e érteni ezt a fogalmat.

A problémát jelen korunkban egyrésről a vallás témájának multidiszciplináris megközelíthetősége okozza, ahogy azt Walter Capps a *Religious Studies: the making of a discipline* című nagyívű összefoglaló művében is helytállóan megfogalmazza. Nyilvánvalóan (leegyszerűsítve) a szociológia művelője például a társadalmi csoportok és folyamatok nézőpontjából, a kulturális antropológus az emberi oldalról, az etnográfus a szokásokból, a pszichológus az emberi viselkedés és érzelmek tekintetében, a jogtudós pedig normatív szempontból közelíti meg

ezt a kérdéskört, amely eltérő meghatározásokhoz vezethet és vezetett is.

A társadalomtudományban és vallásfilozófiában még napjainkban is élénk diskurzus tárgya a vallás egységesen elfogadott meghatározása. Ahogy Borbély Gábor A lehetetlen másolatai című könyvében idézi a vallástudomány egyik „alapító atyjának” tartott Max Müller egy 1878-as kijelentését:

*[...] csaknem annyi definíciója létezik a vallásnak, mint ahány vallás van a világon, és csaknem olyan mértékű ellenségesség jellemzi a különböző vallásdefiníciók képviselőit, mint amilyen a különböző vallások híveit (Borbély 2018, 15).*

Úgy tűnik Müller szavai még a 21. században is bírnak valamennyi relevanciával, ugyanis 2018-ban (140 évvel Müller után) Charles Taliaferro, neves kortárs vallásfilozófus, vallásfilozófiai szótárában még mindig a meghatározás körüli jelentős ellentmondásokról ír.

Számos széles körben idézett és alkalmazott meghatározás létezik, de úgy tűnik, hogy olyan, amely végleg nyugvópontra helyezte volna ezt a kérdést, még nem került megfogalmazásra.

Mindezzel együtt, hogy biztosítsa a kereteket a vallások tudományos vizsgálatához, a vallásszociológia, -antropológia, -filozófia már kialakulásuk kezdetétől törekedett a definíció kérdésének megoldására, sajátos nézőpontjaiból.

Az, hogy a vallás egyben individuális és társadalmi jelenség tulajdonképpen vallástudományi evidenciaként is kezelhető. Mint ahogy az is, hogy a definíciók két meghatározó csoportja az úgynevezett szubsztantív, illetve a funkcionális definíciók. Azonban például Anne Koch szerint a vallás, mint jelenség megközelítése ilyen módon túlságosan leegyszerűsítő. Koch a „vallás” meghatározásának kérdését egyik legjobban feltáró What is Religion? című könyvben, amelyet a szerkesztők nevei után gyakran „a Hughes-McCutcheon” -ként is emlegetnek, így fogalmaz:

*Még mindig túl gyakran tanítják a vallástudományok hallgatóit a vallás túl könnyű tárgyiasítására, amelyet a vallás funkcionális és szubsztanciális definícióinak megkülönböztetése tükröz (mint például a természetfeletti lényekbe vetett hit, a szent és a rettenet, a társadalmi kohézió egy formája stb.) (Hughes és McCutcheon 2021, 267)*

Koch ebben a kijelentésében egy másik tudósra (Jonathan Z. Smith) is hivatkozik, majd úgy folytatja, hogy egy ekkora tárgykör vagy diszciplína megragadása egyetlen definícióval óhatatlanul a tárgy „megnyirbálásához” vezet, ehelyett inkább több definícióra vagy „több-összetevős osztályozásra” (polythetic classication) lenne szükség. Kétségtelen, hogy amennyiben a vallásra például a jelenleg érvényes magyar Egyháztörvény vallási tevékenységet meghatározó paragrafusában (7/A.§) foglaltak alapján tekintünk, akkor nehéz kétségbe vonni Koch kijelentését.

*A vallási közösség olyan világnézethez kapcsolódó tevékenységet folytat, amely természetfeletti irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére vonatkoznak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja (a továbbiakban: vallási tevékenység).<sup>2</sup>*

A törvény ugyanis hatalmas dimenziókkal dolgozik. Világnézethez kapcsolódó tevékenységről beszél, a valóság egészére vonatkozó tanokról és olyan magatartási követelményekről, amely az emberi személyiség egészét átfogja. Egy vallástudós vagy vallásfilozófus számára ez azonnal multidiszciplináris megközelítést mutat, amelyben a teológia, szociológia, filozófia, pszichológia, antropológia és mások mind szerephez jutnak.

A probléma másik része, hogy még a diszciplínákon belül sem sikerült közmegegyezésen



alapuló meghatározásokkal előállni, ahogy azt ennek jelentős szakirodalmi feldolgozottsága is mutatja (Hughes és McCutcheon 2021; Kendeffy és Kopeczky 2012)

Ha a vallás, mint átfogó fogalom vagy társadalmi jelenség meghatározása ilyen nehézségbe ütközik, lehet, hogy érdemes az egyéni vallásosság fogalmát definiálni, hátha abból extrapolálható a vallás szélesebb körű fogalma. Itt azonban hasonló nehézségekbe ütközünk, hiszen ugyanúgy jelen vannak a különféle diszciplínák megközelítései és eltérő szempontjai.

Azonban, mivel egy fogalmat igyekszünk megragadni, kézenfekvőnek tűnik, hogy használatba vegyük a filozófia eszköztárát.

#### 4. Miért a filozófia?

Felmerülhet a kérdés: miért gondolom, hogy a filozófia valóban képes segíteni a társadalomtudományokat ebben a feladatban?

Egyrésztől azért, mert a társadalomtudományok empirikus módszertani eszközeivel nagyon nehéz olyan eredményre jutni, amely általánosan absztrahálható, hiszen a kvantitatív és kvalitatív módszerekkel nem lehet minden egyes emberi lényhez eljutni, és egy olyan minta kiválasztása, amely általánosan reprezentatív lenne mindenkire, a gyakorlatban kivitelezhetetlen. Probléma lenne a kérdések megfogalmazásával is, hiszen például a vallás okcidentális és orientális perspektívája jelentősen különbözik. Az eltérő kitekintési pontok (*vantage points*) szignifikánsan más eredményre vezethetnének (Capps 1995, 341–42). Ha – elismerve az empiria elévülhetetlen tudományos értékét és érdemeit – félretesszük a társadalomtudományi megközelítéseket, felmerülhet még a pszichológiai vagy jogtudományi meghatározás. A pszichológia a társadalomtudományokhoz hasonlóan az empiria problémájával néz szembe, hiszen nehezen tud a számos eltérő hagyomány ismeretében olyan kísérletet tenni, amely aztán mindenkire érvényesen kijelenthető.

A jogi téma egyik kutatója, Gerhard Roberts szerint a vallásszabadság, mint alapvető jog szempontjából a vallásnak nincs általános meghatározása (Ferrari és mtsai. 2021, 160). A neves Harvard Human Rights Journal egyik cikkében T. Jeremy Gunn alaposan körüljárja a jogi meghatározás nehézségeit, és nem is próbál előállni saját definícióval (Gunn 2003). A jogi oktatás egyébként is hagyományosan a filozófiára támaszkodik, és a jog normatív szabályozását legtöbbször összeköti az alatta meghúzódó morális elvvel vagy fordítva (Pound 1945; Scheller 1953).

Miután áttekintettük, hogy a különféle tudományágak milyen nehézségekbe ütköznek a fogalmi meghatározás kérdésében, ideje amellet is érvelni, hogy a filozófia hogyan járulhat hozzá ehhez.

Az Oxford Dictionary of Philosophy szerint „A filozófiában a fogalmak, amelyekkel megközelítjük a világot, önmaguk válnak a vizsgálat tárgyává.”<sup>3</sup> A filozófiában tehát magukat a fogalmakat vesszük górcső alá és nem azok jelenségeit. Tőzsér János szerint a filozófus „a megfogalmazott igazságigénnyel bíró propozíciókat az igazolási sztenderdek valamelyikével (vagy akár többel) alá is támasztja” (Tőzsér 2018, 36). Ezt az elgondolást így viszi tovább:

*[...] nem elég, ha egy filozófus pusztán kinyilatkoztatja az általa igaznak tekintett propozíciókat, érvelnie is kell mellettük. Hogy érvelése során milyen evidenciákra támaszkodik (fenomenológiai tényekre, prefilozófiai-preteoretikus vélekedésekre, a tudomány bizonyos eredményeire, természetes nyelvi intuíciókra stb.), és milyen módszereket alkalmaz (nyelvi-fogalmi elemzést, a legjobb magyarázatra való törekvést, transzcendentális érveket, a reflexív egyensúly módszerét stb.), tulajdonképpen mindegy. A lényeg az, hogy a filozófus valamilyen módon igazolja az általa igaznak tekintett propozíciókat. (Tőzsér 2018, 36–37)*

Így a filozófusnak van talán a leginkább használható eszköztára definícióhoz, mert az érvelési rendszerében széles mozgástérrel rendelkezik az evidenciák és módszertanok megválasztásában.

Egy másik érv, hogy a világnézeti olló szárai csak néhány évszázada kezdtek jelentősen kinyílni, így a vallás és filozófia még mindig észrevehetően kapcsolódik egymáshoz. Mezei Balázs, ismert magyar vallásfilozófus erőteljes állítása szerint: „Az a vallás, mely nem tartalmaz egyszerre filozófiát is, aligha valódi vallás” (Mezei 2003, 38). Tehát, ha a filozófia a valláson „belül” is található, akkor talán könnyebben értheti meg annak struktúráját is.

Hasonló véleményt fogalmaz meg Thomas A. Lewis *Why Philosophy Matters for the Study of Religion and Vice Versa* című könyvében:

*A vallástudományok szerves részét képező, megújított vallásfilozófiát szorgalmazni azonban nem azt jelenti, hogy dominanciára szólítunk fel. Ez azt jelenti, hogy a vallásfilozófiát a vallástudományok egyik részterületének tekintjük a többi között, nem pedig a terület különleges központjának. Nem törekszem arra, hogy visszatérjünk egy korábbi állapothoz, amelyben a vallásfilozófusok uralták az elméleti és módszertani szemináriumokat. Az én elképzelésem módszertanilag pluralista. Ez a módszertani pluralizmus teremti meg – különösen amikor ezek a megközelítések egymással együttműködnek – a terület erejének, mélységének és energiájának nagy részét (Lewis 2017, 144).<sup>4</sup>*

Egyetértve Lewis kijelentésével tehát a filozófia feladata, hogy együttműködjön a többi diszciplínával, és eszköztárával segítsen például a konceptualizálás terén.

## 5. A vallásosság fogalmának filozófiai megközelítése

Walter Capps a meghatározás irányába történő kutatáshoz a következő „intelmet” fogalmazta meg:

*Ha a vallást meg akarjuk határozni, akkor a kutatónak a felszíni vagy perifériális jellemzőkön keresztül kell dolgoznia, hogy behatoljon a központi vagy alapelemekhez. Egy definíciótól ez elvárt. E feladat elvégzéséhez egyfajta redukzív analitikus technikát kell alkalmaznunk, a hagyományos kifejezéssel élve: „azt kell megvizsgálnunk, ami nélkül a tárgy nem lenne az, ami” [...]*

*A kérdező nem feltételezheti magáról, hogy a vallást minden elképzelhető értelemben definiálni tudja, mert egy ilyen szándék ellentétes a definíció természetével. Csak miután a tárgyat egy meghatározott értelmezési keretben megragadta, léphet a kérdező tovább a definíció megfogalmazásához. (Capps 1995, 1).<sup>5</sup>*

Kiinduló tételelem szerint ahhoz, hogy magát a vallást meghatározzuk, nem a társadalmi jelenséget kell először megvizsgálni. A társadalmi jelenséget már rendkívül sokan, rendkívül sok módon, kiváló és kevésbé kiváló eredményekkel és következtetésekkel vizsgálták. Tézisem szerint capps-i értelemben vett központi vagy alapelemeként az individuum gondolkodási mechanizmusait kell vizsgálatunk tárgyává tenni, és azt keresni, hogy felfedezhető-e akár transzcendentális jellemző a vallásos gondolkodásban vagy hitben, létezik-e a sine qua non, avagy a szükséges és elégséges feltétel.

Hiba lenne nem megemlíteni, hogy természetesen a társadalomtudományok is foglalkoztak az egyéni vallásosság kérdésével. Az egyik leginkább ismert megközelítés Glock és Stark multidimenziós modellje. Ebben az egyéni vallásosság öt dimenzióját különböztetik meg, amelyek a társadalomtudományok eszköztárával mérhetőek. Ezek „a hit (ideológiai dimenzió), vallásgyakorlat (rituális dimenzió), vallási érzés, élmény (élmény és tapasztalat dimenziója), vallási

ismeretek (intellektuális dimenzió), és a mindennapi élet vallásossága (következmény dimenzió)” (Földvári és Rosta é. n.). Glock és Stark modellje kétségtelenül sokkal pontosabb vizsgálati lehetőséget biztosít, ráadásul a korábban említett, Koch által felvetett túl szűk nézőpont problematikáját is részben megoldja. Amennyiben azonban elfogadjuk Glock és Stark ötdimenziós modelljét, filozófiai szempontból észrevehetjük, hogy a dimenziók közül három kizárólag a posteriori értelmezhető, hiszen a vallásgyakorlat (rituális dimenzió), vallási érzés, élmény (élmény és tapasztalat dimenziója) és a mindennapi élet vallásossága (következmény dimenzió) mind tapasztalati dimenziók. A hit (ideológiai dimenzió) és a vallási ismeretek (intellektuális dimenzió) megközelíthetőek a priori módon is, jóllehet a vallási ismeretek esetében nagyon erős érvekkel kell rendelkezünk, hogy ezeket a priori tételezzük, a vallásos hit esetében pedig elgondolható olyan eshetőség is, hogy a kialakulását egy szignifikáns tapasztalat előzi meg. Mindazonáltal a hit az, amit leginkább a priori kategóriában vizsgálhatunk. Lehetséges tehát, hogy a vallásos hit meghatározó elemeit azonosítva közelebb kerülhetünk a problémánk megoldásához.

Borbély Gábor *A lehetetlen másolatai* című könyvében kijelenti, hogy a „vallás” létezik, de „Olyasmi viszont, amit »vallási hit« -nek neveznek, egyáltalán nem létezik, ha hit alatt azt értjük, amit hétköznapi hiteink alatt érteni szoktunk” (Borbély 2018, 9-10). Borbély Gábor könyvében nem tud azonosulni azzal az elgondolással, hogy éppen az az értelmetlenség, amit a vallásos hitből hiányol, lehet maga a vallásos hit meghatározó eleme. Idézi Kierkegaard-t, aki a *Félelem és reszketés* című művében a hitet nevezi meg az etikai életstádiumból a vallási stádiumba való ugrás esszenciájának, illetve arra következtet, hogy a hitnek lehet kiemelt szerepe a vallásosság kialakulásában, de nem látja meg az ebben rejlő lehetőséget, pedig saját maga is megjegyzi, hogy a vallási hit olyan következmény, amely „nem alapulhat semmiféle bizonyítékon vagy racionális belátáson” (Borbély 2018, 181). Meglátásom szerint Kierkegaard egyik kulcsmondata, amelyet Borbély Gábor is idéz:

*A hitet megelőzi a végtelenség mozdulata s csak aztán méghozzá váratlanul jelenik meg maga a hit az abszurd erejénél fogva (Kierkegaard 1986, 120).*

Boros Gábor Kierkegaard ugyanezen műve kapcsán úgy ír: „A hit abszurd és paradox mozgást jelent, legnagyobb rejtélye abból fakad, hogy a világtól, vagyis az általánostól, a morálistól, a megérthetőtől való teljes elszakadást jelenti” (Boros 2016).

Kierkegaard a morálistól való elszakadást is a hittel társítja. Ezt az elméletet a tézisének nézőpontjából majd még alaposan tisztázni kell, mert intuícióm szerint a hit inkább egy bizonyos elköteleződéssel indul, amely az individuum saját létszorongásnak feloldását egyfajta kiterjesztett létezésben valósítja meg.

Kutatásomban megkísérlem feloldani az ellentmondást a hit általam elköteleződésemből tételezett alapja, és a Kierkegaard féle, a Boros Gábor által leírt „a megérthetőtől való teljesen elszakadás” tekintetében. Ehhez vizsgálom majd azt a mozzanatot, amelyet Kierkegaard úgy fogalmaz: „csak, ha az egyes szétárad a végtelenben, csak akkor érhetünk el ahhoz a ponthoz, ahol a hit előretörhet” (Kierkegaard 1986, 120). Tézisének szerint, ha lehetséges pontosan megragadni a „a hit előretörésének” megérthető mozzanatát, akkor lehetségessé válhat a differencia specifikus behatárolása a vallásos gondolkodásban. Immanuel Kant *A gyakorlati ész kritikájában* tiszta gyakorlati észhitről beszél, amely összekapcsolódik a morális törvénnyel, és a lélek halhatatlanságát és Isten létezését posztulálja. Kant úgy fogalmaz:

*[...] (ezen olyan elméleti, de e mivoltában nem bizonyítható tételt értek, amely elválaszthatatlanul csatlakozik egy a priori feltétlenül érvényes gyakorlati törvényhez) (Kant 2020, 142).*

Mivel Kant az észhitet a morális törvényhez kapcsolja, amelyet viszont a prioriként tart feltétlenül érvényesnek, így az ebből következő posztulátumoknak és észhitnek is a priorinak kell lenniük. Kant nyomán alátámasztható az a kijelentés, hogy Glock és Stark modelljéből a

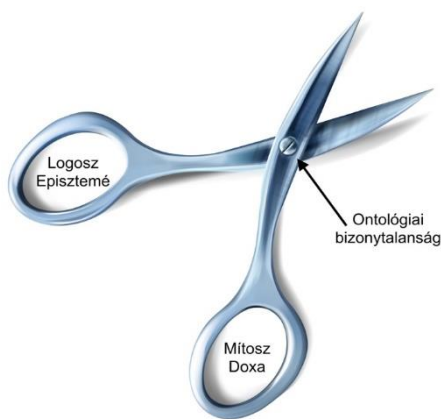
hit dimenziója vizsgálható filozófiai értelemben, hiszen a priori kategóriáról beszélünk.

A kérdés pontos megragadásában segítségemre sietett Ron Mallon, kortárs amerikai filozófus, aki a *The Construction of Human Kinds* című könyvében egy gondolat kísérlet keretében bevezette a Neurosemantic Eraser Ray elképzelését (Mallon 2016, 89). Mallon gondolat kísérlete Ónya Balázs közvetítésével jutott el hozzám, aki magyarra fogalomelfelejtő gépként ültette át az elképzelést:

*Tegyük fel, hogy tudósok kifejlesztettek egy fogalomelfelejtő gépet, amely – megfelelő programozást követően – képes kitörölni fogalmakat egy ember vagy akár az egész emberiség fogalmi készletéből. Mindezt úgy, hogy a fogalomhoz társított összes mentális állapot, emlék és tárgyi megnyilvánulás is megszűnik létezni (Ónya 2021, 61).*

Tételezzük fel, hogy a vallás és a transzcendens (nem pusztán keresztényi értelemben) fogalmait elfelejtené az emberiség. Nyilván a rengeteg tárgyi megnyilvánulás miatt maga a felvetés is számos kérdést vet fel, de tegyük fel, hogy mégis megtörténne a felejtés. Az emberiség rendelkezne mindazon természettudományos ismerettel, amit idáig felhalmozott, ám a világnézeti olló mítosz/doxa szára teljesen elfelejtődne, annak minden történeti vonatkozásával együtt. Vajon eltűnne az ontológiai bizonytalanság is? Kifejlődnének-e ismét mitikus magyarázatok a tudományok által még megválaszolhatatlan kérdésekre? Melyik kérdés vezetne először ilyen magyarázatokhoz? Vajon Kant elmélete, a morálból fakadó posztulátumok (a lélek halhatatlansága, Isten létezése) lépne működésbe? Feltennék-e az emberek maguknak azt a kérdést, hogy történik-e velem, szerettemmel valami a testi halál után? Vagy azt, hogy létezik-e más determinizmus a fizikai okságon túl? A „ki” vagy „mi” állhat az oksági lánc elején, filozófiai kérdés felvetné-e ismét egy teremtő tételezését?

Ezen kérdések mentén, a gondolat kísérlet adta kereteken belül talán konceptualizálható az ember gondolkodásában a vallásos hitnek egy olyan megkülönböztető jellemzője, amely közelebb vihet minket a vallásosság és a vallás megértéséhez.



1. ábra: a világnézeti olló

## Bibliográfia

- Blackburn, Simon (2016): *The Oxford dictionary of philosophy*. Third edition. Oxford quick reference. Oxford: Oxford University Press.
- Borbély Gábor (2018): *A lehetetlen másolatai: a vallásfilozófia alapjai*. Budapest: Osiris.
- Boros Gábor (szerk.) (2016): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó. <https://doi.org/10.1556/9789630596923>.
- Capps, Walter H. (1995): *Religious studies: the making of a discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ferrari, Silvio – Mark Hill – Arif A. Jamal – Rossella Bottoni (szerk.) (2021): *Routledge handbook of freedom of religion or belief*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Földvári Mónika, – Gergely Rosta. é. n. „A modern vallásosság megközelítési lehetőségei”. Online: <https://szociologia.hu/dynamic/9801foldvari.htm>. (2023. június 4.).
- Frazer, James George (2019): *Az Aranyág*. 3. javított. Budapest: Osiris.
- Gunn, T. Jeremy (2003): „The Complexity of Religion and the Definition of »Religion« in International Law”. *Harvard human rights journal* 16: 189–215.
- Hughes, Aaron W. – Russell T. McCutcheon (szerk.) (2021): *What is religion? debating the academic study of religion*. New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 2020. *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította Zoltán Papp. 3. javított kiadás. Budapest: Osiris.
- Kendeffy Gábor – Rita Kopeczky (szerk.) (2012): *Vallásfogalmak sokfélesége: a Károli Gáspár Református Egyetem Szabaddolcsészeti Tanszékének és a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének közös szervezésében megrendezett konferencia (2011. november 11-13.) előadásai*. Budapest: KRE: L’Harmattan.
- Kierkegaard, Sören (1986) *Félelem és reszketés*. Budapest: Európa.
- Lewis, Thomas A. (2017) *Why Philosophy Matters for the Study of Religion - and Vice Versa*. Online: <http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9780191062162>.
- Mallon, Ron (2016): *The construction of human kinds*. First edition. Oxford: Oxford University Press.
- Meijer, Michiel – Herbert de Vriese (szerk.) (2020): *The Philosophy of Reenchantment*. Routledge Studies in Contemporary Philosophy. New York London: Routledge.
- Mezei, Balázs (2003): *Vallás és hagyomány*. Budapest: L’Harmattan.
- Miklovicz Attila (2019): „Ismét Magyarországon adott elő Hans Joas”. *Vallástudományi szemle*, sz. 15. évf. 4. sz. (2019.): 134–38.
- Ónya Balázs (2021): „Lépések az igazság egy pluralista korrespondenciaelmélete felé”. *Elpis. Filozófiatudományi Folyóirat* 24 (2): 53–67. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.2.4>.
- Orbán Jolán (2011): „A szöveg mint inter-mediális esemény”. Online: [http://janus.ttk.pte.hu/tamop/tananyagok/orban\\_inter-med/index.html](http://janus.ttk.pte.hu/tamop/tananyagok/orban_inter-med/index.html).
- Pound, Roscoe (1945): „Law and Morals -- Jurisprudence and Ethics”. *North Carolina Law Review* 23 (3): 185.
- Scheller, Arthur (1953): „Law and Morality”. *Marquette Law Review* 36 (3): 319.
- Taliaferro, Charles – Elsa J. Marty (szerk.) (2018): *A dictionary of philosophy of religion*. Second edition. New York: Bloomsbury Academic, An imprint of Bloomsbury Publishing Inc.
- Tózsér János (2018): *Az igazság pillanatai: esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Első kiadás. Budapest: Kalligram.
- Yandell, Keith E. (2016): *Philosophy of religion: a contemporary introduction*. Second edition. Routledge contemporary introductions to philosophy. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

---

<sup>1</sup> Lásd az 1. ábrát a világnézeti olló illusztrációjaként

<sup>2</sup> A 2011. évi CCVI törvény (Ehtv.) 7/A § (2) bekezdés 2023.03.10-én hatályos állapota.

<sup>3</sup> „In philosophy, the concepts with which we approach the world themselves become the topic of enquiry.” (Blackburn 2016, 360), saját fordítás.

<sup>4</sup> To call for a revitalized philosophy of religion that is integral to religious studies, however, is not to call for domination. It is to view philosophy of religion as one subfield among others of religious studies, not as the unique center of the field. I do not seek a return to an earlier stage in which philosophers of religion dominated our theories and methods seminars. My vision is methodologically pluralistic. This methodological pluralism, particularly when these approaches engage with each other, produces much of the field’s strength, depth, and energy. – saját fordítás

<sup>5</sup> If religion is going to be defined, the inquirer must work through surface or peripheral characteristics to penetrate to core or root elements. Such is required of a definition. To engage in this task, one must adopt a kind of reductive analytical technique, probing one’s way, as the tradition puts it, to “that without which the subject would not be what it is.” [...] The inquirer cannot presume to be able to define religion in every conceivable sense, for such an intention runs contrary to the nature of a definition. It is only after the subject has been captured within a specific frame of reference that the inquirer can proceed to formulate a definition. – saját fordítás

# A társadalmi és tudományos diskurzus hatásai az új vallási mozgalmak kutatására<sup>1</sup>

Nemes Márk

Szegedi Tudományegyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar

Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

## *Absztrakt*

Az új vallási mozgalmak kutatását célzó, napjainkra már többé-kevésbé kiforrottnak tekinthető dedikált tudományterület kezdeti formái az 1960-as évek amerikai és brit szociológiai és antropológiai értekezéseiben kereshetjük. Az említett felgyorsuló korszak sajátos történelmi eseményei és társadalmi folyamatai, valamint az ezekkel kapcsolatos azóta folyó kutatások felhívják a figyelmet olyan alapvető fogalmak újragondolására is, mint a vallás, vallásosság, spiritualitás, vallásos és közösségi identitás, valamint ezek társfogalmai.

Az ezzel kapcsolatos diskurzusban kerül bevezetésre az új vallási mozgalmak esernyőfogalma is, amely a korszakban megjelenő, formájukban, céljaikban, vagy alkalmazott módszereik tekintetében innovatív vallási jelenségeket szándékozott összefogni minimális közös kategorikus nevezőként. Mindazonáltal az új fogalom bevezetése – amely többek közt a korábban problematikusnak minősített szekta (sect) és kultusz (cult) fogalmakat tervezett felváltani – további diszciplináris és módszertani kihívásokat is eredményezett, melyekre az adott tudományterületek különbözőképpen válaszoltak. Mindezeket tovább komplikálta az ezeket körülvevő társadalmi diskurzus dinamikája, az egyes korábbi fogalmak köznyelvi és szakmai beágyazottsága, valamint a kulturális, regionális és lokális sajátosságok. A konferenciára beküldött kézirat és az ezen alapuló előadás ennek a sokoldalú diskurzusnak egy szegmensét szándékozik általánosan letisztázni, reflektálva a korábbi fogalmak történeti és asszociatív kontextusaira, a témakört tárgyaló diszciplináris és társadalmi attitűdök különbségeire, valamint a bevezetett új fogalom egyes – hosszabb távon kihívásokat jelentő – aspektusaira.

## *Abstract*

The earliest forms of a dedicated scientific field for the study and research of new and emergent religious movements had been established around the early 1960s through the work of prominent American and British sociologists and anthropologists. The aforementioned accelerated era – designated by grand historical events and major social changes –, encouraged social sciences and humanities to reconsider fundamental technical concepts, such as religion itself, religiosity, spirituality, religious communities, and identities (etc.).

The discourse that followed brought about the new umbrella term of new religious movements, with intentions of creating a minimal common categorical framework through which the numerous emergent religious formations could have been collectively regarded. Nevertheless, the term, which was designed to replace the former historically weighed, prejudiced, and thus problematic cult and sect designations, stirred even more intense disciplinary and methodological discourses, to which the respective scientific fields responded quite differently. These issues were further complicated by dynamics in public-, or nonacademic discourses, as well as by the embeddedness of certain terms in societal and academic language. To complicate the issue, each of the utilized terms also had their own particular cultural, regional, and local characteristics.

The submitted manuscript aims to provide an insight into these issues by undertaking a general clarification about a segment of the discourse, reflecting on the historical and associative contexts of the previous terminologies, while also attempting to highlight the differences between various disciplinary approaches, and – to a certain extent – discuss future challenges and prospects for the concept.

## **1. Bevezetés**

Az irányadó nemzetközi szakirodalmak<sup>2</sup> az 1960-as évektől (de legkorábban a II. világháború végétől) jegyzik azokat a napjainkban is zajló folyamatokat, melyek az elmúlt fél évszázad vallási pluralizálódási jelenségeit katalizálták. Az ún. új vallási mozgalmak – melyekre a hazai szakirodalomban gyakorta új vallásos mozgalmakként, új vallásokként, vagy éppen új vallásmozgalmakként hivatkoznak (Erát 2016; Kabai 2005; Lugosi 2017; Máté-Tóth – Nagy 2008, pp. 9–29; Mikonya – Szarka 2009) – Magyarországon először a szocialista blokk felbomlásával,

tömegesen pedig az 1990-es évek második felével jelentek meg. A hazai valláspiacon újdonságnak számító, mindazonáltal Nyugaton már kiterjedt hálózattal bíró formációk – mint a Család (Family International), Jehova Tanúi (Jehovah's Witnesses), OSHO (Bhagwan Shree Rajneesh spirituális mozgalma), ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), Az Utolsó Napok Szentjeinek Jézus Krisztus Egyháza (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints) – populáris nevükön mormononok –, vagy éppen a szcientológia (Scientology) is viszonylag rövid időn belül kis létszámú, de stabil és elkötelezett követőtárbort építettek ki hazánkban. Ennek eredője elsősorban az ezredforduló környékén a Közép-Kelet Európában is megjelenő ún. „nagy vallási és spirituális ébredésben,” (Robbins 1988, pp. 19–24) keresendő, amely a régióban is sajátos vallási, vallásos vagy éppen spirituális igényeket teremtett. Ezekre a frissen megjelenő és újfajta igényekre a fentebb említett vallási mozgalmak több aspektusból is sikeresebben voltak képesek válaszolni, megelőzve ezzel a társadalmilag és történelmileg betagozódott intézményes egyházakat. Az említett új formációk így a korábbinál hatékonyabban és gyorsabban stabilizálták helyzetüket e kezdetben pluralizálódó és Nyugat felé orientálódó társadalmi és vallási piacon.

Természetesen már a gondolatmenet elején szükséges rögzíteni, hogy az új vallási mozgalmak kutatását, valamint e gyűjtőkategóriába sorolt szerveződések irányába mutatott általános társadalmi és nem ritkán tudományos attitűdöket nagymértékben meghatározta – és a mai napig kényszerpályán tartja – a témát körülölelő politikai- és közéleti diskurzus. Ez az állítás hangsúlyosan érvényes hazánkra is, ahol a kollektív identitás megőrzésének és védelmének kérdései (Máté-Tóth 2022) nemzetbiztonsági (Csáki 2018, pp. 285–315) és politikai megfontolások (Lugosi 2017), valamint a rendelkezésre álló kutatói lehetőségek (Török 2017), érdekeltségek és eszközök (Kamarás 1998) egy határozott pályát jelöltek ki az új vallási mozgalmak kutatói és gyakorlóinak számára is. A jelenségcsoportra adaptált korábbi humán- és társadalomtudományi módszertanok, valamint ezek fókuszja és nyelvi eszköztára a kezdetektől meghatározta a szakmai diskurzus kereteit, limitálva a lehetséges megközelítéseket és rögzítve egyes kevésbé objektív, vagy akár inherens problémákkal bíró paradigmarendszereket. Mindezeket természetesen e rövid tanulmány nem lenne képes részleteiben tárgyalni – ez terjedelmi és szakmai okokból lehetetlen lenne –, azonban a szerző úgy véli, hogy az alábbi rövid gondolatmenet alkalmas lehet egyfajta szelektív tudománytörténeti áttekintésre és reflexióra.

## **2. Tisztázás, avagy miről (is) kell beszélnünk?**

Az új vallási mozgalmak kutatását célzó – napjainkra már többé-kevésbé kiforrottnak tekinthető – tudományterület kezdeti formáit a korai 1960-as évek amerikai és brit szociológiai, illetve kulturális antropológiai értekezéseiben érdemes keresni (Bellah 1964; Highet 1969; Wilson 1970). Ebben a közegben kerül bevezetésre a napjainkban használt fogalom is (Bruce – Yearley 2006, p. 212; Needleman 2009, p. 220), melyet a korszakban megjelenő újfajta, közösségi célú, sajátosan vallásos jellegű formációk általános megjelölésére alkottak a témakör kutatói. Természetesen fontos már itt hangsúlyozni, hogy az általános és kollektív fogalomalkotási kísérlet már ekkor jelentős zavart okozhatott a túlzott generalizálással. E probléma napjainkra sem oldódott meg teljes mértékben, ahogy a tárgyalt kategória összetettsége és széleskörű diverzitása nem csupán megnehezíti, de egyes szerzők szerint egyenesen el is lehetetleníti (Arweck 2006, pp. 27–35) az univerzális definíciók felhasználását. Mindazonáltal, tekintettel az ember inherens, kategóriákban gondolkodó szemléletmódjára, számos kutató kísérelte meg az új vallási mozgalmak jelenségcsoportját általános definíciók mentén behatárolni. Ezen munkák (Arweck 2006, pp. 8–26; Barker 2004) hasznos hozzájárulásokkal bővítették a rendelkezésre álló ismeretanyagot, mindazonáltal a témakör komplexitásából adódóan gyakorta akaratlanul is aláásták az eredetileg megcélzott átívelő szemléletmódot, megmaradva a túlzott általánosítások szintjén (Barker 1995, 2004). A következő fejezet rész ezen kezdeményezések alapvetéseire

reflektál természetesen a teljesség igénye nélkül. Mindezzel a szerzőnek pusztán két célja van: elsősorban rámutatni számtalan párhuzamosan működő megközelítési és definíciós irány létezésére; másodsorban hangsúlyozni, hogy mindezek a konvencionális vallástudományi fogalmak és megközelítések mentén csupán részleges megértést tudnak nyújtani a kérdéskörre vonatkozóan. Ebből adódóan az új vallási mozgalmak kutatása mindenekelőtt egy sajátos, újszerű nyelvi eszköztárat igényel, amely megköveteli az kutatótól a vallástudományi vagy éppen társadalmi diskurzusból ismert fogalmak és kontextusok rugalmas értelmezését és a hagyományos paradigmák újragondolását, esetleges meghaladását.

