

ÜTKÖZÉSPONTOK VII.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége
Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötete

ÜTKÖZÉSPONTOK VII.

A DOKTORANDUSZOK ORSZÁGOS SZÖVETSÉGE
FILOZÓFIATUDOMÁNYI OSZTÁLYA
KONFERENCIÁJÁNAK KÖTETE



Szerkesztők: JANCÓSÓ ANDRÁS, SZABÓ ANNAMÁRIA, NEMES MÁRK és
RUSZKAI SZILVIA ÉVA

A borítóképet ZVARA PATRIK tervezte
KEMÉNY BERTALAN képe alapján.

ISBN 978–963–315–xxx–x

© A kötet szerzői és szerkesztői, 2020
© JATEPress, 2021

Tartalomjegyzék

Előszó	<u>7</u>
Szociálpszichológiai dimenziók a kollektív cselekvés mögött	<u>9</u>
Csernus Fanni (Pécsi Tudományegyetem)	<u>9</u>
Erkölcsmetafizika és jogfejlődés. A felvilágosult boldogságtanok ellehetetlenüléséről	<u>19</u>
Forczek Ákos (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>19</u>
Konstraintivitás és a vallás konceptuális minimuma	<u>31</u>
Gonda Géza (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>31</u>
„ <i>Homme ou femme</i> ”: A <i>castrato</i> alakja Balzac <i>Sarrasine</i> című novellájában	<u>43</u>
Gyárfás Orsolya (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>43</u>
Automatizáljuk-e a politikai döntéshozást?	<u>55</u>
Kapelner Zsolt (Central European University)	<u>55</u>
Az Istenben való lét Dienes Valéria <i>Dialógus</i> című párbeszédében	<u>67</u>
Kemény Bertalan (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>67</u>
Az interszubbektivitás gondolatának jelentősége a pszichoterápiás eljárásokban	<u>75</u>
Kiss Kata Dóra (Pécsi Tudományegyetem)	<u>75</u>
Vallás és identitás a digitális média platformjain	<u>89</u>
Kövesdi Veronika (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>89</u>
A kulturális csoportselekción elmélete és a libertarizmus viszonya	<u>99</u>
Lovász Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>99</u>
A kierkegaard-i politikai filozófia alapvonalai	<u>115</u>
Metz-Ruszkai Szilvia (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>115</u>
Limesz rendszámok modális logikája	<u>129</u>
Molnár Zsolt (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>129</u>
A szabadság fokozatai	<u>141</u>
Sági Péter Tamás (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>141</u>

Fogalmi viták, metalingvisztikai egyezkedések és fogalom- mértékösködés	<u>151</u>
Schuch Dávid (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>151</u>
Az antik görög istenalakok változása a képi ábrázolásmódban.	
Aby Warburg pátoszformula magyarázata Édouard Manet <i>Reggeli a szabadban</i> című festményének elemzésével	<u>165</u>
Szabó Annamária (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>165</u>
Fantasztikus irodalom?	<u>181</u>
Szabó Barbara (Pécsi Tudományegyetem)	<u>181</u>
A történelemfilozófia és az interpretációk harca – Nietzsche, Benjamin, Foucault	
Szántó Rita (Eötvös Loránd Tudományegyetem)	<u>193</u>
Migráció és mimetizmus	<u>207</u>
Tóth Péter (Szegedi Tudományegyetem)	<u>207</u>

Előszó

Lectori Salutatem!

Az Olvasó az *Ütközéspontok VII.* doktorandusz konferencia válogatott előadásából készült tanulmánykötetet tartja a kezében, amelybe tizenhat tehetséges doktori hallgató tanulmányai kerültek. Az *Ütközéspontok* konferencia-sorozat – amely 2014 óta minden évben várja az egyre nagyobb számú érdeklődőket – hetedik állomása a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának szervezésében valósult meg 2020. február 7–8-án, Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. A tudományos találkozón összesen harminckilenc előadás hangzott el doktoranduszok, doktorjelöltek, valamint ambíciózus mesterszakos hallgatók jóvoltából. A konferenciasorozat elsődleges célja, hogy lehetőséget biztosítson a szárnyaikat bontogató doktori hallgatók előtt a kutatási (rész)eredményeik bemutatására, valamint hogy arról korreferátum formájában szakmai visszajelzést kapjanak.

Jelen kötet tehát a 2020-as konferencia szakmai szempontok alapján legjobbnak ítélt előadásából készült tanulmányokat tartalmazza. A szakmai lektorálást a konferenciára is felkért korreferensek végezték, akiknek ezúton is nagyon köszönjük a közreműködésüket, hogy opponenciájukkal és lektori munkájukkal hozzájárultak ahhoz, hogy a kötet szakmai szempontból is színvonalas legyen. A kötet szerzői az Eötvös Loránd Tudományegyetem, a Szegedi Tudományegyetem, a Pécsi Tudományegyetem, valamint a Közép-európai Egyetem doktori hallgatói, akiknek szakmai profilja nagyon széles skálán mozog, így a kötetbe bekerültek politikai filozófiai, társadalomfilozófiai, analitikus filozófiai, fenomenológiai, vallástudományi, valamint esztétikai írások is. A kötet tematikailag nagyon színes, ezért bízunk benne, hogy minden olvasónk talál benne kedvére valót.

A kötet létrejöttéért még egyszer köszönet illeti a tizenhat szerzőt és korreferenseiket, akik a szűk határidőket is teljesítve vállalták a kötet szakmai lektorálását, valamint a szegedi JATE Press Kiadót, akinek a gondozásában jelent meg a kötet. Kiemelt köszönet illeti a DOSZ Filozófiatudományi Osztályának 2020. augusztus 31-én leköszönt elnökségének, név szerint Ruskai Szilvia Éva elnök, Szabados Bettina és Tóth Péter alelnök munkáját, akiknek támogatása nélkül nem valósulhatott volna meg e kötet. Továbbá a Nemzeti Tehetség Programnak is köszönettel tartozunk, hogy financiálisan lehetővé tették, hogy az online megjelenés mellett nyomtatott formában is publikálhassuk a konferenciakötetünket.

Végül, de nem utolsó sorban szeretnék köszönetet mondani szerkesztőtársaimnak, Szabó Annamáriának és Nemes Márknak, akikkel közösen vállaltuk magukra az olvasószerkesztői feladatokat. A borítókép pedig Zvara Patrik és Kemény Bertalan munkáját dicséri.

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

Jancsó András
A Doktoranduszok Országos Szövetsége
Filozófiatudományi Osztályának elnöke

Szociálpszichológiai dimenziók a kollektív cselekvés mögött

Csernus Fanni (Pécsi Tudományegyetem)

Absztrakt

A kollektív cselekvés háttérében álló szociálpszichológiai dimenziókat feltérképező kutatásunk elméleti alapját Henri Tajfel kognitív alternatívákról szóló koncepciója nyújtotta, mely szerint, amikor egy adott társadalmi rendszer szociális reprezentációja illegitimmé vagy instabillá válik a csoport tagjai társas versengésbe kezhetnek, aminek célja a társadalmi berendezkedés rendszerszintű megváltoztatása kollektív cselekvés útján (Tajfel, 1981). Tajfel (1981) és Klandermans (1997) alapján van Zomeren és munkatársai (van Zomeren, Postmes és Spears, 2008) a kollektív cselekvés három szociálpszichológiai perspektívájaként az észlelt igazságtalanságot, hatékonyságot és identitást nevezik meg. Így vizsgálatunkba beemeltük e dimenziókat is. Végül, van der Toorn, Tyler és Jost (2010) nyomán, a hatalom legitimitásának kérdése is a kutatás homlokterébe került. Mindezek tükrében, azt feltételeztük, hogy a társadalmi rendszerről, illetve a hatalomról alkotott reprezentáció, valamint a szociális identitás kapcsolatban állnak egymással és a kollektív cselekvési hajlandósággal.

2019-ben 636 résztvevő töltötte ki online kérdőívünket, amely többek között zárt és nyitott kérdéseket, asszociációkat, illetve Likert-skálákat tartalmazott. A jelenlegi társadalmi szerkezettel kapcsolatos szociális reprezentációk mentén a rendszer stabilitásának és legitimitásának, jogtalanságának, végül megváltoztathatóságának faktorai rajzolódtak ki vizsgálatainkból. A szociális identitás kiterjedtségének felmérése során az Identification With All Humanity Scale (IWAH)-t alkalmaztuk (McFarland, Webb és Brown, 2012), mely segítségével a kitöltők azonosulásának intenzitását öt közösséggel (saját közösség, magyarok, európaiak, azonos értékrendű emberek, emberiség) vizsgáltuk. A hatalomreprezentációt a hazai politikai és államvezetési aktorok (kormány, megyei önkormányzatok stb.) irányába mutatott bizalom és a hatalom mellett vagy ellen történő cselekvési hajlandóság tükrében vizsgáltuk. Végül, a kollektív cselekvést a kitöltő szubjektíven értékelt aktivitásán és kollektív cselekvési tapasztalatain keresztül mértük.

Kutatási eredményeinkből az aktivizmus két formája rajzolódott ki. Az egyiket a hatalomban bízó, a rendszert legitimnek és stabilnak észlelő, annak megóvásáért fellépő, harcoló, a magyarsággal erősen azonosuló aktivisták csoportja jelenti, míg a másikat a rendszerrel szemben fellépő, annak megváltoztathatóságában hívó, a hatalommal szemben elhelyezkedő, nem csupán a magyarokkal, hanem az emberiséggel is erősen azonosuló cselekvők köre testesíti meg. Az aktivizmuson kívül esik a harmadik, inaktív csoport, mely tagjai a jelenlegi társadalmi szerkezetet jogtalannak tartják ugyan, de megváltoztathatónak nem, nem mutatnak jelentős azonosulást sem a magyarsággal, sem az egész emberiséggel, a hatalommal élesen szemben pozícionálják magukat, ugyanakkor a rendszer megváltoztatása érdekében gyakorlati szinten nem cselekszenek.

Kulcsszavak: kollektív cselekvés, szociális reprezentáció, hatalom reprezentációja, szociális identitás

1. Bevezetés

Milyen motiváció, értékrend, normarendszer állhat annak háttérében, hogy egyes személyek, másokkal ellentétben, társas környezetük ágens tagjává válva, cselekvések mentén hatást gyakorolnak az őket körülvevő társadalmi rendszer működésére?

A szociális reprezentáció folyamata lehetővé teszi számunkra az emberek és tárgyak osztályozását, a viselkedés összehasonlítását és magyarázatát, valamint

elemzését (Moscovici, 1984). E mentén értelmezzük a világot, teremtyük meg valóságunkat. „A szociális reprezentáció elmélete a kezdetektől a tudás politikájáról, a társadalmi kapcsolatokról és a társadalmi változásokról szóló elmélet volt. A szociális reprezentációk lehetővé teszik a párbeszédet és az érvelést; hozzájárulnak a közösségi identitáshoz és táplálják a csoportok közötti konfliktusokat”, ellátják információval a mindennapok politikai színtereit, a jog normarendszerét az intézményi és politikai vitákat (Howarth, Andreouli és Kesi, 2014, 22). Mindezek tükrében elmondható, hogy a szociális reprezentációk duális kapcsolatban állnak a cselekvési hajlandósággal. Egyrésztől lezárhatják a cselekvési lehetőségeket, másrészt a részvétel eszközévé válhatnak, így „passzívalva” vagy aktiválva az egyént (Howarth, Andreouli és Kesi, 2014).

A kollektív cselekvés szemantikus megközelítése diszciplínánként és vizsgálati területenként eltérő, nincsen egyetlen tudományos értelemben véve legitim meghatározása, ugyanakkor gyakran alkalmazott definíciója: minden olyan tevékenység, amelyet a csoport képviselőjeként valósítanak meg az egyének, és amelynek célja a csoport helyzetének előmozdítása (Wright, Taylor és Moghaddam, 1990).

Henri Tajfel a kollektív cselekvés kialakulását a kognitív alternatívák meglétével magyarázza. Amikor egy adott társadalmi rendszer szociális reprezentációja illegitimé vagy instabillá válik, vagyis a csoport rendelkezik a szükséges kognitív alternatívákkal, a tagok társas versengésbe kezhetnek, aminek célja a társadalmi berendezkedés rendszerszintű megváltoztatása kollektív cselekvés útján (Tajfel, 1981). E koncepció részleges alátámasztásául szolgált korábbi kutatásunk, mely rámutatott arra, hogy a rendszer észlelt instabilitása összefügg mind a kollektív cselekvéssel mind pedig az észlelt illegitimitással. A vizsgálatból azonban az is kirajzolódott, hogy az észlelt illegitimitás ugyan az észlelt instabilitással összefügg, önmagában nem áll kapcsolatban a kollektív cselekvési hajlandósággal. E jelenség feltételezhető oka, hogy magyar kontextusban a társadalmi rendszer szociális reprezentációja aktivitástól függetlenül jogtalan rendszert ír le (Csernus, Bigazzi, Bokrétás és Serdült, 2018).

A kollektív cselekvés és szociális reprezentáció fent említett perspektíváin túl, jelenlegi kutatásunk elméleti háttérét nyújtotta a van Zomeren és munkatársai által kidolgozott SIMCA modell (Social Identity Modell of Collective Action), mely három szociálpszichológiai pillérre helyezi a kollektív cselekvés okait: az igazságtalanság, a hatékonyság, illetve az identitás dimenzióira (van Zomeren, Postmes és Spears, 2008). E modell szerint a csoporttagság mentén megfogalmazott szociális identitás előrevetíti a cselekvési hajlandóságot, ahogy erre már Reicher is rámutatott az Elaborált szociális identitás modell kidolgozásakor, mely szerint a tömeg tagjai Le Bon (1947) elképzelésével szemben, ahelyett, hogy elveszítenék irányításukat a tetteik felett, döntéseiket és cselekvési alternatíváikat az aktuális, kontextusban releváns szociális identitásuk mentén határozzák meg (Reicher, 1984).

A szociális identitás elméleti integrációja során a vélemény alapú identitás koncepcióját is bevontuk vizsgálatainkba. Bliuc és munkatársai a vélemény alapján

történő azonosulás figyelembe vételével a cselekvési hajlandóság hatékonyabb predikciójáról számoltak be (Bliuc, McGarty, Reynolds és Muntele, 2007).

Végül, a SIMCA modell a kollektív cselekvés előrejelzésében hangsúlyt fektet az észlelt hatékonyságra is, amire Klandermans hívta fel a figyelmet a tiltakozás szociálpszichológiájáról szóló tanulmányában, melyben rámutat arra, hogy az emberek nagyobb valószínűséggel vesznek részt mozgalmi tevékenységekben, ha úgy gondolják, hogy az megfizethető költségekkel segít orvosolni problémáikat, illetve, ha hisznek környezetükre gyakorolt ágenciájukban (Klandermans, 1997). Mindezek tükrében, a kollektív cselekvést feltérképező kutatásunkba az észlelt jogtalanságon, illegitimitáson túl beemeltük a szociális identitás, a hatékonyság és a vélemény alapú azonosulás vizsgálati dimenzióit, aldimenzióit is.

Végül, de nem utolsósorban a jogtalanság és cselekvés mentén a hatalom reprezentációja is kutatásunk tárgyát képezte. Van der Toorn, Tyler és Jost tanulmányukban leírták, hogy az észlelt legitimitás mértéke kapcsolatban áll a „hatósági” eljárások észlelt igazságosságával és azok eredményeivel, valamint a hatalomtól való egyéni kiszolgáltatottsággal (van der Toorn, Tyler és Jost, 2010). A hatalmi aktorokkal kapcsolatos cselekvési hajlandóság predikcióját tovább fokozhatja, ha a kollektív identitás átpolitizálódik, ami azt jelenti, hogy a csoporttagok kifejezett motivációja kerül a fókuszba egy hatalmi küzdelemben való elköteleződés során (Simon és Klandermans, 2001). E koncepciók mentén a hatalom reprezentációjának feltérképezésébe a döntéshozó szervezetek, politikai-hatalmi aktorokat és a hozzájuk kapcsolódó reprezentációkat is bevontuk vizsgálatunkba.

2. Kutatási cél

A fent leírt tanulmányok alapján, kutatásunk célja a kollektív cselekvés mögött rejlő lehetséges okok feltárása és a társadalmi rendszer szociális reprezentációjának pontosabb megismerése. E cél elérése érdekében elsősorban van Zomeren és munkatársai SIMCA modelljét (van Zomeren és mtsai, 2008) és annak dimenzióit (legitimitás, identitás, hatékonyság), a hatalom szociális reprezentációját, valamint Tajfel (1981) kognitív alternatívákról szóló megközelítését alkalmaztuk. A statisztikai számítások elvégzéséhez az IBM SPSS Statistics 22 programot használtuk.

3. Alkalmazott változók és módszertan

2019 április és június között 636 résztvevő (506 nő és 130 férfi, Xage = 33,34) töltötte ki kérdőívünket. A kérdőív 5 és 7-fokú Likert-skálákat, asszociációra vonatkozó változókat, nyitott és feleltválasztós kérdéseket egyaránt tartalmazott. Az adatgyűjtés online formában valósult meg véletlen mintavétel útján. A kérdőív továbbiakban elemzésre kerülő dimenziói: E dimenziót 7-fokú Likert-skálával mértük a következő aldimenziók mentén: stabilitás és legitimitás – Tajfel megközelítése alapján. A részletes elemzéshez kiegészítő skálákat is beemeltünk vizsgálatunkba, amelyek árnyalják a jelenlegi társadalmi rendszer összetett reprezen-

tációját. Kollektív szinten, a társadalmi rendszer (a) megváltoztathatóságát, (b) a változásban megjelenő csoportágenciát/hatékonyságot, (c) a megváltoztatás szükségszerűségét, (d) megőrzésének fontosságát, (e) a rendszer igazságosságát, illetve (f) jogtalanságát vizsgáltuk. Egyéni szinten, (g) a szubjektív hatékonyságot és (h) a rendszertől való függést mértük. A hatékonyság változóját az elméleti részben leírtak mentén Klandermans (1997) koncepciója alapján emeltük be. A fenyegetettséget a függő helyzet/kiszolgáltatottság itemével vizsgáltuk, ami korábbi kutatások alapján csökkentheti a predikció érzését, így „passzíválhatja” az egyént (van der Toorn, Tyler és Jost, 2011). A társadalmi rendszer reprezentációját mérő skálán faktoranalízist végeztünk, mely három faktort eredményezett (KMO = 0,737, $p < 0,001$), a variancia 66%-át magyarázva. Az első, a (1) *Jogos és fenntartandó rendszer* faktora, ebben telítődtek azok az itemek, melyek a rendszer igazságosságát, illetve a rendszer fenntartásának, megőrzésének fontosságát mérik. A második, (2) *Instabil és megváltoztatható rendszer* faktora, melyben a megváltoztathatóságot és az egyéni, illetve kollektív hatékonyságot mérő itemek telítődtek. Végül, a (3) *Stabil és jogtalan rendszer* faktorában telítődtek a rendszertől való egyéni függésnek, a jogtalanságnak, illetve a rendszer megváltoztathatatatlanságának itemei.

3.2. Szociális identitás és azonosulás

A *Szociális identitást* az Identification With All Humanity (IWAH) kérdőív alkalmazásával vizsgáltuk, amelyet McFarland, Webb és Brown (2012) alakított ki. A kérdéssor célja feltárni az egyén azonosulásának mértékét három csoport esetében: közösség, saját nemzet és emberiség. Az eredeti 5-fokú Likert-skálát használtuk a 9 itemből kiválasztott 6 item alkalmazása során, melyek a szociális identitást az: (a) azonosulással, (b) hűséggel, (c) észlelt közelséggel, (d) felelősségérzettel, (e) hatékonysággal (hatásgyakorlással), (f) „Mi” szó alkalmazási gyakoriságával térképezik fel. Az állításokat, vagyis az azonosulás mértékét az alábbi, eredetileg is alkalmazott, csoportok mentén vizsgáltuk: (1) *Közösségem*, (2) *Magyarok*, (3) *A világ polgárai*. Az azonosulási „tereket” két további válaszlehetőséggel bővítettük: (4) *Európaiak* és (5) *Azonos értékekkel rendelkező emberek*. Az előbbi kiegészítést az eredetileg amerikai kontextusban megfogalmazott kérdőív európai adaptációja miatt tartottuk fontosnak, míg az utóbbit a véleményalapú csoporttagság elmélete alapján emeltük be kutatásunkba (Bliuc és mtsai, 2007). Mivel az itemek egy faktorban telítődtek (KMO = 0,691, $p < 0,001$), így a statisztikai számítások során az alkalmazott 5 csoport esetében csoportokra bontott átlagos azonosulást számítottunk.

3.3. A hatalom szociális reprezentációja

A hatalom szociális reprezentációját két változóval mértük. Az első a politikai és szociális szerepet betöltő aktorokba vetett *Bizalomra* fókuszált, 7-fokú Likert-skálák alkalmazásával. E változó esetében az alábbi hatalmi, társadalmi-gazdasági szereplőkbe vetett bizalmat vizsgáltuk: (a) Kormány, (b) Megyei önkormány-

zat, (c) Helyi önkormányzat, (d) Oktatási rendszer, (e) Egészségügyi rendszer, (f) Rendfenntartás és (g) Civil szervezetek.

Kahan szerint, a bizalom és a viszonzásba vetett hit kapcsolatban áll a kollektív cselekvési hajlandósággal, ahogyan a demokratikus működésmóddal is (Kahan, 2002), így ezzel a dimenzióval nem csupán a hatalmi aktorokról való reprezentációt, hanem a demokratikus működésmódot is vizsgáltuk, ami, ahogy Abramson mondta, egyszerre nyugszik a bizalmon és a bizalmatlanságon. A cselekvés alapját nyújthatja a bizalom, mely megnyilvánulhat például az adófizetésben (Jonáll és Arvidsson, 2019), ugyanakkor a bizalmatlanság is motiválhatja az egyéneket, például a szavazásban való részvétel útján (Abramson, 2017). A „csúszós lejtő” modell (Kirchler, Kogler és Muehlbacher, 2014) az adófizetés háttérében egyaránt nevez meg gazdasági és pszichológiai okokat. E koncepció szerint az adófizetést a hatóságok iránti bizalom (adóhatóság jóindulata, szakmai elkötelezettsége), illetve annak hatalma (befolyása, ellenőrzésének és szankciójának szigorúsága) befolyásolja. Ennek megfelelően az adófizetés két motivációs dimenzióját írja le a modell. Egyik esetben önkéntes együttműködésről beszélhetünk, mely során a tudás, a személyes és társadalmi normák, valamint az észlelt igazságosság szerepe dominál, míg a másik esetben a lebukástól való félelem, egyfajta kikényszerített jogkövető magatartás áll a közszolgáltatásokhoz való anyagi hozzájárulás mögött. A „csúszós lejtő” kifejezés a hatalom (befolyás, erő) és a bizalom kölcsönös hatására utal. Az egyik dimenzió csökkenése a másik csökkenését idézheti elő. Ennek megfelelően a modell az adófizetési hajlandóság növelése érdekében a hatalom növelését és a bizalom építését javasolja.

Mivel kutatásunkban az egyes aktorok itemjei a (g) civil szervezeteken kívül egy faktorban telítődtek ($KMO = 0,824$, $p < 0,001$), így ennek az aktornak (itemnek) a kivételével a megnevezett politikai és társadalmi szereplőkbe vetett bizalom átlag értékét alkalmaztuk a statisztikai vizsgálatok során. – A civil szervezetek esetében tapasztalt eltérés további feltáró munkánk tárgyát képezi.

A hatalom reprezentációjának vizsgálatakor a *Bizalom* dimenziója mellett a potenciális cselekvési hajlandóságot is alkalmaztuk. A mérőeszközként használt változó különböző feltételezett cselekvési formákat sorolt fel a hatalommal kapcsolatban, az alábbi kérdés megfogalmazásával: „Mit csinálna a környezetében jelenleg tapasztalható hatalommal?„. Az alkalmazott itemek, melyek előfordulási valószínűségét 7-fokú Likert-skálán mértük, az alábbiak voltak: (a) Tisztelném, (b) Elismerném, (c) Harcolnék ellene, (d) Harcolnék érte (e) Megszerezném, (f) Elosztanám, (g) Szembeszállnék vele. Az itemek két faktorban telítődtek ($KMO = 0,741$, $p < 0,001$), a variancia 69,45% -át magyarázva. A két faktor az alábbi: (1) *Rendszert támogató cselekvések* („tisztelném”, „elismerném” és „harcolnék érte”), (2) *Rendszerellenes cselekvések* („szembeszállnék vele”, „elosztanám”, „megszerezném” és „harcolnék ellene”).

3.4. Kollektív cselekvés

A kollektív cselekvésben való részvételt két változóval vizsgáltuk. Az első változó, a *Szubjektív aktivitást* mérte 7-fokú Likert skálán, az alábbi kérdéssel: „Mennyire érzi a társadalom aktív tagjának magát?”. A második változó skálaként alkalmazható feleletválasztós kérdéssel vizsgálta a *Kollektív cselekvési tapasztalatok intenzitását*, mely egyik végpontja a „Nem vettem még részt semmilyen társadalmi megmozdulásban” válaszlehetőség, a két középső pont a „petíció aláírásában” és a „tüntetésen, sztrájkon való részvétel” volt, végül a másik végpont a „polgári engedetlenégekben való részvétel” formájában jelent meg.

4. Eredmények

4.1. Eredmény: Szociális identitás és a társadalmi rendszer reprezentációja

A teljes minta esetében (N=636) megállapítható, hogy a legtöbben az *értékek mentén* azonosulnak (M=3,934, SD=0,636), majd a *saját közösségükkel* (M=3,71; SD=0,739), ezt követi a nemzeti azonosulás a *magyarokkal* (M=3,24; SD=0,799), az *európai nemzettel* való azonosulás (M=3,035, SD=0,683) végül az *emberiséggel* azonosulnak a legkevésbé (M=2,698; SD=0,702). A társadalmi rendszer szociális reprezentációjával összevetve, az eredményekből kirajzolódott, hogy az *emberiséggel* való azonosulás kizárólag az *Instabil és megváltoztatható rendszer* faktorával függött össze ($\rho = 0,273^{**}$; $p < 0,001$). Ezenfelül, az említett faktor volt az egyetlen, amely korrelált az összes felsorolt azonosulási csoporttal¹. A *Jogos és fenntartandó rendszer* faktora a *magyarokkal* való azonosulással ($\rho = 0,214^{**}$; $p < 0,001$), illetve gyengén, tendencia-szerűen a *saját közösséggel* való azonosulással ($\rho = 0,081^{*}$; $p = 0,041$) függött össze. Végül, a *Stabil és jogtalan rendszer* faktora gyenge korrelációt mutatott az *értékek mentén történő azonosulással* ($\rho = 0,125^{**}$; $p = 0,002$), illetve az *emberiséggel* való azonosulással ($\rho = 0,114^{**}$; $p = 0,003$). Az eredmények alapján Hierarchical K-Means Cluster-elemzést végeztünk a három faktor mentén kapott regressziós pontszámokkal, valamint a *magyarokkal* és az *emberiséggel* való azonosulás itemjével². A statisztikai eljárás alapján, az alábbi három klasztert definiáltuk: (1) *Társadalmi rendszerrel és magyarsággal azonosulók* (a rendszer igazságos és megőrzése/fenntartása fontos, a magyarokkal erős azonosulás mutatkozik) (N=172), (2) *Rendszerrel ellenazonosulók* (a rendszer igazságtalan, és megváltoztathatatlan, gyenge azonosulás mutatkozik a magyarokkal és az emberiséggel) (N=202) és (3) *Változást igénylők* (a rendszer megváltoztatható, azonosulás a magyarokkal és az emberiséggel) (N=262). A további statisztikai eljárások során az említett három klaszter összefüggését vizsgáltuk a módszertani részben leírt változókkal.

¹ *közösség*: $\rho = 0,165^{**}$, $p < 0,001$; *magyarok*: $\rho = 0,089^{*}$, $p = 0,025$; *európaiak*: $\rho = 0,163^{**}$, $p < 0,001$, *ték érrend mentén történő azonosulás*: $\rho = 0,183^{**}$, $p < 0,001$

² Ennek a statisztikai eljárásnak a során a többi azonosulási csoportot (*közösség*, *európaiak*, *értékek mentén történő azonosulás*) nem alkalmaztuk.

4.2. *Eredmény: Hatalomreprezentáció (Bizalom, Rendszert támogató, illetve Rendszerellenes cselekvés)*

Szignifikáns különbséget találtunk a csoportok között a hatalomba vetett *Bizalom* szempontjából ($F = 96,202$; $p < 0,001$). Megállapítottuk, hogy a *Társadalmi rendszerrel és magyarsággal azonosulók* csoportja jelentősen különbözik a *Rendszerrel ellenazonosulók* és a *Változást igénylők* csoportjától. Vagyis azok, akik igazságosnak, stabilnak és jogosnak tartják a rendszert, illetve a legerősebben azonosulnak a magyarokkal szignifikánsan nagyobb mértékű bizalmat mutatnak a társadalmi és politikai vezetők felé, mint a másik két klaszter tagjai.

A hatalom szociális reprezentációjának vizsgálata során szignifikáns különbséget találtunk a *Rendszerellenes cselekvések* faktora mentén ($F = 30,600$; $p < 0,001$). A *Társadalmi rendszerrel és magyarsággal azonosulók* csoportja zárkózik el leginkább a hatalommal szembeni cselekvésektől, míg a *Változást igénylők* csoportja a leginkább nyitott rá. Mind a két klaszter szignifikáns eltérést mutat egymástól, illetve a harmadik klasztertől, a *Rendszerrel ellenazonosulók* csoportjától, ami ugyan igazságtalannak tartja a társadalmi rendszert, a megváltoztathatóságában nem hisz. Végül, e dimenzió vizsgálata során, szignifikáns különbséget találtunk a *Rendszert támogató cselekvések* faktora mentén is ($F = 27,822$; $p < 0,001$). A *Társadalmi rendszerrel és magyarsággal azonosulók* csoportja szignifikánsan eltér a másik két csoporttól, ők a leginkább nyitottak a hatalom védelmében történő cselekvési formákban való részvételre. A másik két klaszter között nem találtunk szignifikáns különbséget.

4.3. *Eredmény: Kollektív cselekvés (Kollektív cselekvési tapasztalatok intenzitása és Szubjektív aktivitás)*

Annak ellenére, hogy a *Kollektív cselekvési tapasztalatok intenzitását* mérő változók statisztikai elemzése során szignifikáns különbséget találtunk ($F = 17,326$; $p < 0,001$), csak a *Változást igénylők* csoportja mutatott szignifikáns különbségeket a másik két csoporttól. Ez a csoport az, amelyik a leginkább részt vett az aktivizmus intenzívebb, „radikálisabb” formáiban (sztrájkban, polgári engedetlenségben). A másik két csoportra ez a típusú aktivizmus kevésbé jellemző. Sem a *Társadalmi rendszerrel és magyarsággal azonosulók* csoportja, sem pedig a *Rendszerrel ellenazonosulók* csoportja nem vesz részt olyan jellegű aktivizmusban, mint a *Változást igénylők* klaszterébe tartozó egyének.