### 3. Megközelítések, kutatói attitűdök

Az 1960-as évektől kezdve a kortárs vallási jelenségeket kutató tudományterületek esetében két jelentősebb megközelítési irány emelendő ki, melyek egymásra épülve meghatározták a fejlődő tudományterület fókuszát és módszertani alappilléreit. Első ezek közül a tárgyspecifikus kutatások csoportja, melyek során a kutató(k) egy adott régióra, témára vagy partikuláris mozgalomra fókuszálva – azt saját közegében, kontextusaiban és léptékeiben – vették górcső alá (Barker 1984; Robbins 1995; Rochford 1997). Ezen megközelítések elsősorban deskriptív és ún. „mélyfűrés-jellegű” analitikus hozzájárulásokkal bővítették a rendelkezésre álló ismeretanyagot. Mindazonáltal önmagukban állva az ilyen kutatások alkalmatlannak minősülnek az új vallási mozgalmak jelenségcsoportjára vonatkozó átívelő tézisek létrehozására. Erre a célra a korábbi kutatásokra alapozó, de fókuszukban szisztematikus léptéket célul kitűző munkák alkalmasak. E második kategóriába tartozó kutatások a rendszerszintű áttekintésen túl, a tematikus és komparatív aspektusokra fókuszálnak (Heelas 1996; Strmiska 2005; Woodhead 2001). A korábbi eredményeket ezáltal szélesebb kontextusukban vetítik rá a posztmodern vallásosság paradigmarendszerére és az ezt körülölelő társadalmi folyamatokra. Az új vallási mozgalmak kutatásának és határainak definiálási kérdésében az előbbi – analitikus és deskriptív – munkák csoportja így tehát szükséges előfeltételként szolgál, míg ezek szintézisével és tematikus diverzifikációjával megszületett második csoport szisztematikus összefoglalói (Bromley 2007, pp. 29–41) végsősoron meghatározzák és keretek közé helyezik a tudományterület tárgyát, kizárva a fókuszról a határterületeken túl elhelyezkedő jelenségeket.

Elsőre talán kontraproduktívnak tűnhet az a gondolat, hogy az NRS (New Religions Studies, avagy az új vallási mozgalmakat kutató tudományterület) apriori feltételezett egy, vagy akár több párhuzamos univerzális definíciót, melyekkel előre behatárolhatta saját fókuszát. Mindazonáltal egy olyan új diszciplína esetében, melyet elsősorban az empirikus tapasztalatok számossága hívott életre (Gallagher 2004, pp. 219–245), a definíciók sokszínűsége és nyitottsága nem érdemes limitáló tényezőként értelmezni. E korábbi helyett a fejlődő diszciplína fókuszát a korábbi vallástudományi fogalmak és paradigmák foglalták keretbe, melyeket az elmúlt hat évtized „mélyfűrésai” ugyan képesek voltak legalább részlegesen revideálni, de a mai napig kihívást jelentenek a kutatási alapok megfogalmazásában. Az NRS munkák révén mindazonáltal olyan konvencionális társadalom- és vallástudományi fogalmak is újraértelmezésre kerültek, mint az abúzus és erőszak (Jacobs 2007), a női szerepek (Palmer 1996), vagy éppen a közösség és az egyén viszonya és dinamikája (Pike 2001). Az új jelentéstartamokkal és kontextusokkal való bővülés rámutat arra, hogy a kortárs vallástudomány további alapfogalmait is szükséges revideálni és esetlegesen újra rajzolni azok határait.

A témakörrel kapcsolatos diskurzust természetesen nem csupán rendszeralkotási fókuszvagy a tudományterület terminológiai határai mentén, de a diskurzusban résztvevő tudományterületek attitűdjei szerint is érdemes áttekinteni és diverzifikálni. Ezek gyakran egészen más módokon, sajátos korábbi paradigmarendszerekre és prekonceptiókra építve, belső diszciplináris eszköztárral közelítették meg az új vallási mozgalmak komplex jelenségcsoportját. J. Gordon Melton is reflektált ezen különbségekre (Bromley 2007, pp. 6–11), hangsúlyt helyezve a



történettudomány, antropológia és szociológia szerepkörére, melyeket elsősorban primer kutatási eredményeket generáló tudományterületekként dezinált. Melton úgy véli, hogy e tudományterületek produktumai többségükben empirikus információkkal szolgálhatnak, valamint elsődlegesen ugyanilyen minőségű munkákra építkeznek. A végeredmények – legyenek azok deskriptív, komparatív vagy analitikus írások – mindenképpen objektivitásra és teljesség igényére törekvő megközelítéseként jegyzi a szerző. Ezzel szemben az elmetudományok hasonló tárgyú eredményeire az alábbi módon reflektál: „[...] Psychology and psychiatry, on the other hand [...] mainly focuses the mental and emotional state of ‘cult’ members,” [...] typically attaining ‘disapproving perspectives’. [...]” (Bromley 2007, pp. 6–11).

Ezt az álláspontot James T. Richardson is osztja (Reichert et al. 2015, pp. 5–7), rámutatva az elmetudományi megközelítések problematikus gyökerére: a kései ’60-as és korai ’70-es évekből származó, az indokínai háború során hazatért korábbi hadifoglyok „visszaprogramozási” (deprogramming) eljárásaira. Az ekkor készült beszámolók és az „kezelések” jegyzőkönyveiből kiderül (Richardson – Introvigne 2001; Zablocki 1997), hogy az alkalmazott módszerek jelentős része mellőzött bárminemű empirikus-klinikai alapot, továbbá ezen „kezelések” után nem fogatosítottak semmilyen longitudinális hatásanalízist, vagy adekvát utókövetést. Az elmetudományok ezen attitűdjének hosszútávú lenyomatai a mai napig észlelhetők a segéd- és társtudományok egyes megközelítéseiben, valamint nem ritkán a közösségi diskurzusban is (A. Shupe – Darnell 2003). A probléma mentén megszülető „deprogramming-argumentáció és vita” később alapként szolgált a ’70-es évektől megjelenő – rendszerint új vallási mozgalmakat is célzó – morális pánikok feltüzeléséhez (Goode – Ben-Yehuda 1994; Richardson – Introvigne 2007, 91-115, 309-331), valamint a kései ’80-as évek „sátánista pánikjához” is (Victor 1993, 27-55, 133-156). Az ilyesfajta „bűnbakképzés”<sup>3</sup> (Cohen 2011, pp. 201–234) okozatai között megtalálunk olyan eseteket, mint a nagykorú felnőttek fölötti jogtalan kényszergyámság intézményének elrendelése (Young 2012), vagy éppen a kényszergyógykezelések és erőszakos deprogramming morális és jogi legitimációja (A. D. Shupe et al. 1977; A. Shupe – Darnell 2003). Az utóbbit hagyományosan a cult (magyarul leggyakrabban talán szekta) címkével illetett új vallási mozgalmak tagjaival szemben alkalmazták, melyek során minden esetben egyfajta előfeltételezett radikalizációt, az affiliációval korreláló devianciát, egyéb esetekben ún. „destruktív indoktrinációt” próbáltak ellensúlyozni, vagy visszafordítani. Az alapul szolgáló vádak – mint az agymosás, érzelmi függőség kialakítása, fizikai és mentális leépítés és kényszerített tudatmódosítószer-használat – többségét azóta prominens kutatók cáfolták (Arweck 2006; Richardson – Introvigne 2007). Mindazonáltal szükséges megjegyezni, hogy az olyan kifinomultabb eszközök alkalmazására is mint az érzékszervi túlterhelés vagy impulzus megvonás, a kognitív diszsonancia, a peer-pressure, vagy a hatalmi állapot és függőség kialakítása (stb.), valamint ezek fokozatai számos kortárs – nem kizárólag új vallási mozgalmi – kontextusban is jelen vannak. Gondoljunk csak egyes fegyveres erők kiképzése során végzett ún. „személyiség lerombolási és újraépítési” mechanizmusokra, melyek közül talán legismertebbek az amerikai hadseregben 2020-ig alkalmazott „cápatámadás” (Shark-attack), vagy a tengerészgyalogság Hell week-je. Ezek során a résztvevők egy hosszantartó szellemi és fizikai terhelési periódus során újraértékelik saját korábbi szemléletmódjukat és újra pozicionálják önmagukat, felvéve az adott szervezett elkötelezett és abszolút mértékben parancskövető tagjának szerepét.

Mindezekkel együtt az említett mechanizmusok vallási közösségekben való használatára sem nehéz példát találni. Az új vallási mozgalmak alkategóriájában ezek jelenléte evidens, sőt talán még inkább szemet szűrő tud lenni, mint más – kulturálisan jobban beágyazott és ezáltal elfogadottabb – egyházak esetében. A legismertebb ilyen ’deviáns’ gyakorlatokhoz köthető atrocitások és eszkalációik között megtaláljuk az 1978-as Jonestown-i tömeges (ön)gyilkosságot (Chidester 2003), az 1993-as Waco-i ostrom eszkalációját (Robbins 1995), az 1994-es Solar Temple (Mayer – Siegler 1999) és 1997-es Heaven’s Gate tömeges öngyilkosságait (Davis 2000), a Family (ismertebb nevén Children of God) (Lewis & Melton 1994), vagy éppen az

ISKCON (Bogdan – Lewis 2014, pp. 1–9) szexuális visszaéléseit és abúzuseseit. Mindezek némileg legitimálhatják az elmetudományok kategorikus negatív alapattitűdjét az új vallási mozgalmak egészére vonatkozólag. Mindazonáltal a téma összetettsége miatt a tanulmány szerzője ajánlja Lorne Dawson és Aaron Shupe iránymutatását, arra vonatkozóan, hogy ezeket témákat adekvát kritikai távolságtartással és multidiszciplináris megközelítéssel érdemes finomítani, megőrizve a hajszálvékony egyensúlyt az apologetikus megközelítés és a szektasérelmi (cult casualties) attitűdök között (Dawson 2003, pp. 143–167; A. D. Shupe 1980, pp. 59–81).

A témában készült teológiai értekezések esetében hasonlóan kevésbé neutrális szemléletmóddal találkozhatunk. Irving Hexam és szerzőtársai (Hexam et al. 2004; Saliba 1982) kiemelik, hogy ezen írások tipikusan az adott kongregáció doktrinális és morális iránymutatásai alapján, azokhoz igazodva születnek meg. Többségük azonnali jelleggel „heretikus vadhajításokként,” illegitim formációkként – sőt esetekként a vallási kategóriát is megvonva tőlük – utasítja el az új vallási mozgalmak egészét. Az vonatkozó teológiai írások értelmezése során John Saliba egy – az elmetudományi értekezések olvasásához is javasolt – adekvát kritikus távolságtartást javasol (Saliba 1982, 1986, 2003). A jezsuita háttérű kutató külön kiemeli a fenyegetettség és idegenség-érzet hatásait (Saliba 1982), melyek együttesen felelnek az ellenséges attitűdért. Fontos megemlíteni a fenyegetettség értelmezésében, hogy az új vallási mozgalmak jelenségsorozatja az '60-as évek átformálódó, piaci-jellegűvé váló vallási pezsgésében került előtérre (Bainbridge et al. 2003; Ellwood 1997). Ezen innovatív formációkról szóló szakmunkák hangsúlyozták – esetlegesen a valóságnál nagyobb nyomatókat helyezve az említett mozgalmak sikeres térnyerésére –, melyek így látszólag jogos fenyegetésként jelenhettek meg a szekuláris attitűdök és individualizmus miatt amúgy is tévesztési krízisbe kerülő konvencionális vallási (és nem ritkán társadalmi) intézményekre.

Mindezekon felül, ahogy korszakra jellemző alapvető társadalmi ellenállás és erőteljes individualista attitűdök (Partridge 2018; Roszak 1995, 1969) fokozatosan aláásták ezen tömegintézmények státuszát, helyt nyertek az olyan további egyéb ideológiai-világnézeti és vallási koncepciók is (Luck 2016, pp. 16–25), mint az alternatív vallásosság, spiritualizmus és kvázi-vallásosság (quasi-religiosity). Mindezeket az NRS tipikusan az NRM paradigma periférikus elemiként határozza meg, kiemelve a személyes jelleget és alternatív identitásokat nyújtó komplex struktúrákat. Ezen társjelenségek sajátos újdonságai képesek a hozzájuk kapcsolódó új vallási formációkat is ideiglenesen, vagy akár hosszabb ideig népszerű tömegintézménnyé tenni, gondoljunk csak akár a QAnon összeesküvés által katalizált karizmatikus protestáns és neoprottestáns felekezetek térnyerésére 2020 után (Argentino 2022, pp. 257–280). Az involvált tagok bázisát ilyen esetekben az alternatív elképzelések aktívan érdeklődők csoportja jelenti, amely kiegészül az újítás, vagy éppen radikális visszatérés felé forduló millenarista csoportjaival. Az említett határterületi jelenségek így képesek intenzív, személyes vallási élmények generálására, valamint egyéni és kollektív identitásukat kereső ún. seeker-ek (Lofland – Skonovd 1981) számára is komplex, de mégis egyénre szabható és gyorsan változtatható párhuzamos világnézetek és öndefiníciók biztosítására. Szakmai megközelítéssel ezen extrém módon plurális és bricolage (Altglass 2014) jellegű vallásosságok további rendszeralkotási nehézségeket okoztak, elsősorban abból adódóan, hogy a gyakorlók ebben a szisztémában szokatlanul gyorsan képesek megváltoztatni, vagy lecserélni saját vallásos igényeiket és az ezek kiszolgálására létrehozott intézményeket.

### *3.1. Társadalmi diskurzus és a terminológia kapcsolata*

Walter H. Capps a *Religious studies: The Making of a Discipline* c. kötetének végén (Capps 1995, pp. 331–349) megfogalmazza az állítást, miszerint a vallásosságot kutató diszciplínák közös feladata a vallások – szélesebb értelmükben így a vallási jelenségek és határterületeik – objektív leírása és analízise, amely végsősoron mindenkor kultúránk és társadalmunk megértését szolgálja. Ezen tudományterületek képesek olyan körülményeket biztosítani, melyek

garantálják a vallásokkal kapcsolatos békés diskurzust és egyben olyan toleráns közeget is teremtenek, melyben lehetőség nyílik exkluzív állítások ütköztetésére anélkül, hogy az agitáció vagy interpretáció szférái jogtalanul betörnének a diskurzusbba. Hasonlóan, az új vallási mozgalmak kutatását célzó NRS (New Religions Studies) tudományterületének nem feladata az adott vallások, vagy vallási jelenségek igazságtartamának fejtegetése (A. Shupe – Kilbourne 1988), – sem vallási mivoltuk megkérdőjelezése. Helyette a tudományterületi együttes elsődleges célja egy sajátos metodológiai agnoszticizmussal felvértezett empirikus alapokon nyugvó objektív diskurzus elősegítése, mely végső soron ezáltal iránymutatást nyújthat jelentős társadalmi feszültségek feloldására, hozzájárulva a pozitív és kölcsönös megértéseléréséhez.

E kérdésekben a tudományos szaknyelv jelentős véleményformáló erővel bír: eredményeinek félreértelmezése képes morális pánikok, vagy akár szektaellenes mozgalmak feltüzelésére is (Introvigne 2000). Mindazonáltal e szféra alkalmas ugyanígy csökkenteni belső társadalmi feszültségeket és kutatási eredmények sorára alapozva helyreigazítani kortárs vallási jelenségek ösztársadalmi képét is. A legjelentősebb vonatkozó európai kutatócsoportok évtizedes munkájukkal mára bizonyították, hogy e tudományterület tevékenysége bizonyosan pozitív eredményekkel jár: szakmai és társadalmi szerepvállalással információs bázisként funkcionálhatnak társ- és segédtudományaik számára, valamint a média képviselői, a törvényhozás és politikai döntéshozás szervei felé is. Mindeközben mégis hiteles forrásként jelennek meg az új vallási mozgalmak iránt érdeklődő, vagy éppen az ezek miatt nyugtalan többségi társadalom számára is, egyfajta hasznos feszültségoldó és információs funkciót ellátva és megelőzve esetleges morális pánikok kialakulását vagy az esetleges túlkapasokat (Richardson – Introvigne 2007, pp. 91–112).<sup>4</sup>

Ahogy fentebb említésre került, minden vallási jelenséghez kapcsolódik egy sajátos nyelvi eszköztár, amely – optimális működés esetén – lehetővé teszi a tárgykör mechanizmusainak és hatásgyakorlásának objektív megfigyelését, sőt képes mindezeket formálni, alakulásukat befolyásolni. Az új vallási mozgalmak esetében sincs ez másképp, azzal a kitételrel, hogy itt a publikus és szakmai diskurzus egymásra való kölcsönhatása még evidensebb. A tudományterület első szakmunkáiban – eredetileg a vallásszociológia alapítóira és teológiai perspektívákra építkezve – Európában tipikusan a szekta (sect), míg Amerikában a kultusz (cult) fogalmak használata vált általánosan elfogadottá (Melton 2004).

Már rövidtávon nyilvánvalóvá vált, hogy ezen fogalmak jelentős történelmi örökséggel és erőteljes negatív konnotációkkal bírnak: egy oldalról a közös fogalmi metszet révén azonos kategóriába kerülhettek kontinensünk francia, német és belga szakirodalmaiban olyan évszázados szekta címkével illetett felekezetek, mint az anabaptisták, vagy az újapostoliak és alig pár évtizedes szerveződések, mint a Church Universal and Triumphant, a szcientológia, vagy a ISKCON. Utóbbiak tudományos, de akár társadalmi-politikai megközelítése is teljesen más fókusz, kontextust és módszert igényelt. Mindez természetesen nem kizárólag tudományterületi és társadalmi-politikai, de felekezeti belső konfliktust is generált. Az érintett történelmi felekezetek részéről egy általános megkülönböztetési igény is megfogalmazásra került, mellyel el akarták választani saját szervezeteiket a frissen megjelenő közösségektől.

Ugyanakkor – elejét véve a további komplikációknak – az empirikus tudományterületek a történetileg és kulturálisan is terhelt fogalom általános kivezetésén fáradoztak. A tárgyalt területeken a jogalkotó részéről mindezen időszakban az egységes jogi keretrendszerben és a fogalmi meghatározásban is megjelentek hasonló értelmezési és gyakorlati problémák (Fautré 1999; LeBlanc 2001). Ahogy az említett fogalmak legkevésbé sem voltak értékmentesnek tekinthetők, az ezekkel illetett mozgalmak és formációk – legyenek azok történelmi örökséggel bírók az adott területen, vagy teljesen új formációk – eleve negatív reflektorfény alá kerülnek a társadalmi diskurzusbba (Duvert 2004). A devianciára utaló és fenyegetettséget keltő fogalom használata mentén felerősödő xenofóbia hatásai így nem csupán az újonnan megjelenő közösségekre, de akár az évszázadok óta jelen lévő kisegyházakra is kiterjedhettek (Duvert 2004;

Fautre 2004). A hosszútávú károkat és történelmi asszociációkat elkerülendő született meg az új vallási mozgalmak (angolul new religious movements) általános fogalma (Arweck 2006).<sup>5</sup> A fogalmi tisztázás és a nyelvi fejlődés ebben a kontextusban együttesen egyfajta afázia-terápiás célt is szolgált, feloldva belső feszültségeket és lépéseket téve egy egységes – szakmai és köznyelvi – keretrendszer felé. Természetesen ezen folyamatok más keretek közt és ütemben haladnak különböző kultúrkörökben, azonban általánosan elmondható, hogy a '90-es évek óta zajló egyre erőteljesebb digitalizáció mindezeket képes volt hatékonyan felgyorsítani, terjedésüket hatékonyabbá téve (Aupers – Wildt 2022, pp. 235–260).

#### 4. Záró gondolatok és jövőbeli perspektívák

Mindazonáltal a kortárs vallási és társadalmi folyamatok kutatói számára továbbra is feladatul szolgál a vallásossággal és kontextusaival kapcsolatos fogalmak ismételt áttekintése, valamint ezek kulturális, regionális-lokális értelmezéseinek megjelölése. E feladatnak hatékony formában minden esetben kölcsönösen és összhangban szükséges zajlania: a vallásszociológia és társtudományai ekkor részét képezik a társadalmi diskurzusnak, csakúgy, mint az társadalmi diskurzus a tudományosnak. Reflektálva és hatást gyakorolva egymás eredményeire, ezen óvatosságot oda-vissza ható dinamika biztosítja az extrémítások elkerülését. Mindazonáltal egy felgyorsult és turbulens társadalmi diskurzust az akadémia nem minden esetben képes követni, mely ezáltal kiválthat szélsőséges társadalmi vagy politikai reakciókat is. Ilyen helyzetekben a döntéshozók szükségszerűen felhasználják a rendelkezésre álló és bevett – de nem feltétlenül értékes és rezisztens – fogalmakat, amelyek egyenes útként vezetnek a túl erőteljes, vagy meg nem fontolt hangok erőre jutására (Cohen 2011; Platvoet – Molendijk 1999). Stark és Bainbridge is rámutat arra, hogy szekta (sect) és kultusz (cult) fogalmak alkalmazása által sor kerülhet az új vallási mozgalmak egészének, valamint követőiknek társadalmi marginalizációjára és kriminalizációjára (Stark – Bainbridge 1979, pp. 117–131). E fogalmak használata látványosan morális alapul szolgálhat a továbbá diszkriminációra és ellenséges alapattitűd felvételére (Richardson – Introvigne 2001), melyek együttesen képesek hosszantartó kollektív sebeket okozni az érintett vallási közösségen és az új vallási közösségeket körülölelő társadalmon is (Wessinger, 2022. 09. 13.). Franciaországban és Belgiumban napjainkban is érvényben vannak azok az 1990-es években bevezetett „anticult” törvények, (Duvert 2004; Fautre 2004), amelyek egy kiegyensúlyozatlan és instabil befogadó közeget teremtenek új vallási formációk számára. Utóbbi országban január 24-én egy újabb törvény került bevezetésre, amely lehetővé teszi egyes, korábban személyiségi jogokba ütköző titkosszolgálati eszközök „kultuszellenes” felhasználását (Introvigne, 2023. 02. 01.).

Németországban hasonlóan létezik egy ún. „secte-filter”, amely a potenciálisan destruktív, vagy exploitív minősített vallási és civil szervezeteket gyűjti össze, valamint soft-power eszközökkel hátráltatja ezek terjedését (Introvigne, 2022. 04. 09.). A szekta és kultusz fogalmak más kontextusokban való használatára a napjainkban zajló orosz-ukrán háború során is találunk példát: az orosz katonai és politikai vezetés itt adoptálta a fenti fogalmak negatív tartamait, ezzel legitimálva belső politikai oldalról a katonai agressziót (Introvigne, 2022. 09. 30., 2022. 10. 27.). E folyamat során számos olyan felekezet marginalizációjára is sor került, mint a Jehova Tanúi (Introvigne – Amicarelli 2020; Kravchenko 2018), evanglikál és presbiteriánus felekezetek (Arnold 2019), valamint az ISKCON (Introvigne, 2021. 11. 29.), melyek az Orosz Föderáció területén is jelentős történelmi örökséggel rendelkeznek.

Különös tekintettel a fentebb olvasottakra, ilyen helyzetekben a kutató és tudományos szféra feladata a társadalmi feszültség csökkentése, a témakörben végzett objektív kutatómunka eredményeinek széleskörben való elérhetővé tétele, valamint az fentiekhez hasonló állítások és vádak ellen való aktív felszólalás. Az olyan fogalmak, mint a szekta (sect) és kultusz (cult) társadalmi és szakmai diskurzusból való kivezetése által lehetséges lépéseket tenni egy olyan

plurálisan inkluzív társadalom felé, melyben a korábbi negatív jelzőkkel megbillogozott formációk is aktív és hasznos szerepköröket tölthetnek be, valamint feloldhatnak a homogenitásból és regionális történelmi-kulturális különbségekből eredő konfliktusokat is. Végsősoron az NRS feladata egy ilyen értékmentes fogalmi keretrendszer átvitele lesz, amely a társadalmi konfliktusok és feszültségek csökkentésén túl longitudinális kutatási lehetőségek sorát is meg tudja nyitni, melyek által lehetséges lesz az új vallási formációk és velük kortárs történelmi egyházak objektív és értékmentes összevetése is. Ezen jövőbeli perspektívák pedig végsősoron önmagunk és a minket körülvevő társadalom megértéséhez és produktív irányba való előrehaladásához elengedhetetlenek lesznek.

## Bibliográfia

- Altglas, V. (2014): 'Bricolage': reclaiming a conceptual tool. *Culture and Religion*, 15(4), 474–493. <https://doi.org/10.1080/14755610.2014.984235>
- Argentino, M.-A. (2022): Qvangelicalism: QAnon as a Hyper-Real Religion. In F. Piraino – M. Pasi – E. Asprem (Eds.), *Conspiracy theories. Religious dimensions of conspiracy theories: Comparing and connecting old and new trends* (1st ed., pp. 257–280). Routledge.
- Arnold, V. (2019): Russia: 159 known „anti-missionary” prosecutions in 2018. *Forum* 18. [https://www.forum18.org/archive.php?article\\_id=2474](https://www.forum18.org/archive.php?article_id=2474) Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Arweck, E. (2006): *Researching new religious movements: Responses and redefinitions*. Routledge.
- Aupers, S. – Wildt, L. de. (2022): Digital Religion. In D. A. Rohlinger – S. Sobieraj (Eds.), *The Oxford handbook of digital media sociology* (pp. 235–260). Oxford University Press.
- Bainbridge, W. S. – Bruce, S. – Finke, R. – Gill, A. J. – Hamberg, E. M. – Jelen, T. G. – A. Olson, D. V. – Pettersson, T. – Stark, R. – Warner, R. S. (2003). *Sacred Markets, Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Barker, E. (1984): *The making of a Moonie: Choice or brainwashing?* Basil Blackwell. <https://archive.org/details/makingofmoonie003738> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Barker, E. (1995): The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking! *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(3), 287. <https://doi.org/10.2307/1386880> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Barker, E. (2004): Perspective: What Are We Studying? *Nova Religio*, 8(1), 88–102.
- Bellah, R. N. (1964): Religious Evolution. *American Sociological Review*, 29(3), 358–374. <https://doi.org/10.2307/2091480> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Bogdan, H. – Lewis, J. R. (Eds.). (2014): *Palgrave studies in new religions and alternative spiritualities. Sexuality and New Religious Movements* (First edition). Palgrave Macmillan US; Imprint; Palgrave Macmillan.
- Bromley, D. G. (Ed.). (2007): *AAR teaching religious studies series. Teaching new religious movements*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195177299.001.0001> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Bruce, S. – Yearley, S. (2006): *The Sage dictionary of sociology*. Sage.
- Capps, W. H. (1995): *Religious studies: The making of a discipline*. Fortress Press.
- Chidester, D. (Ed.). (2003): *Religion in North America series. Salvation and suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown* (Rev. ed.). Indiana University Press; Chesham: Combined Academic.
- Chrystides, G. D. (2001): *Historical dictionary of new religious movements. Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements: no. 42*. Scarecrow Press.
- Cohen, S. (2011): *Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers*. Routledge classics. Routledge.
- Csáki, R. (2018): A Szcientológia nemzetbiztonsági vetületei. *Arc És Álarc*, 2(3-4), 285–315.
- Davis, W. (2000): *Heaven's Gate: A Study of Religious Obedience*. *Nova Religio*, 3(2), 241–267. <https://doi.org/10.1525/nr.2000.3.2.241> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Dawson, L. L. (2003): *Cults and new religious movements: A reader*. Blackwell readings in religion. Blackwell.
- Duvert, C. (2004): Anti-Cultism in the French Parliament. In J. T. Richardson (Ed.), *Critical issues in social justice. Regulating religion: Case studies from around the globe* (pp. 41–52). Kluwer Academic/Plenum. [https://doi.org/10.1007/978-1-4419-9094-5\\_3](https://doi.org/10.1007/978-1-4419-9094-5_3) Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Ellwood, R. S. (1997): *The fifties spiritual marketplace: American religion in a decade of conflict* Rutgers University Press.
- Erát, D. (2016): Új vallási mozgalmak Pécssett: Kutatás az új vallásos közösségekről és tagjaikról Pécssett. *Demográfia és Szociológia Doktorandusz Konferencia*, Pécs, Hungary.
- Fautre, W. (2004): *Belgium's Anti-Sect Policy (Regulating Religion)*. Springer US, pp. 113–125.
- Fautré, W. (1999): *Belgium's Anti-Sect War*. *Social Justice Research*, 12(4), 377–392. <https://doi.org/10.1023/A:1022025326484> Hozzáférés: 2023. 03. 28.

- Gallagher, E. V. (2004): *The new religious movements experience in America. The American religious experience.* Greenwood Press.
- Goode, E. – Ben-Yehuda, N. (1994): *Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction.* *Annual Review of Sociology*, 20, 149–171. <https://www.jstor.org/stable/2083363>
- Hammer, O. – Rothstein, M. (Eds.). (2012): *Cambridge companions to religion. The Cambridge companion to new religious movements.* Cambridge University Press.
- Heelas, P. (1996): *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity.* Blackwell.
- Hexham, I. – Rost, S. – Morehead, J. (2004): *Encountering new religious movements: A holistic evangelical approach.* Kregel Academic & Professional.
- Hight, J. (1969): *A Sociological Yearbook of Religion in Britain (Vol. 3).* <https://doi.org/10.1177/003803856900300128> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. (2000): *Moral panics and anti-cult terrorism in Western Europe. Terrorism and Political Violence*, 12(1), 47–59. <https://doi.org/10.1080/09546550008427549> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. (2021. 11. 29.): *Russia Hit By European Court for Discriminating Krishnas, Unification Church.* *Bitter Winter.* <https://bitterwinter.org/russia-hit-by-european-court/> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. (2022. 09. 30.): *Alexander Novopashin: The “Operation” in Ukraine Is a Crusade Against Satanism.* *Bitter Winter.* <https://bitterwinter.org/novopashin-ukraine-crusade-against-satanism/> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. (2022. 04. 09.): *Germany and “Cults”: the Federal Administrative Court Confirms “Sect Filters” Are Illegal.* *Bitter Winter.* <https://bitterwinter.org/germany-and-cults-sect-filters-are-illegal/> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. (2022. 10. 27.): *Top Russian Security Official Blames “Cults” for the War, Calls for “Desatanization” of Ukraine.* *Bitter Winter.* <https://bitterwinter.org/russian-official-calls-for-desatanization-ukraine/> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. (2023. 02. 01.): *France Joins China and Russia by Introducing Special Police Techniques Against “Cults”.* *Bitter Winter.* <https://bitterwinter.org/france-special-police-techniques-against-cults/> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Introvigne, M. – Amicarelli, A. (2020): *The New Gnomes of Zurich: The Jehovahs Witnesses the Spiess Case and Its Manipulation by Anti-Cult and Russian Propaganda.* <https://www.cesnur.org/2020/new-gnomes-of-zurich.pdf> (White paper by Massimo Introvigne and Alessandro Amicarelli). Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Jacobs, J. (2007): *Abuse in New Religious Movements: Challenges for the Sociology of Religion.* In D. G. Bromley (Ed.), *AAR teaching religious studies series. Teaching new religious movements* (pp. 231–244). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195177299.003.0011> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Kabai, V. L. (2005): *Új vallási mozgalmak Magyarországon: az Magyarországi Krisna tudatú Hívők Közösségének intézményesülése* [Thesis manuscript submitted at Budapest Business School (BGE)]. Budapest.
- Kamarás, I. (1998): *Krisnások Magyarországon. Iskolakultúra: Vol. 1. Iskolakultúra Szerk; Tárogató.*
- Kravchenko, M. (2018): *Inventing Extremists: The Impact of Russian Anti-Extremism Policies on Freedom of Religion or Belief.* U.S. Commission on International Religious Freedom (USCIRF).
- LeBlanc, B.-H. (2001): *No Bad Sects in France.* *Religion in the News*, 4 (3). <https://www3.trincoll.edu/csrpl/RIN-Vol4No3/French%20sects.htm> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Lewis, J. R. (2004): *The Oxford handbook of new religious movements (Vol 1 & 2).* Oxford University Press.
- Lewis, J. R. – Melton, J. G. (1994): *Sex, slander, and Salvation: Investigating The Family/children of God.* Center for Academic Publication.
- Lofland, J. – Skonovd, N. (1981): *Conversion Motifs.* *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373–385. <https://doi.org/10.2307/1386185> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Lucas, P. C. – Robbins, T. (2004): *New religious movements in the twenty-first century: Legal, political, and social challenges in global perspective.* Routledge.
- Luck, M. (2016): *Philosophical explorations of new and alternative religious movements (1st issued in paperback 2016).* Routledge Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315600390> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Lugosi, G. (2017): *Szekták, kultuszok, (már nem is annyira) új vallási mozgalmak...: Szciantológia és globalizáció.* *Eszmélet*, 29(114).
- Máté-Tóth, A. (2022): *Focusing on Wounded Collective Identity: Toward a Regional Interpretation of Religious Processes in Central and Eastern Europe.* *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 42(6). <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2370> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Máté-Tóth, A. – Nagy, G. D. (2008): *Vallásosság, változatok: Vallási sokféleség Magyarországon. Vallás a társadalomban: Vol. 3.* JATEPress.
- Mayer, J.-F. – Siegler, E. (1999): *“Our Terrestrial Journey is Coming to an End”: The Last Voyage of the Solar Temple.* *Nova Religio*, 2(2), 172–196. <https://doi.org/10.1525/nr.1999.2.2.172> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Melton, J. G. (2004): *Perspective: Toward a Definition of “New Religion”.* *Nova Religio*, 8(1), 73–87.
- Mikonya, G. – Szarka, E. (2009): *Új vallásos mozgalmak és a pedagógia: Sajátos nevelési problémák az iskolában.*

ELTE Eötvös Kiadó.

- Needleman, J. (2009): *The new religions*. Jeremy P. Tarcher/Penguin. <https://archive.org/details/newreligi-00need> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Palmer, S. J. (1996): *Moon sisters, Krishna mothers, Rajneesh lovers: Women's roles in religions* (1st ed.). Syracuse University Press. <https://archive.org/details/moonsisterskrish0000palm> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Partridge, C. (Ed.). (2018): *High Culture: Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World* (Vol. 1). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190459116.001.0001> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Pike, S. M. (2001): *Earthly bodies, magical selves: Contemporary Pagans and the search for community*. University of California Press.
- Platvoet, J. G. – Molendijk, A. L. (Eds.). (1999): *Studies in the history of religions*. Numen book series, 0169-8834: v.84. The pragmatics of defining religion: Contexts, concepts and contests. Brill.
- Reichert, J. – Richardson, J. T. – Thomas, R. (2015): „Brainwashing”: Diffusion of a Questionable Concept in Legal Systems. *International Journal for the Study of New Religions*, 6(1), 3–26. <https://doi.org/10.1558/ijsnr.v6i1.22186> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Richardson, J. T. – Introvigne, M. (2001): “Brainwashing” Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on “Cults” and “Sects”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(2), 143–168. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00046> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Richardson, J. T. – Introvigne, M. (2007): *New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media*. In D. G. Bromley (Ed.), *AAR teaching religious studies series*. Teaching new religious movements (pp. 91–112). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195177299.003.0005> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Robbins. (1995): *Armageddon in Waco: Critical perspectives on the Branch Davidian conflict*. University of Chicago Press.
- Robbins, T. (1988): The Transformative Impact of the Study of New Religions on the Sociology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1), 12. <https://doi.org/10.2307/1387399> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Rochford, J. B. (1997): Family Development and Change in the Hare Krishna Movement. *ISKCON Communication Journal*, 101–118. <https://doi.org/10.1093/019515682X.003.0005> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Roszak, T. (1995, 1969): *The making of a counter culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition* / University of California Press.
- Saliba, J. A. (1982): The Christian Church and the New Religious Movements: Towards Theological Understanding. *Theological Studies*, 43(3), 468–485. <https://doi.org/10.1177/004056398204300305>
- Saliba, J. A. (1986): Learning from the New Religious Movements. *Thought*, 61(2), 225–240. <https://doi.org/10.5840/thought19866124>
- Saliba, J. A. (2003): *Understanding new religious movements* (2nd ed.). AltaMira; Oxford: Oxford Publicity Partnership.
- Shupe, A. – Darnell, S. E. (2003): *The Attempted Transformation of a Deviant Occupation into a Therapy: De-programming Seeks a New Identity*. A paper presented at the 2003 annual meeting of the SSSR/RRA, Norfolk, VA, October 2003. 2003 annual meeting of the SSSR/RRA, Norfolk, VA. [https://www.cesnur.org/2003/shupe\\_darnell.htm](https://www.cesnur.org/2003/shupe_darnell.htm) Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Shupe, A. – Kilbourne, B. L. (1988): Scientific Research and New Religions: Divergent Perspectives. *Sociological Analysis*, 49(2), 184. <https://doi.org/10.2307/3711012>
- Shupe, A. D. (1980). *New Vigilantes: Deprogrammers anti-cultists and the new religions*. Sage library of social research: v.113. Sage. [https://openlibrary.org/works/OL3512345W/The\\_new\\_vigilantes?edition=ia%3Anewvigilantesdep0000shup](https://openlibrary.org/works/OL3512345W/The_new_vigilantes?edition=ia%3Anewvigilantesdep0000shup) Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Shupe, A. D. – Spielmann, R. – Stigall, S. (1977): *Deprogramming: The New Exorcism*. *American Behavioral Scientist*, 20(6), 941–956. <https://doi.org/10.1177/000276427702000609> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Stark, R. – Bainbridge, W. S. (1979): Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(2), 117–131. <https://doi.org/10.2307/1385935> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Strmiska, M. (Ed.). (2005): *ABC-CLIO religion in contemporary cultures series*. *Modern paganism in world cultures: Comparative perspectives*. ABC-CLIO.
- Török, P. (2017): Revízió vagy „reformáció”? Magyarországi reflexió az új vallási mozgalmakra és a velük foglalkozó tudományos kutatásra. In E. Sepsi – K. Deres – Á. O. Homicskó (Eds.), *Folyamatos megújulás: Reformáció(k) tegnap és ma: A Károli Gáspár Református Egyetem 2016-os évkönyve* (30-52.).
- Victor, J. S. (1993): *Satanic panic: The creation of a contemporary legend*. Open Court. <https://archive.org/details/satanicpanicrea00vict> Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Wessinger, C. (2022. 09. 13.): The deaths of 76 Branch Davidians in April 1993 could have been avoided – so why didn't anyone care? <https://theconversation.com/the-deaths-of-76-branch-davidians-in-april-1993-could->

have-been-avoided-so-why-didnt-anyone-care-90816 Hozzáférés: 2023. 03. 28.

- Wilson, B. R. (1970): *Religious sects: A sociological study*. (World university library.). Weidenfeld & Nicolson.
- Wilson, B. R. – Cresswell, J. (1999): *New religions movements: Challenge and response*. Routledge.
- Woodhead, L. (Ed.). (2001): *Religion in the modern world: Traditions and transformations*. Routledge.
- Young, E. A. (2012): The use of the »Brainwashing« Theory by the Anti-cult Movement in the United States of America, pre-1996. *Zeitschrift Für Junge Religionswissenschaft* (7), 1–13. <https://doi.org/10.4000/zjr.387>  
Hozzáférés: 2023. 03. 28.
- Zablocki, B. (1997): The Blacklisting of a Concept: The Strange History of the Brainwashing Conjecture in the Sociology of Religion. *Nova Religio*, 1(1), 96–121. <https://doi.org/10.1525/nr.1997.1.1.96> Hozzáférés: 2023. 03. 28.

---

<sup>1</sup> A tanulmány, valamint a kutatás a magyar állam által finanszírozott Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával készült. Támogatásai azonosító: MAEO 2023-24/182827

<sup>2</sup> Néhány fontosabb enciklopédia és kézikönyv a teljesség igénye nélkül: Arweck (2006); Chryssides (2001); Hammer and Rothstein (2012); Lewis (2004); Lucas and Robbins (2004); Saliba (2003); Wilson and Cresswell (1999); Woodhead (2001)

<sup>3</sup> Cohen a „*folk devils*” fogalmat használja.

<sup>4</sup> Néhány legjelentősebb az európai kutatóműhelyek közül:

(1.) Az Egyesült Királyságban, a King's College London alatt működő „Information Network Focus on Religious Movements”, avagy INFORM.

(2.) A CESNUR (Centro Studi Sulle Nuove Religioni), amely a Torinói Egyetemen együttműködő civil szervezet. 1988-ban olyan jelentős kutatók hozták létre, mint Massimo Introvigne, Jean-François Mayer vagy Ernesto Zucchini.

(3.) A Berlinben működő Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), amely az EDK (Evangelische Kirche in Deutschland) támogatását élvezi.

<sup>5</sup> Maga a fogalom párhuzamosan jelent meg a Délkelet-Ázsiával foglalkozó Harry Thomsen és Neill H. McFarland tanulmányaiban (*shin shūkyō*), valamint Robert S. Ellwood és később Jacob Needleman írásaiban az Egyesült Államokban a hippie korszak csúcspontján tapasztalható spirituális ébredésről.



# **A reziliencia elmélete. A reziliencia egyéni aspektusai a fizikában, pszichológiában és a klinikai gyakorlatban<sup>1</sup>**

Figus-Illinyi Rita

Szegedi Tudományegyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar

Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

## *Absztrakt*

A stressz és a trauma szinte minden ember életében jelen van. A hátrányos helyzetű, a mentális, vagy fizikai, egészségügyi problémákkal küzdő személyek, valamint azok, akik magas kockázatú környezetben élnek vagy dolgoznak (például katonaság, egészségügyi dolgozók, menekültek, városi erőszak áldozatai), életük során gyakran több stresszel teli vagy traumatikus eseményt élnek át. A megpróbáltatások és a szenvedés egyetemes jelenséggé váltak az emberi történelemben. Azokra az egyénekre, akik képesek áthidalni ezeket a megpróbáltatásokat egyre nagyobb figyelem hárul. Ennek köszönhetően a reziliencia fogalma egyre szélesebb körben válik ismertté. A válságokkal, krízisekkel terhelt történelmi időszakok, mindinkább arra hívják fel a figyelmet, hogy a jövőben nagyobb hangsúly helyeződjön a felkészülésre és kezelésre. Az egyéni és csoportos reziliencia megjósolhatja, hogy az egyén, illetve csoport, hogyan épül fel és működik tovább a stresszel teli és traumatikus eseményeket követően. Annak ellenére, hogy a reziliencia fogalmát egyre több tudományterületen határozzák meg, a mögöttes folyamatok egyre kevésbé világosak és érthetőek. Feltételezésem szerint ehhez hozzájárul a fizika és anyagtan fogalmi kerete, mely szorosan kötődik a pszichológiai elméletekhez. A reziliencia alapvetően a fizika, az anyagtan fogalma, innen veszi át a pszichológia és helyezi saját keretrendszerébe. Az anyagtan három jellemzőt rendel a rezilienciához, ezek az ellenállás, a visszapatтанás és a növekedés vagy plaszticitás. Matematikailag ezek elkülönülő fogalmak, amelyeket a pszichológia szintén átvesz magyarázatként a saját reziliencia folyamatának megértéséhez. A különbségek és ellentétek abból adódnak a két területen, hogy addig amíg előbbi világosan elhatárol, utóbbi egyenlőséget tesz és szinonimaként használja a felsorolt terminusokat. Tanulmányomban azokra a pontokra szeretnék rávilágítani, amelyek a fizikai, anyagtani gyökerek okozta tisztázatlansághoz vezetnek a pszichológiában, illetve ezeken a pontokon az egyre szélesedő pszichológiai reziliencia elméletekhez vezetnek. Kitérek a reziliencia megközelítések új aspektusaira is, melyek messze mutatnak a kezdeti felvetésektől, szakítanak a klasszikus egészség – pszichopathológia megközelítésekkel és betekintést engednek egy komplex, diverz folyamatba, mely közel sem fekete-fehér. A kezdeti kutatásokat figyelembe véve, ragaszkodva a tisztán definíció alapú fogalom használathoz, próbát teszek a fizika, anyagtan kereteinek összehasonlítására a pszichológia dimenziójában. Az eltérő definíciók közös metszéspontjai mentén körülményes történik a reziliencia folyamatának kapcsán, mely segíthet annak megértésében, hogy miért is bővül a fogalom egyre több tudományterület perspektívájával és társadalomtudományi szempontból, valamint miért is von ez maga után egyre több kérdést.

## *Abstract*

Stress and trauma are present in almost everyone's life. People from disadvantaged backgrounds, those with mental or physical health problems, and those who live or work in high-risk environments (e.g., military, health workers, refugees, victims of urban violence) often experience multiple stressful or traumatic events in their lives. Adversity and suffering have become a universal phenomenon in human history. Individuals who are able to overcome these hardships are increasingly the focus of attention. As a result, the concept of resilience is becoming more widely known. Historical periods of crises, increasingly call for a greater emphasis on preparedness and management in the future. Individual and group resilience can predict how individuals and groups recover and function after stressful and traumatic events. Despite the fact that the concept of resilience is being defined in a growing number of disciplines, the underlying processes are less and less clear and understood. My hypothesis is that the conceptual framework of physics and materials science, which is closely linked to psychological theories, contributes to this. Resilience is essentially a concept from physics and material science, from which psychology takes it and places it in its own framework. Material science attributes three characteristics to resilience: resistance, rebound and growth or plasticity. Mathematically, these are disconnected concepts that psychology also adopts as explanations to understand its own process of resilience. The differences and contrasts between the two areas arise from the fact that while the former clearly delimits, the latter equates and uses the terms as synonyms. In my study, I want to highlight the points that lead to the ambiguity in psychology caused by the physical, material roots and to the ever-expanding theories of psychological resilience. I will also touch on new aspects of resilience approaches that go far beyond the initial assumptions, break with the classical health-psychopathology approach and provide insights

into a complex, diverse process that is far from black and white view. Taking into account the initial research, and insisting on a purely definition-based conceptualisation, I attempt to compare the framework of physics and material science in the dimension of psychology. Along the common intersections of these different definitions, a sketch of the process of resilience is made, which may help to understand why the concept is expanding to include the perspectives of more and more disciplines and why, from a social science perspective, it is attracting more and more questions.

## 1. Bevezetés

A reziliencia fogalma egyre szélesebb körben nyer teret a legkülönbözőbb tudományterületeken, a természettudományoktól, a bölcsészet- és társadalomtudományokig (Székely 2015). Az alapvetően pszichológiához rendelt fogalom, mely ezen a területen kutatott leghosszabb ideje, kulcsszerepet játszik abban, hogy a különböző tudományterületek hogyan helyezik saját kereteik közé a fogalmat. A pszichológiai megközelítések, értelmezések, ábrázolások diverzitása teret nyit az egyre szélesebb horizontnak, ahol azonban a látkép homályosodik. A reziliencia fogalma, értelmezése jelentősen tágul, valamikori fizikai és anyagtani gyökereitől messzire került. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy a fizika és anyagtan eredeti fogalmát összehasonlítsam a pszichológiában használt rezilienciával. Fókuszpontban az élettelen anyagokra jellemző reziliencia tényezők pontosságára, jól körülhatároltságára kívánom felhívni a figyelmet, mely az élő esetben való átültetéssel nehézségekbe, olykor anomáliákba torkollik. Kitekintés történik a fizika és anyagtan területén használt reziliencia fogalomra és a hozzá kapcsolódó jelzőkre, amelyek a pszichológiában szintén jelen vannak a reziliencia kapcsán, szervesen hozzá is rendelve, esetekben szinonimaként feltüntetve. A különbséget a fogalmak tiszta elhatároltsága adja.

## 2. Történeti háttér

Az ember ellenálló képességének szisztematikus vizsgálatai az 1970-es évekbe nyúlnak vissza. Több évtizedes kutatás előzte meg, ahol a traumák és stressz hatásait vizsgálták a családok dinamikájára (Masten 2001, Masten & Cicchetti 2016). Ezek a megfigyelések jelentősen szembementek a korábban Darwin és Freud által a 19. században felállított természetes kiválasztódás elméleteivel, illetve a személyiségről megalkotott elképzeléseikkel (Masten & Coatsworth 1995). A 20. században világszerte több tízmillió gyermeket és családot sújtó globális katasztrófák, mint a nagy gazdasági világválság és a második világháború, arra ösztönözték a kutatókat, klinikusokat, hogy jobban feltárják és megértsék, hogyan fenyegetik a különböző csapások az emberi alkalmazkodást és mit lehetne tenni a jobb alkalmazkodás érdekében. A kérdés az volt, hogy melyek azok a tényezők, amelyek csökkentik a kockázatot és melyek azok, amik támogatni képesek a felépülést. A kezdeti kutatások fókusza a negatív életesemény következményeire összpontosított és elsősorban a pszichopathológia, a diszfunkció, a leállás kiemelésének kockázataira korlátozódott (Gottesman 1974). A gyermek- és családtanulmányok ellenálló képességével foglalkozó úttörő tudósok újítása abban állt, hogy felismerték a pozitív alkalmazkodást elősegítő vagy a kockázatot csökkentő hatások fontosságát. Felismerték, hogy bizonyos egyének, családok sebezhetőbbek az adott körülmények közt, míg mások valamilyen okból védettebbek, jobban, gyorsabban képesek felépülni. Ezen pufferhatások egy kontinuum pozitív végét tükrözték (például jó érzelmszabályozás vagy problémamegoldás) egy olyan dimenzió mentén, amelyről korábban ismert volt, hogy súlyosbító tényezők, mint a szegénység vagy a családi erőszak (például rossz érzelmszabályozás vagy problémamegoldás szempontjából). Más esetekben viszont azt tapasztalták, hogy a védőhatások, mint a támogató barát vagy mentor, eltértek a korábbi stresszmodellekben tipikusan vizsgált sebezhetőségektől (Masten 2018).

A legtöbb rezilienciával foglalkozó szakirodalomban Emmy Werner és kollégája Smith

alapkutatása a kezdeti pont. Kutatásukban egy közösség longitudinális vizsgálatáról számoltak be, ahol a közösség tagjainak gyermekeit harminc éven át tanulmányozták. A megfigyelésüket 1955-ben kezdték egy többnemzetiségű gyermekpopuláción, akik a környezeti tényezők fő kategóriái okán magas kockázatnak voltak kitéve (Werner & Smith 1982). A hétszáz gyermek közül közel 200 volt veszélyben a perinatális stressz, szegénység, napi instabilitás, illetve súlyos szülői mentális betegségek tekintetében. Werner úgy találta, hogy a kétszáz gyermek közül hetvenkettő a rossz szociális körülmények ellenére jól van. Kategorizálta az ellenállóképességet okozó tulajdonságokat, amelyek meglátása szerint segítették a fiatalok a boldogulásban (Richardson 2002).

A reziliencia kutatásokat megelőzve a fizika eljutott arra a pontra, ahol a klasszikus mechanika kimerítette a makroszkopikusan felmerülő problémák feloldását. Általánosságban az a szemlélet jellemezte a társadalmat és a tudományos életet egyaránt, hogy a fizika minden fontos törvénye felfedezésre került. Mindez a 20. században megdőlt, többek között Einstein, és Maxwell, Boltzmann-nak köszönhetően. A fizikai jelenségek újbóli vizsgálata, bővítése jelentősen és dominánsan izzik a tudományos életben. Ezzel párhuzamos a klasszikus newtoni fizika kérdései is napirendi pontra kerülnek (Krane 2019).

A fizika hatása megkérdőjelezhetetlen. Hatása jelen van a tudományos élet minden szintjén. „A fizika kutatásainak gyakorlata és tárgya a legalapvetőbb elemi jelenségek tanulmányozása és a legáltalánosabb törvények felderítése, amely az egész természetben érvényesek. Egyes jelenségek és módszerek a fizika hatásköréből kikerülnek és más tudományok szerves részeivé válnak.” (Berényi 1997, 139).

A fizikával való összefonódás tehát megkerülhetetlen, sok esetben nehezen szétválasztható. Ennek példáját a pszichológiában is láthatjuk.

### **3. Reziliencia a fizikában**

A fizika és az anyagtan fogalmi használata, azokat a folyamatokat ölelik fel a reziliencia esetén, ahol az anyag – javarészt káros behatás kapcsán – kiküszöböli utóbbi, képes állapotát megváltoztatni majd visszatérni az eredeti kiindulópontjához, függetlenül magát az őt ért hatástól (Székely 2015, 7–23).

Az anyagtudományban az ellenállóképességhez három fogalom társul szorosan. Mindhárom fogalom a pszichológiában szintén jelen van a reziliencia mellett. Ezek a következők: az ellenállás, a visszapattanás, valamint a növekedés, vagy plaszticitás. A felsorolt folyamatok egymáshoz viszonyítva jelentősen eltérnek, továbbá az anyagtudomány területén matematikai keretek között világosan meghatározottak és elkülönültek. Ezzel szemben a pszichológia „képlete” jelentős eltérést mutat. A reziliencia és a felsorolt három fogalom közé egyenlőségjelet tesz (Den Hartigh & Hill 2022). Ez a szinonimitás eredményezi egyrészt a reziliencia fogalmi tisztázatlanságát, másrészt kérdéseket vet fel annak kapcsán, hogy mi a híd a fizika merev koordinátái és a pszichológia egyre táguló fogalom használata között, hiszen alapjaiban a fizika és anyagtan dimenziójától nem szakadt el.

### **4. Rugalmasság dimenziói**

A rezilienciához társuló első fogalom az ellenállás. Az anyagtan területén az alábbi kérdések kerülnek tisztázásra: az anyag ellenállása kapcsán felmerül annak rugalmassága. Ebből a szempontból beszélhetünk merev anyagokról és rugalmas anyagokról. Bármely anyag tekintetében leírható, hogy mikor nevezzük azt rugalmasnak, egy egységes matematikai megközelítés mentén, azonban az egyén, az élő kapcsán nem megfogható. A materiális anyagok esetén a különbséget, azok feszültség–nyúlás viszonya okozza. Feszültség alatt az anyagra ható erőt értjük, az alakváltozás pedig az anyagban bekövetkező deformációt jelöli. A feszültség eltérő

formákat ölthet és tükrözheti az anyagra gyakorolt nyomást vagy annak nyújtását, csavarását is. Abban az esetben, ha az anyag a feszültség hatására nem (vagy csak kis mértékben) változik, merevnek tekintjük (Stephens et al. 2000).

A kezdeti reziliencia kutatások azon gyerekek esetét vizsgálták, akik kiemelten rossz szociális környezeti kitétségek ellenére képesek voltak jól teljesíteni az iskolákban, valamint látzólag függetlenek voltak az őket ért környezeti hatásokkal szemben. A korai kutatók a „legyőzhetetlen” (Dahlin, Cederblad, Antonovsky & Hagnell 1990, Werner & Smith 1982), vagy „sebezhetetlen” (Anthony 1987) kifejezést használták azokra a személyekre, akik képesek voltak ellenállni az őket ért stresszel szemben. A „legyőzhetetlen” vagy „sebezhetetlen” jelző sugalmaz egyfajta elhatárolást, majd fenotípusosan, empiriával alátámasztva jönnek azok a jellemzők, amik a rezilienciát „okozzák”. A fent említett fizikai jellemző párhuzama tetten érhető. A tulajdonságban, anyagban való keresése a rezilienciának megjelenik a pszichológiában és jelentős irányt jelöl ki a kutatásoknak. Néhány év alatt azonban világossá vált, a fizika, az anyagtan rugalmassága, merevsége, nem átültethető az egyén szintjére. Ezek a gyermekek, nem csupán „anyagukban” hordozták a rezilienciát, hanem rajtuk kívüli tényezők épp annyira hozzájárultak a folyamathoz. Innentől kerül fókuszpontba a tulajdonságok, a családi háttér és társadalmi környezet együttes vizsgálata, mely jelentős perspektíva váltás a fizikához, anyagtanhoz képest (Garmezy, Masten 1986, 500–521.)

Az anyagtan rugalmasság meghatározása úgy szól, hogy az anyag azon képessége, hogy tárolja, elnyeli azt az energiát, melyet a feszültség következtében a külső tényező rá gyakorolt, majd a stresszor hatásának megszűnését követően ez a feszültség felszabadul, azaz visszaverődik. A tárolt energia felszabadulásának feltétele, hogy az anyag visszatérjen a korábbi alakjához és méretéhez (Stephens et al. 2000).

A rugalmasság fogalma kiemelten fontos a pszichológiában is. Az Amerikai Pszichiátria Társaság az alábbi leírását adja a rezilienciának: „Nehéz, kihívásokkal teli, megváltozott élet-eseményhez való sikeres alkalmazkodás folyamata és eredménye. Leginkább mentális, érzelmi és viselkedéses rugalmasság, külső és belső igényekhez való alkalmazkodás” (APA 2023). A fizika esetében a rugalmasság leíráshoz hozzá tartozott szervesen, hogy az általa elnyelt energiát az anyag visszaadja és visszatér kiindulópontjához (Stephens et al. 2000). A „visszaadott” energia nem látható, mérhető egyéni szinten. A kiindulópont-hoz való visszatérés a sebezhetetlen, legyőzhetetlen egyén esetében, aki „eredeti állapotát” megtartja, elmozdulás nem datálható (Anthony 1987), így a visszatérés értelmét veszti. A különböző szakmai viták alapját adja, hogy a rezilienciát jellemzően inkább tulajdonságként vagy állapotként kellene-e kezelni (Stainton et al. 2019. 32-725). Zavart és anomáliát teremt, hogy amellet, hogy sok esetben személyes jellemzőként van kezelve a reziliencia, folyamatként és eredményként egyaránt értelmezik (Richardson 2002, 21-307). A fizika, anyagtan saját anyagait ismerve képes különbséget tenni és differenciálni a külső hatás okozta választ, így határt húzva a folyamat, az eredmény és a tulajdonság között.

A rugalmasság meghatározása, melynek szerves részét képezi a tárolt, elnyelt energia, mely a stresszor megszűnését követően felszabadul (Stephens et al. 2000), nehezen átemelhető a reziliencia elméletek sorába. A stresszor megszűnése nem befolyásoló tényezője a rezilienciának. A reziliencia bekövetkezik még az idő alatt, amikor a stresszor hat. Ennek ellenére felhozható olyan kutatási irány, mely csupán okozat, végeredmény szempontjából értelmezi a rezilienciát, (Kalisch & et al. 2015; Mancini & Bonanno 2009) feltételezésem szerint a fizikai gyökérhez való visszanyúlás okán. Azonban ezek a kutatások sem tudják kizárni a korábbi környezeti tényezők hatását, illetve a személyiségbeli diverzitást. Az elnyelt energia és visszaadott energia kérdése különösen érdekes. A szakirodalom által emlegetett rugó hasonlat nagyon szemléletes (Richardson 2002). A kérdés, hogy vajon a rugóra gyakorolt stressz mennyiben változtatja meg a rugót, magát. Amennyiben jelentős változás lépne fel fizikailag, többé nem hívhatnánk rugónak, funkcióját ellátni képtelen lenne. Az ember esetében mindez összetettebb. Egyfelől képes

tovább „funkcionálni” másfelől veszteség éri. A rezilienciával kapcsolatos vizsgálatok a nyolcvanas, kilencvenes években kimutatták, hogy a magas kockázatú egyének nyílt szociális kompetenciája nem feltétlenül jár együtt a rejtett mentális egészségi mutatókon mutatott jobb alkalmazkodással (Luthar & Zigler 1991). Jelentős volt azon fiatalok száma, akik magas kockázatú helyzetben a reziliencia mellett, fokozott sebezhetőséget mutattak internalizáló tünetek, fizikai, egészségügyi problémák kapcsán. (Doernberger 1992, Luthar 1991, Werner & Smith 1982, Werner 1993). Példaként Farber és Egeland (1987) azt találta, hogy egyes bántalmazott és elhanyagolt gyermekek képesek voltak olyan megküzdési stratégiákat kifejleszteni, melyek segítették a mindennapi életben alkalmazkodni őket, azonban a látszólagos sikeres megküzdési stratégia ellenére ezek a gyermekek mégsem mutattak érzelmi stabilitást. Hasonló eredményeket találtak depressziós szülők gyermekeinek mindennapi életének vizsgálata kapcsán is. A pozitív, manifeszt megküzdés ellenére a depresszióra való hajlamuk jelentős volt. (Radke-Yarrow & Sherman 1990). A rezilienciának ára van. Annak ellenére, hogy a 80-as, 90-es évek után ez a fajta kettőség elveszik a szakirodalmakból, a kezdetleges kutatások igen nagy hangsúlyt helyeztek rájuk. Mindezek mellett felhívták a figyelmet, hogy nem lehet általános rezilienciáról beszélni az egyének kapcsán. Túlságosan nagy az eltérés az egyének között, valamint nehézségekbe ütközik a jelentős környezeti stresszor meghatározása is. Történelmi tragédiák, gazdasági válságok mércéjét felállítani objektív alapokon igen nehéz (Luthar 1993).

## 5. Plaszticitás

A harmadik tulajdonság, a plaszticitás, amely a stressz hatására bekövetkező tartós deformációt írja le, és amely lehet diszfunkcionális vagy funkcionális. Ha egy fémnek a feszültségnek való kitétséget követően vissza kell térnie a korábbi alakjához és méretéhez, akkor a deformáció nemkívánatos. Egy rugó, ha nem tér vissza korábbi alakjába és méretébe, akkor a rendeltetése szempontjából diszfunkcionális lesz. Ez párhuzamba állítható a pszichológiából származó felismerésekkel, miszerint negatív hosszú távú pszichológiai következményekkel járhat, ha a stresszorok túl nagy terhelést jelentenek (pl. Carver 1998, Connor & Davidson 2003). Másfelől az anyagok stressznek való kitétsége fokozhatja a kívánatos tulajdonságokat, és ezért funkcionális lehet. Egy példával élve, az acél előállítására érdekében a vasat extrém hőmérsékletnek teszik ki, hogy csökkentsék a szén mennyiségét az összetételében. Ezáltal a stressznek (ebben az esetben a hőnek) való kitétel lehetővé teszi, hogy az anyag erősebbé és tartósabbá váljon a korábbi állapotához képest. Párhuzamot vonhatunk a plaszticitás utóbbi formája és a pszichológiában a (posztraumás) növekedés és a fenotípusos plaszticitás gondolata között, amit jelentős mennyiségű irodalom említ (Carver 1998, Ghalambor et al. 2007, Hill Kuranova et al. 2020, Kiefer et al. 2018, Richardson 2002, Seery et al. 2010, Tedeschi & Calhoun 2004). Az anyagok plaszticitása nem rendelkezik matematikai elnevezéssel, hanem inkább egy általános kifejezés a különböző típusú állandó változásokra, amelyek a feszültség megszűnése után is fennmaradnak. A plaszticitás típusa a feszültség–alakváltozás görbe alakjából vezethető le, a rugalmassági határ után kezdődően a töréspontig.

A párhuzam ebben az esetben is érthető, azonban még távolabb kerül a két koncepció egymástól, mint a fent említett fogalom kapcsán, annak ellenére, hogy ezen a ponton már a szigorú matematikai keretek érvényüket veszítik. Nem csak a fizika és a pszichológia aspektusa ütközik ezen a ponton, hanem a pszichológia önmagában is. Amennyiben a klasszikus pszichopathológiai kereteket tartjuk a „deformáció” végleges és ellentmond az egészséges, nehézségnek ellenállni képes egyén képének. Továbbá nem mutatnak ekkora „hajlékonyságot” a reziliencia definíció és elméletek a pszichológiában.

Den Hartigh és Hill egyenlőség jele a reziliencia és a posztraumás növekedés között, nem áll szakmai konszenzus talaján. Jelentős irodalom olvasható a két fogalom különbségéről.

## 6. Pszichopathológia és reziliencia

A fent említett, Amerikai Pszichológia Társaság által meghatározott reziliencia definíció kizárja a deficit perspektíváját. Középpontban a reziliencia, mint pozitív folyamat tűnik fel. A továbbiakban nem csupán kizárásra kerül például az egyén szociális készségek szintjén való elmaradottsága, hanem a pszichopathológiák megléte, paralell kialakulása is.

Rachel Yehuda a karóra példáján ragadja meg a reziliencia, számára legfontosabb jellemzőjét. Állítás szerint az eddigi reziliencia fogalmak a karórára hasonlítottak, ami ha leesett és képes volt tovább működni „reziliensnek” tekinthető. Abban az esetben azonban, ha összetört a számlapja és megsérült az óra szerkezete, többé nem működőképes, ebben az esetben „pathológiáról” beszélünk. Az ember esetében – tapasztalatai alapján – azonban közel sem mondható ennyire fekete–fehérnek a reziliencia. Több évtizedes kutatómunkája alapján, ahol halmozottan traumatizáltakkal és PTSD-vel élőkkel dolgozott, el tudott különíteni egy jelentős csoportot, akik bár súlyos pszichopathológiával diagnosztizáltak mégis képesek voltak visszaintegrálódni a társadalomba és értelemmel megtölteni hétköznapijaikat (Yehuda et al. 2013).

Felhívja a figyelmet arra, hogy a reziliens személyek esetén nem lehet, kizárni azt a csoportot, akik bár súlyos pszichopathológiával bírnak, mint a PTSD például, ennek ellenére képesek a hétköznapi életüket folytatni és bizonyos élethelyzetek megoldásában abszolút jól funkcionálnak. Meglátása szerint nem kezelhető a fogalom dichotóm keretben, sokkal inkább a folyamatot és annak leágazásait kellene figyelembe venni. Bár tény, hogy kórképük természeténél fogva vannak nehézségeik ezen egyéneknek, azonban más területeken mintegy kompenzációs többletként, jobb rugalmasság, ellenállás, reziliencia mutatkozik meg (Yehuda et al. 2013). A reziliencia nem csak pozitív oldalra történő elhelyezése újra visszaköszön.

A reziliencia differenciáló tényezőként való kezelése és éles elhatárolása a pszichopathológiától ennél fogva megkérdőjelezhető.

## 7. Összegzés

Tanulmányomban a fizikában használt reziliencia fogalmat és az ahhoz szorosan kapcsolódó, de világosan, egymástól elkülönülő jelzőket vettem górcső alá majd ezeket a pszichológiában is jelen lévő, használt fogalmakkal hasonlítottam össze. Fókuszba kívántam helyezni azokat a látszólagos hasonlóságokat, amelyek valójában jelentős különbséget hordoznak magukban és kiemelni azokat a fizikából, anyagtanból ismert terminusokat, melyek mindkét oldalon megjelennek, de más–más kontextusban.

Összességében a fizika, az anyagtan világos keretei, a newtoni koordináták tarthatatlanok a pszichológia oldaláról. Annak ellenére, hogy délibábként kecsegtet, szem előtt kell tartani, hogy bármennyire is imponáló a reziliencia pozitív oldalról való megvilágítása, a mérleg másik oldalán jelentkezik a deficit. Ugyanígy a látszólagos ok–okozati összefüggések a két tudományterületen, közelebbről vizsgálva béklyót jelentenek a pszichológia számára. A fent említett példák hosszú évekre, évtizedekre határozták meg a pszichológiában a reziliencia kutatások irányát, fókuszpontjait, a mögöttes gondolatiságot. A reziliencia határpontként való kezelése az egészség–betegség vonalán egyre kevésbé tűnik tarthatónak. A pszichopathológiával való együttes megjelenése és kialakulása új dimenziót nyithat, annak ellenére, hogy jelentősen szembe megy a korábban képviselt iránnyal és fennáll a veszélye annak, hogy a már korábban ismert pszichológiai fogalmakkal, mint a poszttraumatikus növekedés mosódik össze. Azonban épp a fizikából ismert jelenségek adhatnak alapot arra, hogy szilárd kereteket tartva a fogalmak jól elkülöníthetőek és önállóan, elkülönülten is érdemesek a tanulmányozásra. Tanulmányomban arra szeretném felhívni igazán a figyelmet, hogy a pszichológia reziliencia jelensége egy diverz és ambivalens jelenség, amelyet a fizika koordinátái közé szorítani annak komplexitását kizárják.