Végül, a *Szubjektív aktivitás* mentén is szignifikáns különbség mutatkozott ($F = 29,978$, $p < 0,001$), a *Rendszerrel ellenazonosulók* csoportja szignifikánsan kevésbé tartja magát a társadalom aktív tagjának, mint azok, akik a jelenlegi társadalmi berendezkedéssel elégedettek, vagyis a *Társadalmi rendszerrel és magyarsággal azonosulnak*, illetve mint azok, akik igazságtalannak, jogtalanak és megváltoztathatónak tartják a rendszert, vagyis *Változást igényelnek*.

5. Következtetések

A tanulmányban összegzett eredmények alapján levonhatjuk a következtetést, miszerint a társadalmi rendszer észlelt jogtalansága és megváltoztathatósága összefügg egymással, ugyanakkor – magyar kontextusban – a kollektív cselekvés kizárólag az utóbbival, társadalmi rendszer észlelt instabilitásával (megváltoztathatóságával) és megóvásával függ össze.

A vizsgált dimenziók mentén (társadalmi rendszer szociális reprezentációja, hatalom szociális reprezentációja, szociális identitás) az aktivisták két csoportja rajzolódik ki a mintából. Az egyik csoport, a társadalmi rendszert igazságosnak, jogosnak, annak megőrzését fontosnak tartó, a magyarokkal erősen azonosuló, a politikai vezetésben bízó, illetve a hatalomért fellépni hajlandó emberek klasztere. A másik, a rendszert igazságtalannak, jogtalanak és megváltoztathatónak tartó, a magyarsággal és az emberiséggel egyaránt erősen azonosuló, a hatalommal szemben fellépni hajlandó egyének csoportja. E két klaszter látványos diszkrpanciája mellett azonosságokat is felfedezhünk. Közös jellemzőként nem csupán az aktivizmus jelenik meg, hanem a magyarsággal való erős azonosulás is. A statisztikai elemzésekből kirajzolódó harmadik csoport az aktivizmuson kívül áll. Annak ellenére, hogy e csoport tagjai igazságtalannak, jogtalanak érzékelik a rendszert, nem tartják megváltoztathatónak, így nem is válnak aktívvá a hatalommal szemben. Ők mutatják a legalacsonyabb bizalmat a politikai vezetés irányába, mégsem lépnek fel a hatalom ellen sem elvont, hipotetikus szinten, sem effektív, gyakorlati szinten.

A jelen kutatás végső következtetéseként, elmondható, hogy a kollektív cselekvés hazai vizsgálatában nem hagyható figyelmen kívül, hogy a részvétel potenciális célja nem csupán a jelenlegi társadalmi rendszer megváltoztatása lehet, hanem annak megőrzése is, hiszen, ahogy Howarth, Andreouli és Kesi (2014) is rámutat, a részvétel maga a hatalom gyakorlása, az uralkodó reprezentációk, normák és identitások megteremtése fölött. Ezáltal nyílik lehetőség új normák, reprezentációk elterjesztésére, hegemónná tételére, vagy a hatalmi pozíciót betöltő csoport normáinak megőrzésére.

Irodalomjegyzék

- Abramson, Jeffrey (2017): Trust and Democracy. The Aspen Institute Workshop on Trust, Media & American Democracy. Online elérhető: <https://assets.aspeninstitute.org/content/uploads/2017/07/Abramson.Trust-and-Democracy.pdf> (Utolsó megtekintés: 2020.01.04.)
- Bliuc, Ana-Maria, McGarty, Craig, Reynolds, Katherine & Muntele, Daniela (2007): Opinion-based group membership as a predictor of support for political action. *European Journal of Social Psychology*. 37, 19 - 32. doi: 10.1002/ejsp.334.
- Csernus Fanni, Bigazzi Sára, Bokrétás Ildikó & Serdült Sára (2018): Investigation of social representations beyond collective actions. *Political and Economic Self-Constitution: Citizenship Activity and Education. Proceedings of the VI international scientific and practical seminar*, 39-43. ISBN 978-88-97598-15-2

- Howarth, Caroline, Andreouli, Eleni & Kesi, Shose (2014): Social representations and the politics of participation. In: Nesbitt-Larking, Paul; Kinnvall, Catarina; Capelos, Tereza and Dekker, Henk eds. *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology*. Houndmills: Palgrave, 19-38.
- Jonäll, Kristina & Arvidsson, Susanne (2019): Fair taxation, tax transparency and disclosure rules. In S. Arvidsson (Ed.), *The 1st SUBREA Conference Report: A focus on challenges and future knowledge-needs* Lund University.
- Kahan, Dan (2002): *The Logic of Reciprocity: Trust, Collective Action, and Law*. Yale Law School John M. Olin Center for Studies in Law, Economics, and Public Policy, Yale Law School John M. Olin Center for Studies in Law, Economics, and Public Policy Working Paper Series. 102. doi: 10.2139/ssrn.361400.
- Kirchler, Erich, Kogler, Christoph & Muehlbacher, Stephan (2014): Cooperative Tax Compliance: From Deterrence to Deference. *Current Directions in Psychological Science*, 23(2), 87–92. doi: 10.1177/0963721413516975
- Klandermans, Bert (1997): *The Social Psychology of Protest*. Oxford: Blackwell
- Le Bon, Gustave (1947): *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. London: Ernest Benn
- McFarland, Sam, Webb, Matthew & Brown, Derek (2012): All Humanity Is My Ingroup: A Measure and Studies of Identification With All Humanity. *Journal of personality and social psychology*, 103, 830-53. doi: 10.1037/a0028724.
- Moscovici, Serge. (1984): The Phenomenon of Social Representations. In R. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social Representations*. 3–69. Cambridge University Press.
- Reicher, Stephen D. (1984): The St Paul's riot: An explanation of the limits of crowd action in terms of a social identity model. *European Journal of Social Psychology*, 14, 1–21.
- Simon, Bernd & Klandermans, Bert (2001): Politicized collective identity: A social psychological analysis. *American Psychologist*, 56(4), 319–331. doi: 10.1037/0003-066X.56.4.319
- Tajfel, Henri (1981): *Human Groups and Social Categories—Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van der Toorn, Jojanneke, Tyler, Tom R. & Jost, John T. (2011): More than Fair: Outcome Dependence, System Justification, and the Perceived Legitimacy of Authority Figures. *Journal of Experimental Social Psychology*, 47, 127-138. doi: 10.1016/j.jesp.2010.09.003.
- van Zomeren, Martijn, Postmes, Tom & Spears, Russell (2008): Toward an Integrative Social Identity Model of Collective Action: A Quantitative Research Synthesis of Three Socio-Psychological Perspectives. *Psychological bulletin*, 134, 504-35. doi: 10.1037/0033-2909.134.4.504.
- Wright, Stephen C., Taylor, Donald M., & Moghaddam, Fathali M. (1990): Responding to membership in a disadvantaged group: From acceptance to collective protest. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58(6), 994-1003. doi: 10.1037/0022-3514.58.6.994

Erkölcsmetafizika és jogfejlődés. A felvilágosult boldogságtanok ellehetetlenüléséről

Forczek Ákos (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Előadásomban a kanti kategorikus imperatívusz társadalom- és hatalomszervezési előfeltételeire derítek fényt. Megvizsgálom, milyen összefüggés van a társadalmi együttélés modern (kora kapitalista-abszolutisztikus) koordinációs rendszereinek létrejötté, a kanti etika sikere és a felvilágosult boldogságtanok ellehetetlenülése között.

1) Az erkölcsök metafizikájában jogtan és éréntan jellegzetes viszonyban állnak egymással: a jogi és az etikai törvényadás normarendszerei jelentős részben fedik egymást. A jogi köteleességeket előíró ész ugyanakkor elsőbbséget élvez az éréntköteleességeket előíró ésszel szemben: utóbbi az előbbtől kölcsönzi a normaanyagot, s sajátos funkciója annyi csupán, hogy maximája mozgatórugójává a morális törvény iránti tiszteletet teszi meg. A jogi köteleességek teljesítése azért lehet egyben morális köteleesség is, mert a jogilag releváns cselekvési helyzetekben maga a jogi normakövetés az egyetlen általános törvényadásra alkalmas maxima.

2) Ám ez nem magától értődő. Rámutatok, hogy jogtan és éréntan efféle viszonya a jogi rendszergondolkodás kialakulását előfeltételezi: olyan jogmetafizikai pozíciót, amelynek értelmében az ész szisztematikus jogdogmatikai fogalomképzés útján a társadalmi cselekvések összességét rekonstruálhatja egy racionális jogrendszer fogalmi tartományában.

3) Amellett érvelek, hogy a 18. század közepén meginduló jogkodifikációs hullám előtt – a különféle jogtömegek versengő pluralizmusának korszakában – az etikai törvényadás nem kölcsönözhetne volna normaanyagát a jogi törvényadás illetékességi köréből; hiszen a jogi normakövetést nem lehet általános törvényadásra alkalmas maximaként formalizálni ott, ahol sokszor egyazon jogi jelenségre különböző, konkurens jogforrások alapján eltérő jogszabályok vonatkoznak.

4) Rávilágítok, hogy a wolffianus boldogságetikák háttérében a társadalmi tájékozódás „premodern” rendje körvonalazódik, amelyben a társadalmi kapcsolatok informális szövődékét még nem vonta hatálya alá az állami jogi normarendszer. Ennek fényében vázolom majd a boldogságetikák szubjektumának cselekvésmegalapozási eljárását – a szubjektumét, aki a kusza érdekhelyzetekben rejlő komposzibilis lehetőségek leggazdagabb harmóniájának megvalósítására törekszik.

5) A kanti erkölcsmetafizika a jogfejlődés újabb, modern fázisát előfeltételezi. A racionális jogrendszer – éspedig egy az erkölcs normarendszerével csaknem egybevágó jogrendszer – „örök ténye”, amelyre a kategorikus imperatívusz apellál, a polgári társadalom specifikusan új rendezőelveinek belsővé válásáról tanúskodik. Azt állítom, hogy ezzel a „Frigyes évszázadában” lezajló társadalom- és hatalomszervezési paradigmaváltással összefüggésben kell értelmeznünk a boldogság századvégi morálfilozófiai diszkreditálódását és a normakövetés belső parancsát beidegző kanti morálfilozófia diadalát.

Kulcsszavak: kategorikus imperatívusz, boldogságetikák, jogdogmatika

1. Bevezetés

Írásomban a 18. századi német felvilágosodás meghatározó, egymást váltó morálfilozófiai paradigmái, illetve a jogdogmatikai rendszergondolkodás kibontakozása közötti összefüggéseket vizsgálom.

A szóban forgó morálfilozófiai paradigmák egyikét a wolffianus és neowolffianus-eklektikus boldogságtanok alkotják, amelyeket jelentős különbségeik ellenére is együtt tárgyalok, mivel itt csupán közös vonásuk érdekel: az, hogy e koncep-

ciókban – a tökéletesség és a boldogság megbonthatatlan fogalmi kapcsolata miatt – a boldogság „a morális cselekvések fölöttébb méltóságteljes és gyakorlatilag egyetlen hajtórugója” (Garve 1798b, 4). A másik morálfilozófiai paradigma Kant kritikai etikája.

Olyasvalamit igyekszem tisztázni, amit e szövegek olvasói bizonyára intuitíve is megállapítanak: A (neo)wolffianus elméletek, amelyek a morális cselekvés szerkezetét a gyönyör, az öröm és a boldogság fogalmi láncolata segítségével modellezik,¹ másfajta társadalmi viszonyokat, a társadalmi együttműködés eltérő irányítási rendszereit előfeltételezik, mint a kritikai morálfilozófia a kategorikus imperatívuszban kifejezett normamegalapozási procedúrával. Nem azt állítom, hogy ezek az erkölcsanak *közvetlenül* levezethetők a kérdéses viszonyokból;² hanem (most) csak azt, hogy háttérükben a társadalmi cselekvéskoordináció eltérő sémáira, valamint a társadalmi valóság rendezőelvei, illetve az egyéni érdekek és törekvések közötti korreláció megváltozására lehetünk figyelmesek.³

Ahogy előrebocsátottam, a társadalmi valóság rendezőelvei közül a jogra fogok koncentrálni. Utalok majd a 18. század második felének jogkodifikációs hullámára is, ám itt elsősorban nem a „reálfolyamatok” foglalkoztatnak, hanem sokkal inkább a jogmetafizikai gondolkodás története: konkrétan annak az álláspontnak a kialakulása, hogy szisztematikus jogdogmatikai fogalomképzés útján és más jogracionalizációs eljárások segítségével a jogilag releváns cselekvések összességét lefedheti „egy lehetséges pozitív törvényhozás” (Kant 1991, 325). Alább rávilágítok, hogy ahol e premissza alapján megszületik a *jogtudomány*, ott a jog és az erkölcs között másféle viszony létesül, mint ahol a jogi topika csupán mesteriség, azaz ahol a jogszolgáltatási praxis során (még) nem merült fel a jogdogmatikai rendszergondolkodás igénye (Weber 2010, 480–481). S mint látni fogjuk: eközben a cselekvés moralitásának kritériumai is módosulnak, s ezzel párhuzamosan azok az antropológiai „alapképletek” is, amelyek az egyént úgyszólván „belülről” illesztik bele a társadalmi interakciókat „kívülről” összehangoló mechanizmusokba.

Előbb a (neo)wolffianus, majd a kanti cselekvésmegalapozási eljárást tekintem át (az utóbbit – mivel közismert – csupán a számomra lényeges vonatkozásban); azután a jogfejlődés aspektusából rámutatok az említett morálfilozófiai paradigmák társadalom- és hatalomszervezési előfeltételeire. Amellett érvelek majd,

¹ *A Lust/Vergnügen, Freude és Glückse(e)ligkeit* wolffianus fogalmi különbségeire itt nem térek ki, ehhez ld. Schwaiger 2018, 259–264.

² De ezen az állításon sem ütköznének meg a wolffianus iskolafilozófia „világidegenségét” megfelelő rendszerszeptikus populárfilozófusok: nem Christian Garve az egyedüli, aki szerint a filozófia olyan „eszmevilág [...] amely az érzékivel mintegy párhuzamosan alakul, s utóbbinak hű lenyomata” (Garve 1796, 309). Ez Friedrich Nicolai számára is nyilvánvaló: „Éppen ez az oka, miért változnak meg mindig a [filozófiai] rendszerek harminc- vagy negyvenévenként [...]” Nicolai 1799, 28.

³ Részben Gerhard Vowinckel tanulmányának megközelítésmódja inspirál, ám ha hasonló – különben kézenfekvő – konklúziókra jutunk is, a vizsgálódásom egészen más utat jár be, mint az övé, és úgy gondolom, az összefüggéseket gazdagabban tárom fel nála: Vowinckel 1989.

hogyan a kategorikus imperatívusz a társadalmi életfolyamat modern rendformáival – a kora kapitalista abszolútizmus normatív struktúráival – való *megbékélés* szólít.⁴

2.

Először vessünk egy pillantást az iskolafilozófiai boldogságetika szubjektumára: Mihez igazodik döntési helyzeteiben a wolffiánus gyakorlati ész? A *Német etiká-*ban olvasható fő szabály „triviális” és „együgyű” – persze csak abból a kritikai fordulat *után* megnyíló perspektívából, amelyből nézve Wolff „a pedantéria barbárságának, avagy a barbárság pedantériájának” megtestesülése (Hegel 1960, 342 [Hegel 1986, 263]):⁵

Ha az ember élete végső céljaként belső és külső állapota tökéletességét tűzi ki, s [...] úgy köti össze egymással valamennyi különös célját, hogy az egyik a másik eszköze, s végül az összes együttvéve a legfőbb cél eszköze, akkor akadálytalanul halad egyik tökéletességtől a másikig. És így maradandó gyönyörűsége [*Vergnüßen*] van, és állandó örömet [*Freude*] élvez, következésképp eljut arra a boldogságra [*Glückseligkeit*], amelyre csak képes ebben az életben. Mármost mivel az ilyen életvezetés [*Einrichtung unseres Wandels*] tudománya, amely által elérjük boldogságunkat, nem más, mint a bölcsesség, így tehát a bölcsesség a boldogság tudománya. [...] Abból ismerjük meg a bölcsességet szerető elmét, ha azt halljuk valakiről, hogy semmit sem akar tenni vagy elmulasztani, amíg ki nem deríti, hogy ez boldogsága kárára vagy javára válik-e. (Wolff 1720, 208 [325. §]; 232 [358. §]).

Most elegendő, ha mindössze annyit hámozunk ki a (bizonyára „életidegennek” érzett) passzusból, hogy a wolffiánus tökéletességmetafizika hatálya alatt álló szubjektum cselekvésmegalapozási eljárása kombinatorikusnak mondható: A mindennapok kihívásaiban optimális részcélokat kell kitűznie, hogy megvalósíthassa az életében rejlő komposzibilis realitások lehető leggazdagabb harmóniáját (erre kötelezi az ész törvénye). Minden lépésével ehhez a végcélhoz kell közelednie. Az isteni tökéletesség vonzásában kiteljesedő individuum persze úgy tűzi ki részcéljait, hogy eleve tekintettel van a növekedni vágyó Másikra is. S ha törekvések keresztezik egymást, a valóság komposzibilis sokféleségének maximu-

⁴ A „megbékélés” kifejezést használtam, hogy megidézsem Hegelt, illetve a hegeli Kant-kritika kontextusát, amelynek fényében az állításom problematikusnak tűnhet, hiszen a kanti gyakorlati ész Hegel bírálata óta hagyományosan az „erkölcsi szubsztanciától” való hideg távolságtartás szubjektumpozíciójaként szokás azonosítani. Itt éppen csak utalhatok arra, hogy megítélésem szerint ez félrevezető kép, amelyet a hatástörténetében dialektikus elevenségét veszített hegeli Kant-kritika tipikus interpretációi (illetve az általuk továbbörökített kli-sék) miatt – úgy tűnik – mindmáig nehéz félretenni. Márpedig ha nem tesszük félre, akkor nem tudjuk megmagyarázni: Mitől olyan „korszerű” a kanti etika a 18. század végén? Hogyan lehetséges, hogy a (neo)wolffiánus boldogságetikák az *Alapvetés* publikálása után szinte egyetlen évtized alatt feledésbe merültek? Itt csak jelzem: valójában elég átfutni *A szellem fenomenológiájának* vagy a *Jogfilozófia alapvonalainak* tartalomjegyzékét, hogy lássuk: Hegel szerint a kategorikus imperatívusz a „megbékélés” kulcsa, s a legkevésbé sem egyszerűen az erkölcsi szubsztanciából kihúzódo és fenyegetően kívülálló individuum önigazolási eljárása (mint számos értelmezésben olvashatjuk). Azt állítom (ld. Forczek 2017 és Forczek 2019 is), hogy Hegel kiengesztelődött polgárának – a világban otthonára lelt, a szubjektív akaratát objektív akaratával, az erkölcsi szubsztanciával közvetíteni képes individuumnak – a szubjektumpozíciója (a *pozíció*, nem a szubjektumalakzat) lényegében megegyezik a kanti gyakorlati észével.

⁵ A fordítást módosítottam.

mát előírányzó vezérelv szerint nem akarhat mindenáron felülkerekedni társán, hiszen észellenes volna, ha a Másik iránti kötelességeinek megszegésével, a Másik eltiprásával elszegényítené a saját életvilágát.⁶

A wolffiánus boldogságetika szubjektuma állandóan kérdez, puhatolózik, kapcsolatokat sző, tanul. Tudja, hogy a döntési szituációk végtelenül összetettek, s elemzésük elvileg lezárhatatlan, de igyekszik a mélyükre hatolni, mielőtt tökéletességei *valószínű* gyarapodásának reményében cselekedni kezd. Ha az imént idézett fő szabály elvont is, a *Német etika* számos didaktikus példájának köszönhetően mégis eleven képet kaphatunk e gyakorlati ész bölcsességéről, avagy a sebezhetősége miatti bölcs bizonytalanságáról. Vegyük szemügyre a mű sokatmondó példáinak egyikét (Wolff 1720, 85–91 [154. §]).

Ha valahol valamilyen szolgálatba kívánunk szegődni – okítja olvasóit Wolff –, először is tisztáznunk kell, ki határoz a pozíció betöltéséről; majd a közelébe kell férköznünk, és elnyernünk jóindulatát, mert jövődöbéli patrónusunk „szeretete” a kulcs. Utána kell járnunk, ki győzhetné meg arról, hogy alkalmasak vagyunk a posztra, s hogy az illető ajánlólevelet írjon-e, vagy inkább személyesen hozakodjék elő ügyünkkel. Tudnunk kell, hogy patrónusunk imponálónak találta-e az ajánlást, s ha nem, vezet-e új ösvény hozzá. Vajon megrágalmaztak minket? Vagy egyszerűen rokonszenvesebb jelölt is akadt? Netán patrónusunk mást választana, de ajánlólevelünket nem meri elutasítani, mert lekötelezettje jóakarónknak, ezért már senkit sem keres a megüresedett hivatalra? Nem elégedhetünk meg azzal, hogy csupán a várható munkakörünkhöz szükséges kompetenciákkal rendelkezünk. Mindabban jeleskednünk kell, amiben urunk örömét lelheti, legyen szó az elme kiválóságairól, a test kellemeiről vagy a vagyoni állapotról, hiszen patrónusunknak talán sejtelve sincs arról, miféle jártasságokat követel meg a tisztség, amelyre embert keres, és egészen más szempontok szerint dönt. Vigyázzunk arc-kifejezésünkre, gesztusainkra, beszédünkre, öltözködésünkre, fél szemünk legyen a riválisainkon, a patrónus körül forgó befolyásosabb személyeken stb. – a leírás hosszan folytatódik. Minthogy „az egészen eltérő körülmények roppant sokféle-képp kapcsolódhatnak össze egymással – vonja le a következtetést Wolff –, hát csodálkozhatunk, hogy az esetek milyen nagy számával van dolgunk, ha jól átgondolunk egy tervet, s igen gyakran nincs módunk arra, hogy minden esetet kifürkésszünk” (Wolff 1720, 91 [154. §]).

Első pillantásra talán nem szembeötlő a példa etikai relevanciája, de ne feledjük: ebben a metafizikai környezetben nincs erkölcsileg semleges cselekedet (vö. Aichele 2018): önmagunkkal, a Másikkal és Istennel szembeni kötelességünk, hogy a pozíció kiügyeskedése (vagy éppen sikertelennek bizonyuló erőfeszítése-

⁶ Ezért Wolff vehemens bírálója, a pietista teológus Joachim Lange célt téveszt, amikor azt bizonygatja, hogy a *Német etika* „tökéletességnek nevezett princípiuma tulajdonképp semmi egyebet nem jelent, mint eltévelyedett önszeretetet és önzést. [...] Ami azután itt a felebarátaink iránti kötelességekről előkerül, az csak szemfényvesztés. [...] [A]z ily módon felfuvalkodott és természetes pelagianizmusában megerősített értelem megveti a Szentírásban megvilágított természet- és erkölcsi törvényt, különösképp Krisztus evangéliumát az üdvösség alapjával és egész rendjével együtt.” Lange 1724, 368. (A szövegszakaszok sorrendjét fölcseréltem, az eredeti kiemeléseket eltávolítottam.) Udítóan cáfolja ezeket a vádakokat (is) Wolff tanítványa, Jakob Carпов: Carпов 1735, 41–54 (28–34. §§).

ink) révén a lehető legátfogóbb módon gazdagítsuk másokkal megosztott életünk termékeny harmóniáját. De egyvalami első pillantásra is biztosan szembeötlő a szövegszakaszban, s ez az, ami számomra fontos: ti. hogy jogszabályi kontroll híján *másképpen* szerveződő, szövevényes viszonyok közt – „privát autoritások” lojalitási hálói által meghatározott érdekövezetekben – kísérletező szubjektumokat láttat,⁷ ami a *Német etikára* általában is jellemző. Kísérletezőket, akik az aktuális kihívásban az optimális érdekkonstelláción töprengenek (ha bölcsek). Ehhez azonban érzékelnük és érzékeltetniük *kell*, ki miképpen vágyik „egyik tökéletességtől a másikig haladni”, azaz hogyan keresi „maradandó gyönyörűségét”, „állandó örömet” és „elérhető legnagyobb boldogságát”. Nézőpontjukból fonák állítás, hogy „az erkölcsiség a szenvedésben mutatkozik meg a legnagyobb szerűbben” (ahogy Kant írja két emberöltővel később, ld. Kant 2004, 185). E kísérletezők éppen az ellenkezőjét vallják. Tetteik moralitását csak a „maradandó öröm” igazolhatja – az öröm, amely a Másikra is kisugárzik, ezzel a Másik kombinációit, cselekvésmegalapozási eljárását is megkönnyítve. Ha (a szó valódi értelmében) tökéletesebbé vált „állapotuk”, azaz életükben több a gyönyörűség (ugyancsak a szó igaz értelmében véve): „ki ne tudná akkor, hogy a cselekedetek önmagukban véve jók?” (Wolff 1740, 279; vö. Wolff 1720, 6 [4–5. §§].)

Wolff retorikai kérdése igen beszédes. Égetően fontos, hogy ki-ki *tudhassa is*: a cselekedet jó, ha gyönyörűséget okoz; hiszen a boldogság „fölöttébb méltóság-teljes hajtórugója” nélkülözhetetlen a kusza lojalitási láncolatokhoz kapcsolódó egyén morális tájékozódásához. Ha ezzel szemben a kanti szubjektum semmit sem tudhat tettei „tulajdonképpen moralitásáról”, ugyanis a „belső törvényszéken” önvizsgálatot végző individuum (a belső szemlélet kritikai hitelvesztése után) többé nem férhet hozzá intelligibilis karakteréhez,⁸ akkor ez másfelől szükségképpen azt jelenti, hogy az egyén a „nem-tulajdonképpen moralitás” területén immár kielégítően tájékozódik, azaz a cselekedetei legalitásának és illegalitásnak kérdéseit a „külső törvényszéken” időközben megválaszolták. A szubjektum azért „tekinthet el” konfliktushelyzeteiben a boldogságtól, mert az abszolutisztikus állam gyorsan kiépülő intézményi és normatív rendszerei „átvállalták” tőle az érdekegyeztetés alapfeladatait – helyesebben fordítva: mivel a modern állam mindinkább átveszi alattvalójától a társadalmi együttéléshez elengedhetetlen „kombinatorikus” alapfeladatokat, az individuumnak el *kell* tekintenie döntési helyzeteiben a boldogságtól.

⁷ Wolff példájához még egy rövid jogtörténeti kommentárt fűzve: az *Altes Reich* 1650 után kiépülő „hivatalnokállamaiban” – az élenjáró Poroszországban is – a „közszolgálati jog” teljesen körvonalazatlan a 18. század végéig (Poroszországban például az *Allgemeines Landrecht* vonatkozó paragrafusainak hatályba lépéséig); a 18. század közepéig a hivatalvásárlás bevett gyakorlat. Ebel–Thielmann 2003, 227–229.

⁸ „[A] cselekedetek valódi erkölcsisége [*eigentliche Moralität*] (az érdem és a vétkesség) tökéletesen rejtve marad előttünk, még tulajdon viselkedésünk esetében is. Értékeléseinket csupán az empirikus karakterre vonatkoztathatjuk.” Kant 2009, 453 [A551/B579 lj].

3.

Hogy láthassuk, mindez hogyan ment végbe (és egyáltalán mi történt), most áttérek a kritikai normamegalapozási eljárás tárgyalására, de ahogy jeleztem is, csupán egyetlen mozzanat vizsgálatára szorítkozom. Az *erkölcsök metafizikájából* idézek egy szakaszt:

A jogtan és az erénytan tehát nem annyira a különböző kötelességeik, mint inkább ama törvényadás különbözősége révén térnek el egymástól, amely az egyik vagy a másik mozzatrugót kapcsolja össze a törvénnyel. Az etikai törvényadás az, amelyik nem lehet külsődleges (jóllehet a kötelességek külsődlegesek is lehetnek); a jogi törvényadás az, amelyik külsődleges is lehet. (Kant 1991, 313 [AA VI 220].)⁹

Azt olvassuk itt, hogy a jogi, illetve az etikai törvényadás normaanyaga túlnyomórészt „egybevág”.¹⁰ Tegyük világossá: két normarendszerről van szó. A szövegkörnyezetből az is kiderül továbbá, hogy a jogi kötelességeket előíró ész elsőbbséget élvez az erénykötelességeket előíró ésszel szemben. Utóbbi az előbbi-től kölcsönzi a normaanyagot, s ilyenkor sajátos funkciója abban áll, hogy gondoskodik róla: az akarat meghatározó alapja a morális törvény iránti tisztelet legyen (vö.: az etikai törvényadás nem lehet külsődleges, de „a kötelességek külsődlegesek is lehetnek”). Ilyen esetekben – vagyis az esetek döntő többségében – tehát, a morális ítéletek valóban tautologikusak, a jól ismert hegeli kritika találó (vö.: „a tulajdonnak, ha tulajdon, tulajdonnak kell lennie”) (Hegel 1982, 240). Csakhogy, amit Hegel „leleplez” – ti. a „bűvészmutatványt”, hogy az individuális ész a „kívülről” szerzett normaanyagra „ráhamiskodja” az általánosság formáját (Hegel 1982, 241) –,¹¹ azt sohasem fedte „lepel”: a közvetett és közvetlen etikai kötelességek fogalmi distinkciójának bevezetésével Kant is egyértelműen rávilágított a dologra (ld. Kant 1991, 314).

Mármost könnyű elsiklani afelett – mintha semmilyen magyarázatra nem szorulna –, hogy a jogi kötelességek teljesítése *morális kötelesség lehet*. Ez kritikai kontextusban azt jelenti, hogy a jogilag releváns cselekvési helyzetekben maga a jogi normakövetés az „önként” (ti. a *Willkür*, a „döntéshozó akarat”)¹² egyetlen általános törvényadásra alkalmas maximája. Újra megfogalmazva: az erénykötelességeket előíró ész kizárólag azért veheti át a jogi kötelességek „kívülről” érkező anyagát, mert maga a jogi normakövetés az egyetlen maxima, amely „általános természet törvényként érvényesülhetne”. Csakhogy ez a legkevésbé sem evidens.

Miért nem? Hogy ne legyen félreérthető a válaszom, mindenekelőtt nyomatékosítani szeretném: világos, hogy *Az erkölcsök metafizikájában* a jogi kötelességek

⁹ A fordítást módosítottam.

¹⁰ Túlnyomórészt – vannak ugyanis sajátosan etikai („közvetlen etikai”) kötelességeink, amelyenek például az önmagunkkal szembeni kötelességek: Kant 1991, 314 (AA VI 220–221).

¹¹ Nem Hegel *Természetjog-tanulmánya* az első szöveg, amelyben leleplezik ezt a „bűvészmutatványt”. Christian Garve észrevétele is ugyanez: „Fölismerheti-e egy nép törvényadója magából a törvényadásra vonatkozó jogából, hogy megfelelők és bölcsék azok az előírások, amelyek betartására ama jog erejéből népet kötelezheti?” Garve 1798a, 384 (ld. az egész alfejezetet: 379–385).

¹² A „döntéshozó akarat” a *Willkür*. Szegedi Nóra által ajánlott körülíró fordítása: Szegedi 2016, 119. 51. lj.