## Bibliográfia

- American Psychiatric Association (2013): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 5*. Washington, D.C.: APA.
- Anthony E. James (1987): Risk, vulnerability, and resilience: An overview. In E. J. Anthony & B. J. Cohler (szerk.): *The invulnerable child*. New York: The Guilford Press (3–48).
- Berényi Dénes (1997): A fizika helye és szerepe a tudományban és a társadalomban. *Fizikai Szemle*. XLVII. évfolyam, 4. szám, 139.
- Carver Charles S. (1998): Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages. *Journal of Social Issues*. LIV. évfolyam, 2. szám, 245–266.
- Connor Kathryn M. & Davidson Jonathan R. (2003): Development of a new resilience scale: The Connor-Davidson Resilience Scale (CD-RISC). *Depression and Anxiety*. XVIII. évfolyam, 2. szám, 76–82.
- Dahlin L., Cederblad, M., Antonovsky, A., & Hagnell, O (1990): Childhood vulnerability and adult invincibility. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. LXXX. évfolyam, 3. szám, 228–232.
- Den Hartigh Ruud J., & Hill Yannick (2022): Conceptualizing and measuring psychological resilience: What can we learn from physics? *New Ideas in Psychology*. LXVI. évfolyam, 100934.
- Doernberger Carol H. (1992): Aspects of competence: resilience among inner-city adolescents. Unpublished Masters' thesis, Yale University, New Haven, CT.
- Farber Ellen A., & Egeland Byron (1987): Invulnerability among abused and neglected children. In E. J. Anthony & B. J. Cohler (szerk.): *The Invulnerable Child*. New York: The Guilford Press (253–288).
- Garmez, Norman., & Masten, Ann. S. (1986): Stress, competence, and resilience: Common frontiers for therapist and psychopathologist. *Behavior Therapy*. XVII. évfolyam, 5. szám, 500–521.
- Ghalambor Cameron K., McKay J. K., Carroll, S. P., & Reznick, D. N. (2007): Adaptive versus non-adaptive phenotypic plasticity and the potential for contemporary adaptation in new environments. *Functional Ecology*. XXI. évfolyam, 3. szám, 394–407.
- Gottesman Leonard E. (1974): Nursing home performance as related to resident traits, ownership, size, and source of payment. *American Journal of Public Health*. LXIV. évfolyam, 3. szám, 269–276.
- Kalisch Raffael, Müller Marianne B., & Tüscher Oliver (2015): A conceptual framework for the neurobiological study of resilience. *Behavioral and Brain Sciences*. XXXVIII. évfolyam, e92.
- Kiefer Adam W., Silva Paula L., Harrison Henry S., & Araújo Duarte (2018): Antifragility in Sport: Leveraging Adversity to Enhance Performance. *Sport, Exercise, and Performance Psychology*. VII. évfolyam, 4. szám, 342–350.
- Krane Kenneth S. (2019): *Modern Physics*. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons.
- Kuranova Anna, Booij Sanne H., Menne-Lothmann Claudia, Decoster Jeroen, van Winkel Ruud, Delespaul Philippe, & Wichers Marieke (2020): Measuring resilience prospectively as the speed of affect recovery in daily life: a complex systems perspective on mental health. *BMC Medicine*. XVIII. évfolyam, 1. szám, 1–11.
- Luthar Suniya S. (1991). *Vulnerability and Resilience: A Study of High-Risk Adolescents*. *Child Development*. LXII. évfolyam, 3. szám, 600–616.
- Luthar Suniya S. (1993): Annotation: Methodological and Conceptual Issues in Research on Childhood Resilience. *Journal of Child Psychology and Psychiatry, and Allied Disciplines*. XXXIV. évfolyam, 4. szám, 441.
- Luthar Suniya S., & Zigler Edward (1991): Vulnerability and Competence: A Review of Research on Resilience in Childhood. *American Journal of Orthopsychiatry*. LXI. évfolyam, 1. szám, 6–22.
- Mancini Anthony D., & Bonanno George A. (2009): Predictors and Parameters of Resilience to Loss: Toward an Individual Differences Model. *Journal of Personality*. LXXVII. évfolyam, 6. szám, 1805–1832.
- Masten Ann S. (2001): Ordinary Magic: Resilience Processes in Development. *American Psychologist*. LVI. évfolyam, 3. szám, 227–238.
- Masten Ann S. (2018): Resilience Theory and Research on Children and Families: Past, Present, and Promise. *Journal of Family Theory & Review*. X. évfolyam, 1. szám, 12–31.
- Masten Ann S., & Cicchetti, Dante (2016): Resilience in Development: Progress and Transformation. *Developmental Psychopathology*. IV. évfolyam, 3. szám, 271–333.
- Masten Ann S., & Coatsworth, J. Douglas (1995): Competence, resilience, and psychopathology. In D. Cicchetti & D. J. Cohen (szerk.): *Developmental Psychopathology, Vol. 2. Risk, Disorder, and Adaptation*. Oxford: John Wiley & Sons. 715–752.
- Radke-Yarrow Marian, & Sherman Tracy (1990). Hard growing: Children who survive. In J. E. Rolf, A. S. Masten, D. Cicchetti, K. H. Nuechterlein, & S. Weintraub (szerk.): *Risk and Protective Factors in the Development of Psychopathology*. Cambridge: Cambridge University Press. 97–119.
- Richardson Glenn E. (2002): The Metatheory of Resilience and Resiliency. *Journal of Clinical Psychology*. LVIII. évfolyam, 3. szám, 307–321.
- Seery Mark D., Holman E. Alison, & Silver Roxane Cohan (2010): Whatever Does Not Kill Us: Cumulative Lifetime Adversity, Vulnerability, and Resilience. *Journal of Personality and Social Psychology*. XCIX.

- évfolyam, 6. szám, 1025–1041.
- Stainton Alexandra, Chisholm Katharine, Kaiser Nathailie, Rosen Marlane, Upthegrove Rachel, Ruhrmann Stephan, & Wood, Stephen J. (2019): Resilience as a multimodal dynamic process. *Early Intervention in Psychiatry*. XIII. évfolyam, 4. szám, 725–732.
- Stephens, Ralph I., Fatemi, Ali, Stephens, R. Robert, & Fuchs, Henry O. (2000): *Metal Fatigue in Engineering*. New York: John Wiley & Sons.
- Székely Iván (2015): Reziliencia: a rendszerelmélettől a társadalomtudományokig. *Replika*. XCIV. évfolyam, 5. szám, 7–23. Internetes forrás: [http://real.mtak.hu/110083/1/94\\_01\\_Szekely.pdf](http://real.mtak.hu/110083/1/94_01_Szekely.pdf)
- Tedeschi Richard G., & Calhoun Lawrence G. (2004): "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry*. XV. évfolyam, 1. szám, 1–18.
- Werner Emmy E. (1993): Risk and Resilience in Individuals with Learning Disabilities: Lessons Learned from the Kauai Longitudinal Study. *Learning Disabilities Research & Practice*. VIII. évfolyam, 1. szám, 28–34.
- Werner Emmy E., & Smith, R. Stephen (1982): *Vulnerable but Invincible: A Longitudinal Study of Resilient Children and Youth*. New York: McGraw–Hill.
- Yehuda Rachel, Daskalakis Nikolaous. P., Desarnaud Frank, Makotkine Louri, Lehrner Army, Erin Koch & Bierer Linda M. (2013): Epigenetic Biomarkers as Predictors and Correlates of Symptom Improvement Following Psychotherapy in Combat Veterans with PTSD. *Frontiers in Psychiatry*. 4, 118.
- Zakeri Hamidreza, Jowkar Bahram, & Razmjoe Maryam (2010): Parenting Styles and Resilience. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5, 1067–1070.

---

<sup>1</sup> A tanulmány, valamint a kutatás a HUN-REN-SZTE "Convivence" Religious Pluralism Research Group támogatásával született.



## **A dialektika és a határ kapcsolata Karl Rosenkranz A rút esztétikája című művében**

Szabó Annamária

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Filozófiatudományi Doktori Iskola

### *Absztrakt*

Karl Rosenkranz az 1853-ban megjelent *A rút esztétikája* című írásával egyszerre célozza meg korának tudományos közegét, ugyanakkor a szélesebb olvasóközönséget, mindezt abból a célból kifolyólag, hogy újra pozícionálja a korábban az esztétika területén alig tárgyalt, félreértelmezett, vagy pusztán a 'gonosz' etikai címkéje alá sorolt rút kategóriáját. Írásában olyan kérdéseken vezet végig az olvasót, hogy miként tekinthető a szép a rút pozitív előfeltételének; hogy miért inkább alakulóként kell megragadnunk a rútat és nem jelenlévőként; vagy miként értelmezhető a karikatúra a szép rúton keresztül történő közvetítéseként. Éppen ezért kritikusan felülvizsgálja az eszmetörténeti előzmények állításait, mint Weiße vagy Hegel művészetfilozófiáját, hogy aztán rávilágítson a klasszikus, ám elavulttá vált és egyoldalú nézőponttal operáló terminológiák érvénytelenségére a rútat illetően. Korának filozófiai tárgyalásmódját tekintve invenciózusan lép fel, mert bár módszertanilag nagyon is szigorúan követi a hegeli dialektika eljárás módját, kritikai árnyalást eszközöl rajta. Túllép – ahogyan azt az előszóban is kifejti – a tudományos életben elterjedt prűd hozzáálláson, amely elretten témájának „ocsmányságától”, hogy aztán megtartva a lendületet, ne álljon meg a dialektikus meghatározások pusztá kimondásánál és tételezésénél. Azaz nemcsak definiálja a rút mozzanatait mennyiségi és minőségi összefüggéseiben, hanem rámutat arra a feloldásra, amelyet például a művész képes elérni, ha a rútat esztétikailag helyesen, megfelelő határokon belül kezeli. Hiszen ahogy a rút részaspektusain, a formátlanság, helytelen mivolt és eltorzulás alkategóriáin belül írja: „Szemmel kell tartanunk ezt a végesben rejlő dialektikát, hogy pontosan felismerhessük az ízetlen határait, és megérthessük a nevetségessé váló hasonlóságait (Rosenkranz 2022, 450).” Azzal, hogy kiterjedt – vagyis természettudományos, művészet- és kultúrtörténeti, antropológiai, illetve élettani – példatár segítségével vizsgálja a kor esztétikai negativitásának jelenségét, megteszi az első lépést egy korszak újfajta kulturális fenoménjének feldolgozásában.

Dolgozatomban azt a kapcsolatot fogom megvizsgálni, amely Rosenkranz írásában dialektika és a határ – illetve annak különböző kategóriái, mint határtalanság, határnélküliség és elhatárolás – között áll fenn. A kettő közötti kölcsönös viszony az alak megformálásának tárgyalásakor tűnik ki, ahol számba veszi a meghasonulás lehetőségét, és kifejti azt az átmenetet, amely során a dolgok szokványos értéke nemcsak megváltozik, hanem új helyi értékre formálódik át.

### *Abstract*

Karl Rosenkranz's *The Aesthetics of the Ugliness*, published in 1853, aims at both the scientific community of his time and the wider reading public in order to reposition in the field of aesthetics the category of ugly that previously had been discussed barely, misinterpreted, or merely subordinated under the ethical label of 'evil.' In his writing, the reader is guided among such questions as how the beautiful can be seen as a positive requirement of the ugly, why we should grasp the ugly as becoming rather than being, or how caricature can be interpreted through mediation of the beautiful happened by the ugly. Therefore, he critically revises the claims of the antecedents of the history of ideas, such as Weiße or Hegel's philosophy of art, to shed light on the invalidity of the classical terminologies, which refer to the ugly had become obsolete and operated from a one-sided aspect. He acts innovatively in the philosophical approach of his time, although methodologically, he follows very strictly the procedure of Hegelian dialectics, but he accomplishes a critical tinge on it. As he explains in the foreword, he transcends the prudish attitude prevailing in academic life, which shies away from the 'hideousness' of its subject. After keeping his impulse, he does not stop at the mere utterance and supposition of the dialectical definitions. So, he defines not only the elements of the ugly in their quantitative and qualitative context but also points to the resolution that, for example, the artist can achieve if he handles the ugly aesthetically correctly within appropriate limits. But he writes it within the aspects of the ugly, by the subcategories of formlessness, incorrectness, and disfiguration: "We have to keep in mind this dialectic that we lie in finitude, in order to recognize the bounds of the tasteless precisely, and to understand its affinity to the ridiculous (Rosenkranz 2015, 185)." By examining the phenomenon of the aesthetic negativity of the period with the help of an extensive collection of examples—that is, natural scientific, historical of art and culture, anthropological and physiological—he takes the first step towards the treatment of the new cultural phenomenon of age.

In my thesis, I will examine the relationship between the dialectics and the border and its various categories, such as boundless, borderless, and limitation. The reciprocal relationship between the two appears from the treatment of formation of the form, where he takes account of the possibility of rupture and explains the transition in which the ordinary value of things not only changes but also takes form into a new local value.

## 1. Bevezetés

A modern és a kortárs esztétikatörténeti, illetve művészetelméleti vizsgálódások egyik döntő fordulópontját az abszolút szép stabilitásának megingása képezi. Így különösen jelentősnek számítanak azoknak a teoretikusoknak az írásai, akik szembesültek a 19. századi Európát több hullámban alakító válságokkal, fejlődési stádiumokkal politikai, kultúrtörténeti, művészet-történeti, társadalmi és technológiai szinten, hiszen végérvényesen megváltozott a fehér európai ember addig fennálló világnézete.<sup>1</sup> Azzal, hogy a kulturális és urbanizációs fejlődéssel együtt egyre szembe ötlőbb volt a kortársak számára a világ rútsága, illetve hogy a heterogénné vált, meghasonlott *humanus* mint egy diszharmonikus kaleidoszkóp állandóan változott, sokszor pedig *torz alakot* öltött, úgy vált mindinkább tarthatatlanná a klasszikus szépség eszméje. Ezek következtében a szépség abszolútuma már árnyalásra szorult – önnön magával meghasonulva immár csak az előbbieket egyik szimptomájaként artikulálódik, az ember már megfosztottá vált az egészségesség, a harmonikus elrendezés képzetétől (Szabó 2019, 5–8). Habár itt megkerülhetetlen vonatkozási pontként szokott felmerülni Karl Rosenkranz<sup>2</sup> 1853-ban megjelent *A rút esztétikája* című átfogó tanulmánya, mégis szembeötlő, hogy a tudományos diskurzus sokáig mellőzte. Német nyelvterületen is pusztán az utóbbi 30-40 évben történt számottevő előrelépés a több utánnomással és a felületes vagy éppen behatóbb tanulmányok születésével, míg a nemzetközi recepció csupán 20 éve zajlik.<sup>3</sup>

Rosenkranz megoldást javasoló válasza a fennálló helyzetre tömören így hangzik: a szép a rúton, mint annak pozitív előfeltételén keresztül menthető meg a komikuson (karikatúrán) át. Ezt akár leírhatjuk olyan dialektikus képletként is, amely fájdalomcsillapító pirulaként szolgál a korszakot átítató – átmeneti állapotot jelölő – betegségekre a filozófus szemében.<sup>4</sup> Rosenkranz egyik célkitűzése, hogy kettős diagnózissal szembesítse kortársait:<sup>5</sup> fogalmi lényegükkel és a világgal meghasonlott emberekként nem veszik észre, hogyan váltak önmaguk karikatúrájává, miközben beburkolóznak a tudományos pedantéria<sup>6</sup> és a prüdség divatos kelméjébe. Különösen nemzetének filozófiáját illeti szarkasztikus gúnnyal, képviselőit éles bírálattal, azon belül is Kant örökségét, Hegel szüklátóköritségét a diabolikusra vonatkoztatva, majd az ő nyomán Weiße zavaros redukcióját a rútat illetően. Az élet területeit – mint a filozófia, történelem, vallás és művészet – azoknak összefüggő, organikus teljessége nélkül vizsgálják,<sup>7</sup> eredményül pedig a reneszánsztól megörökölt szabályosságba, illetve dogmatizmusba meredve gépként, fogalmával ellentétesen kezelik az életet (Rosenkranz 2022, 134), kivonva belőle természetes, *másodlagos* velejáráját: „A világnézet totalitásában a betegséghez és a gonoszhoz hasonlóan a rút is csupán egy tűnékeny mozzanatot jelent, és mivel szerves részei vagyunk ennek a nagy összefüggésnek, nem csupán elviseljük, hanem érdekessé is válhat számunkra. Ám ha kiszakítjuk a rútat ebből az összefüggésből, esztétikailag élvezhetetlen lesz” (Rosenkranz 2022, 71). A morális értékítélet dimenziójába száműzve elválasztották a szép eszméjétől a rútat, hogy egyenlőséget tegyenek közte és a gonosz kategóriája között – mindezt úgy, hogy a természetre is rávetítették ezt a tendenciát. Ugyanakkor a *német* filozófia elkezdett a rúttal, mint „esztétikai ellen-eszménnyel” foglalkozni,<sup>8</sup> sőt, ez a filozófia elszórva, óvatos megjegyzések kíséretében már azt is felismerte, hogy a szép a rúton keresztül jut el a komikusig, és hogy a szép eszményének organikus mozzanata lehet a rút. Azonban felületes, egyoldalú általánosságokban, egy-egy irodalmi alak jellemzésében merült ki a rút fogalmának tárgyalása (Rosenkranz 2022, 18). A dogmatizmuson kívül így ugyanazt a hibát követték el kortársai (Weiße, Ruge, Bohtz és Fischer), amelyért a szerző a német idealizmust, a Sturm und Drang korszakot, de legfőképpen a német romantika művészeit hibáztatja.<sup>9</sup> Itt arról a vádról van szó, hogy a romantikusok nem vették

komolyan a szép *dinamikusan dialektikus* fogalmát, amely képes újratermelni önnön affirmációját és fejlődéséhez szükséges ellentmondását – helyette hozzásegítették statikussá válásához. Habár kitágították a szép fogalmát és így az ábrázolás tárgyát, a kanti érdek (azaz fogalom, mint ész által közvetített) nélküli tetszés tétellel pedig vitázni kezdtek, mégis súlyos hibát követtek el, mikor „inkább az elmét és a fantáziát kötik le ahelyett, hogy érzelmet keltenének” (Rosenkranz 2022, 166). Műveikben *hamisan oldják fel* az egységet, az ellentétben egy másikat képeznek meg tudatlanul, ezzel olyan *rút diszharmóniát* kialakítva, amelyben nem ismerik fel az ellentmondást, sőt kielégítőnek tartják. A diszharmónia által az *érdekeset* keresik, ezért végül egy nem valós lényeket tárnak szemünk elé,<sup>10</sup> nem képződik meg ismételten a valódi harmónia. Holott az igazi, szükségszerű diszharmónia az a *megváltó pont*, amely egyenrangú ellentétpárok összeütközésével születik meg, mint kettéválás, és amelyen áthalad az egység. „Tehát a kettéválás nem a negatívum, mint olyan által válik széppé, hanem az egység miatt, amely a kettéválásban egy belülről ható, összetartó, megmentő, megújító erőként bizonyítja önnön energiáját” (Rosenkranz 2022, 165). A szerző azt kívánja bizonyítani, hogy folyamatosan újratermelnek korának művészei egy *terméketlen szépség* fogalmat, hiszen fel nem ismerve tévesen kategorizált, de már kanonizált ellentétpárokat használnak<sup>11</sup> műveik látszólagos egységének létrehozásakor – mégis kielégülten tobzódnak benne a kritikával együtt, ezzel pedig megszüntetik a szellem és a művészet dialektikus viszonyát. Következtetésképpen olyan (ön)kritikai reflexió elsa-játításának társadalmi vágyát célozza meg *A rút esztétikájával*, amelyet kizárólag a komikussal és a karikatúrával érhetnének el embertársai. „Kizárólag a széppel egyesítve engedi meg a művészet a rút létét; viszont ebben a kapcsolatban nagy hatást képes elérni. A művészet nemcsak a világmegértés teljessége miatt szorul a rútra, hanem azért is, hogy egy cselekményt tragikumba vagy komikumba fordíthasson” (Rosenkranz 2022, 74).

## **2. A formátlanságról, a helytelen mivoltról és az alaktalanná válásról vagy eltorzulásról**

### *2.1 A formátlanságról és a helytelen mivoltról, mint a határ és dialektika kezdőpontjairól*

A már említett egység és kettéválás, dialektika és határ kölcsönös viszonyrendszerének alapját az *Első szakasz* adja meg. Rosenkranz a szépséget az eszme olyan érzéki megjelenéseként határozza meg, amely egységként, mint a megformálás első feltétele és mint az önmagára utaló egész mutatkozik meg. Ezért határookra van szüksége, hiszen azokban rejlik megkülönböztethetőségének ereje (Rosenkranz 2022, 111–112). Ugyanakkor a szerző szembeszáll a szép egységként történő megformálásának statikus (tév)hitével, és bizonyítja, hogy fogalmából adódóan eleve különbözik önmagától, a külső elkülönítés és belső megkülönböztetés okán tud esztétikai tárgyként megjelenni. Azzal, hogy önmagában különbségeket rejt, természetesen vezet önnön meghasonlásához, viszont szépségként belső teremtő energiája és dinamikus mozgása miatt képes feloldani belső ellentmondásait, megszüntetheti önmagát alakként, hogy újból harmonikusként teremtsen meg magát. A következőkben többször hangsúlyozza, hogy az egyoldalúság, változatlan azonosság, akadémikus szabályosság ugyanolyan negatív értelemben hat a befogadóra, mint a pusztán ocsmányságokban tobzódó „alkotások”.<sup>12</sup> Éppen ezért tartozik a művészet törekvései közé a különbözőség megteremtése mint az egyformaság megbontása, valamint a különbözőségből újra kialakított egység mint a kategorizáció szükségessége.<sup>13</sup> Kétes és bizonytalan jelleget akkor kap az el- és lehatárolás, ha a különbségek mint határok nem mutatkoznak meg világosan, tehát a kifejezés érthetetlen marad, holott ez az alapja a szépség mint egység létrejöttének. Mindebből végül pusztán rút alaktalanság bomlik ki.<sup>14</sup> Itt kezd láthatóvá válni Rosenkranz értelmezésében az élet és így a művészet területén összefüggéseiben megjelenő, kvázi „ökoszisztéma”. A határok valójában átmenetiségben mozgó különbségtételek,<sup>15</sup> amelyeket eleve az egység dinamikusan magában rejlő ellentmondásai implikálnak, tehát az

alak és az esztétikai minőség átfordulása az egyik kategóriából a másikba szükségszerűen nagyon is lehetséges és adott.

Az aszimmetrián belüli szabálytalanság tételezésekor hívja fel arra a figyelmet Rosenkranz, hogy maga a dialektikus szépség-egység rendszere adja azt a keretet, amely során a meghatározáson túl fel kell ismerni a kölcsönös, minőségileg egyenrangú szembenállást – természetesen az egység felbomlásakor keletkező feszültséget, kontrasztot sokféle mennyiségi fokozás jellemezheti. Ezért szükséges, hogy mind az egység, mind a különbségei bírjanak az *önmeghatározás*, tehát a világos el- és lehatárolás képességével. Így lesz képes a különbségei közt létrejövő ellentmondást önmagából kiindulva meghaladni, hogy a sokféle létező különeműségét – amely az érintkezés, a befogadó percepciója során megváltoztatja a dolgok szokványos értékét (Rosenkranz 2022, 128) – az egész szintézisében fogja össze mozzanatokként. Ezek külön éppúgy utalnak egymásra, mint az egészre.<sup>16</sup> Tehát az alak helyes mivoltának meghatározottsága nélkül nem jelenhet meg az alak egyedisége, esztétikailag nem különülhetne el a többitől. A művészetnek felismerhetővé kell tenni – világos elhatárolás útján – az ideális formát és az alkalmazott általános mércét, azonban az utánzás során, a természet és szellem megjelenési formáinak megfigyelésekor realitása mindenképp elmarad fogalmának tendenciája mögött. A művészet azonban képes az esztétikai megformálásból ezt a hátráltató lényegtelen, amely miatt rúttá válhat, eltávolítani, hogy csak a lényeges, eszményi tartalom maradjon meg – a szabadság (szellem) pártosával szemben<sup>17</sup> kizárólag másodlagos értéket vehet fel az individualizáció (egyénivé tétel/elkülönülés) mint a különös formák sokrétűsége (Rosenkranz 2022, 190).

Habár a szép szükségszerű viszonyban áll az igazzal és jóval, „amelyet még a művészet legszabadabb alkotása sem csorbíthat” (Rosenkranz 2022, 200–201), azonban a helyességet, mint a művészet fontos szükségességét meg kell különböztetnünk ezektől. E kettő között is organikus kölcsönösség áll fenn, hiszen nem korlátozódhat a művészet a helyességre, mert a szépnek ellent nem mondvá helytelenné, sőt, rúttá válhat, ugyanakkor csak a helyesség bontakoztatja ki a szépet pozitív módon – többek között viszonylagossága által. Éppen ez vezet el a fantasztikushoz, mint esztétikai kategóriához, mert a viszonylagosság megengedi a fantáziának a tapasztalati valóság alakjaival szembeni „játékosztönét”. A fantáziajátékban *határsértő* túlzásba esik a szellem, mindezt önmaga individualizációjának kihangsúlyozása érdekében. Természetesen túlzó jellege nem nélkülözi az esztétikai határt, sem az eszmei valószínűséget – értelmünket meggyőzi a fantasztikum ellentmondásaiban lévő egység, amely önnön igazsága szerint jön létre. Legyen mégis bármilyen szélsőséges a fantasztikum rút ellentmondásai, a komikumba való átfordításuk elviselhetővé teszi őket.

## 2.2. Az alaktalanná válásról vagy eltorzulásról

A norma sérülésekor létrejön a rút, az eszményi igazsághoz tartozó helyénvalóság megszűnik, a rútnak éppen ezért *korlátozást* kell elszenvednie.<sup>18</sup> Ezzel szemben a szépség *végző alakja a szabadság*, amely bár abszolút módon az erkölcsi önmeghatározásból teljeseedik ki, esztétikai tárgygyá mégis az élet dinamikusan szerves játékfolyamatában válik. Másképpen szólva a hegeli, „az öntevékenység révén és a szépből áradó élet révén történő” (Rosenkranz 2022, 252) *áttekintést* emeli ki, amely csak az esztétika szempontjából igazság, a valóságban pusztá *látszat*. A képlet „egyszerű”: az igazi szépséghez hozzátartozik a szabadság, a rútsághoz a *szabadság hiánya*, ezért okoz az alakban torzulást. Fontos felidézni a korábbi meghatározásokat – miszerint a szép kibékíti önmagában különbségeit –, hiszen Rosenkranz itt revidálja a kanonizált kanti gyakorlatot. A szép nem a fenségessel áll szemben, hanem az abszolút szépben megszüntetve megőrződnek annak ellentétei, a fenségesen szép és a tetszetősen szép, mint a szép megjelenésének szélsőségei.<sup>19</sup> A szép tagadásaként értett rút a fenséges, a tetszetős és az önmagában vett szép pozitív átfordításával teremti meg magát. Ha a szépség szélsőségeit tagadjuk, akkor a fenséges közönségesbe fordul át, amely végtelensége miatt ellentmond szükségszerűen szabad lényének. A szabadság *önkorlátozásának vonzerejével* bír a tetszetős, tagadásakor (a

viassásban) azonban véges viszonyokban jeleníti meg a szabadságot. Azzal, hogy a szabadsághiány tagadja a szabadság szükségszerűségéből adódó bizonyos korlátokat, létrejön a szabadsághiányának állapotában lévő szabadság – vagyis annak csak a *látszata*. A rút önnön szabadságának hiányával ellentmond magának, a végességgel pedig nem szükségszerű korlátot szab magának. Ez a rútság a szabadság látszata miatt fog csökkenni, mert felidézeti eszményi ellenképét, ezzel az összehasonlítással pedig komikussá válik. „Önmegsemmisíti” a szabadság végtelen látszatával a rútat – a torzuláson túlmenő *karikírozással*, az individualizációs határsértéssel kerül szembe az önreflexív összehasonlításakor a szükségszerűen felidézett általánosság mértéke.

### 2.3. A diabolikus, avagy Hegel kritikája

Miután a korábbiakban kortársainak a rút témájában írott műveit kritika alá vonta, Rosenkranz *A diabolikus* című alfejezetben szembenéz Hegel hátrahagyott nézeteivel, aki „írásaiban” mellőzte a művészetben jelenlévő, helyesen alkalmazott rútság kérdését.<sup>20</sup> A gonoszt és a rútat alkalmatlannak vélte az esztétikai érdeklődés felkeltésére, azonban a magáért való ördögöt lefejtette a világösszefüggésről mint esztétikai objektumot, holott Rosenkranz szerint a jelenségek világában egyik lényegi dolog a másik megjelenítésével kerül illusztrálásra, a világkép csak a jelenségek küzdelmén keresztül tükrözhető (Rosenkranz 2022, 530–533). Szerinte az esztétika nemcsak, hogy felfedezheti a szép és rút kölcsönös kapcsolatát, hanem a rúttal a szabadság potenciálját is nyújthatja (Speight 2018, 76–77), amely az ókori görög kultúrával szemben a modern ábrázolásban már szükségszerű. A kereszténység azzal, hogy „Jézust emberré tette”, áthelyezte a görögök által még harmonikusan kibékített megosztottságot minden egyes emberbe<sup>21</sup> (Moland 2018, 19), egyúttal pedig a negatívumokat és vétségeket több isten képviselő helyett az individualizált – emberfelettiként, embernél alacsonyabb rendűként és emberiként megjelenített – ördög figurájába tömörítette (Rosenkranz 2022, 553). A diabolikus tudatosan áll szemben a jóval, azaz az igazi szabadságot tagadja abszolút szabadság nélküliként, így ösképének torzképeként karikatúrába csap át. Metafizikai absztrakciójával és az őt átjáró formális szabadság révén enyhíti a rútságot, és bizonyos fokig esztétikai objektummá avatja.<sup>22</sup>

Kettejük különböző meglátásai közé sorolandó, hogy Rosenkranznál a szépség fogalma – a jóval és igazzal való kapcsolatán túl – már a szabadságban áll eredendően (Speight 2018, 75). A komikus kategóriáját a karikatúrával, valamint a modern komédia műfaját pozitív objektivitásban jelölte meg, ezzel utalva Hegel nézeteire, aki szerint az új komédia (szubjektív humor) a régivel szemben nem mutatja be a lényegét, sem az egységet a megosztottsággal együtt, sem a szubsztanciális témákat,<sup>23</sup> csupán pusztító diszharmóniába torkollik (Moland 2018, 16–17). Bár a művészet kimerülésének egyik okát a természet utánzásában és a szubjektív humorban, mint a korszak hanyatlását jelölő szimptomában látja Hegel, mégis mintha engedményt tett volna itt az objektív humor fogalmának megalkotásával.

### 2.4. A karikatúráról, avagy Kant kritikája

C. Allen Speight tanulmányában hangsúlyozza, hogy *A rút esztétikájának A karikatúra* című utolsó nagy fejezetében felelhető Hegel azon, Aloys Hirt karakterisztikumával kapcsolatos meglátásainak magja, mely szerint a karikatúra túlzása csupán felesleges, „terhes ismétlés”.<sup>24</sup> Azonban Rosenkranz számára a rút megformálásának csúcsaként tételeződik a karikatúra (Rosenkranz 2022, 575), annak terhes túlzása<sup>25</sup> pedig elengedhetetlen feltétel esztétikai rendszerében.<sup>26</sup> A karikatúra az adott dolog *immanens* individualizációs elemét túlozza el a formátlanságig, megszüntetve az egészhez való aránylását, viszont ez megőrződik a többi részletben, így az egészhez képest egy olyan mértékű eltolódás keletkezik, hogy az eltúlzott elem önmagát az egésznek *új mértékévé* változtatja. A dinamikusan ható szervetlenné válásnak az alakban szervesen, megszüntetve-megőrizve kell lezajlania (Rosenkranz 2022, 580), hiszen a *torz aránytól*<sup>27</sup> csak a rút formáig jutnánk el. Ebben a fejezetben mutatkozik meg Rosenkranz

dialektikus módszerének tetőpontja a karikatúra többszörösen megképzett fogalmi meghatározásában. A karikatúrának bele kell vetődnie eszményi, szabadságon alapuló ellenképébe, amelyet a speciális helyi értékkel bíró torzulás, az így létrejött új mérték láttat meg a befogadóval, és ösztökéli a *meghatározott összehasonlításra*. Az ösképnek a torzban való felismeréséhez szükséges, hogy maga a karikatúra *individualizált fogalomhoz* kapcsolódjon, például a pusztá fogalmiságon alapuló filozófia helyett egy konkrét, ismert filozófust karikázzon. A fogalom és a torzítás között megjelenő individualizálást Kant *transzcendentális séma* fogalmával magyarázza Rosenkranz, mint az individualizáláshoz vezető átmenetet.

Amikor Kant a fogalom sémájához az érzéki sémát rendeli a *képzelőerő képalkotó szintézisében* keresztül, amely az „érzések benyomásainak meghatározásában létrejövő egység” (Nyíri 2004, 42), akkor a fogalmi gondolkodás *képies gondolkodásra* vonatkozó viszonyát tárgyalja, ezzel pedig láthatóvá vált azon térelméleti és szociológiai irányba kiterjesztett lehetőségek, amelyeket *A rút esztétikája* rejt magában értelmezése során. „Az embléma az értelmi fogalmakat érzéki képekre redukálja, amelyek erősebben hatnak az emlékezetre” (Nyíri 2004, 43). Rosenkranz szerint bár a szép *képes valamivé tenni minket*, a rút viszont megsemmisít, míg a karikatúra *kitörölhetetlen nyomot hagy bennünk*,<sup>28</sup> ennek következtében pedig „megtévesztve ott találjuk magunkat a lehetségessé vált lehetlenségeknek ebben a másik, szabad világában” (a szerző idézi Vischert lábjegyzetben: Rosenkranz 2022, 626–629). Az emlékezetben lévő individualizált fogalmat felülírja a karikatúra és annak nyomán saját összehasonlító (ön)reflexiónk, így a platóni mértéknélküliség nemét új mértékbe avató torzkép *rávetül* az ösképre. Rosenkranz a sematizmushoz kapcsolja az *Afterbildnis* kifejezést<sup>29</sup> és Kant torz pofája (Fratze) fogalmát. Az *Afterbildnis* a Grimm Szótár szerint<sup>30</sup> az eredetinek nem megfelelő, hamisan helytelen *képmás*, amely érzéki csalódáson alapuló megjelenés, *rémkép* (Trugbild). Ez alapján válik világossá, hogy Rosenkranz ezért (is) él kritikával Kanttal szemben, hiszen értelmezésében minden fantasztikumot a torz pofa címkéje alá sorolt be, a moralizálással pedig átlépte az esztétika meghatározásának keretét (Rosenkranz 2022, 594). A karikatúra torz pofájú szélsőségében saját formáival összekülönbözött, majd újraalkotott, viszonylagosan harmonikus egységében tobzódik önelégülten, miközben zaklatottan mutat túl önmagán, mert *egyidejűleg* mást is ábrázol<sup>31</sup> (Rosenkranz 2022, 610). Így tekinthetjük a torz pofa kategóriáját és annak rosenkranzi interpretációját térelméleti és szociológiai szempontból a 19. század emberének időbeli *maszkjának*, London-Párizs-Berlin tengelyét – amelyet a szerző és utána számos karikatúrákutató a műfaj megjelenési helyszínének, majd fellegvárának határozott meg – pedig Hádész poklának földi/térbeli, tömegekre érvényes *képmásának* Rosenkranz művében (Rosenkranz 2022, 612).<sup>32</sup>

### 3. Konklúzió

Rosenkranz újraértelmezte Kant séma fogalmát és Hegel objektív humor kifejezését – utóbbi szerint a művész és tárgya a művészeti folyamat *transzformáló* hatásán megy át, a művészi individualizációs szeszélyesség helyett a szellem belső mozgalma tűnjön ki (Moland 2018, 21–22) –, hogy e kettő összekötése által<sup>33</sup> mutassa meg kortársainak önmagukon megtapasztalva a karikatúra és filozófia, a valóság és képi jelenség összefüggéseit (Speight 2018, 80–82), amely nem mentes a radikális szociális változásoktól (Kliche 1995, 481). Térelméletileg is megfigyelhető, hogy tudatosan tette láthatóvá, és pár esetben széleskörű „emancipációt” hajtott végre a marginalizált létezők esetében (Furlotte 2017, 5; valamint Böhme 2009, 191–192), mert így próbált meg érvényt szerezni az esztétikai színtér mellett a politikai közegben a dialektikus „véleményütköztetésnek”, ahol a politikai, öncélú egyes túlsúlyba került az általánossal, tehát a társadalommal szemben. Azonban nem adekvált felróni Rosenkranznak az antifeminista („Shelley asszony”), rasszista („kretén”) hangszínt, mint tette a szerzővel szembeni kritikus írásában Werner Jung vagy Wes Furlotte. Az írás strukturális részét viszont annál inkább megilleti a bíráló. Míg a teoretikus részben arányosságot megtartva szisztematikus és kritikus tudott

lenni Rosenkranz, addig hiába tágította ki a művészeti mező lehetőségeit, és vizsgálta az összes művészeti ágat a magas és populáris közegben egyaránt, vagyis a természeti-művészeti világ és hétköznapi tárgykultúra együttesében, mégis sokszor egysíkú, terjedelmes mennyiségben kifejeződő, személyeskedő hangot üt meg művészeti példáival. Habár *A rút esztétikája* a karikatúra esztétikája lett volna a szerző eredeti szándékai szerint (Speight 2018, 77), a karikatúrát taglaló, utolsó fejezet azonban sokkal rendezetlenebb, töredezetebb, mint a többi fejezet. Ráadásul a karikatúráról már a harmadik szakasz végében kifejti álláspontját, így olyan, mintha ezt elfelejtve, későbbi kiegészítésként ismételtlen nekiveselkedett volna a karikatúra tárgyalásának, ezzel végleg elsietett töredezettségében zárta le a nagyvállalkozású művét. Épp emiatt szakítja meg akaratlanul azt az egymásra kölcsönösen oda-vissza mutató dinamikus dialektikusságot, amelyet a kötet fejezeteinek felépítettsége fejez ki, következtetésképpen nem egészen úgy jelentek meg a fejezetekben tárgyalt esztétikai kategóriák, mint ahogy rosenkranzi fogalmuk szerint kellene.

Összességében Karl Rosenkranz korának esztétikai problémáját helyesen észleli a maga kiterjedtségében, és törekszik annak adekvát megragadására, azonban egyrésztől ő is tévesen ítéli meg azokat a rendszerszintű problémákat, amelyeket felfed, másrésztől ő maga sem lesz képes teljes mértékben kilépni az uralkodó prüdség bilincséből, amely ellen hevesen tiltakozik. Mégis azzal már tisztában van, hogy nem olyannak jelennek meg ő és kortársai, mint amilyenek valójában, és amilyenek lenniük kellene szabadság fogalma szerint.

## Bibliográfia

- Böhme, Hartmut (2009): *Ästhetik/Kunstgeschichte*. In Günzel, Stephan (szerk.): *Raumwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 191–207.
- Jung, Werner (1987): *Schöner Schein der Häßlichkeit oder Häßlichkeit des schönen Scheins: Ästhetik und Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert*. Frankfurt: Athenäum
- Kliche, Dieter (1995): *Pathologie des Schönen – Die „Ästhetik des Häßlichen“ von Karl Rosenkranz*. In Rosenkranz, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*. Ditzingen: Reclam Universal-Bibliothek, 2015, 458–485.
- Hegel, Georg Wilhelm F. (1952): *Esztétikai előadások I–III*. Ford: Zoltai Dénes, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Moland, Lydia L. (2018): *Introduction: Taking Laughter Seriously in Nineteenth-Century Philosophy*. In *All too human: Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Moland, Lydia L.): Boston: Springer, 1–13.
- Moland, Lydia L. (2018): *Reconciling Laughter: Hegel on Comedy and Humor*. In *All too human: Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Moland, Lydia L.): Boston: Springer, 15–31.
- Ott, Michaela (2009): *Ästhetik/Kunstgeschichte*. In Günzel, Stephan (szerk.): *Raumwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 14–29.
- Rosenkranz, Karl (2015): *Ästhetik des Häßlichen*. Ditzingen: Reclam Universal-Bibliothek
- Speight, C. Allen (2018): *Caricature, Philosophy and the “Aesthetics of the Ugly”*: Some Questions for Rosenkranz. In *All too human: Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Moland, Lydia L.): Boston: Springer, 73–87.
- Szabó Annamária (2019): *Karl Rosenkranz és az Ästhetik des Häßlichen*. Budapest: ELTE BTK MA szakdolgozat

### Internetes forrás:

- Böhme, Gernot (2010): *On Beauty*. *The Nordic Journal of Aesthetics*, 21 (39). <https://tidsskrift.dk/nja/article/view/3001> (letöltés dátuma: 2022. december 28.)
- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Neubearbeitung: Afterbildung*. <https://www.dwds.de/wb/dwb2/afterbild#wb-1> (letöltés dátuma: 2023. 02. 03.)
- Furlette, Wes (2017): *Karl Rosenkranz, Aesthetics of Ugliness*. <https://www.c-scp.org/2017/08/26/karl-rosenkranz-aesthetics-of-ugliness> (letöltés dátuma: 2023. 01. 09.)
- Nyíri Kristóf (2004): *A tiszta kép kritikája. Szemlélet, fogalom, séma*. In *Világosság*, 2004/6, XLV. Évf., 39–47. <http://www.vilagosság.hu/pdf/20050106144242.pdf> (letöltés dátuma: 2022. december 28.)
- Marosán Bence (2019): *A romantikus életfogalom recepciója a német életfilozófiában*. <http://real.mtak.hu/113164/1/Marosan-Romantika-korrekt%C3%BAra.pdf> (letöltés dátuma: 2023. január 15.)

<sup>1</sup> Rosenkranz számos humán- és természettudományi, valamint a gyakorlati életből vett példával illusztrálja és teszi világossá művében a rút és annak részaspektusainak vizsgálatát, ezzel képezve kordokumentumi

---

lenyomatot a fent említett hatástörténeti eseményekről.

- <sup>2</sup> A német teoretikus életrajzi adataihoz, hogy milyen politikai szerepet töltött be a 48-as forradalomban, hogyan alakult akadémiai pályáíve, a hegeli centrumon belül hol helyezkedett el valójában, és milyen viszonyban állt a romantikával – mindezekhez ld. többek között Speight 2018, 73–87, Kliche 1995, 458–482, Pop 2015, 1–22.
- <sup>3</sup> Ezt támasztja alá, hogy angolul legelőször 2015-ben jelent meg (Pop–Widrich 2015), míg románul 1984-ben, olaszul 1994-ben, franciául 2004-ben, japánul 2007-ben. A teljes magyar fordítás az ELTE BTK MMI Esztétika Tanszékén tartott szemináriumokon, majd egyetemen kívüli együttműködés keretében készült el, 2022 júliusa óta olvasható a tanszéki Laokoón honlapon. Az idézéshez ezt a változatot használtam.
- <sup>4</sup> „Természetesen sokoldalúbban alakul az az anyag, amely a túlkulturáltsággént ábrázolt torzulást hamis szentimentalításban, hamis kényelmességben, hamis tudományosságban, a politikai megfontolások kifordulásában, a szektás fanatizmus örületében, a luxus ízléstelenségében, a divatos gyógymódok versengésében és magának a művészetnek a tévelygéseiben mutatja meg. Ezek a karikatúrák általában már annak a reakciónak a megnyilvánulásai, amelynek segítségével a szellem igyekszik átvészelni az ilyesfajta betegségeket” (Rosenkranz 2022, 619).
- <sup>5</sup> Akárcsak mint egy diagnózist felállító orvos kapcsolata hitetlenkedő páciensével, pontosan úgy jár el a szerző tanulmányát közvetítőként használva (ld. Rosenkranz 2022, 62–63), így már rögtön *A rút esztétikája* alfejezetben sorozatos támadás formájában szembesíti olvasóját fel nem ismert betegségével. A betegséget, mint fogalmat mindvégig hol szimbolikusan, hol konkrét párhuzamként használja a rúttal szemben, hiszen a komikussal hasonlóságot mutat mindkettő abban a tekintetben, hogy az adott formát/organizmust részlegesen torzítja, ám az az egészre áterjed. Dieter Kliche *A rút esztétikájának* Reclam kiadásához írt tanulmányában részletezi azt a panorámát, amelyet Rosenkranz nyújtott korának „esztétikai patológiájáról”.
- <sup>6</sup> Maga Rosenkranz szorgalmazza írásában, hogy szülessenek inkább alapos, utánkövethető hivatkozásokon alapuló tudományos írásművek (Rosenkranz 2022, 10–11), illetve legyen mód kölcsönös és nyílt diskurzusra a tudományos életben. Több szempontból is fontos, hogy a szerző Königsbergben tudományosan és kulturálisan is elszigetelve élt (Kliche 1995, 471), így nemcsak hiányolta a levelezésen túli tudományos viták lehetőségét, hanem a kevés közvetlen szociokulturális hatás érződik magán *A rút esztétikája* című művén is (Kliche 1995, 476–477).
- <sup>7</sup> „Csakhogy akad egy tény, amely hiába eléggé ismert, mégsem kellően felismert a maga teljes jelentésében, hatásában. Így van ez a rút esetében. A szépművészetek elméletét, a jó ízlés törvénykezését, az esztétika tudományát az európai kultúrmépek egy évszázad alatt széles körben tökélyre fejlesztették, ugyanakkor a rút fogalma, habár mindenütt vitáztak róla, mégis igencsak kezdetleges maradt. Immár rendjén valónak tekintik, hogy a szép tündöklő alakjának árnyoldala ugyanúgy az esztétikai tudomány része, mint a betegség a patológiában, a gonoszság az etikában. Ám, mint mondtuk, nem mintha a nem esztétikai a maga megjelenéseiben nem lenne kielégítően ismert. Hogyan is lehetne ez másképp, amikor a természet, az élet és a művészet erre emlékeztet minket minden pillanatban? Ám arra még nem tettek kísérletet, hogy átfogóbban kifejtse a rút összefüggéseit, és behatóan megismerjék felépítését.” (Rosenkranz 2022, 16–17) Lejjebb részletesebben tárgyalom, azonban Rosenkranz már itt megelőlegezni látszik a német romantika eltorzultságának tételét. Hiába alakult ki a romantikus életfogalom és ivódott bele a német életfilozófiába, hogy többek között a „kartezianus filozófiai hagyomány merev test-lélek, természet-szellem dualizmusán” túllépjen (Marosán 2019, 1), figyelmen kívül hagyták az élet szükségzerű destruktív tendenciáit, ezzel ismételten merevvé téve a fejlődés dialektikus kivét.
- <sup>8</sup> Rosenkranz Lessing *Laokoönj*-át emeli ki, mint a rút és undorító tárgyalásának irányába tett első fontos lépést, azonban szerinte Lessing tévesen zárta ki a festészetből a rútat, hogy a költészethez rendelje. Rosenkranz továbbá a poétikai művek túlsúlyának használatáért is elmarasztalja őt, és rámutat arra, hogyan állnak organikus, egymásba hajló kapcsolatban a művészeti ágak, semmint, hogy rangsorolni lehessen őket – ezzel jelentősen eltér az akkoriban még bevett hierarchizálási metódustól a művészeti ágak esetében. Michaela Ott térelméleti tanulmánya szerint, habár még nem a tér (Raum) fogalma tekintetében tárgyalták, de a művészeti ágak különbségeinek térbeli és időbeli kiterjedésű vizsgálatakor szükségszerűen elmozdultak annak irányába (Ott 2009, 14).
- <sup>9</sup> „A romantika gyakran megengedte magának, hogy az ellentét objektív, önmagából kibomló feloldása helyett csak szubjektív és fantasztikus feloldást adjon, amely nem tesz eleget elvárásainknak” (Rosenkranz 2022, 170).
- <sup>10</sup> Az ábrázolt ténylegesen az lesz, ahogyan prezentálódik, miközben más akarna lenni, és lényegi fogalma szerint annak is kellene lennie.
- <sup>11</sup> Csupán néhány példa erre: „Ugyanis sok mai esztéta a komikust a fenséges ellentétének veszi, és az abszolút szépet a komikus és a fenséges egységének akarja tekinteni” (Rosenkranz 2022, 91). A romantikusok viszont alkotásaikat az „ízléstelenség homályosságba” mint az abszurdba, „az eszmenélküli nihilizmusba” (Rosenkranz 2022, 207) vezetik „veszélyes eltévelyedésükkel”, amikor is a felvilágosodás elleni lázadásukat, ekképp iróniájukat az örületig eltúlozták a ’világ valódi igazságának ábrázolása’ címszava gyanánt (Rosenkranz 2022, 460), mindezt a meglátását pedig megerősíteni látszik Hegel állítása a romantika iróniáját illetően („lapos mókák” a szerző parafrázisában itt: Rosenkranz 2022, 538). Hagyták elfajulni és zseniálisnak tekinteni a kísérteties (Rosenkranz 2022, 518), hogy a mű céltalanul, absztrakt módon lebegjen (Rosenkranz 2022, 523), mindezt



- azért, hogy a bűnökben elmerülve élvezhessék a „megbánás édes borzongását” (Rosenkranz 2022, 569).
- <sup>12</sup> Az utóbbiakat eleve nem tekinti Rosenkranz műalkotásnak, azonban az előbbieket ezzel az igénnyel lépnek fel, és a kritika sem szembesül vagy szembesíti amazokat esztétikai értéktelenségükkel.
- <sup>13</sup> A kategorizáció szükségessége, mint az el- és lehatárolás lényeges szerepe. Habár esztétikai és pszichológiai értelemben is hamar teher lesz az ember számára a zűrzavar, Rosenkranz már hangsúlyozza az ember szabadságvágyát, amely inkább hajlik a kaotikus szélsőség felé, semmint, hogy megmaradjon az egyhangúságnál. Előbbire, vagyis a számos kapcsolódás véletlenszerűnek feltűnő létrehozására pedig különösen sok anyagot szolgáltat a modern ember tudatának empirikus telítettsége (Rosenkranz 2022, 126–130). Itt szintén a túlkulturáltság és a világ negatív telítettsége köszön vissza.
- <sup>14</sup> Ennek kapcsán kitér a vázlatok vagy zsenge alkotói évek tökéletlenségében rejlő potenciáljára, amik pont utóbbi miatt nem lesznek az alaktalanná válással.
- <sup>15</sup> „Az alaktalanság az alakváltozás kezdetének pozitív ellentétéként lehet átmenet is. Ez egy alakot ígér nekünk, de az elvárt helyett az ellenkezője jelenik meg, a kezdeti alakot feloldva egy vele ellenkező kimenetben. Az alak ezt természetesen szintén felveheti, de az első alakjához viszonyítva annak a megsemmisítése lesz” (Rosenkranz 2022, 124). Előre utalva már leírja, hogyan nevetünk önreflexíven a külső megtévesztés, a lehetetlen lehetségessé válásának megtörténésén, amelyben hirtelen energia képződik meg, avagy marad meg fölöslegben a mozgás hirtelen megszűnte után.
- <sup>16</sup> Kvázi olyan örökletes jellegű különbségek, amelyekben a viszonyok arányossága, kapcsolatuk eredeti dinamizmusa, valamint önmagára, mint negatív vonatkozásban való utalás éppúgy kifejeződnek – így lesz harmonikus az egész és a különbségei is.
- <sup>17</sup> „Ám a szabad bánásmódot, amellyel a művészetben a természetet, de még inkább a szellemet illetjük meg, csakis azzal a feltétellel fogadhatjuk el, hogy az eszményiség a szó objektív értelmében nyer általa, mert a fokozás nélkül – amely a lényeg azon tendenciáját szabadítja fel, hogy megjelenésében tiszta legyen – vagy a helytelen mivolt kategóriájába esik, vagy komikus lesz” (Rosenkranz 2022, 198).
- <sup>18</sup> „Meggyőződhattunk afelől, hogy a rút lehetősége elsőként abban rejlik, hogy sérül az egység, a különbség, a harmónia mértékbeli általános meghatározottsága; tagadás lesz, amelynek önmagában semmi köze sincs a természet és a szellem vagy a jó és a gonosz ellentétéhez. – Továbbá arról is meggyőződhattunk, hogy a rút létrejöhet azon különös formái meghatározottság tagadása révén, amely szükségképp jellemzi a természetit és a szellemit. Egy-egy jelenség hibátlansága az egyesnek a nemmel való maradéktalan egyezésében rejlik, abban a tökéletességben és helyénvalóságban, amelynek köszönhetően a jelenség megfelel önnön lényegének. Ha sérül ez a norma, a dolog hibás lesz, amivel olyan rútság jön létre, amelynek számos korlátozást kell elszenvednie,
- mert a pusztá helyénvalóság szükségképp az eszményi igazság alárendeltje” (Rosenkranz 2022, 251–252)
- <sup>19</sup> Ez a dupla irányba mutató szélsőségesség teszi lehetővé a szükséges individualizációt és annak szükséges általánosítását: „A fenségesség végtelensége az abszolút szépben az önmeghatározás erejévé válik, míg a tetszetőség végeessége enyhíti az önkorlátozást” (Rosenkranz 2022, 257–258).
- <sup>20</sup> Rosenkranz Christian H. Weißét és a *Das System der Ästhetik* című művét marasztalja el legtöbbször írásában, amely nem véletlen abban a tekintetben, hogy a Hegel után maradt káoszt – ehhez hozzájárult a Hotho által „szerkesztett” kötet is – tanítványai és követői megpróbálták valahogy kibogozni. Az egyik, a kortárs tudományos diskurzus számára „sikeresebb tűnő” kísérlet Weißé munkájához kötődik, amelyet Arnold Ruge és Kuno Fischer munkái követtek. Mindezen teoretikusok és műveiknek tévedéseit veszi számba Rosenkranz. A hozzájuk fűződő kapcsolatáról ld. Jüzen 1987, 189–195. Rosenkranz Hegel művészeti példatárának hiányosságát taglaló oldalakhoz ld. Rosenkranz 2022, 535–537.
- <sup>21</sup> „Az ókoriak, akiket Hegel itt hangsúlyosan említ, a sors eszménye miatt a gonoszt még nem ábrázolhatták szabad, szubjektív formában; a moderneknek, ahogyan Hegel más helyeken nagyon helyesen foglalkozik velük, szükségképpen fel kellett venniük ábrázolásaik közé a gonoszt a szabadság eszménye miatt, melyből világnézetük a kereszténység közvetítésével kiindult, mert a szabadság szubjektív oldala éppen a gonoszban nyilvánul meg kizárólagos szubjektív oldalként, és negativitásának köszönhetően a bukás sorsát magának a jónak az affirmatív erőivel idézi elő” (Rosenkranz 2022, 538–539). Valamint: „Csupán a keresztény vallás az, ahol a gonosz a szabadság abszolút mélységével együtt kiteljesedik egy önmagában elmagányosodó, abszolút negatív öntudat formájában. Az emberiként megjelenő Istennel szemben az abszolút gonosz is csak antropológiailag léphetett fel [...]” (Rosenkranz 2022, 556–557).
- <sup>22</sup> Nagyobb teljesítménynek tekinti Rosenkranz a diabolikus kifejezésnek az alakba és fiziognómiába áttett individualizációját, mint az attribútumokra támaszkodó ábrázolást (Rosenkranz 2022, 565), hiszen előbbi áll rokonságban a karikatúra lényegével (az ördögi antropomorfizáció fokozatairól és átmeneteiről lásd az alfejezet végéig Rosenkranz vonatkozó gondolatait).
- <sup>23</sup> A szubsztanciális témák alatt értendő a következő kérdések: Hogyan kellene az embernek ehhez a megosztottsághoz viszonyulnia? Hogyan irányíthatjuk, kontrollálhatjuk önmagunkat? Mit jelent emberként szabadnak lenni?
- <sup>24</sup> „[...] Hirt definíciója feltétlenül felöleli a karikatúraszerűt is, mert a karikírozott is lehet karakterisztikus; ezzel

---

szemben azonban azt is meg kell mondanunk, hogy a karikatúra a túlzásig fokozza fel a meghatározott jellemet, és mintegy fölöslegét képezi a karakterisztikusnak. De a fölösleg tulajdonképpen már nem szükséges a karakterisztikushoz, terhes ismétlés, ami a karakterisztikust is denaturálhatja. A karikatúraszertű emellett a rút karakterisztikumának mutatkozik, ami feltétlenül eltorzulás. A rút a maga részéről közelebbről a tartalomra vonatkozik, úgyhogy elmondhatjuk: a karakterisztikus elvével együtt a rútat s a rút ábrázolását is felvettük alapmeghatározásul. Arról, hogy a művészeti szépnek mit kell s mit nem kell jellemeznie, a szép tartalmáról, persze a hirti definíció nem ad közelebbi útbaigazítást; ebben a tekintetben tisztán formális meghatározásul szolgál, de ez a meghatározás, ha absztrakt módon is, mégis igazat tartalmaz” (Hegel 1952, 19). Speight észrevételét erről ld. Speight 2018, 79.

- <sup>25</sup> „Önmagában véve a túlzás valamilyen, bizonyos mennyiségként értett minőség mennyiségi, megsokszorozó vagy csökkentő változtatása; olyan változtatás, amely a minőség lényegéhez kapcsolódik” (Rosenkranz 2022, 576).
- <sup>26</sup> Itt különösen kiütöközik az, ahogy Rosenkranz pozitív esztétikai fogalmakat párosít a torzítás válfajai mellé, szemben a kanti és hegeli gyakorlattal (Speight 2018, 77).
- <sup>27</sup> A torz arány jelöli Rosenkranznál azt a viszonyt, amely az alak egy bizonyos mozzanata és az alak totalitása között áll fenn, és amely megbontja az alak fogalma által megkívánt egységet.
- <sup>28</sup> Goethe *A jó asszonyok* című kötetét eleveníti fel a szerző, hogy rámutasson a fantáziának, vagyis itt a képzelőerőnek a rúttal való előnyösebb kapcsolatára (Rosenkranz 2022, 596), illetve az ösképet affektíven felülíró torzkép erejére.
- <sup>29</sup> A *Karikatur* kifejezést a német francia közvetítéssel az olasz *caricare* kifejezésből vette át, ezzel lassan felülírva az azt megelőzően a német nyelvhasználatban lévő, amely gazdagabb jelentésréteggel bírt.
- <sup>30</sup> A vonatkozó részhez ld. <https://www.dwds.de/wb/dwb2/afterbild#wb-1> Letöltés ideje: 2023. 02. 03.
- <sup>31</sup> „A torzítás megsemmisíti önmagát, mivel kilép a közönséges valóság korlátai közül, és önmagát egy meseszerű szabadságba játsza át” (Rosenkranz 2022, 624).
- <sup>32</sup> Nyíri Kristóf ebből a szempontból téved írásában, mikor azt állítja, Heidegger ismerte fel először a kanti sematizmust, mint kép-problematikát, ahol a képek megmutatják az egésznek a részhez való, sokakra érvényes jellegű viszonyát (Nyíri 2004, 46). Az viszont kiemelendő tőle, hogy Kant úgy foglalkozott a sematizmus kérdéssel, hogy korában még nem volt kidolgozott képfogalom (Nyíri 2004, 45), ezért ítélték sokáig homályosnak ezt a fejezetet tőle *Az ítélő erő kritikájában* (Nyíri 2004, 39–41). Valamint azt a kulturális, művészettörténeti paradigmakülönbséget sem szabad elfelejteni, hogy Kant még a dekorativitással játszadozó rokokó szülötte volt (Böhme 2010, 26).
- <sup>33</sup> Kliche idézi Rosenkranznak második 1870-ben Hegelről írt életrajzának néhány sorát, miszerint Hegelt még egyetértésben látta Kanttal abból a szempontból, hogy ők még nem kételkedtek az értelemben (Vernunft), azonban ő számos tényező mellett, illetve Schopenhauer munkái megismerése után már képtelen lett volna erre: „[...] *Die neue Zeit aber fragt, ob denn die Nothwendigkeit, die wir empirisch vorfinden, auch überhaupt nothwendig sei. Sie fragt, ob die Gesetzmäßigkeit der Natur, die wir anerkennen müssen, das Glück, das Wohlsein der Naturwesen involviere? [...] Was hilft uns die schönste Dialektik des Hegelschen Begriffs, wenn ihre vom Philosophen gefeierte Negativität das Construiren von Vulcanen, Orkanen, Raubthieren, Trichinen, Ausatz, Cholera usw. möglich macht? Was hilft uns die zunächst imposante Architektur des Hegelschen Systems, wenn wir darin alle Qual unseres Daseins, Krankheit, Tod, Krieg usw. als vernünftige Wirklichkeit anerkennen sollen?*” (Kliche 1995, 481)

## Technika és etika kapcsolata a fotográfiában

Vörös Csaba Levente

Szegedi Tudományegyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar  
Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

### *Absztrakt*

Ha technikafilozófiai értelemben a fényképezőgépre, mint meghosszabbított végtagra tekintünk, akkor fel kell tennünk a kérdést, húzható-e határvonal az ember és a használt technika közé, vagy sokkal inkább egy összefonódásról érdemes beszélnünk? Flusser szerint "a fényképezőgép az emberi szem kiterjesztése" (FLUSSER, Vilém: A fotográfia filozófiája. (Tartóshullám - Belvedere - ELTE BTK), Budapest, 1990. 7.) Amennyiben létezik és elfogadható ez az összefonódás, akkor viszont minden a moralitás és a morál tárgykörébe tartozó döntéshozatal a képkészítőt terheli, ameddig a használt tárgy nem bír öntudattal. A fotográfus kezében van tehát a felelősség is. A felelősség mindig valamilyen cselekvés velejárója, az ember az aktív ágens. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a technikafilozófiai problémakört (ROPOLYI László: Technika és etika. In: Kortárs etika, Nemzeti Tankönyvkiadó Bp., 2004. 245-292.), miszerint a technikának az ember soha nem lehet teljesen az ura. Ezt az álláspontot a szubsztantivizmus vagy determinizmus képviseli, mely szerint az ember inkább a technika kiszolgáltatottja, minthogy hatalmában állna teljes mértékben uralni azt. A fényképezés hőskorában, a kamera- és printing-szintaxis nagyban befolyásolta, hogy milyen képek születtek. Ezért látunk hullapózba merevedett portrékat vagy felhők nélküli szürke eget. Napjainkban pedig a digitális technika rohamos fejlődésével legtöbbször az a gondunk, hogy melyik beállítás mire való, céljainknak mi felel meg a legjobban. További problémája a szubsztantivista technikafilozófiai vonalnak (Jacques Ellul és a huszadik század híres filozófusa Martin Heidegger), hogy a technika nem semleges, sokkal inkább autonóm, ezáltal szükségképpen megváltoztatja az elérni kívánt célt és az embert. A bennünk található tartalmak érvényre juttatásával meghatározó módon alakítják a modern társadalom mindennapjait. Ugyanakkor a kritikai technikafilozófia képviselői kialakították azt az álláspontjukat, főként Heidegger és a Frankfurti Iskola kritikai elméletének hatására, hogy a "technikai eszközök értéktartalmai és társadalmi célok közötti összefüggéseket elfogadják, de hangsúlyozzák az e fölött az összefüggő konglomerátum fölött gyakorolt emberi kontroll lehetőségét". (Ropolyi 2004. 262.) A technikafilozófia másik irányvonala (Marcuse, Foucault) az instrumentalista megközelítés, mely szerint az ember a technikai eszközöket szabadon felhasználható eszközként kezeli és teljes kontroll alatt tartja azokat. A két megközelítésből jól látható, hogy az emberi felelősség nem zárható ki, így etikai megfontolás tárgyává kell tenni a technikai eszköz használatát, mi esetünkben a fotográfust. Előadásomban a fent vázolt problémakört kívánom feltárni, továbbá kitekintéseket tenni azzal kapcsolatban, hogy milyen más kérdések merülhetnek fel a fotográfia és az etika kapcsán.

### *Abstract*

If we look at the camera as an extended limb in a technical-philosophical sense, then we have to ask the question, can a boundary be drawn between the person and the technology used, or should we rather talk about an interconnectedness? According to Flusser, "the camera is an extension of the human eye" (FLUSSER, Vilém: The philosophy of photography. (Tartóshullám - Belvedere - ELTE BTK), Budapest, 1990. 7.) If this interconnectedness exists and is acceptable, then everything decision-making within the scope of morality rests with the image maker, as long as the object used does not have self-awareness. The responsibility is, therefore, also in the hands of the photographer. Responsibility is always inherent in some action; the person is the active agent. At the same time, one should not ignore the philosophical problem of technology (László ROPOLYI: Technika és etika. In: Kortárs etika, Nemzeti Tankönyvkiadó Bp., 2004. 245-292.), according to which man can never be the Master of Technology. This position is represented by substantivism or determinism, according to which man is at the mercy of technology rather than having the power to control it fully. In the heroic age of photography, the camera and printing syntax greatly influenced the kind of images that were created. This is why we see portraits frozen in a corpse pose or gray skies without clouds. Nowadays, with the rapid development of digital technology, we often worry about which setting is for what, and what best suits our goals. Another problem of the substantivist philosophy of technology (Jacques Ellul and the famous philosopher of the twentieth century, Martin Heidegger) is that technology is not neutral but rather autonomous, thereby necessarily changing the goal to be achieved and the person. By enforcing the contents within them, they shape the everyday life of modern society in a decisive way. At the same time, the representatives of the critical philosophy of technology developed their position, mainly

under the influence of Heidegger and the critical theory of the Frankfurt School, that "they accept the connections between the value content of technical devices and social goals but emphasize the possibility of human control over the connected conglomerate". (Ropolyi 2004. 262.) Another direction of the philosophy of technology (Marx, Foucault) is the instrumentalist approach, according to which people treat technical devices as tools that can be used freely and keep them under complete control. It is clear from the two approaches that human responsibility cannot be excluded, so the user of the technical device, in our case the photographer, must be made the subject of ethical consideration. In my presentation, I would like to explore the problem area outlined above and to provide perspectives on what other questions may arise in connection with photography and ethics.

## 1. Bevezetés

Jelen írásomban egy már korábbi vizsgálódásom (Vörös 2022) megállapításai közül szeretném kiemelni és mélyebben feltárni a technika és a fotográfia között fellelhető reláció morálfilozófiai kérdéseit, problematikáját. Röviden összefoglalva akkori megállapításaim arra a kérdésre irányultak, hogy a fotográfia területén belül hol és milyen módszer segítségével lehetséges feltárni etikai dilemmákat. Az a megállapítás, hogy a fotográfia egy emberi cselekvési forma, feltételezhető, hogy mindenki számára elfogadható. Amennyiben pedig így tekintünk rá, akkor érvényesnek kell tartanunk azt a megállapítást is, hogy mint minden emberi cselekvési formát, ezt is morális vizsgálódás alá kell vetnünk. Hol kezdhetjük el ezt a vizsgálódást a fotográfia területén belül? Természetesen számos kiindulási pont lehetséges, melyek közül a leg-  
elemibb kapaszkodó pontot olyan művek nyújtottak számomra, melyek a fotográfia filozófiáját (Flusser 1990), esztétikáját (Soulages 2011) igyekeztek megalapozni és előhozakodnak egy kérdéssel: miért nem találkozni olyan összefoglaló művel, mely a fotográfia kérdéskörén belül a morális dilemmákkal foglalkozik?

Amennyiben megkíséreljük ezt a mezőt feltárni, többek között olyan kérdésekkel találjuk magunkat szemben, mint:

- 1. Lehetséges-e erkölcsi ismeretet elsajátítani a fényképeken, fotókon keresztül?*
- 2. Etikai szempontból, milyen lehetőségei vannak a fotográfusnak, fotóművészeknek?*
- 3. Technológiai etika (Ethics of Technology) szempontjából, hogyan tekintünk a fényképezőgép/technika és az azt használók kapcsolatára?*

## 2. Főbb kérdések

A kérdéseket lehetne folytatni a befogadó, a fotókat közlő szerkesztőségek, galériák, kurátorok stb. etikai analízisével, azonban ezek feltételezhetően nagyon eltértenének kitűzött céltól, hogy a közvetlen morális kapcsolatot vizsgáljam a fotográfust, a fényképet/fotót és a fényképezőgépet, mint technikát illetően.

A technika és az etika kapcsolata látszólag szokatlanak tűnhet, hiszen klasszikus értelemben etikai problémák emberek közötti kapcsolatokban jelennek meg. Így felmerül a kérdés, hogy a technika, mint eszköz milyen relációban áll az emberrel? Egyfajta szétválasztottság vagy összefonódás van a kettő között? A technika önálló létezéssel bír vagy az emberhez kötött, ennek függvényében létezik vagy sem? A technika jelenlegi helyzete azt mutatja, hogy egy függőségi viszony áll fenn a kettő között, ahol jó esetben az ember az irányító. Természetesen kérdés lehet a továbbiakban, hogy meddig tudja, meddig áll hatalmában az embernek irányítani, kontrollálni a technikát, a technikai eszközöket, melyeket saját kényelmének kiszolgálására és hatalmának kiterjesztésére hozott létre? Az az állítás, amit Hans Jonas fogalmazott meg, mindenestre talán érthető ezek kapcsán:

*„Az, hogy az etikának van valami mondanivalója a technikáról, .... abból az egyszerű tényből következik, hogy a technika az emberi hatalom gyakorlása,*

*azaz egy cselekvési forma, és minden emberi cselekvés morális vizsgálat alá esik” (Jonas 1999, 69)*

Ez az emberi *hatalom* a korábban látottakhoz képest jelentősen megnövekedett, és a tradicionális értelemben vett etika vizsgálódásainak keretei közé már nem fér be. Ez az új etikai alapvetés etikai kódexek formájában már számos területen megszületett a bioetikától kezdve a mesterséges intelligencián keresztül a különböző kommunikációs technikákig, azonban ezek gyakorlása és érvényesítése egy másik vizsgálódás tárgya kell, hogy legyen. Én szeretnék a tanulmányom címeként megadott feladatra fókuszálni, a technika és a fotográfia etikai relációjára.