„kívülről” érkező anyaga *nem* egyszerűen ez vagy az a hatályos pozitív jog. Kant „egy lehetséges pozitív törvényhozás” (részben elővételezett) normarendszerében gondolkodik, s ezt természetesen nem keverhetjük össze (például) a mű megjelenése idején Poroszországban érvényes *Allgemeines Landrecht*-tel. Nem is követem el ezt a hibát, amikor azt állítom: a legkevésbé sem evidens, hogy a közvetett etikai kötelelességeit meghatározó ész tautologikus ítéleteket alkothat. A fejtegetésem szempontjából (ismétlem) az a mozzanat fontos, hogy a gyakorlati ész időtlen ténynek tekinti, hogy a jogi normakövetés olyan maxima, amelynek formája a kategorikus imperatívuszban kifejezett normamegalapozási eljárás során törvényadó formának bizonyul. Azaz nem „emlékszik” a kusza jogtömegek versengő sokféleségének megelőző évszázadaira, és nem számol a jogrendszer visszafejlődésének, irracionális leépülésének, széthullásának stb. lehetőségével sem.

Mert szögezzük le: egészen a 18. század közepén meginduló jogkodifikációs hullámig¹³ – a „különböző jogtömegek egymásmellettségének”, összevegyülésének, „az alig elképzelhető jogpluralizmusnak” a korszakában (Eisenhardt 2004, 180–181)¹⁴ – az etikai törvényadás nem kölcsönözhetne volna minden további nélkül normaanyagát a jogi törvényadás illetékességi köréből, s ez természetesen föl sem merülhetett úgy, ahogyan Kant tanította. S nem pusztán a felhalmozott jogtömegeken „belüli” hézagok és tágas, szabad területek miatt, amelyek annak ellenére sem tűntek el, hogy a 17. századi „gute Polizey” az egyéni életvitel legapróbb részleteit is lokális érvényű rendeletekbe foglalta.¹⁵ Hanem sokkal inkább amiatt, hogy magát a jogi normakövetést nem lehet általános törvényadásra alkalmas maximaként formalizálni ott, ahol sokszor egyazon jogi jelenségre különböző – a kora újkorban folyamatosan szaporodó, „konkurens” – jogforrások alapján eltérő jogszabályok vonatkoznak (Eisenhardt 2004, 181, 191).

Megint csak a félreértést elkerülendő: itt nem arról van szó, hogy a mindenkori „gute Polizey” rendeleteit nem kellett betartani. A vizsgálódás más szinten zajlik. Arra kívántam rámutatni, hogy jogegység híján a jogi normakövetés maximája általános természettörvényként felszámolná magát. Tehát a közvetett etikai kötelelességekről érkező kanti erkölcsmetafizika a jogfejlődés újabb, modern fázisát, a szisztematikus igényű jogdogmatikai gondolkodás kibontakozását előfeltételezi. S ebben (ebben is) éppen Christian Wolff játszotta a kulcsszerepet.

4.

¹³ A 18. század közepén meginduló (bajor, porosz, illetve osztrák) jogkodifikációs munkálatokhoz ld. Wieacker 1952, 194–210; Ebel–Thielmann 2003, 252–262; Eisenhardt 2004, 204–219. Szélesebb európai kontextusban: Hattenhauer 1992, 471–475.

¹⁴ Az *Altes Reich*-ban hatályos jogtömegek – az általános jogként számon tartott római és kánonjog (*ius commune usu moderno*), illetve a folyamatosan gyarapodó partikuláris szokásjogok, városi, országos és birodalmi jogok – pluralizmusának témaköréhez ld. Hattenhauer 1992, 433–434; Ebel–Thielmann 2003, 229–231; 242–243; Eisenhardt 2004, 171–191.

¹⁵ Helyesebben: a joghézagok éppen azért nem tűnhettek el, mert a „jó igazgatás” (*gute Polizey*) helyi normaadata általában elborított mindent: azt is, amit anakronisztikus módon magánszférának nevezhetnénk: az öltözködést éppúgy rendeletileg szabályozták, mint például a családi ünnepeken felszolgálható sütemény- és borfajtákat; Ebel–Thielmann 2003, 229–231; Eisenhardt 2004, 161–162.

Wolff jogbölcseleti műveinek recepciója előtt a *jurisprudencia* (*Rechtsgelehrsamkeit*) nem tudomány (önértelmezése szerint sem az), hanem mesterség; „nem módszer, hanem stílus” (Viehweg 1974, 77).¹⁶ A kor jogszolgáltatási praxisa – legalábbis ahogyan Wolff idevágó tanulmányaiiban körvonalazódik – kiszámíthatatlan. A jogszabályok helyes törvényi alapjának megállapítása olyan kihívás, amely meghaladja a jogászok többségének képességeit; a jogmagyarázatok és a bizonyítási eljárások zavarosak, a bírák „kedélymozgásaik” (kényük-kedvük) szerint hozzák ítéleteiket stb. (Wolff 1740, 16–20 [4. §]; 102–106 [15. §]; 155–160 [9. §]; vö. a filozófuskirályságról szóló esszé 13. §-ával: Wolff 1740, 646–649.)¹⁷

Wolff mindenkinél többet fáradozott azért, hogy jogelméleti kötetének sok ezer oldalán – a rá jellemző „pedantériával” – levezesse a polgári jogot a természetjogból, s kidolgozza a „jogi topika matematizálásának”, a jog „tökéletes rendszerbe” foglalásának (Wolff 1740, 16) Leibniz által kezdeményezett projektjét. (Ld. Viehweg 1974, 77–80; Boros 2009, 124–125; Wieacker 1952, 191–195; Hattenhauer 1992, 454–459; Buchholz 1998, 1511–1516; Ebel–Thielmann 2003, 249–251.) Egy esszéjében így írt erről:

Miután megvilágítottam a módszert [*Lehrart*], amely szerint – úgy vélem – a világbölcseletet tárgyalni kell, és megmutattam, hogy e módszer szabályai teljesen megegyeznek a matematikai módszerrel [...], többen megkérdezték tőlem, vajon a polgári jogi jártassághoz kívánatos tudás is előadható-e ugyanezzel a módszerrel, s mire van szükség leginkább, ha bizonyító rendben [*auf eine beweisende Einrichtung*] (in formam demonstrativam) kell taglalnunk azt. (Wolff 1737, 595–596 [1. §].)¹⁸

[E]gy rendszerben [*Lehrbegriff*] – már ha érdemes e magasztos névre – minden egyes törvényt meghatározott tételekké kell formálni, s ezeket olyan rendben kell elhelyezni, hogy az egyik törvény bizonyítható legyen a másiktól. (Wolff 1740, 16 [4. §].)

A wolffianus koncepció a századfordulón, a transzcendentálfilozófiai rendszereszmény iránt elköteleződő jogászok szemében már nem ütötte meg a tudományosság mércéjét (Schröder 1993), ám hatása fölmérhetetlen: a jogpluralizmus és jogbizonytalanság kora újkori fejezetét lezáró, több évtizedes jogkodifikációs munkálatok német nyelvű csúcsteljesítményei, a porosz (1794) és az osztrák törvénykönyvek (1786, 1811) Wolff szellemét tükrözik, és tanítványai kézjegyét viselik magukon (Hattenhauer 1992, 459). Wolff „tökéletes jogrendszere” és e rendszer tökéletlen gyakorlatba ültetése nélkül nem rajzolódhatott volna ki az a jogmetafizikai álláspont, amely egyáltalán lehetővé tette, hogy Kant úgy vázolja

¹⁶ Nincs átfogó képem Wolff rendkívüli terjedelmű – és „megközelítőleg sem feldolgozott” (Ebel–Thielmann 2003, 250) – jogtudományi munkásságáról, de ilyen képet nem is kell festenem. Csupán a következő írásaira támaszkodok: „Miképpen kell bizonyító módszer szerinti rendbe szedni a polgári jogi mesterséget?” (Wolff 1737, 595–687); „A törvények törvényi alapjairól” (Wolff 1740, 3–37); „Kísérletek javított magyarázatok alkotására a jogi mesterség területén” (Wolff 1740, 38–114); „Kísérlet a törvények bizonyító módszer szerinti kidolgozására az *Institutióknak* a személyek jogáról szóló harmadik címe alapján” (Wolff 1740, 115–162). (Az utóbbi három tanulmányt tartalmazó kötet lapszámozása a 662. oldal után újrakezdődik; a megadott oldal számok erre az újabb szakaszra vonatkoznak.)

¹⁷ Nem tárgyalom a kérdést, hogy ez a kép valóságghú-e.

¹⁸ A „polgári jogi jártassághoz kívánatos tudás” a *bürgerliche Rechtsgelehrsamkeit* körülményes fordítása; ezt a megoldást választottam, mivel a „jogtudomány” félrevezető volna.

föl jogtan és erénytan kapcsolatát, ahogyan azt *Az erkölcsök metafizikájában* tapasztaljuk.

Ezzel azonban még nem mondtunk eleget. A racionális jogrendszer – és pedig egy az erkölcs normarendszerével megközelítőleg egybevágó jogrendszer – „örök ténye”, amelyre a kategorikus imperatívusz kimondva-kimondatlanul apellál, önmagában is a polgári társadalom specifikusan új rendezőelveinek *belsővé válásáról* tanúskodik. A „belsővé válás” fogalmát persze pontosítanom kell, ugyanis nem halljuk ki belőle a lényegi fejleményt: hogy az emberkép átalakul.

Fontoljuk meg, mi következik abból, hogy a két normarendszer fedésbe kerül. Nem félrevezető kijelentés – ha valamelyest túlzó is –, hogy a gyakorlati ész „fenséges kompetenciája” ezentúl arra korlátozódik, hogy az egyén szabadon, „önnön magasabb rendeltetése előtt” tisztelegve csinálhatja, amire máskülönben a törvény erejével kényszerítenék (Pashukanis 2003, 155).¹⁹ S ha ez így van, könnyen belátható: az erkölcs és a jog e „megbékélése” után már semmilyen szerepet nem játszik, s nem is játszhat a (neo)wolffianus etikákban emlegetett gyönyör, sem az öröm, sem a boldogság. Hiszen ha e motívumok újra szerepet kapnának a mindennapi tájékozódásban, az a társadalmi együttélés koordinációjának működési zavaraihoz vezetne (illetve működési zavarokról árulkodna). Így azonban nem lepődhetünk meg azon, hogy páratlanul kiéleződik az individuum intelligibilis és érzéki „aspektusai” közötti ellentét, ami a (neo)wolffianus antropológiáktól merőben idegen. Kant megőrzi ugyan a képességpszichológiai fogalmi kereteket, de az alsó és a felső vágyóképeség radikális szembeállításával – az iskolafilozófiai tradícióban ismeretlen módon – kettéhasítja az embert a jog és erkölcs rendezőelveiért (azaz a társadalmi cselekvés hatékony koordinációjáért) felelős intelligibilis, illetve az örömet (vagyis a partikuláris egyéni érdekeket) képviselő érzéki oldalára. (S itt éppen csak megjegyzem: természetesen az alsó és a felső megismerőképeségek viszonya sem maradhat változatlan.)

5. Összegzés

Ezek az észrevételek, amelyek a kategorikus imperatívusz társadalom- és hatalomszervezési hátterére – kitüntetetten a jogmetafizikai-jogtörténeti háttérre – derítenek fényt, talán nem is állnak olyan távol Kanttól, mint vélhetnénk. Persze Kant számára kétségtelen, hogy az autonóm emberi akarat önmeghatározásának transzcendentális rendje örök, s ennyiben a transzcendentálfilozófiai etikának időtlennek kell lennie. S azt is gyakran bizonygatja, hogy a „közöséges emberi ész” (szemben a filozófusokkal) mindig is fölismerete a „tisza erkölcsiséget” („ha nem is általános formulák révén”, de ahhoz hasonló könnyedséggel, ahogyan „a jobb és a bal kéz különbségét”) (Kant 2004, 184; és pl. Kant 2004, 36, 46), ami szintén amellettt szól, hogy a kategorikus imperatívusznak nincs történelme. Csak-hogy arról is sűrűn olvashatunk, hogy a szabadság cselekedeteihez – ahhoz tehát, hogy „az objektíve gyakorlati ész szubjektíve is gyakorlativá” legyen (Kant 2004, 179) – az individuumnak és az emberiségnek egyaránt „fel kell nőnie”. Márpedig

¹⁹ A mondatom Hegel- és Kant-parafrázisokat tartalmaz, ld. Hegel 1982, 237 és Kant 2004, 108.

helyenként Kant is utal rá, hogy e transzcendentális felnőtté válás – a „transzcendentális felvilágosodás” – sikere történelmi (alkotmányozási) vívmányokon áll vagy bukik (amit nehéz összebékíteni az előbbiekkal): a „szívekben” csak akkor várható érdemi változás, ha a politikai közösségek megteremtik a társadalmi együttműködés kiszámítható és az egyént autonóm életvezetésre bátorító irányítási mechanizmusait. S amikor Kant vallásfilozófiai főművében azt írja, hogy az ész csak jogállamban kezdhet el fáradozni az „etikai állam” eszméjének megvalósításán (Kant 1980, 221–222),²⁰ akkor voltaképp a végtelen progresszus távlatába vetíti azt az összefüggést, amelyre sohasem reflektált: ti. hogy a jogracionalizációt és jogegységesítést célzó bölcséleti és politikai előmunkálatok nélkül nincs kategorikus imperatívusz.

Amellett érveltem, hogy a gazdasági és társadalmi szerkezetváltással szorosan összefonódó hatalomszervezési reformfolyamat, illetve a reformokat kísérő és előmozdító jogfejlesztés a tiszta ész gyakorlativá válásának történelmi előfeltétele. A kategorikus imperatívusz (természetesen) nem „időtlen”: nem fogalmazódhat meg az általános és partikuláris jogforrások, normatömegek pluralizmusának évszázadaiban, hiszen lényegéből adódóan nem töredezhet szét partikuláris és helyi érvényű megalapozási eljárásokra. Azaz „premodern” normatív viszonyok között nem hangozhatna fel a morális törvény szava – „úgy határozd meg cselekvési elvedet, ahogyan hasonló helyzetben mindenki másnak is kell”²¹ –, mert a jogilag releváns érdekkonfliktusok nagy részében értelmezhetetlen volna (s akkor nem lehet az ész szava). A kritikai morálfilozófia kulcsszövegei tehát a „modern” normatív környezet – nagy horderejű antropológiai modellváltással (is) járó – internalizálásáról vallanak. Azt dokumentálják, hogy a szubjektum „szabaddá” válik arra, hogy immár „belső kényszerből” teljesítse mindazt, amit egyébként „külső kényszerből” tenne.

Jól látható, hogy a „transzcendentális felvilágosodás” milyen mély összhangban van a kora kapitalista abszolutizmusok munka- és társadalomszervezési törekvéseivel. S csak ennek fényében értjük meg igazán, hogy a „kombinatorikus örömet” képviselő boldogságetikák fölött eljárt az idő.

Bibliográfia

Források

- [Carpov, Jakob] (1735): *Ausführliche Erläuterung der Wolffischen vernünftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen [...]*. Franckfurt und Leipzig.
- Garve, Christian (1796): *Vermischte Aufsätze, welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*. Erster Theil. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn.
- Garve, Christian (1798a): *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten*. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn.

²⁰ Kant sohasem használta a jogállam kifejezést. Az „etikai-polgári” és a „jogi-polgári” társadalom viszonyához ld. Linden 1988, 153–164. Morál és vallás kapcsolata sokat változik Kant életművén belül, erre azonban itt nem kell kitérnem; ehhez ld. Szegedi 2016.

²¹ Ez persze saját megfogalmazás, de a kategorikus imperatívuszban kétségtávol benne rejlik.