Korábban feltett egyik kérdésem az volt, hogy az ember és a technika között egyfajta szétválasztottság vagy összefonódás figyelhető-e meg? Miért lehet fontos ez a kérdés és mit üzen számunkra? Fontossága abban áll, hogy a technika természetére is egyben választ adunk ezen kérdés megválaszolása során, és további kérdéseket is implikál egyben, mert felmerül további kérdésként, hogy a technika természete vajon összevethető-e, összeegyeztethető-e az emberi természettel? A technika természetének vizsgálatát a technikafilozófia végzi el két kiindulási pontot kijelölve. Az egyik miszerint „a technika autonóm fejlődési pályán mozog, társadalmi kényszerek, humán célok és értékek alig befolyásolják” – pesszimista felfogás (Ropolyi 2004, 245-292). A másik kiindulási pont, mikor azt feltételezzük, hogy a technika ennek ellenkezőjét mutatja, és függ a társadalmi környezettől: „a technikai eszközök konkrét társadalmi szükségletek és igények kielégítésére jönnek létre” – optimista felfogás (Ropolyi 2004, 245-292).

A technopesszimista felfogás Ropolyi László meglátása szerint újszerű etikai problémákra mutat rá, míg a technooptimista felfogás inkább a hagyományos etikai problémák körébe tartozik. Ha a fotográfia megszületésére, feltalálására (1839) gondolunk, akkor az optimista felfogást találhatjuk helyénvalónak, és olyan megállapításokra hivatkozhatunk a polgáriasodásba kezdett, ipari forradalom korának társadalmával kapcsolatban, ahol egyfajta társadalmi igény váltotta ki azokat a technológia találmányokat, többek között a fotográfia feltalálását is, melyek robbanás szerűen megváltoztatták a világhoz való viszonyunkat. A technika természetének további vizsgálata elvezet bennünket a technika szó eredetéhez, mely görög eredetű és Heidegger a technikon szóval azonosítja. „A technikon olyasmit jelent, ami a technéhez tartozik” (Heidegger 2004, 116), mely nemcsak kézműves tevékenység és képesség, hanem magasművészetet és szépművészetet is jelent egyben és együtt jár az epszitémé/tudomány szóval. „Mindkét szó a legtagabb értelemben vett megismerés neve. A valamiben való eligazodást, a valamiben való jártasságot jelentik” (Heidegger 2004, 116). Alkotó jellegű, egyfajta ügyességet takar, amely „tartalmazza annak ismeretét is, hogy miből és miként állíthat elő valami olyat a kézműves, a művész, a szónok, ami az ő közreműködése nélkül nem jöhetne létre” (Ropolyi 2004, 245-292). Technika szó etimológiai elemzése azonban tovább lendít bennünket a technika és a tudomány közötti reláció feltárására. Míg az antik görögök számára világosan elkülönülnek egymástól, addig a későbbi korok számára ezek a határok kezdenek elmosódni. Amíg a görögök számára az episzitémé annyit jelentett, hogy a természetet, az embertől különálló, nem általa alkotott világot vizsgálja, addig a technika (techné) ezzel ellentétben az ember által, emberi tevékenység következtében létrehozott tárgyak vizsgálatára szorítkozott. A nyugati kultúra számára ezen határok összemosódása a tudományos megfigyelések és eredményeik átültetése technikai eszközökbe során figyelhető meg. E két fogalom, tudomány és technika, lényegét tekintve különböznek egymástól, mégis az figyelhető meg a XIX. század elejétől kezdődően, hogy átnyúlnak egymásba. A tudományok tartalmaznak technikai elemeket, a technikák felhasználnak tudományos eredményeket. Arisztotelésznél ugyan olvasható a lyukkamera (camera obscura) leírása, de nem született meg belőle a használati eszköz. „A XVI. század közepére a vetített kép magyarázatai tudományos könyvekben jelentek meg, a következő évszázadban pedig a legtöbb európai országban általánosan használt eszközzé vált a camera obscura” (Simon 2000). Ugyanezt a megállapítást tehetjük a fényérzékeny anyagokkal (ezüstsó, emberi bőr stb.) kapcsolatban

is, azonban a fény által alkotott kép rögzítésére a XIX. század elejéig várni kellett. A tudományos megfigyelések és a technika együtt állása ekkor hozta létre a fotográfiát, mely szó gyökere ugyancsak a görögöknél keresendő, és fény-(phosz) rajzot (grafisz), fényírást jelent. A szó általános értelemben vett használata pedig később született meg, mint maga a fotográfiai eljárás felfedezése (dagerrotípiá, heliográfia). A fotográfia és tudomány szétválása is később alakult ki. A kezdeti tudományos megfigyelések fotóalkalmazásai során általánosan bevett szóhasználat volt a *művészet-tudomány* kifejezés, mely termékenyen tágnak bizonyult, és kifejezte a bölcsészet és természettudomány egymásra hatását és híveinek tág érdeklődési körét. Ahogy terjedt a fényképészet, mint szakma, ahogy egyre többet foglalkoztak vele az újságokban, nyilvános vitákon, úgy kezdték el használni ezt a szóösszetételt. Kifejezve ezzel, hogy mindkét területen alkalmazzák, azaz esztétikai jellegűnek látszó képek is lehetnek tudományos kutatás eredményei. Ez a szóhasználat azonban nem élte sokáig virágkorát. A tudományos megfigyelések objektivitása és a fotográfiával kapcsolatosan felmerült művészi szándékok ennek a szóhasználatnak a megszűnéséhez vezettek. Előre jelzi ezt, hogy már Henry Fox Talbot, az első fotóalbum létrehozója is hol „artist” -nak, hol „operator” -nak nevezte a fotográfia készítőjét. „A reprodukciók formai autonómiájának hangsúlyozása pedig Heinrich Wölfflint végül arra készítette, hogy szisztematikusan is foglalkozzon a fotográfiák állítólagos objektivitásával. 1896-ban közölt *Wie man Skulpturen aufnehmen soll (Hogyan fényképezzünk szobrokat)* című tanulmányában Wölfflin a fotográfiára alkalmazta a „szubjektív önkény” fogalmát (Bredekamp & Brons 2005). A „szubjektív önkény” vagy másként emberi önkény kiiktatása lehetővé teszi a fényképezésben a tudományos objektivitást, mely minden művészi szándéktól mentes. Ennek az elgondolásnak alapozott meg Talbot, feltételezhetően nem tudatosan, mikor a *The Pencil of Nature (A természet ironja)* című fotóalbum bevezető megjegyzésében „nature’s hand” (a természet keze) kifejezést használta, mely kifejezés a megfigyelő szubjektivitása fölé, helyébe a tárgy önreprezentációját helyezi a későbbi teoretikusok számára.

Talán látható ebből a pár példából is, hogy a technika, a tudomány, a fotográfia és a művészet a XIX. század elején testvérekként léptek a nagyközönség elé a porondra. A legfiatalabb testvér, a legkisebb azonban a fotográfia volt négyük közül, mely minden testvér tulajdonságából visel a mai napig valamennyit. A társadalom és annak jelentős gondolkodói, tudósok, írók, művészek pedig igyekeztek saját belátásuk szerint véleményt alkotni róla, valamilyen irányba terelni. Ez lehet az oka annak, hogy bár a legtöbb fotóteoretikus igyekszik megragadni a fotográfia lényegét, mégis azt érezhetjük, hogy kicsúszik mindegyik keze közül. Ez a sokrétűség, sokszínűség talán nem is teszi lehetővé a pontos meghatározást. Szilágyi Sándor (Szilágyi 2004) írja könyvében, hogy Flusser az egyetlen klasszikus a fotográfia teoretikusai közül, aki a fotográfia lényegét abban látja, hogy különböző területekre tagolódik (tudományos, sajtó, művészi, amatőr stb.) Nem az egyes és általános értelemben történő előfordulásai érdeklik, hanem „az foglalkoztatja, ami a fotográfiában *különös*, ami a két szint közé esik” (Szilágyi 2004). Számára a fotó által alkalmazott társadalomirányítás kérdései a fontosak. Az, hogy hogyan játszik a fotográfus és a fotográfia szerepet a posztindusztriális társadalom fenntartásában. Ez a flusser-i gondolat pedig visszavezet bennünket a korábban feltett a kérdésünkhöz: az ember és a technika között egyfajta szétválasztottság vagy összefonódás figyelhető-e meg? Flusser egyértelmű választ ad erre a kérdésre. Összefonódás van. Azonban ez a fotográfus szempontjából nem kecsegtet túl jó hírrel. Úgy fogalmaz, hogy „a fényképész benne van az apparátusban és összefonódik vele” (Flusser 1990). Ezért a fotográfust célszerűnek tartja *funkcionáriusnak* nevezni. A funkcionárius pedig az a személy, aki a posztindusztriális társadalom fenntartásában szerepet játszik. A fotográfus abban az esetben mentesül ezen kategória alól, amennyiben képes kibújni a „*posztindusztriális imperializmus*” elvárásai alól, szakít a megrendelésre készített fotóhasználattal. Ezen túl a kérdéshez úgyis közelíthetünk, hogy általános értelemben a fotográfiára, függetlenül az alkalmazott eszköz technikai meghatározottságától (analog, digitális), mint technikai képalkotásra gondolunk. Elsajátításához, alkalmazásához, minél kreatívabb feladatok

megvalósításához értenünk kell a fényképezőgép működési elvét. Ennek hiányában az esetlegességnek, a véletlennek köszönhető eredményekre számíthatunk. Ergo a fotográfiát művelni technikai ismeretek birtokában lehetséges csak. Technikai ismeretek elsajátítása pedig egyfajta „belebonnyolódás”, összefonódás a technikával.

Ezt az állítást megerősíthetjük azzal a flusser-i gondolattal is, ahogyan a filozófus a fényképezőgéppel kapcsolatban gondolkodik (Flusser 1990). Elgondolása szerint a fényképezőgép a szokásos értelemben vett szerszámokhoz hasonlítható, melyekre az emberi szervek meghosszabbításaként tekint. Így lesz a fényképezőgép az emberi szem meghosszabbított instrumentuma, vagy máshol úgy fogalmaz, hogy az ember a fényképezőgép *meghosszabbított önkioldójává* vált.

Természetesen nem állíthatjuk, hogy Flusser-nek igaza van, megállapításai ugyanakkor találóak és ha technika-filozófiai értelemben a fényképezőgépre, mint meghosszabbított végtagra tekintünk, akkor fel kell tennünk a kérdést, húzható-e határvonal az ember és a használt technika közé, vagy sokkal inkább egy összefonódásról érdemes beszélnünk? Amennyiben létezik és elfogadható ez az összefonódás, akkor viszont minden az etika tárgy körébe tartozó döntéshozatal a képkészítőt terheli, ameddig a használt tárgy nem bír öntudattal. A fotográfus kezében van tehát a felelősség is. A felelősség mindig valamilyen cselekvés velejárója, az ember az aktív ágens. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a technika-filozófiai problémakört, miszerint a technikának (autonóm) az ember soha nem lehet teljesen az ura, írja Ropolyi László a technika és etika kapcsán (Ropolyi 2004, 245-292). Ezt az álláspontot a *szubsztantivizmus* vagy *determinizmus* képviseli, mely szerint az ember inkább a technika kiszolgáltatottja, mint-hogy hatalmában állna teljes mértékben uralni azt. A kettő közötti lényegi különbség leginkább abban áll, hogy az eszközök és a célok elválaszthatóak-e egymástól vagy sem. Amennyiben igen, akkor az eszköz *értéksemleges*, mert nincs saját célja. Ha viszont nem elválasztható a kettő, azaz *értékterhelt*, akkor az eszköz saját célja is beépül a kijelölt cél értékrendszerébe és ezzel befolyásolja azt. Megváltoztatja az elérni kívánt célt és az embert. A bennük található tartalmak érvényre juttatásával meghatározó módon alakítják a modern társadalom mindennapjait. Ezzel a két állásponttal lehet szembe állítani azt a másik kettő technika-filozófiai megközelítést, miszerint a technika az ember által kontrollálható. Az értékterhelt álláspontot a kritikai *elméletek* képviselői – főként a Frankfurti Iskola elméletének hatására – fogalmazzák meg. Álláspontjuk, hogy a „technikai eszközök értéktartalmai és a társadalmi célok közötti összefüggések tényét elfogadják, de hangsúlyozzák az e fölött az összefüggő konglomerátum fölött gyakorolt emberi kontroll lehetőségét” (Ropolyi 2004, 262). Míg az értéksemleges, azaz *instrumentalista* megközelítéshez szerint, az ember a technikai eszközöket szabadon felhasználható eszközként kezeli és teljes kontroll alatt tartja azokat. Az alábbi ábra, melyet Ropolyi Lászlótól kölcsönöztem, jól szemlélteti a fenti technika-filozófiai álláspontokat.

<b>Technika</b>	<b>Autonóm/pesszimista</b>	<b>emberi kontroll alatt áll/optimista</b>
<b>értéksemleges</b>	<i>determinizmus</i> tradicionalis marxizmus	<i>instrumentalizmus</i> pragmatizmus
<b>értékterhelt</b>	<i>szubsztantivizmus</i> antiutópizmus Ellul, Heidegger	<i>kritikai elmélet</i> antiutópizmus Mumford, Marcuse, Foucault

1. táblázat: technika-filozófiák osztályozása<sup>1</sup>

## 2. Konklúzió

A fenti rövid technikafilozófiai fejtegetést követően pedig érdemes visszatérni a tanulmány elején feltett kérdésekhez, melyek a következők voltak:

1. Az ember és a technika között egyfajta szétválasztottság vagy összefonódás figyelhető-e meg?

Eldöntendő kérdés, melyre további kérdések érkeznek válaszul. A kérdés a mi szempontunkból a fotográfia kapcsán érdekes. Ki/El lehet-e szakítani a fotográfiát a technika, a technológia többi szakterületétől? Meglátásom szerint nem. Ha mégis megkíséreljük, akkor hogyan kívánjuk ezt megtenni? Látható, hogy a technika, a tudomány, a művészet, a fotográfia szoros relációt képeznek. William M. Ivins Jr. röviden úgy fogalmaz ezzel kapcsolatban: „A kép pontos megismételhetősége felbecsülhetetlen hatással volt a tudás, a gondolkodás, a tudomány és a technika legkülönbözőbb válfajaira. ... a fotografikus képek nélkül alig létezne modern tudomány, technika, régészet és etnográfia...” (Ivins 2001). Ergo a fotográfiának köszönhető minden olyan technológiai (technikai) vívmány, mely a pontosan megismételhető képi tények által közvetített információn alapul. Ha tehát nem szakítható el ezektől a szakágaktól, akkor világlátásunk, optimizmusunk vagy pesszimizmusunk szerint választhatunk a négy korábban felvázolt technikafilozófiai út közül. Ugyanakkor Ivins-t kiegészítve a fotográfia, mint művészet, kultúránkra is igen komoly hatással van és volt, nemcsak tudásunkra, a gondolkodásunkra stb.

Ha mégis valamilyen választ kívánunk adni, akkor a tanulmányban sokat idézett Flusser lehet egyfajta mankó számunkra.

2. A technika természete vajon összevethető-e, összeegyeztethető-e az emberi természettel?

Az emberi természet nem lehet értéksemleges humanista értelemben. Döntési és választási lehetőségei vannak, ugyanakkor felelősséggel is tartozik tetteiért. Tehát értékterhelt. Ebben az esetben a technika és az emberi természet csak akkor összeegyeztethető, amennyiben a technikára is értékterhelteként tekintünk, ezáltal azonban az ember által kijelölt célba az eszköz saját célja is beépül és ezzel befolyásolja azt. Megváltoztatja az elérni kívánt célt és az embert. Ebben az esetben viszont egyetlen kérdés marad: Ki fog exponálni az utolsó villanásnál? Az ember vagy a gép

## Bibliográfia

- Bredenkamp, Horst – Brons, Franziska (2005): *A fotográfia, mint tudományos médium*. In Nagy Edina (szerk.): *A kép a médiaművészet korában*. L'Harmattan kiadó.
- Flusser, Vilém (1990): *A fotográfia filozófiája*. (Budapest: Tartóshullám – Belvedere – ELTE BTK).
- Heidegger, Martin (2004): *Kérdés a technika nyomán*. In. Tillmann, J. A. (szerk.): *A késő újkor józansága II*. Budapest: Göncöl kiadó.
- Ivins, William M. Jr. (2001): *A nyomtatott kép és a vizuális kommunikáció*. Enciklopédia kiadó.
- Jonas, Hans (1999): *Miért tárgya a technika az etikának? Öt ok*. In. Molnár László (szerk.): *Legyenek-e fáknak jogaik?* Környezeti-etikai szöveggyűjtemény, Typotex.
- Ropolyi László (2004): *Technika és etika*. In. Fekete L. (szerk.): *Kortárs etika*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Simon Mihály (2000): *Összehasonlító magyar fotótörténet*. Magyar Fotográfiai Múzeum.
- Soulages, Francois (2011): *A fényképezés esztétikája*. Fordította: Ádám Anikó. Kijárat kiadó.
- Szilágyi Sándor (2014): *A fotográfia (?) elméletei*. Vince kiadó.
- Vörös Csaba Levente (2022): *Etika és fotográfia, avagy az etika helye és szerepe a fotográfiában*. In. Fejős Sándor – Forró Lajos – Pusztai Virág (szerk.). *Média, Identitás, Lokalitas*. Szeged: Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó.

<sup>1</sup> ROPOLYI László: *Technika és etika*. In: *Kortárs etika*, Nemzeti Tankönyvkiadó Bp., 2004. 245-292



## Légy jó mindhalálíg?

Geng Viktor

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiatudományi Doktori Iskola

### *Absztrakt*

Tanulmányom egy korábbi DOSZ-konferencián bemutatott gondolati hipotézisem továbbfejlesztését és kidolgozását tartalmazza. Gondolatkísérletem "főszereplője" egy intelligens, de meglehetősen érzéketlen ember, aki gyógyíthatatlan halálos betegségben szenved, és a napjai meg vannak számlálva. De a halálos betegségről csak ő vagy az orvosa tud, ennek megfelelően megpróbál nagyobb hitelt felvenni olyan futamidővel, amelyet már nem lesz lehetősége törleszteni. Vagyis "főhősünk" egy család segítségével próbálja meg szépíteni élete hátralévő részét. A kérdés az, hogy vajon az erkölcs vagy az önértékének követésére van több indoka? Úgy gondolom, hogy ha a naturalizmus világképe igaz, akkor a cselekvő szempontjából az önérték érvényesítése felülírja a morális tartalmú cselekvések parancsát. Ez azonban nem lehet igaz, ha az erkölcsi értékítéleteink igazak. Mindebből arra következtetek, hogy ha a naturalizmus világképe igaz, akkor nem léteznek igaz erkölcsi értékítéletek. Tanulmányom egyben a racionális egoizmus teóriája mellett is érvel.

### *Abstract*

My study includes the further development and elaboration of my thought hypothesis presented at a previous DOSZ conference. The "protagonist" of my thought experiment is an intelligent but rather callous man who suffers from an incurable terminal illness and whose days are numbered. But only he or his doctor knows about the terminal illness, so he tries to take out a larger loan with a term that he will no longer be able to repay. In other words, our "protagonist" tries to beautify the rest of his life with the help of a fraud. The question is, is there more reason to follow morality or self-interest? I believe that if the world view of naturalism is true, then from the point of view of the actor, the enforcement of self-interest overrides the command of actions with a moral content. However, this cannot be true if our moral value judgments are true. From all this, I conclude that if the worldview of naturalism is true, then there are no true moral value judgments. My study also argues in favor of the theory of rational egoism.

### **1. Bevezetés**

Tanulmányom egy korábbi DOSZ konferencián előadott, illetve az ELPIS korábbi tanulmánykötetében megjelent gondolathipotézisem továbbfejlesztését, kidolgozását tartalmazza. (Geng, 2014, 79-90.) Korábbi előadásom, illetve írásom végső konklúziójaként ugyan érintettem az erkölcsi szkepticizmus lehetőségét is, ám ott inkább az úgynevezett „hume-i guillotine”, illetve az erkölcsi tartalmú értékítéletek bizonyíthatatlansága mellett érveltem. Ebben a dolgozatomban kizárólag az előbbi problémát vizsgálom. A tézisem a következő:

*Ha a naturalizmus igaz, akkor nem léteznek morális igazságok.*

Szeretném kiemelni, hogy mivel a „naturalizmus” fogalmának igen sokszínű értelmezése létezik, érvelésemben pusztán csak az általam meghatározott jelentésében használom ezt a fogalmat. Egyáltalán nem érinteném az úgynevezett módszertani naturalizmus semmilyen formáját: a fogalom alatt itt azt a fajta ontológiai álláspontot értem, amely a transzcendencia, illetve általában az idealizmus bármely lehetőségét kizárja.

Érvelésemet az alábbi következtetési formába helyezem:

**P1:** Ha léteznek morális igazságok, akkor az erkölcsi ítéletek, normák követésére több indokunk van, mint önértékünk követésére.

**P2:** Ha a racionális egoizmus és a naturalizmus igaz, akkor önértékünk követésére több indokunk van, mint az erkölcsi ítéletek, normák követésére.

**K:** Tehát ha a racionális egoizmus és a naturalizmus igaz, akkor nem léteznek morális igazságok.

**P3:** A racionális egoizmus igaz.

**K2:** Tehát ha a naturalizmus igaz, akkor nem léteznek morális igazságok.

Azt gondolom, hogy a következtetés érvényes, tehát ha kritikát akarunk az érveléssel szemben alkalmazni, akkor a premisszák igazságtartalmát kell megvizsgálnunk. Ennek megfelelően az alábbi fejezetekben az érvelés premisszáit tekintem át.

## 2. Erkölcsi értékítéleteink jelentése

A P1-es premisszát az erkölcsi normák, ítéletek jelentésére alapozom. Ez véleményem szerint a következő jelentéseket foglalja magába:

Univerzálisak

Kategorikusak

Értéket tartalmaznak (A legmagasabb erkölcsi értékek felülmúlnak minden más értéket.)

Normativitást foglalnak magukba

Magasztosak, esetleg transzcendensek

Objektívak

*Univerzálisak*, hiszen azt gondoljuk, hogy igazságuk mindenkire – minden egészséges felnőtt emberre, illetve racionális lényre – érvényes. Természetesen az erkölcsi előírások tartalma megszabhatja azok körét, akikre igaz lehet az adott norma, ám azokra egyöntetűen érvényes. Pl.: „A katonának kötelessége akár az élete árán is megvédeni a hazát” normája – tartalmánál fogva – a katonákra vonatkozik, ám a katonákra egyöntetűen, univerzálisan kötelező jelleggel bír.

Bár mondhatjuk, hogy az univerzalitás – és tulajdonképpen az összes többi itt említett tulajdonság – csak az abszolútnak tekintett erkölcsi normákra jellemző. Azonban létezik olyan morálfilozófiai elgondolás, amely ugyan inkább kognitivistá, ezen belül bizonyos értelemben realista, ám mégsem gondolja abszolútnak az erkölcsi tartalmú normákat, értékeket. Ilyen morálfilozófiai teória lehet például az erkölcsi *relativizmus*. (Quante, 2012, 218.) Azonban, ha elfogadunk egy ilyen etikai elméletet, szembe kell néznünk azzal a ténnyel, hogy a gyakorlatban, az adott kultúra tagja számára, az általa elkötelezett módon elfogadott normák, illetve ítéletek *univerzális* igazságként jelennek meg. Pontosabban, ha valaki elköteleződik egy ítélet igazsága mellett – legyen ez az ítélet akár értékítélet, akár úgynevezett tényítélet – akkor ezt az ítéletet a fenn említett értelemben egyben univerzálisnak, vagyis univerzális igazságnak is fogja tekinteni.

A relativisták tehát „nem arra tartanak igényt, hogy etikai alapfogalmaink jelentését helyesen adják vissza, hanem azok értelmét az etikai kijelentések kikutatandó igazságfeltételeihez igazítják.” (Quante, 2012, 216-217.)

*Objektívak*. Azt gondoljuk, hogy az erkölcsi igazságok az egyéni nézőponttól függetlenül igazak. Sőt, akár interszubjektív szempontoktól függetlenül is igazak. Például úgy véljük, az, hogy „ártatlan gyerekeket ölni helytelen” még akkor is igaz, ha nem létezik olyan ember a földön, aki ismerné ezt az elvet. William Lane Craig így fogalmaz: „Amikor azt állítjuk, hogy a holokauszt objektíve rossz volt, ezzel azt mondjuk, hogy akkor is rossz volt, ha a náci, akik végrehajtották helyesnek gondolták, és akkor is rossz lenne, ha a náci nyerték volna meg a II. világháborút, és sikerült volna kiirtaniuk vagy agymosásban részesíteniük mindenkit, aki nem ért velük egyet, és így az egész emberiség azt hinné, hogy a holokauszt helyes volt.” (Craig, 2021, 231.)

„*Magasztos*” igazságnak gondoljuk őket. Erkölcsi tartalmú értékítéleteinket magasztosabbnak gondoljuk, mint például az olyan „faktuális” ítéletet, miszerint a Föld forog a Nap körül. Az erkölcsi normák követése sokszor megköveteli tőlünk érdekeink mellőzését, sőt,

esetenként életünk kockáztatását, feláldozását is. Nyilvánvaló, hogy az ilyen imperatívuszokat tartalmazó ítéletek, illetve értékek – amennyiben komolyan vesszük őket – fontosabbak lehetnek számunkra, mint bármilyen más proposíció, illetve ítélet. (Érdekes lehet végiggondolni, hogy például az elkötelezett kommunisták, akik a marxista doktrínákban, vagyis egy relativista és materialista koncepcióban hittek, sok esetben természetesnek vették akár saját életük feláldozását is a Párt érdekében. Az elvet, annak erkölcsi tartalmát – hallgatólagosan – szinte már transzcendens igazságnak tekintették.) Többek között Michael Ruse, illetve Edward Osborne Wilson nagyon gyakran kiemelik, hogy mindennapos elköteleződéseink során, amikor igaznak vélünk egy erkölcsi állítást, akkor valami sokkal többre gondolunk, mint amikor nem erkölcsi tartalmú ítéleteket fogalmazunk meg. Úgy tűnik, mintha ilyenkor valami önmagunkon túlira, valami felettünk állóra hivatkoznánk. (Ruse, 1989, 268.)

*Normativitást foglalnak magukba.* Nyilvánvaló, hogy az erkölcsi kötelesség parancsa normatív tartalommal rendelkezik. Sokan úgy vélik – mint például az utilitaristák –, hogy a *jóból*, az *értékből* következik megvalósításának *követelménye* is. Ám ezzel szemben néhányan úgy gondolják – például Harold Prichard –, hogy a *kötelesség* parancsa még a *jóból* sem vezethető le.<sup>1</sup> Akármelyik szempontot is vesszük alapul, úgy tűnik, hogy az erkölcsi ítéletek magukba foglalják a kötelesség imperatívuszát, előírását. (Például Prichard szerint a morál egyetlen igazi területe a *kötelesség*; Prichard, 1981, 120.) Sőt, ezek az előírások markánsabbak, mint a nem erkölcsi értékítéletekben jelenlévő ajánlás, tanács: ha egymást kizárva szembe kerülnek egymással, akkor úgy vélhetjük, hogy az erkölcsi előírások „többet nyomnak a latba”, mint a nem erkölcsi normák. Egyszóval az erkölcsi előírások *nagyobb normatív erővel* rendelkeznek, mint a morálisan neutrális előírások.

*Értékeket tartalmaznak.* Nyilvánvaló, hogy az erkölcsösnek tekintett cselekvéseket helyesnek, illetve jónak tekintjük. Ahogy a helytelenséget tekintve vannak fokozatok – például léteznek pusztán erkölcsi botlások, ám főben járó bűnök is –, úgy eltérő mértékben tartjuk értékesnek az egyaránt helyesnek ítélt, erkölcsi tartalmú, de különféle típusú cselekvéseket is. De általában az *erkölcsi jót* nagyobb értéknek tekintjük, mint a morálisan neutrális értékeket. Megfordítva, a legfertelmesebb rossznak a súlyos erkölcsi vétséget, hibát tekintjük.

*Kategorikusak.* Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi imperatívuszok érvényessége *feltétel nélküli*, vagyis független a potenciális cselekvő olyan szubjektív tényezőitől, mint az önérdek vagy a vágy. Egy vágy, egy érzés, az önérdek jelenléte soha nem érvénytelenítheti a morális parancsot. Ebből viszont az is következik, hogy egy erkölcsi parancsot nem enged meg kivételeket. (Természetesen az erkölcsi értékítéleteket, normákat, imperatívuszokat tovább lehet pontosítani: például az ígéret betartása nem kötelez minket, ha kényszer hatására tettük. Azonban az ilyen kivételektől eltekintve – amelyek jól körvonalazhatók és intuitíven is beláthatók – az erkölcsi normák, előírások nem engednek meg kivételeket.)

Azonban itt is találhatunk ellenvetéseket: talán az egyik legismertebb, legelterjedtebb és a problémakörben immár klasszikusnak számító kritikát Philippa Foot fogalmazta meg. Foot szerint az az eredetileg Kant által megfogalmazott, ám rendkívül széles körben elfogadott nézet, miszerint az erkölcsi tartalmú előírásaink kategorikusak lennének, egyszerűen hamis. Foot érvelésében nélkülözhetetlen az a megállapítás, miszerint bár erkölcsi értékítéleteink, imperatívuszaink normatív tartalommal rendelkeznek, ám a lehetséges cselekvő számára ez a tartalom – önmagában – nem szolgáltat indokot a követésükre. Ugyanis értelmes módon fel lehet tenni a kérdést: biztos, hogy van indokom követni azt, ami morálisan helyes? És semmi irracionális nincs abban, ha valaki egyéni preferenciái alapján nemleges választ ad, és ennek megfelelően nem is követi a szóban forgó előírást. Az ilyen cselekvés lehet erkölcstelen, de semmiképpen sem ésszerűtlen. Márpedig, ha vágyaitól, preferenciáitól független, önmagában vett, sőt ezeket felülíró indoka lenne az erkölcsi cselekvésre – vagyis, ha erkölcsi parancsaink kategorikusak lennének – akkor az erkölcstelen döntés és cselekvés *mindenképpen* irracionális lenne. De mivel nem az, erkölcsi imperatívuszaink sem lehetnek kategorikusak. (Foot, 1972, 309-316.)

Véleményem szerint azonban ez a felfogás vitatható: ahogy Stephen Toulmin is megjegyzi, a morális értelemben vett *helyes* magába foglalja a morális értelemben vett *kell*-t. Ez utóbbi *normatív* tartalom viszont egyértelműen indokot szolgáltat a cselekvésre. Az a kérdés, hogy ténylegesen indokunk van-e a morálisan *helyes* követésére, egyet jelent azzal a kérdésfeltevéssel, hogy végre kell-e hajtanunk azt, amit végre kell hajtanunk? Ez utóbbi kérdés ugyanannyira értelmetlen, mint rákérdezni, hogy a smaragd tényleg zöld-e? (Toulmin, 1953, 162.) Toulmin érveléséhez fontosnak tartom hozzáfűzni, hogy döntő jelentősége van annak, hogy vajon igazak-e, és vajon igaznak tekintjük-e az adott erkölcsi tartalmú normát – a hozzá kapcsolható értékítéletet – avagy sem.<sup>2</sup> Ha ugyanis igazak, és ezt be is látjuk, akkor nyilvánvaló, hogy Toulmin érvelését problematikus cáfolni. (Mert ha igazak, és a cselekvő ezt be is látja, ám ennek ellenére úgy ítéli meg, hogy nincs indoka követni a tényleges értékeket, normákat, akkor joggal vádolhatjuk, hogy nem értette meg igazán azok természetét.) Megfordítva, Foot érvelése azáltal lehet meggyőző, hogy az erkölcsi ítéleteket, normákat nem, mint igaz ítéleteket vizsgáljuk, hanem igazságértéküket mintegy zárójelbe tesszük.<sup>3</sup> Ezt a megállapítást kulcsfontosságúnak tartom az egész érvelésem szempontjából: nem állítom azt, hogy amikor igaznak tekintünk egy morális ítéletet, akkor annak mintegy megváltozik a jelentése, azt viszont igen, hogy amikor elköteleződünk egy ilyen ítélet mellett, akkor válik egyértelművé annak jelentéstartománya. Annak érdekében, hogy ezt belássuk, nem kell jelenleg is elköteleződni egy adott erkölcsi ítélet igazsága mellett, elég, ha visszatekintünk arra az állapotra, amikor ezt korábban megtettük.

Összegezve a fentieket láthatjuk, az erkölcs jelentése nem egységesen elfogadott a teoretikusok között. (Például, mint utaltam rá, egy etikai relativista visszautasítja azt, hogy az igaznak tekinthető erkölcsi ítéletek univerzálisak, illetve objektívak lennének.) Azonban a fenti leírás során én nem elsősorban a filozófusok vagy társadalomtudósok által meghatározott jelentésre gondoltam, hanem sokkal inkább arra, hogy mindennapos elköteleződéseink, vitáink, ítélezéseink során miképpen használjuk az igaznak vélt erkölcsi ítéleteket, értékítéleteket – függetlenül attól, hogy filozófusok, társadalomtudósok vagyunk, avagy sem.<sup>4</sup> Mindezt nem tudom szigorúan bizonyítani, csak annyit tehetek, hogy mindenkit önreflexióra invitálok: gondolja végig, miképpen tekint az általa elkötelezett módon elfogadott erkölcsi normákra, ítéletekre, miközben azokra támaszkodva közéleti, politikai, társadalmi problémákkal kapcsolatban foglal állást, ezekről vitázik.

De ettől függetlenül az itt bemutatott érvelésem szempontjából nem is szükséges maradéktalanul elfogadnunk a fenti meghatározásban szereplő összes tulajdonságot: bőven elegendő, ha csak a *normativitást* – hozzákapcsolódóan az értékelő aspektust – és a *kategoricitást* emeljük ki.<sup>5</sup> Például az olyan morális imperatívuszokat, illetve értékítéleteket, mint „Az ígéretek betartása helyes.” vagy „Soha ne ölj!” nehéz úgy értelmezni, mint amelyek nem értékelőek, nem rendelkeznek normatív erővel, illetve érvényességük pusztán személyes attitűdök, illetve az önérdék függvénye.

Ha elfogadjuk az eddigieket, akkor mindebből az következik, hogy ha *igazak* a morális ítéletek, akkor *indokunk* van követni őket, sőt *több* indokunk van erre, mint az önérdékünk követésére. Tulajdonképpen elég arra gondolnunk, hogy szokványos ítélezéseink során, mindennapos élethelyzetekben sem tartjuk elfogadható magyarázatnak egy erkölcsi mulasztásra vonatkozóan az önérdekre történő hivatkozást. Eléggé megdöbbenő módon hangozna, ha valaki egy rablással kapcsolatban azzal a magyarázattal igyekezné magát erkölcsileg mentesíteni, hogy az érdeke megkövetelte a bűncselekmény végrehajtását. Persze erre lehet azt mondani, hogy különbséget kell tennünk a *társadalmi elvárások*, értékelések és a cselekvő *személyes indokai* között: ha az adott társadalom el is várja az egyéntől, hogy az időnként korlátozza érdekének a képviselését, ebből nem következik, hogy az említett egyénnek ténylegesen indoka is van így tenni. Csakhogy ezek a példák mégis azt mutatják, hogy az ilyen elvárásokkal együtt szokványosan milyen jelentést kapcsolunk az erkölcsi előírásokhoz és ha ezek az előírások – a hozzá

kapcsolódó értékítéletek – igazak, akkor ténylegesen nagyobb normatív erővel rendelkeznek, mint az önérdek követése. Következésképpen, ha az önérdek és a morális parancs követése kizárja egymást, akkor *mi kívülállóként* több indokot tulajdoníthatunk az erkölcsi parancs, érték követésének, mint az önérdek képviselőnek, függetlenül attól, hogy a cselekvő belátja és elfogadja a követendő értékítélet igazságát vagy sem. Ha viszont a cselekvő be is látja ezt az igazságot és elfogadja azt, akkor azt is belátja – amennyiben racionális lény –, hogy *saját szempontjából* is több indoka van a norma követésére, mint az önérdekének érvényesítésére.

Tegyük fel, hogy eddigi megállapításaim tévesek: Ha léteznek igaz erkölcsi ítéletek, normák, ezek akkor sem azzal a jelentéssel rendelkeznek, mint amit eddig bemutattam, és ennek megfelelően a cselekvőnek akkor sincs feltétlen indoka követni őket, ha igazak. Ebben az esetben vagy arról van szó, hogy radikálisan szűkítenünk kell a morál jelentését, vagy arról, hogy az erkölcsi parancsolataink nem rendelkeznek olyan normatív erővel, amely feltétel nélkül képes „megszólítani” a cselekvő individuumot. Mindkét esetben könnyen juthatunk olyan subjektivistá álláspontra, amely üres absztrakcióként tekint morális értékeinkre, és nem sokban különbözik az erkölcsi szkepticizmustól. Viszont, ha az eddigi leírásom helyes, akkor igaz az, miszerint: „Ha léteznek morális igazságok, akkor az erkölcsi ítéletek, normák követésére több indokunk van, mint az önérdekünk követésére.”

### 3. Az értelmes gazfickó indokai

Az ebben a fejezetben bemutatott gondolat kísérlet részben a racionális egoizmust támasztja alá, másrészt megvilágítja, hogy az érdekünk és az erkölcsi normáink szembenállása esetén milyen világnézeti, illetve ontológiai keretek között lehet indokunk az egyik, illetve a másik követésére. Ennek megfelelően itt a P2-es és a P3-as premisszát egymással összekapcsolva tárgyalom.

Christine Korsgaard a „*The sources of normativity*” című művében írja, hogy az erkölcsi szkepticizmus igazi fegyvere a *normativitás* problémája. Korsgaard kiemeli, hogy minden értékítő ítélet – így természetesen egy erkölcsi ítélet is – magába foglal normativitást, vagyis a végrehajtás *kötelezettségét*, legalábbis *tanácsát*. (Korsgaard, 1996, 7-49.) Más szóval egy tényleges értéket, értékítéletet, normát érdemes, tanácsos követni, illetve – bizonyos esetekben – követnünk *kell*. Azonban ezt a követelményt, tanácsot csak akkor fogadhatjuk el igaznak, illetve érvényesnek, ha igazolni tudjuk nem csak *általában*, de a mindenkori *cselekvő perspektívájából* is. Más szóval *egy-egy szám első személyében* is érvényesnek kell lennie az adott normának. A kérdés viszont az, hogy ezt miképpen igazolhatjuk? Korsgaard szerint ez a probléma akkor is fennáll, ha az erkölcsi realizmus álláspontjára helyezkedünk. Ez utóbbi szempontból az előző fejezetben már érintettük a problémát, és ott arra a következtetésre jutottunk, hogy ha igazak az erkölcsi értékítéletek, akkor az ezt az igazságot belátó cselekvő individuum szempontjából is van indok a követésükre. A mi értelmezésünk szerint tehát ha igazak az erkölcsi értékítéleteink, akkor a normativitás problémája nem áll fenn. Megfordítva, ha nem tudunk választ adni a normativitás problémájára, akkor szembe kell néznünk az erkölcsi szkepticizmus lehetőségével. A feladat tehát az lehet, hogy egyes szám első személyben is, a cselekvő szempontjából is igazolni tudjuk a morális tartalmú cselekvések követését. Ennek teljesítését nehezíti az a további probléma, hogy a cselekvő szempontjából a saját önérdekének követése tűnik elsősorban indokoltnak. Még pontosabban megfogalmazva: kívülállóként és objektív érvényességgel is beláthatjuk, hogy az önérdek követése racionális cselekvés, és nem világos, miképpen igazolható annak háttérbe szorítása. Márpedig az erkölcsi cselekvések időnként megkövetelik ezt az áldozatot. Ezt a problémát érinti az úgynevezett racionális egoizmus elmélete.

Mindenekelőtt tehát vizsgáljuk meg a racionális egoizmus jelentését és lehetséges következményeit. Az egoizmus három filozófiai meghatározása ismert: az etikai, a pszichológiai és a racionális egoizmus. Az etikai egoizmus tisztán normatív, a pszichológiai egoizmus tisztán deskriptív, míg a racionális egoizmus tartalmaz normatív és deskriptív aspektusokat is, mégis

jól megkülönböztethető a másik két teóriától. A racionális egoizmus részben deskriptív, mert pusztán annyit állít, hogy az önérdek követése – a szóban forgó cselekvő számára – indokolt, vagyis racionális tett. Ez viszont maga után von egy normatív aspektust is, mivel, ha a cselekvő számára racionális, indokolt az önérédekének követése, akkor a maga szempontjából ez egyben egy *helyes, értékes* tett is. Indokoltan és a magunk szempontjából *helyesen* járunk el, ha saját érdekünket mozdítjuk elő.<sup>6</sup>

A racionális egoizmus két változata is ismert: Az *erősebb változat* szerint akkor és csak akkor van indoka egy potenciális cselekvőnek a cselekvés végrehajtására, ha ezzel a cselekvésével saját önérédekét mozdítja elő. A *gyengébb változat* nem állítja ezt az ekvivalenciát, pusztán csak azt, hogy ha a cselekvése előmozdítja az önérédeket, akkor az illető nézőpontjából van indok a cselekvés végrehajtására. (Vagyis ez a változat az önérédeken túl más indokokat is elismer. Más szóval nem csak az önérdek követését tekinti racionálisnak.) A magam részéről csak ezt az utóbbi, gyengébb változatot fogadom el. Azonban ennek alapján is azt állíthatjuk, hogy ha ez az elgondolás igaz – tehát az *önérdek követésére van indokunk* – akkor a *saját szempontunkból van normatív tartalma* az önérdek követésének. A két szempont, a *normativitás* és az *indok* (a megfelelő, elégséges indok) összefügg egymással: ha valami ténylegesen *értékes* számomra, illetve valamit végre *kell* hajtanom, akkor van indokom a követésére és megfordítva: ha egy cselekvésre *elégséges indokom van*, akkor annak végrehajtása valamiféle *értékkel* bír a számomra. Tehát a saját szempontomból jó, illetve helyes végrehajtani a cselekvést. Ennek megfelelően, ha a racionális egoizmus igaz, akkor az önérdek követése *értékkel*, vagyis *normatív tartalommal* rendelkezik számomra.

Ugyanezt az összefüggést láthatjuk az erkölcsi ítéleteknél is: az erkölcsi értékek – különösen az erkölcsi parancsok – normatív tartalommal rendelkeznek, így – amennyiben igazak – *indokunk* van a követésükre, és mivel indokunk van a követésükre, értékkel és normatív tartalommal rendelkeznek. De mi történik akkor, amikor a *két követelmény kizárja egymást*? Márpedig ilyen helyzet gyakran előfordul a mindennapi élethelyzetek során is: időnként választanunk kell az önérédekünk érvényesítése és az erkölcsi parancsok követése között.

Nézzünk egy szélsőséges esetet. (Azért választok ilyen, mert itt markánsan szembeállítható az egoizmus és az erkölcsi normák követése.) Képzeljünk el egy intelligens, ám cinikus embert, aki tudatában van halálos betegségének, és annak is, hogy egy éven belül meg fog halni. Azonban betegségét eltitkolva valamilyen haszon reményében ígéretet kíván tenni egy másik embernek, tudván, hogy ezt az ígéretet már úgysem fogja tudni betartani. Például, bár csak egy éve van hátra, több mint három év futamidővel rendelkező, nagy összegű kölcsönt akar felvenni. A kérdés a következő: milyen indokai lehetnek arra, hogy elálljon az ilyen erkölcstelen tettől? Véleményem szerint két lehetőség állhat fenn:

1. Az érdekei – hosszútávú érdekei – kizárják az ígéretszegést.
2. Az erkölcsi indokok zárják ki az ígéretszegést.

1. Tehát lehetséges, hogy éppen érdekei zárják ki az immoralis cselekvést. Azonban tegyük fel, olyan körülmények állnak fenn, hogy önző érdekeit éppen az ilyen erkölcstelen cselekvés szolgálja. Márpedig ez a lehetőség nagyon is valószínű, különös tekintettel arra, hogy rövid időn belül meghal, és ígéretszegésének – ránézve – már semmilyen következménye nem lesz. Persze gondolhatna a halála után bekövetkező isteni büntetésre, a pokol kínjaira is. De mi van akkor, ha a vallás nem igaz? Mi van akkor, ha semmilyen transzcendencia, semmilyen halálon túli élet nincsen, ráadásul emberünk meggyőződéses ateista is? Esetleg gondolhatna a kezesei, rokonai későbbi szenvedéseire is: talán ez rossz érzéssel töltheti el; intelligens emberként belátja, hogy lelkiismeretfurdalása megronthatja utolsó napjait. Ám feltevésünk szerint az illető igen intelligens, ám cinikus és érzéketlen fickó: embertársai sorsa egyáltalán nem érdekli, következképpen rossz érzései, lelkiismeretfurdalása se fogja őt gyötörni. Úgy tűnik, hogy – ha csak az érdekét vesszük tekintetbe – az illetőnek indoka van az immoralis eljárásra.

2. De mi a helyzet az erkölcsi indokokkal? Ha a racionális egoizmus igaz, akkor az illetőnek

indoka van megszegni az ígérését, hiszen a maga szempontjából indokolt, sőt értékes a cselekvés végrehajtása. A maga szempontjából *helyes* és *jó* végrehajtani a cselekvést. Csakhogy ennek a normatív tartalomnak korlátai vannak, hiszen itt az önérdek követése, illetve az erkölcsi norma – ez esetben az ígérlet teljesítésének – követése kizárja egymást: a gondolathipotézisben szereplő egyén nem lehet egyszerre erkölcsös és önérdekkövető. Márpedig a fentiekben arra következtettünk, hogy az erkölcsi tartalmú norma követése – amennyiben az erkölcsi normáink, ítéleteink igazak – *nagyobb normatív erővel* rendelkezhet, mint bármely más értékítélet, illetve norma. Egyszóval az erkölcsi normáink – így az ígérlet betartásának követelménye is – jelentésénél fogva „übereli,” *felülírja* az önérdek követésének normáját.

Csakhogy *prima facie* nem világos, hogy milyen feltételek mellett mondhatjuk bátran, hogy az ígérletmegszegés elkerülésére több indoka van „hősünknek,” mint az önérdek követésére? Milyen világnézet kereteibe illeszthetjük be az erkölcsi igazságok lehetőségét? Például, ha Isten létezik is, és igazak az általa kinyilatkoztatott erkölcsi értékítéletek, még akkor is kérdéses lehet, hogy számunkra, a saját perspektívánkból tekintve ezek mennyire lehetnek ténylegesen jók, kötelező érvényűek, ha a követésük egyáltalán *nem szolgálják az önérdekünket?* (Például mert a büntettek örömet okoznak, ám esetleg a túlvilági büntetést – Isten könyörületességének köszönhetően – nem vonnak maguk után. Isten számára ugyanúgy kedvesek, ezért üdvözülnek a bűnösök is.) Ezt a problémát itt nyitva hagyom: *lehetőségként* elfogadom, hogy ha az isteni, erkölcsre vonatkozó kinyilatkoztatások *igazak*, akkor erősebb indokunk lehet ezek követésére, mint az önérdek érvényesítésére, csak éppen ezt nem pusztán az értelmünkkel, hanem esetleg valamilyen morális érzékkel, intuícióval ragadjuk meg. Ez a *lehetőség* fennáll akkor is, ha az idealizmus vagy a transzcendencia valamilyen más formája igaz. De mi van akkor, ha nem létezik semmilyen transzcendencia, illetve az idealizmus hamis? Azt állítom, hogy ebben az esetben, a racionális egoizmust elfogadva *nem minden esetben* van elegendő indokunk az erkölcsi normák, értékek követésére. Más szóval, ha a *naturalizmus* igaz, akkor (bizonyos helyzetekben fennálló dilemma esetében) az önérdek követésének „parancsa” (a cselekvő *perspektívájából*) *nagyobb normatív erővel* rendelkezik, mint az adott erkölcsi norma imperatívusza. Ez egyben azt is jelenti, hogy *az önérdek követésére több indokunk van, mint az erkölcsi cselekvésre*. Ez a következmény pedig azért probléma az erkölcsi igazságok tekintetében, mert ellentmond az erkölcsi normák *jelentéstartományának*: elsősorban a *kategoricitásnak* – vagyis feltétlenségnek –, illetve a megkövetelt *nagyobb normatív erőnek*. Gondolatkísérletünkkel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy a cinikus gazfickónak igaza van, a maga szempontjából *helyesen* jár el.

A naturalizmus fogalmát különböző értelemben is használhatják, például különbséget szokás tenni az ontológiai, illetve módszertani naturalizmus között, de még az ontológiai szempont alapján is eltérő meghatározások léteznek. Talán nincs is olyan két filozófus, akik egyetértésnek abban, hogy mit érthetünk „naturalizmus” alatt. (Brown, 2008, 2.) Naturalizmuson én itt olyan *ontológiai* nézőpontot értek, amely kizár bármely *idealista*, *transzcendens* és *vallási* nézőpontot, ez utóbbiakat hamisnak tartja. Ha tehát ebben az értelemben a naturalizmus igaz, akkor *nem létezik semmilyen transzcendencia*. (Vegyük észre, hogy – az alább bemutatott érvektől függetlenül – a naturalizmus, az itt említett jelentéséből kifolyólag, egy bizonyos szempontból már eleve ellentmond az erkölcsnek. Hiszen az erkölcs – jelentésénél fogva – magasabb igazsággal rendelkezik, mint a morálisan neutrális ítéletek, értékítéletek. Am ha a naturalizmus igaz, akkor az ilyen magasabb erkölcsi igazságok léte kérdésessé válhat.)<sup>7</sup>

Ezen a ponton az érvelésem lényege, hogy ha a racionális egoizmus és a naturalizmus egyaránt igaz, akkor nem világos, hogy a naturalizmus hogyan tudja biztosítani az olyan jellegű erkölcsi igazságokat, melyek felülírják az önérdek követésének az indokait? Ha a naturalizmus igaz és nem létezik semmilyen transzcendencia, akkor mit is jelentene pontosan – az önérdektől elvonatkoztatva, sőt azzal szembe állítva – a morális tartalmú ítéletek igazsága? Egy ilyen világkép alapján mi lenne az olyan erkölcsi értékeknek a *forrása*, amelyek a cselekvő számára

nagyobb értéket képviselhetnek saját érdekénél is? Honnan *fakadna* ez a nagyobb érték? Miből eredne ez a *nagyobb normatív erő*?

Ha feltételezünk valamiféle transzcendenciát, akkor éppen a maga felfoghatatlanságának köszönhetően *lehetőségünk van* feltételezni olyan *abszolút erkölcsi jót*, amely létezésénél és jelentésénél fogva megjelenítheti önmagában is az önérdeket felülíró értéket, normát. Ez lehetőséget nyújt arra, hogy olyan abszolút erkölcsi parancsokat gondoljunk el, amelyek *nagyobb normatív erővel* rendelkeznek, mint az önérdék követése. Ha azonban nincs ilyen transzcendencia, akkor *nem létezik* olyan *abszolút erkölcsi érték* sem, amely a *saját perspektívánktól függetlenül* is – *önmagában* – értéket képviselhet.<sup>8</sup> Ha tehát nem létezik abszolút erkölcsi érték, abszolút jó, akkor az értékek *perspektívafüggek*. Ha viszont perspektívafüggek az értékek létezése, akkor a cselekvés értékét – *saját szempontunktól* – saját preferenciáink, illetve érdekeink követése alapozza meg. Egyszóval, ha a naturalizmus igaz, akkor miért kellene saját érdekünket is háttérbe szorítva – akár saját életünket is feláldozva, fájdalmakat és szenvedéseket is kiállva – *minden esetben* követni az állítólagos erkölcsi elveket?

Ezt az érvelésemet egy lánckövetkeztetésben jeleníthetjük meg:

1. Ha a naturalizmus igaz – és nem létezik semmilyen transzcendencia –, akkor nincsenek abszolút erkölcsi értékek.
2. Ha nincsenek abszolút erkölcsi értékek, akkor az értékek perspektívafüggek.
3. Ha az értékek perspektívafüggek, akkor a cselekvő nézőpontjából a cselekvés értékét a cselekvő preferenciái, illetve érdekei határozzák meg.
4. Ha a cselekvő nézőpontjából a cselekvés értékét a saját preferenciái, illetve érdekei határozzák meg, akkor adott esetben nem lehet értékes és követendő számára az erkölcsi imperatívusz követése.
5. Ha adott esetben a cselekvő számára nem lehet értékes és követendő az erkölcsi előírás követése, akkor az az erkölcsi parancs nem rendelkezhet kategoricitással és a megkövetelt nagyobb normatív erővel.

Talán ellenvethető, hogy a kiinduló állításunk (1. pont) hamis: ugyanis, ha nem is létezik transzcendencia, talán mégis megfogalmazhatunk abszolút értékeket, ilyen lehet például a *boldogság*, az *öröm*, illetve a *szenvedés elkerülése* is. Ezek egy naturalista keretben is értelmezhető értékként. (És az etikai naturalisták élnek is ilyen meghatározásokkal.) Azonban ezek az értékek – önmagukban tekintve – *morálisan neutrálisak*. Sőt, mint ilyenek éppen azt indokolják, hogy a potenciális cselekvő – aki átérezheti a boldogságot, örömet, aki elkerülheti az értelmetlen fájdalmat – maga birtokolja, illetve *maga számára* biztosítsa ezeket az értékeket. Nem világos, hogy – ha mindez nem szolgálja a cselekvő önérdékét, és ha nincsenek ilyen irányú preferenciái – miért kellene megosztania ezeket az értékeket másokkal? Különösképpen abban az esetben, ha ennek következményeképpen ő maga kevésbé tudja biztosítani a maga számára mindezt a *jót*? Pontosan azért nem érdemes róluk lemondania, mert *értékek*. Térjünk vissza újra a gondolathipotézisünkhöz: Az illetőnek csak pár hónapja van hátra, így nem csak arról van szó, hogy a maga szempontjából természetes igény lehet a maradék idejét örömeiben töltenie, hanem arról is, hogy *indokolt, ésszerű, sőt, jó, értékes* lehet *számára* minden olyan cselekvés, amely biztosítja az örömeit és a fájdalom elkerülését. Milyen indokai lehetnek arra, hogy elkerülje az ilyen cselekvéseket? A felvázolt helyzetet figyelembe véve úgy tűnik, semmi. Így, ha elfogadjuk az említett értékeket, mint abszolút értékeket, mindebből még nem következik, hogy ezek egyben erkölcsi értékek is.

Természetesen az igaz, hogy szükség van szabályok követésére: a szabályok követése, köztük az erkölcsinek nevezett szabályok követése azon csoportok érdekét szolgálják, amelyeknek mi magunk is a tagjai vagyunk. Következésképpen érvelhetünk úgy is, hogy az erkölcsi előírások normatív erejét éppen az adja meg, hogy a követésük az érdekünket mozdítja elő. Csakhogy az önérdékünk és az erkölcsi szabálykövetések időnként ellentmondhatnak egymásnak: ilyen eset lehet a gondolathipotézisünkben szereplő példa is. Ha viszont az önérdékre alapozzuk az



erkölcsöt, akkor az ilyen esetekben *éppen* az említett *elv alapján* – vagyis az önérdek követésének elve alapján – a szokványosan erkölcstelennek tekintett cselekvés nyer igazolást. Ebben az esetben a szokványosan erkölcsi normának tekintett előírás tehát ismét nem lehet kategorikus, hiszen az önérdek feltételéhez van kötve. Ráadásul egy ilyen elv – vagyis, hogy a morált az önérdek követésére alapozzuk, ezzel indokoljuk – kontraintuitív is.

Megemlíthetnénk, hogy az evolúció folyamán nem véletlenül jöttek létre az értéktételezések: a csoport, illetve a csoportot alkotó egyének érdekét szolgálják. Azonban a potenciális ígéretszegő a maga szempontjából megalapozottan mondhatná: „Én értem ezeket a leírásokat, de hát pont erről van szó: az ígérettétel intézménye is pusztán csak azért jött létre, hogy a *csoportot alkotó egyének* érdekét szolgálja, se többről, se kevesebbről nincs szó itt. Ám *nekem*, mint *egyénnek* – ebben a helyzetben – pont az a jó, ha megszegem az ígéretemet; számomra ennek már semmi következménye nem lehet: örökre megsemmisülök, és semmiféle isteni igazságszolgáltatás nem fog sújtani.”

Talán hivatkozhatnánk a lelkiismeretre is: többségünk képtelen lenne ilyen lelkiismeretlenül cselekedni, az ilyen immorális tettek elkövetése később – hátralévő életünk folyamán – frusztrációval, lelkiismeretfurdalással töltene el bennünket. Vagyis figyelembe véve az „egészséges” emberi természetet, indokunk lenne betartani az erkölcsi előírásokat még ilyen helyzetekben is. Egyszóval lehet azt mondani, hogy ez egy szélsőséges példa: az ilyen gazemberek ritkák. Csakhogy azon a kérdésen túl, hogy vajon mennyire ritka az ilyen jellemmel rendelkező ember, az erkölcs – kategoricitásánál fogva – *nem engedhet meg kivételeket*. Márpedig az erkölcsi normáknak tulajdonítható jelentéstartomány az ilyen példák során mindenképpen sérül. Másrészt nem is kellene ilyenek szélsőséges példák: mindennap előfordulhat, hogy lehetőségünk van „megúszni” bizonyos erkölcsi botlást, és ezek következményei nem feltétlenül érintenek minket. Ezért az önérdekünk az ilyen mindennapos helyzetekben is szemben állhat az erkölcsi előírásokkal. Továbbá érvelhetünk úgy is, hogy ha a naturalizmus igaz, akkor a lelkiismeret pusztán az evolúció „terméke”, melynek köszönhetően funkciója a csoportérdek, illetve az egyéni érdek szolgálatában nevezhető meg. Azonban a csoportérdek követésére – ha az elentétes az önérdek követésével – a saját perspektívánkból nincs indokunk. Ugyanakkor az ilyen helyzetekben az egyéni érdekünkől elválik a lelkiismeret parancsa, így beláthatjuk, hogy a lelkiismeret csak gátolja érdekképviselőtünket, következésképpen a lelkiismeretet háttérbe *kell* szorítanunk.

Foglaljuk össze az eddigieket: ha a naturalizmus – a fenti meghatározás értelmében – igaz, akkor az *önérdektől* – és az esetlegesnek tekintett *preferenciáktól* – *elvonatkoztatva* nem világos, hogy mi indoka lenne bárkinek is követnie az erkölcsi elveket, különös tekintettel azokra az esetekre, amikor gátolják a cselekvő érdekét. Tehát marad az a lehetőség, hogy az önérdekre alapozzuk az erkölcsöt. Csakhogy ebben az esetben kontingenssé, esetlegessé válik az erkölcsi előírások szigorú követése: időnként – egyéni szempontból – igazolhatatlanná válik az erkölcsi tartalmú cselekvés. Sőt, ha ilyen alapelvre korlátozzuk a morális tartalmú cselekvések igazolását, akkor az említett szembenállás esetén éppen ennek az elvnek köszönhetően juthatunk arra a következtetésre, hogy hátat kell fordítanunk az adott morális parancsnak.

A naturalizmusnak két fő fajtáját különböztetik meg annak alapján, hogy miképpen viszonyul az erkölcsi igazságokhoz: az úgynevezett irrealisták eleve kizárják az erkölcsi igazságok létezését. A realistáknak több típusa is létezik. Az egyik legelterjedtebb változat valamilyen pszichológiai állapotot – örömet, boldogságot, az értelmetlen fájdalom elkerülését – azonosítja a jóval, és ebből az értékből vezeti le az említett jó maximalizálásának erkölcsi követelményét. Mások esetleg valamilyen teleológiai szemléletet kapcsolnak a természethez, és ennek alapján határozzák meg a követendő értékeket. Az előbbi esetében eljutunk ahhoz a problémához, hogy a *jóval* – mint legfőbb *értékkel* – azonosított mentális állapot mindig csak valamely szubjektum számára érték. Például a boldogság mindig – vagy elsősorban – annak a szempontjából jó, aki átéli ezt a mentális állapotot. Ha viszont ez igaz, akkor – ahogy ezt már fenn is kifejtettük – a

cselekvő szempontjából a saját örömeinek, boldogságának stb a maximalizálása lehet elsősorban indokolt. És ezzel gyakorlatilag ismét a racionális egoizmus tételéhez jutottunk el. Persze nem jobb a helyzet akkor sem, ha a *jót önmagában* vesszük, és nem azonosítjuk semmilyen más létezővel. Ugyanis az igazolás „logikája” ugyanaz: a cselekvőnek ismét arra van erős indoka, hogy a *jót*, az értéket a saját maga számára biztosítsa. Nem világos tehát, hogy ezekből az elméletekből kiindulva miképpen tudjuk igazolni az erkölcsi normáknak tulajdonítható jelentéstartományt, az önérdeket felülíró normatív erőt?

A probléma akkor is fennáll, ha a különféle naturalista *teleológiai* elgondolásokat vesszük alapul. Eltekintve attól a problémától, hogy egy ilyen teleológiai nézőpont miképpen egyeztethető össze az általunk itt jellemzett naturalista világgéppel, a természetben megállapított különféle célok – csak pusztán ezen jellemzőjük által – soha nem igazolhatóak, mint tényleges *értékek*. Tételezzük fel, hogy a természet – célja szerint – a gazdagabb élővilág megjelenése felé tart. Miért lenne indokunk ezt a célt egyben *jónak, értéknek* is nevezni? (Vegyük észre, hogy a moore-i nyitott kérdés argumentum itt is alkalmazható.) Még ha el is fogadjuk az ilyen célokat értékeknek, kérdés, hogy ezt mi alapján tesszük meg? Lehetséges, hogy ez a belátás nem pusztán annak a tényítéletnek a belátásából fakad, miszerint azok a természet céljai. Például, ha mások lennének ezek a célok – tegyük fel, a káosz kibontakozása – akkor esetleg vonakodnánk ezeket értékeknek tekinteni. Ebben az esetben viszont valami olyan értékkritériumot veszünk alapul, ami *túlmutathat* a naturalista értelmezési kereten. Ha viszont pusztán annak alapján tekintjük értékeknek, mert azok a természet céljai, akkor előfeltételeztük, hogy a természet céljai értékkel bírnak. És visszajutunk a fenn megfogalmazott kérdéshez: miképpen tudjuk bizonyítani – az említett naturalista keretek között –, hogy a természet céljai értékkel bírnak? Hivatkozhatunk egy harmadik megoldásra: ezek szerint – mivel mi magunk is a természet részei vagyunk – megfelelően használva ítélőerőnket, csakis arra következtethetünk, hogy a természet céljai értékek. Azonban az utóbbi esetben csak azt magyaráztuk meg, hogy miért gondolhatjuk azt, hogy ezek a célok értékek, azt nem igazoltuk, hogy ezek a célok *ténylegesen* értékek. Ráadásul ezen túl az önérdek követése időnként ezeknek a céloknak is ellentmondhat. Így ismét visszajutottunk a problémához: miért bírna számomra ezeknek a céloknak, mint értékeknek a követése nagyobb normatív erővel, mint saját érdekem biztosítása?

Hasonló a probléma, ha az emberi természetre hivatkozunk: ez esetben is csak azt tudjuk kimutatni – legjobb esetben is –, hogy milyen célok fakadhatnak természetünkből, mit tekintünk értékeknek, de azt nem, hogy ezek *ténylegesen* értékek. De ettől függetlenül is, ha el is fogadjuk ezeket ténylegesen értékeknek, a cselekvőnek éppen az lesz az érdeke, hogy saját maga számára biztosítsa ezeket az értékeket, így az önérdek, illetve az erkölcsi előírások követése ismét ellentmondhat egymásnak. Persze mondhatjuk azt, hogy mivel a természet részei vagyunk, ezért nem létezhetnek olyan tartós és markáns emberi motivációk, amelyek ellentmondának a természet által diktált céloknak. Ebben az esetben viszont nem világos az erkölcsi előírások szerepe: ha úgy is a természet céljait követem, akkor miért lehet *erkölcsi jelentősége* az önérdekem és az erkölcsi előírások között sok esetben fennálló dilemmának?

Összegezve: úgy tűnik, hogy a racionális egoizmus – annak gyengébb változata – plauzibilis elmélet. Ez még önmagában nem jelenti azt, hogy az erkölcsi normáink és az önérdekünk követése között időnként fennálló konfliktus esetében az utóbbira több indokunk lenne, mint az előbbire. Ha azonban a naturalizmus – az általunk értelmezett jelentésében – igaz, akkor a cselekvő szempontjából több indok van az egoista, mint a morális szempontból helyesnek ítélt cselekvés végrehajtására. Ez a következmény azonban nem lehetséges, ha az erkölcsi értékítéleteink igazak. Tehát, ha a naturalizmus – az általunk értelmezett jelentésében – igaz, akkor nem léteznek morális igazságok.

Végül fontosnak tartom megjegyezni, hogy a racionális egoizmusnak elterjedt bírálata ismert a szakirodalomban. Ezek jelentős része az elmélet erősebb változatát kritizálják, így nem érintik az itt bemutatott érvenket. Léteznek azonban olyan érvek is, melyek magát az „én” -t

kérdőjelezik meg és amelyek a kritika szerint egyben a racionális egoizmust is cáfolják. (Parfit, 1984) Azt gondolom, hogy ezek a problémafelvetések megválaszolhatók, ám egy újabb tanulmány témáját képezik.

## Bibliográfia

- Brink, David: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge, 1989, Cambridge University Press
- Brown, Stephen R.: *Moral Virtue and Nature*. New York, 2008, Continuum
- Craig, William Lane: *Értelmes hit*. Budapest, 2021, Pünkösdi Teológiai Főiskola
- Dawkins, Richard: *River out Eden. A Darwinian View of Life*. London, 2005, Weidenfeld & Nicolson
- Foot, Philippa: Morality as a System of Hypothetical Imperatives. In: *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3 (Jul., 1972) Duke University Press, 305-316
- Geng, Viktor: *Igazolhatóak-e az erkölcsi tartalmú értékítéleteink?* In: *ELPIS*, 2014. VIII. 2. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 79 - 90
- Korsgaard, Christine: *The normative question*. In: *The sources of normativity*. Cambridge, 1996, Cambridge University Press, 7-49
- Moore, George Edward: Principia Ethica. In: In: Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*. Budapest, 1981, Gondolat Kiadó, 51-106
- Parfit, Derek: *Reasons and persons*. Oxford, 1984, Clarendon Press
- Polányi Mihály: *Személyes tudás I*. Budapest, 1994, Atlantisz Könyvkiadó
- Prichard, Harold Arthur: *Hibán alapul-e a morálfilozófia?* In: Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*. Budapest, 1981, Gondolat Kiadó, 106-136
- Quante, Michael: *Bevezetés az általános etikába*. Debrecen. 2012, Debreceni Egyetemi Kiadó Debrecen University Press
- Ruse, Michael: *The Darwinian Paradigm*. London, 1989, Routledge
- Ruse, Michael-Wilson, Edward O.: *Moral Philosophy as Applied Science*, In: Sober, Elliott (szerk.): *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*. Cambridge, 2006, Bradford Books, The MIT Press
- Toulmin, Stephen: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge, 1953, Cambridge At University Press
- Williams, Bernard: *Internal and external reasons*. In: *Moral Luck*, Cambridge, 1982, Cambridge University Press, 101 – 113
- Williams, Bernard: *Ought and moral obligation*. In: *Moral Luck*, Cambridge, 1982, Cambridge University Press. 114 – 123

- 
- <sup>1</sup> Az is felvethető, hogy Prichard utilitaristákat kritizáló érve úgy is értelmezhető, hogy a morálisan neutrális értékből, az ebben a tekintetben vett „jó” -ból nem következhet a morális tartalmú „kell.” (Prichard, 1981, 112.)
- <sup>2</sup> Problematikusnak tűnhet egy imperatívusz, felszólításnak igazságértéket tulajdonítani, mégis van különbség között, amikor ténylegesen végre kell hajtanunk P cselekvést, illetve, ha erre nincs semmi indokunk. Az előbbi esetben igaz az, hogy P-t végre kell hajtanunk, az utóbbi esetben hamis. Továbbá – bizonyos megszorításokkal – az értékítéletek átalakíthatók imperatívuszokká és vice versa. Ezt a problémát érintettem fenn a normativitással kapcsolatban.
- <sup>3</sup> Ugyanezt gondolom Bernard Williams internalizmusával kapcsolatban is, amely párhuzamba állítható Foot álláspontjával. (Csak éppen a williams-i érvelés nem pusztán a morális indokokat elemzi.) Williams szerint a tényleges indokok a cselekvő motivációitól függenek, ezért a kategorikus imperatívusz is csak illúzió lehet. (Williams, 1982, 101-123.) Érdemes viszont elgondolkodni azon, hogy bizonyos vallások és az azokhoz tartozó erkölcsi ítéletek, imperatívuszok igazsága esetén is fenntartható-e Williams álláspontja?
- <sup>4</sup> Polányi Mihály említi több ízben, hogy a filozófusok, társadalomtudósok etikára vonatkozó, illetve azt érintő elgondolásai, teoretikus elköteleződésai éles ellentétben állhatnak a tényleges cselekvésekre vonatkozó elköteleződéseikkel, amelyek az adott társadalmi normákat tükrözve inkább egységet mutatnak. (Sőt, egyik terminológiáját – a „morális inverzió álruhás formáját” – építi erre a gondolatára. (Polányi, 1994, I, 394-397.)
- <sup>5</sup> Ezt a megállapítást Bernáth Lászlónak köszönhetem.
- <sup>6</sup> A racionális egoizmust mégsem szabad összekevernünk az etikai egoizmussal: az előbbi csak azt állítja, hogy a cselekvő szempontjából indokolt az önérdek követése, soha nem fogalmazza meg *univerzális* érvénnyel, *perspektívától függetlenül*, hogy az önérdek követése jó és helyes lenne. Ha így tenne, akkor nem pusztán racionális, hanem etikai egoizmus lenne. A pszichológiai egoizmus még inkább elkülöníthető: azt állítja, hogy valójában mindig – még az erkölcsi cselekvések során is – saját érdekünket követjük.
- <sup>7</sup> A fentiekben említett Edward O. Wilson és Michael Ruse is többször kiemelik – akik pedig lehetőséget láttak arra, hogy neurológiai, szociobiológiai ismeretek alapján egy, általában a fajunkra érvényes erkölcsi kódexet alkothassunk –, hogy az említett naturalista alapon le kell mondanunk az erkölcs klasszikus jelentéséről, amelyben az *objektivitás* mellett a *magasztosság* is helyet kap. (Ruse, 1989, 268., ill. Ruse-Wilson, 2006, 555-572.)
- <sup>8</sup> Egy következetes neodarwinista álláspont alapján szükségszerűen következtethetünk a Richard Dawkins által is többször kiemelt konklúzióra, miszerint „a dolgok legmélyén nincs tervezés, nincs cél, nincs gonosz, nincs jó, semmi sincs, csak közönyösség.” (Dawkins, 2005, 133.)