- Garve, Christian (1798b): *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Ein Anhang zu der Übersicht der verschiedenen Moralsysteme*. Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn.
- Hegel, G. W. F. (1960): *Előadások a filozófia történetéről*. 3. kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai. [Hegel, G. W. F. (1986): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. In *Werke in 20 Bänden*, Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp.]
- Hegel, G. W. F. (1982): *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Budapest: Gondolat.
- Kant, Immanuel (1900–): *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötetől Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel (1980): A vallás a pusztaság határain belül. In *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford., jegyz. Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat, 129–349.
- Kant, Immanuel (1991): Az erkölcsök metafizikája. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 293–614.
- Kant, Immanuel (2004): *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel (2009): *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- Lange, Joachim (1724): *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico [...]*. Halle: Wäysenhaus.
- Nicolai, Friedrich (1799): *Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte*. Berlin und Stettin: Nicolai.
- Wolff, Christian von (1720): *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Halle: Rengerische Buchhandlung.
- Wolff, Christian von (1737): *Gesammelte kleine philosophische Schriften [...]. Dritter Theil, darinnen die zur besondern Vernunftlehre gehörige Stücke enthalten [...]*. Halle: Rengerische Buchhandlung.
- Wolff, Christian von (1740): *Gesammelte kleine philosophische Schriften. Sechster und letzter Theil, darinnen besonders die zur Staatsklugheit und der damit verwandten Rechtsgelehrsamkeit gehörige Stücke enthalten [...]*. Halle: Rengerische Buchhandlung.

Másodlagos irodalom

- Aichele, Alexander (2018): Naturrecht. In Robert Theis – Alexander Aichele (szerk.): *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer, 269–290.
- Boros Gábor (2009): *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Buchholz, Stefan (1998): Christian Wolff. In Adalbert Erler et al. (szerk.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG)*, 5. Band. Berlin: Erich Schmidt, 1511–1516.
- Ebel, Friedrich – Thielmann, Georg (2003): *Rechtsgeschichte: Von der Römischen Antike bis zur Neuzeit*. Heidelberg: Müller.
- Eisenhardt, Ulrich (2004): *Deutsche Rechtsgeschichte*. München: Beck.
- Forczek Ákos (2017): Hegel és a „moralitás álláspontja”. *Többlét* 9/2, 123–154.
- Forczek Ákos (2019): Habermas Hegel Kant-kritikájáról. *Különbség* 19/1, 97–125.
- Hattenhauer, Hans (1992): *Europäische Rechtsgeschichte*. Heidelberg: Müller.
- Linden, Harry van der (1988): *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Pashukanis, Evgeny B. (2003): *The General Theory of Law and Marxism*. New Brunswick – London: Transaction Publishers.
- Schröder, Jan (1993): Theoretische und praktische Jurisprudenz: Die Verwissenschaftlichung der Rechtsgelehrsamkeit um 1800. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 16/3–4, 229–240.
- Schwaiger, Clemens (2018): Ethik. In Robert Theis – Alexander Aichele (szerk.): *Handbuch Christian Wolff*. Wiesbaden: Springer, 253–268.
- Szegedi Nóra (2016): A szabadság mint autonómia: Kant. *Magyar Filozófiai Szemle* 60/2, 100–128.

-
- Viehweg, Theodor (1974): *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*. München: Beck.
- Vowinckel, Gerhard (1989): Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre. *Zeitschrift für Soziologie* 18/2, 136–147.
- Weber, Max (2010): Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Band 22/3: Recht. In Horst Baier et al. (szerk.): *Gesamtausgabe*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wieacker, Franz (1952): *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kontraintuitívitás és a vallás konceptuális minimuma

Gonda Géza (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

A természettudományokban bevett módszertani-eljárési követelmények, episztemológiai pozíció és magyarázó megközelítések térnyerése a vallási jelenség kutatásában is egyre fokozottabban érezteti hatását. Az elmúlt évtizedek egyik legambiciózusabb ezirányú vállalkozása a kognitív vallástudomány (*Cognitive Science of Religion* – CSR), melynek szemléletmódja összeegyeztethetetlennek tűnik a vallásfenomenológiai hagyománnyal. Tanulmányomban mégis amellel érvelek, hogy a kettő komplementer, részben pedig kompatibilis perspektívát képvisel. A CSR egyik alapvető hipotézise a kontraintuitívitás fogalma köré épül. Technikai értelemben kontraintuitívnek azokat a reprezentációkat nevezzük, melyek megsértik a velünk született és/vagy nagy biztonsággal kifejlődő terüleetspecifikus mentális mechanizmusok által generált, a tudatos reflexiót megelőző ismereteinket és elvárásainkat. A vallási jelenségek ismertetőjegyének tekintett kontraintuitívitás szerkezete ugyanakkor egybevág azzal a mintázattal, amit a vallásfenomenológia az egészen más(ság), a másik(ság) vagy az idegen(ség) fogalmaiban ismert fel. És éppen ez az a mintázat, mely metaparadigmatikus viszonyítási pontként szolgálhat az eltérő megközelítések által tematizált vallástudományi diskurzus korántsem homogén terében, legalábbis ami tárgyának, a vallási jelenségnek a természetét illeti.

1. Új távlatok a kortárs vallástudományban

A korábban szinte kizárólag a humán- és társadalomtudományok számára fenntartott jelenségek kutatásának „naturalizálódása” (a természettudományokban bevett módszertani-eljárési követelmények, episztemológiai pozíció és magyarázó megközelítések fokozódó térnyerése) alól a vallási jelenségek vizsgálata sem kivétel. Az elmúlt évtizedek legambiciózusabb ezirányú vállalkozása, a diszciplináris promisszkuitás egyik legtrendibb ernyőfogalmát nevében hordozó kognitív vallástudomány (*Cognitive Science of Religion* – CSR) teoretikus tartószerkezetét is – némi leegyszerűsítéssel – a darwini és kognitív paradigma házassága alkotja, mely kétségbe vonja a kulturális valóság szint biológiai vagy pszichológiai tényekre való visszavezethetlenségének posztulátumából eredeztetett ontológiai autonómiáját. Álláspontja szerint a vallási jelenség magyarázatának kulcsa az emberi elmén belül, az evolúció során kialakult mentális képességeink és kognitív részrehajlásaink működésének természetes folyamataiban rejtőzik.¹ A CSR szemléletmódja szemben áll a vallás realitását, illetve az ahhoz való hozzáférhetőséget problematizáló, poszt előtaggal ellátott változatos jelzőkkel (-strukturalista, -modern, -koloniális) illetett kritikai, dekonstrukcionista vagy diszkurzív megközelítések mellett a vallásfenomenológiai és/vagy hermeneutikai hagyománnyal is,

¹ A CSR elnevezés (Barrett 2017, 194) valójában egy szerteágazó interdiszciplináris vállalkozást takar, melynek identitása korántsem letisztult, és gyakran elfedi a tény, hogy égisze alatt számos kutató valójában nem kognitív tudományt művel (Sosis 2017, 165–166; vö. Ambasciano 2019, 166–167), vagy a kognitív megközelítés csak egy sokkal átfogóbb, biokulturális elmélet eszköztárának részeként, és nem önmagában képviseli a vallás új tudományát (Geertz 2010, 313–317).

melyek a tapasztaló szubjektum élményvilágát, a vallási valóság redukálhatatlanságát, az émikus vagy belső nézőpontot, vagy éppen a jelentésteljséget kiemelő, megértő attitűdöt hangsúlyozzák (Martin 2014, 744; Ambasciano 2016, 1062). A kortárs filozófiai fenomenológiától – a kölcsönösség jegyében – lényegében független vallásfenomenológia (Gschwandtner 2019, 4) jellemzően a diszkurzív megismerés elől elzárt szent, numinózus, vagy egyszerűen csak az *egészen más* definiálhatatlan, *a priori* kategóriájában, annak megnyilvánulásaiban és élményében ragadja meg a vallás konstitutív mozzanatát, „legsajátabb belső lényegét” (Otto 2001, 195).²

Az alábbiakban mégis amellettt érvelek, hogy az első ránézésre a természettudományok és szellemtudományok elkülönítésére alkalmazott magyarázó-megértő (*erklären* vs. *verstehen*) tengely ellentétes pólusain elhelyezkedő vallásfenomenológia, és a kognitív megnyitású „epifenomenológia” komplementer, részben pedig kompatibilis perspektívákat képviselnek. Az összehangolás szándéka nem újkeletű, és rokonítható azokkal a próbálkozásokkal, melyek az analitikus és a fenomenológiai alapozottságú kontinentális filozófiai hagyományt, vagy a naturalistakísérletező és a hermeneutikai-fenomenológiai módszert alkalmazó pszichológiai paradigmákat próbálták egyesíteni egy új munkamegosztásban. Eszerint az értelem tudati és rögzített, szubjektív és objektív aspektusai, az egyénileg reflektált és univerzálisan modellezhető tudattartalmak, a tudatos és nem tudatos elmeműködés egyes szám első személyű horizontja és ugyanezek invariáns dimenziói jelölik ki a két megközelítés sajátos terepét (Ullmann 2006, 251; Szummer 2011, 140–141, 156–157). Az együttműködés katalizátorául pedig természetes módon adódik a kognitív tudományok nézőpontjának beemelése, „hogy az analitikus és fenomenológiai megközelítések újra termékeny interakcióba kerülhessenek egymással” (Szummer 2011, 158; vö. Ullmann 2016, 22–28).³

A vallástudományi kontextusban is szokatlannak tűnő *liaison* lehetőségét a következőkben kizárólag a vitatott státuszú tárgyat illetően vizsgálom. Kognitív rátekintésben a vallás, pontosabban a vallási reprezentáció mentális architektúránk normális működésének természetes következménye, azaz *valami*, ami magyarázható.⁴ A CSR ugyanakkor nem egyszerűen renaturalizálta a posztmodern dekonstrukció által megtépázott vallásit, mint a valóság analitikusan elkülöníthető szele-

² Bizonyos visszatérő ismertetőjegyek alapján a vallásfenomenológia is jellemezhető úgy, mint a „gondolkodás sajátos módszere és beállítódása” (Olay – Ullmann T. 2011, 15), de a torzítás veszélye miatt emlékeztetnünk kell az egyes szerzők szemléletbeli különbségeire, illetve a megnevezés ürügyén végzett tevékenységek eltérő természetére is. A számtalan áttekintés közül jól használható Allen 2005.

³ A javasolt munkamegosztás ugyanakkor nem aratott osztatlan sikert az analitikus oldalon (Eszes – Tözsér 2010, 153–154), amint a vallástudományi naturalizmus is mérsékelt fogadókészséget tanúsít a vallásfenomenológia egyes aspektusai iránt: „...if one wants to do “phenomenology” and make “religious experience” the theoretical object of study, then there is no way around the cognitive science of religion, now that it has been amply demonstrated that first person experiential authority is invalid as evidence and in that sense the phenomenology of religion is stone dead” (Jensen 2010, 545).

⁴ A CSR magyarázó modelljében a vallási reprezentációk hétköznapi kognitív folyamataink és mentális működésünk melléktermékei. Klasszikus megfogalmazásban: „There is no religious instinct, no *specific* inclination in the mind, no particular disposition for these concepts, no special religion center in the brain, and religious persons are not different from nonreligious ones in essential cognitive functions. Even faith and belief seem to be simple by-products of the way concepts and inferences are doing their work for religion in much the same way as for other domains” (Boyer 2001, 329–330).

teként létező legitim kutatási tárgyat, hanem egy olyan, a vallásfenomenológiaival rokonítható mintázatban konceptualizálta újra azt, mely metaparadigmatikus igazodási pontként szolgálhat a vallás mibenlétéről folytatott vallástudományi diskurzus korántsem homogén terében.

2. Vallási reprezentációk a CSR-ban

2.1 A kontraintuitívítás szerkezete

A CSR-ban a vallás konceptualizálásának gyakorlata jellemzően hézagmentesen simul bele a vallástudomány konszenzusos eljárásába, mely szubsztantív vagy klaszterfogalomként, családi hasonlóságok vagy *differentia/differentiák* segítségével, de alapvetően az emberfeletti vagy annak társjelzőivel (*supernatural, supernormal, extra-human, transempirical, non-physical, non-observable* stb.) határozza meg vagy írja körül a vallási jelenséget (pl. Lawson – McCauley 1990, 5; Boyer 1992, 34; Boyer 1994a, 7; Atran 2002, 4; Whitehouse 2004, 2; Sperber 2004, 751; Tremblin 2006, 165; Barrett 2008b, 150; Geertz 2010, 305; Boyer 2011, 26). Az újdonság, hogy a CSR ezeket a „reménytelenül homályos és bizonytalan” fogalmakat empirikusan megragadható tartalommal próbálta megtölteni, mikor a vallás vagy vallási minőség definíciója, fajalkotó különbsége vagy szükséges de nem elégséges kritériumaként a *kontraintuitívítás* koncepcióját alkalmazta (Lawson 1998, 46; Boyer 1994a, 35, 48, 124; Boyer 1994b, 394; Barrett 2000, 30; Boyer 2001, 65; Pyysiäinen 2001, 18; Pyysiäinen – Lindeman – Honkela 2003, 344; Franek 2014, 23–24; vö. Lindeman – Svedholm 2012, 249).

Kontraintuitívnek (*counterintuitive* – CI) azokat a mentális reprezentációkat nevezzük, melyek megsértik a környező világra és annak tárgyaira vonatkozó intuitív ismereteinket és elvárásainkat. A fogalom korábban sem volt ismeretlen a kognitív pszichológiában (Atran – Norenzayan 2004b, 754), de speciális terminológiai értékkel Pascal Boyer ruházta fel, és hozzá köthető a CSR talán leghatásosabb, egyben legtöbbet vitatott hipotézise, mely a kontraintuitív reprezentációk szerkezetéhez köti a tartós emlékezeti elraktározást (*memorability*) eredményező kognitív optimumot (Boyer 1992, 45). Ez a szerkezet pedig a CSR egyik alapvető premisszája, az emberi mentális működés moduláris felfogása nyomán bontakozik ki. Elménk nem egy területáltalános megismerő-problémamegoldó rendszerrel felszerelt üres lap, hanem az információfeldolgozás és -átadás folyamatát aktívan befolyásoló és alakító területspecifikus, azaz meghatározott tartalomra vonatkozó feldolgozást végző, nagyszámú és változatos pszichológiai mechanizmusból, mentális modulok hálózatából áll. Ezen velünk született és/vagy nagy biztonsággal kifejlődő programok által generált, a tudatos reflexiót megelőző, nem tanulással elsajátított ismereteink támasztotta kognitív korlátok és kényszerek nyomán szerveződnek a világban létező entitásokra és létezés módjaikra vonatkozó alapértelmezett kategóriák, ill. ismeret- és elvárásrendszerek (Tooby

– Cosmides 1992, 94–100; Hirschfeld – Gelman 1994, 3–28; Bereczkei 2003, 324–330, 358–374; Pléh 2013, 223–246).⁵

A rendszer és egyben a konstraintuivitás struktúrájának építőelemeit az *ontológiai kategóriák* és az *intuitív ontológiák* képezik. Az ontológiai kategóriák olyan alapvető konceptuális eszközök, melyeket illetően az intuitív ontológiák kategóriaspecifikus elvárásokkal, azaz implicit tudással ruházzák fel az elmét (személyek, állatok, növények, természeti vagy mesterséges tárgyak); az intuitív ontológiák olyan területspecifikus információfeldolgozást végző párhuzamán kognitív programok, melyek szállítják ezeket az elvárásokat és következtetéseket (Boyer 2001, 57–65 és 98–106). A kísérletileg legjobban alátámasztott implicit ismeretrendszerek közül a három legfontosabb az *intuitív fizika*, *intuitív biológia* és az *intuitív pszichológia*. Ezek közvetítik pl. a tárgyak térbeliségére, érzékelt tulajdonságaira, mozgására (intuitív fizika), a növekedés és pusztulás élettani jellemzőire (intuitív biológia) vonatkozó alapértelmezett elvárásokat, vagy általuk vagyunk képesek reprezentálni mások cselekedeteit és mentális állapotait, tudunk nekik értelmet, célt, vágyakat, érzelmeket tulajdonítani (intuitív pszichológia).

A vallási hiedelmek létrejöttére, feldolgozására, reprezentációjára és terjedésére vonatkozó, a CSR-ban standard modellként (Jensen 2009, 129) emlegetett teoretikus konstrukció egyik kulshipotézise a konstraintuivitás fogalmára épül, melynek szerkezete a fenti ontológiai kategóriák és intuitív elvárásrendszerek összefüggésében vázolható fel. A kognitív relevancia szempontjából optimális (minimálisan) CI-reprezentációk ugyanis egy ontológiai elvárás megsértése mellett megőrzik a többi kategóriaspecifikus elvárást. Definíciószerűen és a vallási jelenségre vonatkoztatva: „A vallási reprezentációk mentális reprezentációk olyan sajátos kombinációi, melyek két feltételt elégítenek ki. Először, a vallási koncepciók megsértenek az ontológiai kategóriához tartozó bizonyos elvárásokat. Másodsor, ugyanezek megőrzik más elvárásokat” (Boyer 2001, 62).

A kategóriaspecifikus elvárások megsértése két módon jöhet létre, mivel az ontológiai kategóriák nem egyformán tárgyai az intuitív ontológiáknak. Míg a fizikalitás minden esetben inherens tulajdonság, addig a tárgyak esetében a biológiai, a növények esetében pedig pl. a mentális funkciók tulajdonítása minősül kategóriaidegennek. A határsértés megvalósulhat mint tulajdonságsértés (*breach*), mely esetben az adott kategóriába tartozó entitás megsérti a rá alkalmazható intuitív elvárás- és következtetési rendszerek valamely alapelvét, vagy mint tulajdonságtvitel (*transfer*), mely esetben adott kategóriába tartozó entitás a rá nem alkalmazható intuitív elvárás- és következtetési rendszerben értelmezett tulajdonságot vesz fel (Boyer 2001, 85).

Az alábbi ábra a XVI. században megszerveződő heterodox szúfi bektási rend középkori hagyományokra visszanyúló hagiografikus anyagából vett példákkal

⁵ Az egyes modulok és területspecifikus mechanizmusok kérdése az itt előadottakhoz képest sokkal összetettebb, és számos kérdést vet fel a definíciók, a modulok száma, jellege, viszonya, működése stb. vonatkozásában, nem beszélve a moduláris felfogást általánosan érintő kritikákról vagy az elme szerveződésének alternatív modelljeiről (Kiss 2011, 182). A problémák egy részére később még utalok.

illusztrálja a rendszer logikáját, a lehetőségek típusait és korlátozottságát.⁶ A zárójeles indexek a kézirat kiadásban feltüntetett lapszámait jelölik (Duran 2007).

ONTOLÓGIAI KATEGÓRIÁK	Területspecifikus elvárásrendszerek					
	Intuitív fizika		Intuitív biológia		Intuitív pszichológia	
	kontraintuitívítás típusa		kontraintuitívítás típusa		kontraintuitívítás típusa	
	tulajdonságsértés	tulajdonság- átvitel	tulajdonságsértés	tulajdonság- átvitel	tulajdonságsértés	tulajdonság- átvitel
SZEMÉLY	a tér több pontján egyidőben feltűnő ember (102b-103a)		fiúvá változó lány (137a)		gondolatolvasás (90b)	
ÁLLAT	láthatatlanná váló kígyó (101a)		újra életre kelő áldozati állatok (74a-74b)			beszélő halak (29b)
NÖVÉNY	helyét változtató bükköny (55b)		télvíz idején virágzó és gyümölcsöt hozó fa (50b)			szóból értő borókabokor (39a)
TÁRGY	képlékeny szikla (52a)			kizöldülő száraz, égett faág (80b-81a)		beszélő kövek (49b)

A CI reprezentációkkal operáló hipotézisek empirikus alátámasztásának igénye figyelemre méltó korpuszt hívott életre az elmúlt két évtizedben. A kísérletek számos esetben jeleztek bizonyos, bár meglehetősen törekeny emlékezeti részrehajlást az ilyen típusú reprezentációk tartósabb elraktározására, de az már nem igazolható egyértelműen, hogy a versenylőny kifejezetten a sajátos struktúrának tulajdonítható. A kísérleti design bármilyen modulációja (kontextualizáció, új változók bevezetése) jelentősen mérsékelte a korai eredmények által keltett optimista hangulatot, és egyértelművé tette, hogy a minimális kontraintuitívítás elmélete önmagában nem elegendő nemcsak a vallási hiedelmek egyetemes jelenlétének, hanem a kognitív relevanciának a magyarázatára sem (Borbély 2018, 158–169). Általános vallástudományi megfontolásból azonban három másik kritikai mozzanat bír most különös jelentőséggel.

2.2 A kontraintuitívítás mint analitikus konstrukció létjogosultsága

A szkeptikusok szerint a kontraintuitív és intuitív reprezentációk megkülönböztetése nehézségekbe ütközik, mert a „vallások többek, mint jelentéstani alkonyzónák”, és „a kontraintuitívítás messzemenőig szemantikai jelenség” (Russell – Gobet 2013, 728, 741). Ha pedig így van, akkor milyen alapon minősítünk CI-nek kulturálisan bevett, és a közösség minden tagja számára magától értetődő, pl. a halott ősök folyamatos jelenlétével kapcsolatos reprezentációkat (Bloch 2002, 134–146). Ráadásul abban a pillanatban, hogy egy reprezentáció „interszjektív, explicit és a munkamemóriában tárolható, akkor már séma, és ezért technikai értelemben nem kontraintuitív” (Purzycki – Willard 2016, 224; Oviedo 2015, 47).

⁶ Az általam használt sémához nagyon hasonló megoldások nem példátlanok a szakirodalomban (Atran – Norenzayan 2004a, 720–721; Porubanova-Norquist – Shaw – Xygalatas 2013, 182–186). Én annyiban térek el a Boyer-féle modelltől (Boyer 2000, 198–199), hogy elvetem a természetes/mesterséges tárgy később általa is irrelevánsnak minősített megkülönböztetését (Boyer – Barrett 2016, 166), az intuitív pszichológiát a kognitív funkciók teljes skálájával rendelkező személy kategóriának tartom fenn (vö. Lisdorf 2004, 153), a szakirodalomban túltengő, kísérleti célra mesterségesen előállított példák helyett pedig egy létező vallási hagyomány anyagából meritek.

A kifogások jogosak, amennyiben a terminus félrevezető jellegére utalnak, de alapvető hibájuk, hogy összekeverik a naturális és kulturális szerveződési szinteket. Sémák alatt ugyanis „specifikus, hierarchikusan strukturált és szigorúan tanult információegységeket” értünk, melyek rugalmasan kapcsolódnak egymáshoz, és a már ismert területspecifikus ontológiák és a belőlük származó következtetések komplex hálózatba foglalásáért felelősek (Purzycki 2010, 191). Ez azonban nem érinti a CI-reprezentációk mélyszerkezetét, mely lehet, hogy nem bír kognitív vonzerővel, és a mentális feldolgozási folyamat egy magasabb, reflektált szintjén más törvényszerűségeknek engedelmessé válva akár intuitívnak tekinthető képzeteknek is sajátja lehet, de ettől még adekvát leírását képezheti annak, ami a vallási hiedelmeket jellemzi.

2.3 A konstraintuivítás mint definiens

A szakirodalomban Mickey Mouse-, Télapó-, vagy Zeusz-problémaként ismert kifogás szerint a konstraintuivítás jelenléte önmagában még nem elégséges kritérium ahhoz, hogy egy reprezentációt vallásiként azonosítsunk (Pyysiäinen 2001, 227; Atran 2002, x; Barrett 2008b, 149; Gervais – Henrich 2010, 384, 390–391). Nevezettek ugyanis – annak ellenére, hogy mindannyian rendelkeznek a vallásos tiszteletben részesülő CI-ágensek kognitív attribútumaival – nem vagy már nem vesznek részt a vallási kultuszban. Ez a megfontolás kifejezetten a CI-reprezentációk szerkezetére utal, mely valóban nem képes önmagában elhatárolni a vallási szereplőket pl. a fiktív, mesebeli entitásoktól. Azonban még a probléma megoldását célzó többváltozós modellben is egyértelműen kimutatható, hogy a CI-minőség az egyetlen olyan változó, melynek hiánya önmagában is elegendő ahhoz, hogy az istenfogalommal inkompatibilis reprezentációkat eredményezzen (Barrett 2008b, 159). A konstraintuivítás kikötése tehát szükséges, de nem elégséges feltétele maradhat annak, hogy valamire vallási jelenségként tekintsünk.

2.4 Az implicit ontológiák és kategóriák határainak elmosódása

A megismeréstudomány moduláris paradigmáján belül is egyre meghatározóbb az az elképzelés, hogy az elme „filozófiailag inkorrekt”, amennyiben nem a korábban ismert területspecifikus elvárásrendszerek és ontológiai kategóriák mentén szerveződik, így a konstraintuivítás ismertetett koncepciója alól kicsúszik az empirikus állványzat (Boyer – Barrett 2016, 167–174). Magam is elkerülhetetlennek tartom nem csak az itt használt, hanem a már meglévő alternatív sémák (Barrett 2008a, 317–322) további finomhangolását. Azonban még a területspecifikus tudásrendszerek kulturális invarianciáját megkérdőjelező vizsgálatok is elismerik a hagyományos klasszifikációk (pl. tárgy, állat, növény) irányadó jellegét (Ojalehto – Medin – Garcia 2017, 106–111, 115–116), az elme pedig nem csak elszigetelt és önmagukba zárt modulokat tartalmaz, hanem ezeket alrendszerként és átfogóbb domének komplex és hierarchikus hálózatába szervező fölérendelt programokat, motivációs mozzanatokért felelős belső szabályozó változókat vagy újratervező mechanizmusokat is (Tooby – Cosmides 2016, 47–80). Ezek fel-

térképezése a jövőben lehetővé teheti a korábbi sémák rugalmasabb alkalmazását, azonban jelenleg nincs olyan megdönthetetlen modell, ami leírná, hogy ezek hogyan szabályozzák viselkedésbeli és mentális folyamatainkat (Del Giudice – Gangestad – Kaplan 2016, 100). Ameddig pedig ilyen nem áll rendelkezésre, a szakirodalomban – korlátainak elismerése mellett – továbbra is alkalmazott esz-közrendszer (pl. Fondevila et al. 2016, 987) tökéletesen elegendő a kontraintuitívítás célunknak megfelelő konceptualizálásához.⁷ Az intuitív reprezentációs folyamatainkban gyökerező, így felvázolt CI minőség szerkezete ugyanis sorvezetőként szolgálhat a vallástudomány tárgyának körvonalazásához, mivel alternatív perspektívában mutat rá arra a mintázatra, melyet a manapság jobbra utóvédharcokra szorító vallásfenomenológiai megközelítés többek között a más(ság), a másik(ság) vagy az idegen(ség) terminusaival próbált meg megragadni.

3. A vallási jelenség természete

A vallásfenomenológia és a kognitív program komplementaritásának felvetése, fogalmi eszközeinek megfeleltetése nem előzmények nélkül való (Rennie 2007, 91; Nynäs 2008 45–47; Cox 2010, 164–166; Rennie 2017, 683).⁸ Álláspontom szerint a két megközelítés a vallási jelenség vizsgálatának egymásra redukálhatatlan, de egymást jól kiegészítő módját képviseli. A CSR-t jellemző analitikus eljárás egyben a valóság leképezésének egyik ősi stratégiája is. Elég, ha az élőlények, arcok kétdimenziós ábrázolásának világszerte elterjedt azon technikájára utalunk, mely mintegy kihajtogatja, avagy elemeire bontja, és újra összerakja tárgyát, hogy a síkban is vissza tudja adni a több térbeli profilt (Lévi-Strauss 2001, 194–201). Legalább ilyen ősi azonban a lascaux-i barlangfestmények ábrázolási módja is, melynek visszhangja a módszertanilag holisztikus, az egészből kiinduló fenomenológiai-hermeneutikai megközelítésben érhető tetten: a vallások részeik összességét meghaladó „élő totalitások” (Wach 1967, 6), és „a valóságban minden érték egyszerre van jelen egy adott szimbólumban, noha egy adott pillanatban látszólag csak egyesek kapnak szerepet benne. A vallási tapasztalatok útján fel-fogott világ összességként mutatkozik meg” (Eliade 2014, 261–262). Ugyan a CSR az emberi megismerés egyetemes tulajdonságaiból vezeti le a vallásra alkalmazható univerzális mozzanatot, a vallásfenomenológia pedig „a megszokott, a megértett és a meghitt területén” (Otto 2001, 35) kívülálló tárgy lényegiségére (*Wesensschau*) mint tapasztalatként megfogalmazott univerzális összefüggésre kérdez rá, bizonyos értelemben mindketten ugyanarra a valóságra reflektálnak.

⁷ A Justin L. Barrett által kidolgozott séma módosította/átnevezte az ontológiai kategóriákat és tovább differenciálta az ontológiai elvárásrendszereket, ami a kontraintuitívítás némileg eltérő szerveződésének és típusainak precízebb kódolását tette lehetővé (Barrett 2008a, 314–325). A korábbi kontúrokat ugyanakkor többé-kevésbé érintetlenül hagyta, és nem küszöbölt ki minden ellentmondást és értelmezési bizonytalanságot, ezért nem láttam indokoltnak, hogy bemutatásával és integrálásával aránytalanul megerheljem a gondolatmenetet.

⁸ Peter Nynäs hivatkozott tanulmányában kifejtettekkel nagyban egyezik, de eredetileg attól teljesen függetlenül keletkezett saját gondolatmenetem. Fontos különbség, hogy én kiterjesztem a fogalmi analízist, továbbá nem pszichológiai, hanem általános vallástudományi kontextusban értelmezem azt.

A közös aspektus felvázolásához Bernhard Waldenfels xenológiáját hívom segítségül, függetlenül attól, hogy annak eredetileg nincs vallási vonatkozása.⁹

Waldenfels tipológiája az idegenségtől három fokozatát különbözteti el (Waldenfels 2016, 35–37), de első pillantásra a vallásfenomenológia az ezektől teljesen különböző negyedik, abszolút és totális, minden renden kívüli idegenségben (*absoluter und totaler Fremdheit*), egy olyan közölhetetlen, fogalmakon túlmutató ontológiai diszkontinuitásban ragadja meg a vallási élmény magját, mely akár részlegesen is csak belülről válhat hozzáférhetővé (Otto 2001, 18). A vallástudomány azonban a teológiai körön kívül állva is művelhető, ezért az *egészen más* totális idegenségére nem alapozhat. Amint a skála legalsó fokán elhelyezkedő mindennapi idegenségre sem (*alltägliche, normale Fremdheit*). Az abszolút módon más nem helyettesíthető a Másikkal, az idegenség problémája nem tehető pusztán etikai, amint „a filozófiai transzcendencia [is] különbözik a vallások transzcendenciájától” (Lévinas 1999, 31). A következő szint (*strukturellen Fremdheit*) egy még vagy már érthetetlen idegenséggel szembesít egy nyelvet, egy rítust, egy funkciót, a természeti vagy kultúrtörténeti múlt egy fossziliájának stb. képében, ami feledtetni ugyan az otthonosságot, de nem lép túl a *Lebenswelt* rendjén. A sajátosan vallási jelenség tulajdonképpeni szerkezete a harmadik fokozatot képviselő radikális idegenségben (*radikalen Fremdheit*) tárulhat fel, mely úgy terjeszkedik túl a fennálló rend értelemhorizontján, hogy „az interpretáció pusztán lehetőségét teszi kérdéssé”, és olyan határjelenségekben érhető tetten, mint a szerelem, a mámor, az alvás vagy a halál (Waldenfels 2016, 37). Különösen akkor, ha ezekre olyan események metaforáiként tekintünk, melyek áttörnek a dolgok megszokott, pl. tér és időbeliséghez kötött rendjére, ahogy azt a CI-reprezentációk esetében is láttuk.