## ***A Fordulat és Reform gazdaságetikai előzményei, avagy felmerült-e bármilyen gazdaságetikai kontextus?***

Gärtner Péter

Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar

Filozófia Doktori Iskola

### *Absztrakt*

Magyarország legutóbbi rendszerváltásának egyik, ha nem a legerőteljesebb momentuma volt az 1986-ban íródott gazdaságpolitikai indíttatású mű, a Fordulat és Reform, melyet közgazdászok készítettek.

Az akkori rendszer roskadozó pillérei hatására az alkotók olyan kiutat fogalmaztak meg, amely nem politikai, hanem gazdasági és az ezzel együtt járó társadalmi megújulással kívánták elkerülni a véleményük szerint hamarosan bekövetkező teljes összeomlást.

A Fordulat és Reform megtette hatását, erőteljes és gyors erjesztőként behatolt az elmékbe, majd a politikai döntéshozatal szintjét is visszafordíthatatlanul a rendszerváltás felé sodorta.

Felmerül a kérdés, hogy a szerzők a Fordulat és Reform megírását megelőzően mennyire tanulmányozták és vizsgálták gazdasági és társadalmi helyzetelemzéseik során a gazdaságetikai kérdéseket, sőt egyáltalán ismerték-e az általában a gazdaságetika és a filozófia etikai ágának témakörét, és ha igen, akkor milyen vonatkozásban és ez hogyan hatott végül rájuk a Fordulat és Reform megírása során.

Volt-e a szerzők között olyan, meghatározó, domináns szereplő, aki filozófiai értelemben véve az etika, így a gazdaságetika témáját ismerte, behatóan tanulmányozta, és ha igen, akkor ez milyen konzekvenciát jelentett a hamarosan bekövetkező paradigmaváltásban.

Vizsgálódásom finoman érinti a Fordulat és Reform szerzőinek filozófiai, gazdaságetikai befolyásoltságának kérdését, és ha ez megtörtént, mely gazdaságetikai eszmerendszer, elméletek voltak azok, amelyek részei voltak a szerzeménynek.

Kitérek Adam Smith és Karl Marx gazdaságetikai vonatkozású filozófiai gondolatainak felbukkanására és a kor sajátosságaként feltételezhető befolyására az akkori gazdasági, gazdaságpolitikai nézetek természetes tényezőiként.

Érdekességgé hozom egy kortárs társadalomtudós mai elemzését a Fordulat és Reform megírásának hátterére vonatkozóan, aki halványan utal a szerzők gazdaságetikai áttitottségára, a társadalom rendszerszintű átalakulása kapcsán felvetve az egyéni felelősség kérdését.

A téma választásánál nem hagyhatom figyelmen kívül a személyes érintettségemet sem, tekintettel arra, hogy közvetlen megfigyelő részese voltam a történelminek nevezhető Fordulat és Reform elkészültének, a szerzőkkel való aktív kapcsolatomban és a gazdasági szereplőkre és a társadalom érintett entitásaira futótűzként való hatásának megtapasztalásával.

### *Abstract*

One of, if not the most powerful, moment of Hungary's recent regime change is the economic policy-motivated work "Turn and Reform," which was written in 1986 by economists.

As a result of the crumbling pillars of the system at that time, the authors formulated a way out that was not political but economic, and the accompanying social renewal aimed at avoiding the complete collapse that would soon occur.

"Turn and Reform" had its impact, penetrated minds as a powerful and quick ferment, and then irreversibly pushed the level of political decision-making towards regime change.

The question arises as to how much the authors studied and examined the economic ethics issues in their economic and social analysis before writing "Turn and Reform" and whether they even knew the subject matter of the ethical branch of economic ethics and philosophy in general and, if so, what kind of "Turn and Reform" and how this finally affected them during the writing.

Was there a decisive, dominant actor among the authors who, in a philosophical sense, knew and studied the subject of ethics, i.e., economic ethics, and if so, what consequences did this have for the subsequent paradigm shift?

The focus of my investigation is, therefore, the philosophical involvement and economic, ethical influence of the authors of "Turn and Reform", and if this happened, which economic ethical ideas and theories were those that were invisibly but still part of the work.

In particular, I am researching the appearance of Adam Smith's and Karl Marx's philosophical ideas related to economic ethics and their supposed influence as a characteristic of the age as natural factors of the economic and political views of the time.

I will discuss today's analysis of a contemporary social scientist regarding the background to the writing of "Turn and Reform," who vaguely hints at the economic ethics of the authors, raising the issue of individual responsibility in connection with the systemic transformation of society.

When I chose this topic, I cannot ignore my personal involvement either, given that I was a direct observer of the completion of the historic "Turn and Reform" through my active relationship with the authors and by experiencing its effect like wildfire on the economic actors and the affected entities of society.

## 1. Bevezetés a Fordulat és reform-ba<sup>1</sup>

Az elmúlt 100 év magyar történelme tele van jelentős fordulatokkal. A legutolsó, több mint három évtizede lezajlott rendszerváltás kapcsán felmerül a kérdés: jelen voltak-e etikai, gazdasági megfontolások a rendszer megdöntését elindító személyeknél és ha igen, mik voltak ezek?

A rendszerváltás egyik, ma már szinte láthatatlan, ugyanakkor hatásában kiemelkedően jelentős régi-rendszer oldószere volt a gazdaságpolitikai oldalról készült, ám társadalompolitikai vetülettel is bíró, 1987-ben megjelent *Fordulat és reform* tanulmány, 5 kiemelkedő reformközgazdász nevével fémjelezve, szerkesztők: Antal László, Bokros Lajos, Csillag István, Lengyel László, Matolcsy György, 68 közreműködő értelmiségi aláírásával, a *Medvetánc*<sup>2</sup> folyóirat mellékleteként megjelent teljes tartalmú írásban.



1. kép: *Medvetánc* 1987/2. szám melléklete *Fordulat és Reform*

Jelen vizsgálódásom arra irányul, hogy kiderítsem a rendszerváltás eme kiemelkedő tényezője, a *Fordulat és reform* tartalmazott-e gazdasági szempontokat, és ha igen, melyeket, és azok hogyan érvényesültek a tanulmányában, illetőleg fellelhetők voltak-e annak gazdasági-társadalmi megnyilvánulásaiban.

A *Fordulat és reform* tanulmány 1987-ben jelent meg azzal a céllal, hogy elkerülje az ország a reformközgazdászok által már évek óta megfigyelt, gazdasági jelenségekből levezetett helyzetet, miszerint elkerülhetetlen a szocialista gazdasági rendszer összeomlása a korábbi gazdaságpolitika tovább folytatása mellett. Ami a mű történelmi távlatból jól látható következménye, hogy a társadalom számos részében özönlni kezdtek a rendszerváltó gondolatok, melyek végül eljutottak ahhoz a ponthoz, ami szinte példátlan a magyar történelemben: *vér és erőszak nélküli teljes rendszerváltás* történt.

Mindenesetre jól illusztrálja a *Fordulat és reform* rendszer módosító gazdasági

reformlépéseket javasoló hógolyójából pillanatok alatt képződött lavinát Bihari Mihálynak a *Reform és demokrácia* írása, mely már radikális változást indítványozott a piacosodó állampárt végnapjaiban: „Alapvető célunk annak elősegítése, hogy a magyarság eljusson a szabadság, az egyenlőség és a demokrácia nagy történelmi élményéhez, megpróbálja és megtapasztalja végre saját történelem- és sorsformáló erejét a szocializmus keretein belül. A demokrácia, a szabadság és a sorsformáló politika alanya a társadalom egésze, és nem csupán a politikai vezetés.” (Bihari 1987, 165).

## 2. Gazdaságetika

### 2.1. Mit is keresünk tulajdonképpen?

Ahogy Amartya Sen, Nobel-díjas közgazdász-filozófus megfogalmazza, „*a társadalmi etika nem egy gyötrelmes problémája mélyen gazdasági természetű*” (Amartya 1990, 26). Felmerül Sen megközelítése alapján a kérdés, hogy akkor hol keletkezik a probléma: a gazdaságban és onnan hat át a társadalomba, vagy a társadalom, az individuum etikai megközelítésének jelenségét észleljük a gazdaságban?

Nézzük számunkra a gazdaságetikában mi releváns, mit vizsgálunk és nem vizsgálunk biztosan. Mivel nem egy hétköznapi társadalmi-gazdasági szituáció keresztmetszetét látjuk, hanem az akkori világot megrengető szocialista rendszer szétesésének időszakát, ezért nem a Harvardon ezen eseményekkel nagyjából egyidőben elindult gazdaságetika alapvetéseivel kezdem, hanem távolabbról indulok.

A rendszerváltáskor éppen 200 évvel korábbi amerikai alkotmány megszületése bizonyos tekintetben nagyon hasonlít a magyar rendszerváltás körülményeire. Ugyanis az amerikaiak a brit birodalom addigi társadalmi, gazdasági alapvetéseit kívánták lecserélni, egy szerintük jobb rendszerre. Ennek megteremtése során leástak a fundamentumokig és nem csupán a társadalom és a gazdaság működésének mechanikai alapjait definiálták újra, hanem legelőször is az emberi együttélést alapvetően meghatározó etikai normák alapköveit fektették le. Boros János szerint (Boros 2007, 129) - Dewey gondolatait elemezve ezzel kapcsolatban -, az amerikai alkotmánynyal a történelem új korszaka kezdődött, ugyanis megteremtették az első etikai törvényekre alapított demokráciát, ami minden emberi lény iránt befogadó, és teljesen elveti a politikai zsarnokságot. Demokráciájuk alapkövei a *szabadság*, a *morál*, és az *egyéni felelősség*. Hasonló helyzetben voltak a magyar rendszerváltók, még ha más historikus korszakban is találjuk őket. Amit viszont el kívántak érni, az a korábbi társadalmi gondolkodás, morális attitűd megváltoztatása volt.

Ami nem része a jelen munkának, a *Fordulat és reform* politikafilozófiai és pszichológiai vonatkozása, ahogy a gazdaságetika alkategóriáit, így nyilvánvalóan a menedzsment etikát, a vállalati etikát vagy az üzleti etikát sem kívánom bevonni a vizsgálatba. Maradok a mű *általános gazdaságetikai áttekintésénél*, természetesen *multidiszciplináris* megközelítésben, óhatatlanul behatolva más tudományok területeire. Amit továbbá számba veszek, hogy a korábbi rendszer közgazdasági alapvetéseit adó közgazdász-filozófusok, így különösen Adam Smith és Karl Marx gazdaságetikája milyen módon hathatott a *Fordulat és reform* szerzőire.

### 2.2. A téma - a gazdaságetika - időszerűsége

Mielőtt a téma időszerűségére térnék át, nem mehetünk el szó nélkül a gazdaságetika definíciós nehézségei mellett. A téma megjelenése a filozófia világában sohasem volt központi elem, sokkal inkább a gazdaság, később pedig a közgazdaság világában merültek fel etikai kérdések.

Ebből is adódik a definíciós nehézség, mivelhogy a filozófia gyakorlati, fundamentális cselekvésszerű kérdések gazdasági vetületeit vizsgálja, míg a közgazdaságtan pragmatikusan

gazdaság centrikus, társadalomtudományi vonatkozásokkal és enyhe filozófiai érintettséggel közelít a témához, azaz más-más a kiindulópont. Az utóbbi évtizedekben többnyire a közgazdász-világ nagyjai és néhány társadalomtudós emelte ki a gazdaságetika hangsúlyos szerepét.

A gazdaság instabilitása mögött álló egyén instabilitásának a háttérében állhat az individuális etikai zavarodottsága is. A gazdaságetikával foglalkozók között sokan - például Kenneth E. Boulding; James M. Buchanan; Tibor Scitovsky; Amartya Sen; Peter Koslowski; Kenneth E. Goodpaster; János Harsányi; Robert C. Solomon; Vernon L. Smith - vélik úgy, hogy az Adam Smith kapitalista világára épült gazdaságban elolvadt mára az etikai nézőpontok számításba vétele.

A világhírű magyar közgazdász Kornai János szerint a világ gazdasága rettenetes állapotban van és semmi okunk nincs azt hinni, hogy a közeli jövőben minden sokkal jobbra fordul.

Peter Koslowski, német filozófus szerint azért van szükség gazdasági etikára, mivel az emberi tevékenységek hatókörének kiszélesedésével megnőnek a gazdasági cselekvés nem szándékolt mellékhatásai, ami igényli a társadalom különböző kulturális alrendszerének, a gazdaságnak, a tudománynak és a művészeteknek az átfogó etikai vizsgálatát.

Kolozsi Pál Péter több mint egy évtizede úgy fogalmazott, hogy az etikai mérce teljes hiánya ma már állami szinten is egyértelműen veszélyhelyzethez vezetett, az eurózána adósságválsága, a különböző európai uniós kormányok könyvelési botrányai és trükkjei immár azzal fenyegetnek, hogy összeroppan a közös devizaövezet, manapság sem a vállalati, sem pedig az állami statisztikákban és kimutatásokban nem lehet maradéktalanul megbízni.

35 éve teljesen más politikai környezetben, *más ideológiai előzmények* mellett más gazdaságetikai megközelítés volt jelen.

### 2.3. A rendszerváltás előtti szocialista gazdaság etikai irányultsága

A szocialista gazdaságpolitika alapjai a marxista gazdaságelmélet és filozófiai háttér volt, amiben Karl Marx munkássága uralt mindent, ugyanakkor pillantsunk rá a közgazdaságtan alapítóatyjának tekintett közgazdász-filozófus, Adam Smith gazdaságetikai hozzáállására is.

Adam Smith szerint egy nemzet jóléte az előállítható termékek mennyiségének függvénye, aminek elsődleges szabályozó tényezői a munkavégzéssel kapcsolatos tudás, az ügyesség és az ítélőképesség, és ezt meghatározóan befolyásolja a munkavégzők és nem munkavégzők aránya. Elméletében megmutatja azt, hogyan kell előteremteni a társadalom kiadásainak szükségletét az egész társadalom hozzájárulásával. Erkölcsefilozófiájában Smith úgy véli, az ember jelleme alkalmas lehet arra, hogy előmozdítsa, vagy akár megzavarja az egyén és a társadalom boldogságát, továbbá a bölcsesség és erény egyetemes uralma képes legjobban előmozdítani az emberi nem boldogságát. Látható, hogy Smith közgazdasági és erkölcsefilozófiai elméletének csak együttes értelmezésével juthatunk el eszméi jobb megértéséhez.

Egy évszázaddal később Marx azt írta, hogy a munkás a legnyomorúságosabb áruvá süllyedt és a munkás nyomora fordított arányban áll a saját termelésének nagyságával és hatalmával, a piaci verseny eredménye pedig a tőkekoncentráció, ami a monopóliumokhoz vezet, és ez két osztályt hoz létre: a tulajdonosok és a tulajdon nélküli munkások osztályát, ami legvégül kapzsiságot, a kapzsi közötti háborúkat és állandó versenyt hordoz magában. Ahogy Marx megfogalmazta, a proletáriátus az eddigi világrend felbomlását hozza és a proletárnak ugyanolyan joga van, mint a királynak az újonnan létrejövő világban. Ennek négy évtizedes dogmatikus követése és alkalmazása íródott bele a magyar közgazdasági légkörbe, így vélhetően a reformközgazdászok elméjébe egyaránt.

A szocialista gazdaságban ismert etikai alapvetéseket Kornai János a nyolcvanas években írt egyik tanulmányában foglalja össze, a *Hatékonyság és szocialista erkölcs*-ben. Kornai a szocialista gazdaság etikai elveiként négy kiemelt pontot fogalmaz meg, méghozzá azon megfontolásból, hogy ezek játszottak jelentősebb szerepet a gazdaság gyakorlati életében. 1. A *szocialista bérezés* 2. A *szolidaritás elve* 3. A *biztonság elve* 4. Az *általános érdek* (Kornai 1983,



235).

Nyíri Tamás a rendszerváltás küszöbén úgy vélte:

*A marxista etika célja a kommunizmus mint társadalmi forma, amelyben megszűnik minden osztálykülönbség, mert mindenki egyformán részese a termelőeszközöknek, s eltűnik a magántulajdon. Ahhoz, hogy megvalósulhasson a társadalmi igazságosságnak az osztály nélküli társadalom fogalmában előlegezett eszménye, a proletariátusnak meg kell szabadulnia az elnyomók uralmától — ha másként nem megy, akkor erőszakkal is... (Nyíri 1988, 71).*

A fentiekén túlmenően természetesen sok más hatás is közrejátszhatott a *Fordulat és reform* szerzőinek gazdaságetikai szellemiségének alakulásában. A szerzők maguk meglehetősen sokféle kultúrából érkeztek. Míg egyikük református lelkész édesapával a háttérben úgy nyilatkozott, hogy bár nem vallásos, elmondása szerint a református családi hagyomány protestáns etikai sajátosságai nagy hatással voltak életére és egyéniségére, addig más szerzőtárs például néprajzkutatói, írói felmenőkkel bírt nem belátható ideakörrel. Valószínűsíthető tehát, hogy a közös munkában érvényre jutott gazdaságetikai, gazdaságetikai szemlélet kialakulásában elsősorban nem a kulturális, ideológiai háttér volt a meghatározó, hanem a fentebb leírtak akkori gondolkodás közös platformja.

A *Fordulat és reform* nagyhatású, ám mára részben vagy teljesen feledésbe merült szerzői mellett igen nagy szellemi befolyással bírt Kornai János, aki *A Hiány* című művével a tanulmány szerzőinek saját bevallása szerint is az egyik legnagyobb hatást gyakorolta rájuk és reform szellemének megjelenésére. Kornai a rendszerváltással kapcsolatban nagyon erős etikai, gazdaságetikai argumentumokat hozott fel, ami érintette a tulajdonváltás módszerét, annak foratókönyveinek sikerességét, a korrupció kapcsán pedig egyértelmű etikai állásfoglalása. Chikán Attila egy 2000-es években elhangzott Kornairól szóló előadásában azt mondta: „A rendszer kritikájaként Kornai nem explicit módon, de megfogalmazza az ítéletet a szocialista gazdasági modell életképességéről és reform lehetőségeiről: a tulajdonviszonyok megváltoztatása szükséges egy működő gazdasági modell kialakulásához. Ez a felismerés és a mögé felsorakoztatott elméleti építmény bizonyító ereje tette „A hiány”-t a rendszerváltó értelmiség egyik alapművévé.” (Chikán 2014.). Király Júlia pedig így nyilatkozott Kornairól 2018-ban: „A Kornai-féle gazdasági világnak leginkább megkerülhetetlen darabja „A hiány”. „A hiány” volt az a nagyhatású mű, amelyben, ha nem is kimondottan, de végül is az szerepelt, hogy a szocialista rendszer nem megreformálható, a szocialista rendszer nem működőképes, a hiány elidegeníthetetlen része a szocialista rendszernek.” (Király 2018, 29.).

### 3. Gazdaságetikai nyomozás a *Fordulat és reform*-ban

Ami világosan látszik, hogy a szerzőknek a tanulmány megírása során nem volt intencionált gazdaságetikai vagy bármilyen kimondott etikai megnyilvánulása. Maga az etika (erkölcs)<sup>3</sup> mint téma megjelölés is csak elvétve fordul elő a szóhasználatban. Nem meglepő, hiszen a *Fordulat és reform* elsősorban pragmatikus gazdasági, közgazdaságtani kontextusban íródott, társadalmi vonatkozásokkal. Ennek részben az is oka lehetett, hogy az akkori kommunista hatalom birtokosai egy lehetséges elképzelés szerint talán nem lettek volna vevők olyan reformra, ami elveszi tőlük a hatalmat. Így azonban a gazdaság reformja megcélzásával jóval ehetőbb volt a téma számukra. Ennél a pontnál visszakötnék Amartya Sen gondolatához, miszerint számos társadalmi etikai probléma gyökere gazdasági természetű. Ezzel szemben Szalai Júlia azt fejt ki, hogy a gazdasági válság nem pusztán a gazdasági nehézségek miatt jött létre, hanem sokkal inkább a már hosszú ideje tartó általános társadalmi, politikai, ideológiai és legitimációs válság megnyilvánulási formája (Szalai 1988).

A *Fordulat és reform*-ban a szociálpolitikai megnyilvánulás és annak *méltányosság* eleme talán az egyik leggyakoribb. Smith gazdaságetikai következményekkel járó közgazdasági

felismerése, hogy a gazdaság fejlődésének forrása a specializáció és a munkamegosztás - amit a *Fordulat és reform* szintén érintett -, ugyanakkor a gazdasági tevékenységek során a szereplők önző érdekeinek racionális követése során elengedhetetlen az erkölcs követése, mint az egyéni magatartást irányító motiváló tényező. Erre mutat rá Fehér Ferenc-Heller Ágnes-Márkus György ebben az időszakban készült műve a *Diktatúra a szükségletek felett*, ami kiemeli, hogy a munkavállalók az államapparátus direkt irányítása következtében teljesen kontraszelektív módon, nem racionálisan választottak munkát, így gyakran érvényes volt rájuk az, kiváltképpen vidéken, hogy a munkahely megőrzése érdekében olyan munkát vállaltak, amelyben a személyes függés lealacsonyító és megalázó formáival voltak kénytelenek együtt élni, ami a fejlett országokban már elképzelhetetlenek voltak (Fehér-Heller-Márkus 1981, 118). Ezzel kapcsolatosan a *Fordulat és reform* a méltányosság elveként a szociálpolitikai reform keretében például a hátrányos helyzetűek esetében nagyobb mértékű ellensúlyozást javasol (Fordulat és Reform 1987, 1186). Majd egy későbbi fejezetben a költségvetési politika és adóreform kapcsán a méltányos közteherviselés általános elvének bevezetését javasolja a tanulmány (Fordulat és Reform 1987, 1189). Bár ezek csak távolról és általánosságban érintik a foglalkoztatási helyzet gazdaságetikai oldalát, mégis egyértelműen oda hatottak a gazdaság etikusabb állapotába elmozdulás felé.

Másik többször felbukkanó létfontosságú gazdaságetikai elem a *szabadság* témaköre, amit részben burkoltabban, de számos kontextusban érint a tanulmány. Az *Átfogó reform jellemzői* fejezetben a szerzők deklarálják, hogy a reformoknak demokratizálóknak kell lenniük, azaz nagyobb szabadságot és önállóságot kell biztosítaniuk az állampolgároknak és közösségeiknek. Továbbá azt írja, hogy a reformnak piacinak kell lennie, ami ez esetben azzal jár, hogy törvényes és nyilvános szerződéses kapcsolatok legyenek a gazdasági alanyok között, megbízható és ellenőrizhető állami szabályozás szükséges és végül az állampolgároknak szabad választási lehetősége kell legyen a piaci és nem piaci intézmények között. A szabad bankválasztás felvétele szintén ezt erősíti. Ez a passzus Rawls igazságossága felé terel, azaz az "egyenlő szabadság hipotetikus" állapotában levő racionális emberek szabad választása felé. A *Fordulat és reform* ezen a ponton olyan gazdaságetikai alapvetéseket fogalmaz meg, ami a rawlsi igazságosság, ésszerű tisztesség és méltányosság azon kiindulópont irányába tolja el a társadalmat és a gazdaságot, ahol ez az intézmények kritikáját és reformját eredményezik.

Nem hagyhatom érintetlenül a *tulajdon* kérdését, ami a mű egyik sarkalatos pillére. Ennek a gazdaságetikai kontextusa mind Smith-nél, mind Marx-nál a gazdaság egyik alapkérdése, ami aztán természetesen számos etikai kérdést hoz felszínre. A *Fordulat és reform* szerzőinek világosan kifejtett álláspontja, hogy amíg ezen a téren nem lesz változás a tulajdon viszonyok megváltozásával, addig a gazdaság motorja nem lesz abban az alaphelyzetben, hogy egyáltalán működőképes lehessen. Mint ismeretes, a kommunizmus dogmatikus marxi tulajdonértelmezésében nem, vagy csak minimálisan létezik a magántulajdon, ami az etika témájában korábban soha nem is merült fel, hiszen az előző két és félezer évben nem létezett olyan társadalmi berendezkedés, ami miatt ez létező probléma lett volna. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a magántulajdon általános korlátozása, homlokegyenest ellentétes a gazdasági egyenlőséggel. A tanulmány ezt kiemelten, de burkoltan kezeli, hiszen a kommunista hatalom birtokosai számára emészthetetlen lett volna egy olyan megfogalmazás, ami a magántulajdon teljes restaurációját vázolja. A társadalmi tulajdon érintő fejezetben: *Egységes piac kiépítése, piacerősítés, a társadalmi tulajdon új formái* (Fordulat és Reform 1987, 1191-1193) csak elvétve látni a magántulajdon szót, leginkább a társadalmi tulajdon arányának fokozatos növeléséről beszél szemben az állami tulajdon részarányával. Ebből is látszik a szerzők beállítottsága: nem vérrel, fegyverrel és erővel kívánták a meglévő rendszer státuszát megváltoztatni, hanem a legkevesebb áldozattal együtt járó folyamatos átmenetet prezentáltak.

Véleményem szerint ennek is volt köszönhető, hogy a magyar történelemben ritkaságszámba menően nem volt drasztikus a rendszerváltás.

A *Fordulat és reform* végső összegzése fogalmazza meg legegységesebben azokat az elveket, amik elengedhetetlenek voltak az ország működőképességéhez, azt állítva, hogy a gazdasági helyzet és megváltoztatásának kényszere politikai, szervezeti, intézményi és társadalmi reformokat igényel. Ebben megnevezi a képviseleti rendszer reformját, így zöld utat engedve a szabad demokrácia létrejöttéhez. Javasolja a gazdasági alkotmányosság megteremtését, a gazdaságilag szervezettek és egyének jogainak elismerését. Kiáll az állampolgári jogok egyenlősége mellett felhozva a munkajogi, államigazgatási és igazgatásrendészeti egyenlő elbánás szempontjait. Kitér a társadalom valamennyi alanyának önállóságára, szabad érdekképviseletére, az önkéntes tagságra és a szervezethez alulról felfelé építkező jellegére. Ez mind a *szabadság*, mint alapvető etikai szempont helyreállítása érdekében megfogalmazott kiáltvány volt. A *méltányosság* terén pedig a javaslat tartalmaz egy társadalompolitikai reformprogramot, aminek magába kell foglalnia a szociálisan hátrányba kerülő csoportok piaci, állami és társadalmi kezelését az esélyegyenlőtlenségek, a társadalmi hátrányok csökkentésére és a piaci mechanizmus ellentmondásaiból származó problémák feloldását *A gazdasági reform politikai és társadalmi feltételei* fejezetben (Fordulat és Reform 1987, 1196-1197).

#### **4. A Fordulat és reform egy kortárs társadalomkutató szemüvegén át**

Egy több mint 10 éve készült tanulmány szerzője a *Fordulat és reform* intézményi háttérének elemzésére vállalkozott, a reformközgazdászok és a *Fordulat és reform* szerzőinek intézményi szintű tudástermelésére fókuszálva a *Beágyazott kritika, a Fordulat és reform kontextusa* című tanulmányában (Gagy 2012). Megállapításai a reformközgazdászok tudományos és politika-beágyazottságának történeti vonatkozásait emelik ki, a mai kurzus gazdaságpolitikai elveit osztva. A szerző megállapítása szerint a *Fordulat és reform* nem egy aktuális pillanatfelvétel, hanem az azt megelőző évek reformgondolkodóinak összegző művének tekinti. A tanulmány szerzőivel kapcsolatban arra jutott, hogy a reformok szükségességével kapcsolatos közgazdasági érvelések mögött nem a "kapitalizmus felsőbbrendűsége", hanem a szocialista rendszer működőképesebb előállítására áll.

Végső megállapításainak egyike, hogy a gondolkodás autonómiája nem elegendő feltétele a kritikának, hanem a kritika a társadalom hatalmi blokkjai közötti feszültségben, ezeknek az egymáshoz képest való mozgásának feltételrendszerében alakul ki (Gagy 2012, 167). Gagy nem érint kifejezett etikai kérdéseket, jóllehet hangvétele etikai jelleggel burkoltan elítélő.

#### **5. Konklúzió**

A *Fordulat és reform* a maga történelmi pillanatában és környezetében elérte, hogy az akkori általános etikai alapokat nélkülöző társadalmi-gazdasági rendszerben, az évtizedeken át uralkodó, kicsavart etikai nézőpontokat az emberi jogokról, a szabadságról, az igazságosságról, a méltányosságról megváltoztassa és a gazdaság és ezzel együtt a társadalom is elindulhasson a gazdaság etikai elvinek újraépítése útján.

## Bibliográfia

- Antal László - Bokros Lajos - Csillag István - Lengyel László - Matolcsy György (1987): Fordulat és reform (Fordulat és reform, háttér tanulmányai és hozzászólásai). Medvetánc Melléklet 2, 5-46.
- Bihari Mihály (1987): Reform és demokrácia (Fordulat és reform, háttér tanulmányai és hozzászólásai). Medvetánc Melléklet 2, 165-226.
- Bihari Péter - Bokros Lajos - Király Júlia e- Vértes András (2018): A Kornai-hatás - Kornai János munkásságának, gondolkodásának hatásáról. Köz-gazdaság 1, 29-44.
- Boros János (2007): Mi az etika? Bevezetés a kortárs etikai diskusziókba. 2. rész. Iskolakultúra 4, 127-137.
- Chikán Attila (2014): „A hiány” szerepe a rendszerváltás szellemiségének előkészítésében. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Gazdaságtudományi Kar.
- Fehér Ferenc - Heller Ágnes - Márkus György (1991): Diktatúra a szükségletek felett. Budapest: Cserépfalvi Könyvkiadó.
- Gagy Ágnes (2014): Beágyazott kritika, a Fordulat és reform kontextusa. Fordulat 21, 151-169.
- Huff Endre Béla (2011): Etikai kontroll az államháztartás és a közpénzügyek tervezésében, vitelében, ellenőrzésében. Szakmai kitekintő. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó. 382-387.
- Kornai János (1983): Ellentmondások és Dilemmák. Budapest: Magvető Kiadó. 233-261.
- Kornai János (2000): Tíz évvel a Rőpirat angol kiadásának megjelenése után. Közgazdasági Szemle 9, 647-661.
- Koslowski Peter (1991): Etika a piactudományban, avagy magánbűnökéből nem lesz közjó. Közgazdasági Szemle 9, 888-987.
- Marx, Karl (1844): Gazdaság-Filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Nyíri Tamás (1988): Alapvető Etika. Budapest: Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia Levelező Tagozat.
- Rawls, John (1971): A Theory of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scitovsky Tibor (1991): Erkölc és gazdasági jólét. Közgazdasági Szemle 7-8, 742-754.
- Sen, Amartya (1993): Az egyéni szabadság mint társadalmi elkötelezettség. In Kindler József - Zsolnai László (szerk.): Etika a gazdaságban. Budapest: Keraban Könyvkiadó. 26-44.
- Smith, Adam (1977): Az erkölcsi érzelmek elmélete. In Brit moralisták a XVIII. században. Budapest: Gondolat Kiadó. 423-562.
- Smith, Adam (1940): Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Szalai Júlia (1987): Társadalmi válság és reformalternatívák (Fordulat és reform, háttér tanulmányai és hozzászólásai). Medvetánc Melléklet 2, 295-318.

---

<sup>1</sup> A Fordulat és reform 1986-1987 folyamán készült nagyszabású gazdasági-társadalmi tanulmány, mely eredetileg a Hazafias Népfront Társadalompolitikai Tanácsa felkérésére készült. Kivonatossal megjelent más helyeken is.

<sup>2</sup> A Medvetánc az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a Közgazdaságtudományi Egyetem társadalomelméleti folyóirata volt. Indulás/megszűnés: 1981/1989. Székhely: Budapest. Periodicitás: n.é.

<sup>3</sup> A szóhasználat az erkölcs szóval jelölte a témát és nem adott világos definíciót egyikről sem.