Csak emlékeztetőül: a CI-reprezentációk mintegy transzcendálják intuitív ontológiai elvárásrendszerünket és kategóriáinkat úgy, hogy részben megőrzik jellemző aspektusaikat, részben viszont ellentmondanak az azokból eredő elvárásoknak. És éppen ez a mintázat érhető tetten Mircea Eliade hierophaniáinak fenomenológiai struktúrájában is, ahol szintén egy „ontológiai” áttörés képezi a vallási jelenség differenciáló mozzanatát:

„A szent követ és a szent fát nem mint követ vagy mint fát tisztelik – azért tisztelik őket, mert *hierophaniák*, mert olyasmint mutatkozik meg bennük, ami már nem kő, vagy fa, hanem a *szent*, az „egészen más”. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy minden hierophánia – még a legelemben is – paradoxon. A tárgya, amennyiben a szent nyilatkozik meg benne, valami „egészen mássá” lesz, mindazonáltal továbbra is megmarad annak, ami, hiszen továbbra is része a kozmikus környezetnek” (Eliade 2009, 8).

Természetesen itt szó sincs arról, hogy a szentség valami evolúciós háttérű pszichológiai szubsztrátumra lenne visszavezethető. Az a szent, mely „a tudat struktúrájának egy eleme, nem pedig e tudat történelmének egy stádiuma” (Eliade 2002, 10), nem olyanformán a *conditio humana* inherens aspektusa, ahogy a kont-

⁹ A beemelést támogatja, hogy a filozófiai tájékozódású vallásfenomenológián belül is felmerült a vallási idegenséggel összefüggő, Waldenfelsre alapozó olvasata (Tuckett 2018, 129–132).

raintuitív mentális reprezentációink állandóan visszatérő eleme. Az előbbi egy posztulált transzcendens és független változó, mely megnyilvánult, míg utóbbi az elméműködés származéka, azaz keletkezett. A vallásfenomenológiában a tárgy adott az észlelésben, a CSR-ban bizonyos implicit tartalom. És hogy még tovább zsúfoljuk a képet, mindkét elképzeléssel szemben áll Thomas Csordas Merleau-Ponty ihlette antropológiai fenomenológiája, mely látszólag a radikális idegenséggel kevésbé asszociálható szubjektív egzisztenciális alaptapasztalatban, a testbeágyazott másik(ság) (*embodied alterity*) élményében lokalizálta a vallás eredetét (Csordas 2004, 170–172). Létezésünk önmagunk számára is mindig közvetített, magunkra nézve egyben mindig valaki más(ik)ra is nézünk, amennyiben pedig az így felfogott „mátság a világban-benne-lét struktúrájának része – a létezés elemi struktúrája –, a vallás elkerülhetetlen, sőt, talán szükséges is” (Csordas 2004, 164). Erre persze lehetne azt felelni, hogy a vallási másik nem önmagunkból választódik ki, hanem lényege szerint különbözik tőle. A testesültségben egyfajta immanens transzcendenciát megpillantó idea ugyanakkor az *alienum/aliud/alterum* komplexum ismét csak gyökeres változatát képviseli, legalábbis ami a szerkezetét illeti.¹⁰

Összegzésképpen úgy vélem, hogy az elmondottak a vallásfenomenológiai és kognitív megközelítések komplementaritására/kompatibilitására vonatkozó megelőlegezett konklúzió túl általános vallástudományi jelentőséggel is bírnak, amennyiben elegendő muníciót nyújtanak egy olyan elementáris struktúra elkülönítéséhez, mely azelőtt rendelhető hozzá bizonyos jelenségekhez, hogy azokat a vallási címkével illetnénk. Nem univerzális és/vagy transzcendens lényegiségre, átfogó definícióra gondolok, hanem egy olyan *szükséges de nem elégséges* konceptuális minimumra, aminek vonatkozásában az eltérő használatokat egyesítve vallásinak nevezhetünk különböző dolgokat (vö. Borbély 2018, 73–77). Márpedig az egzisztenciális élmény alapvető modalitásának tekintett alteritás sajátos identitás szerkezetében,¹¹ a szent mátságának sajátos létmódjában, végül pedig az intuitív tudásrendszereinket és kategóriáinkat sértő kontraintuitív reprezentációk sajátos morfológiájában valami egyrészt az, olyan és úgy is viselkedik, másrészt nem az, nem olyan, és nem is úgy viselkedik, mint ami, amilyen, és ahogy viselkednie kellene. Nem egyszerűen csak valami szokatlan és különös, hanem valami olyan, ami az adott értelmezési szinten egy *ontológia anomália* vagy *konfúzió* (Lindeman – Aarnio 2007, 740) kettősségének mintázatát ismétli, és ez az a konvergens mozzanat, ami metaparadigmatikus konceptuális *sine qua non*-ként szolgálhat a vallási jelenségnek a természetét illetően.

¹⁰ Vö: „Alienness in its radical form means that the self in a certain way lies *outside of itself* and that every order is surrounded by the shadows of the *extra-ordinary*” (Waldenfels 2011, 75).

¹¹ Az identitás kivetülése lényegében megfeleltethető a vallási jelenség tárgyalanyiségának (Mezei 2008, 24; vö. van der Leuw 2001, 583).

Bibliográfia

- Allen, Douglas (2005): Phenomenology of Religion. In Hinnells, John R. (szerk.): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London – New York: Routledge, 182–207.
- Ambasciano, Leonardo (2016): (Pseudo)science Religious Beliefs, and Historiography: Assessing The Scientification of Religion 's Method and Theory. *Zygon* 4, 1062–1066.
- Ambasciano, Leonardo (2019): *An Unnatural History of Religions: Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*. London – New York: Bloomsbury.
- Atran, Scott (2002): *In gods we trust: the evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Atran, Scott – Norenzayan, Ara (2004a): Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion. *Behavioral and Brain Sciences* 6, 713–730.
- Atran, Scott – Norenzayan, Ara (2004b): Why minds create gods: Devotion, deception, death, and arational decision making. *Behavioral and Brain Sciences* 6, 754–764.
- Barrett, Justin L. (2000): Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends in Cognitive Sciences* 1, 29–34.
- Barrett, Justin L. (2008a): Coding and quantifying counterintuitiveness in religious concepts: Theoretical and methodological reflections. *Method and Theory in the Study of Religion* 4, 308–338.
- Barrett, Justin L. (2008b): Why Santa Claus is not a god. *Journal of Cognition and Culture* 1, 149–161.
- Barrett, Justin L. (2017): Conclusion: On Keeping Cognitive Science of Religion Cognitive and Cultural. In Martin, Luther H. – Wiebe, Donald (szerk.): *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 193–202.
- Bereczkei Tamás (2003): *Evolúció pszichológia*. Budapest: Osiris.
- Bloch, Maurice (2002): Are religious beliefs counter-intuitive? In Frankenberry, Nancy K. (szerk.) *Radical interpretation in religion*. Cambridge University Press, 129–146.
- Borbély, Gábor (2018): *A lehetetlen másolatai. A vallásfilozófia alapjai*. Budapest: Osiris.
- Boyer, Pascal (1992): Explaining religious ideas: Outline of a cognitive approach. *Numen* 1, 27–57.
- Boyer, Pascal (1994a): *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Boyer, Pascal (1994b): Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas. In Hirschfeld, Lawrence A. – Gelman, Susan A. (szerk.): *Mapping the mind. Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press 1994. 391–411.
- Boyer, Pascal (2000): Functional origins of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, 195–214.
- Boyer, Pascal (2001): *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, Pascal (2011): *The Fracture Of An Illusion: Science And The Dissolution Of Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boyer, Pascal – Barrett, Clark H. (2016): Intuitive Ontologies and Domain Specificity." In Buss, David M. (szerk.): *The Handbook of Evolutionary Psychology. 2nd edition. Volume 1*. New Jersey: John Wiley & Sons, 162–179.
- Cox, James L. (2010): *An Introduction to the Phenomenology of Religion*. London – New York: Continuum.
- Csordas, Thomas J. (2004): Asymptote of the Ineffable. *Current Anthropology* 2, 163–185.
- Del Giudice, Marco – Gangestad, Steven V. – Kaplan, Hillard S. (2016): Life History Theory and Evolutionary Psychology." In Buss, David M. (szerk.): *The Handbook of Evolutionary Psychology. 2nd edition. Volume 1*. New Jersey: John Wiley & Sons, 88–114.
- Duran, Hamiye (szerk.) (2007): *Velâyetnâme. Hac1 Bektâş-1 Veli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eliade, Mircea (2002): *Az eredet büvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig*. Ford. Vargyas Zoltán Budapest: Cartaphilus.
- Eliade, Mircea (2009): *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Ford. Berényi Gábor Budapest: Európa.

- Eliade, Mircea (2014): *Vallástörténeti értekezés*. Ford. Sujtő László Budapest: Helikon.
- Eszes Boldizsár – Tózsér János (2010): Analitikus filozófia és fenomenológia. *Magyar Filozófiai Szemle* 2, 133–156.
- Franek, Juraj (2014): Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined Religion? *Religio: Revue pro religionistiku* 1, 3–27.
- Geertz, Armin W. (2010): Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 4, 304–321.
- Gervais, Will M. – Henrich, Joseph (2010): The Zeus problem: Why representational content biases cannot explain faith in gods. *Journal of Cognition and Culture* 1–2, 383–389.
- Gschwandtner, Christina M. (2019): What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena. *Philosophy Compass* 2 <https://doi.org/10.1111/phc3.12566>
- Hirschfeld, Lawrence A. – Gelman, Susan A. (1994): Toward a topography of mind: An introduction to domain specificity. In Hirschfeld, Lawrence A. – Gelman, Susan A. (szerk.): *Mapping the mind. Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 3–35.
- Jensen, Jeppe S. (2009): Religion as the unintended product of brain functions in the ‘standard cognitive science of religion model’: on Pascal Boyer, Religion explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen, How religion works (2003). In Stausberg, Michael (szerk.): *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*. London – New York: Routledge, 129–155.
- Jensen, Jeppe S. (2010): *Religion and the Discourse on Modernity*. By Paul Francois Tremlett. London and New York, Continuum, 2009. *Numen* 3–4, 542–545.
- Kiss Szabolcs (2011): „Fogalmam sincs”, avagy „Egy kép akár ezer szót is megér”. Egy radikális naturalista megismeréskutató nonkonceptualista ellenérvei. *Magyar Filozófiai Szemle* 4, 179–187.
- Lawson, E. Thomas (1998): Defining Religion... Going the Theoretical Way. In Idinopulos, Thomas A. – Wilson, Brian C. (szerk.): *What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 43–49.
- Lawson, E. Thomas – McCauley, Robert N. (1990): *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (2001): Az ábrázolás megkettőzése Ázsia és Amerika művészetében. In Lévi-Strauss, Claude: *Strukturális antropológia I*. Ford. Saly Noémi Budapest: Osiris, 193–209.
- Lévinas, Emmanuel (1999): *Teljesség és Végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László Pécs: Jelenkor.
- Lindeman, Marjaana – Aarnio, Kia (2007): Superstitious, magical, and paranormal beliefs: An integrative model. *Journal of Research in Personality* 4, 731–744.
- Lindeman, Marjaana – Svedholm, Annika M. (2012): What’s in a Term? Paranormal, Superstitious, Magical and Supernatural Beliefs by Any Other Name Would Mean the Same. *Review of General Psychology* 3, 241–255.
- Lisdorf, Anders (2004): The Spread of Non–Natural Concepts. Evidence from the Roman Prodigy Lists. *Journal of Cognition and Culture* 1, 151–173.
- Martin, Luther H. (2004): Toward a new scientific study of religion. *Behavioral and Brain Sciences* 6, 744–745.
- Mezei Balázs (2008): Vallástudomány és vallásfilozófia. *Vallástudományi Szemle* 4, 17–33.
- Nynäs, Peter (2008): Counter-Intuitive Religious Representations from the Perspective of Early Intersubjective Development and Complex Representational Constellations. A Methodological Reflection. *Archive for the Psychology of Religion* 1, 37–55.
- Ojalehto, Bethany L. – Medin, Douglas L. – Garcia, Salino G. (2017): Conceptualizing agency: Folk-psychological and folkcommunicative perspectives on plants. *Cognition* 1, 103–123.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L’Harmattan.
- Otto, Rudolf (2001): *A szent. Az isteni eszméjében rejlő racionális és viszonya az irracionálishoz*. Ford. Bendl Júlia Budapest: Osiris.
- Oviedo, Lluís (2015): Religious Cognition as a Dual-Process: Developing the Model. *Method and Theory in the Study of Religion* 1, 31–58.
- Pléh Csaba (2013): *A megismeréstudomány alapjai*. Budapest: Typotex.

- Porubanova-Norquist, Michaela – Shaw, Daniel Joel – Xygalatas, Dimitris (2013): Minimal Counterintuitiveness Revisited: Effects of cultural and ontological violations on concept memorability. *Journal for the Cognitive Science of Religion* 2, 181–192.p.
- Purzycki, Benjamin G. (2010): Cognitive Architecture, Humor and Counterintuitiveness: Retention and Recall of MCIs. *Journal of Cognition and Culture* 2, 189–204.
- Purzycki, Benjamin G. – Willard, Aiyana K. (2016): MCI theory: a critical discussion. *Religion, Brain & Behavior* 3, 207–248.
- Pyysiäinen, Ilkka (2001): *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion, Cognition and Culture*. Leiden – Boston – Cologne: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka – Lindeman, Marjaana – Honkela, Timo (2003): Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity. *Religion* 4, 341–355.
- Rennie, Bryan S. (2007): Mircea Eliade and the Perception of the Sacred in the Profane: Intention, Reduction, and Cognitive Theory. *Temenos* 1 73–98.
- Rennie, Bryan. S. (2017): The sacred and sacrality: from Eliade to evolutionary ethology. *Religion* 4, 663–687.
- Russell, Yvan I. – Gobet, Fernand (2013): What is counterintuitive? Religious cognition and natural expectation. *Review of Philosophy and Psychology* 4, 715–749.
- Sperber, Dan (2004): Agency, religion, and magic. *Behavioral and Brain Sciences* 6, 750–751.
- Sosis, Richard (2017): The Road Not Taken: Possible Paths for the Cognitive Science of Religion. In Martin, Luther H. – Wiebe, Donald (szerk.): *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 155–167.
- Szumner Csaba (2011): A fenomenológia váratlan felbukkanása az ezredforduló megismeréstudományában. *Magyar Filozófiai Szemle* 2, 139–161.
- Tooby, John – Cosmides, Leda (1992): „The Psychological Foundations of Culture.” In Barkow, Jerome H. – Cosmides, Leda – Tooby, John (szerk.): *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York – Oxford: Oxford University Press, 19–136.
- Tooby, John – Cosmides, Leda (2016): The Theoretical Foundations of Evolutionary Psychology. In Buss, David M. (szerk.): *The Handbook of Evolutionary Psychology. 2nd edition. Volume 2*. New Jersey: John Wiley & Sons, 3–87.
- Tremlin, Todd (2006): *Minds and Gods. The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Tuckett, Jonathan (2018): Prolegomena to a Philosophical Phenomenology of Religion. A Critique of Sociological Phenomenology. *Method and Theory in the Study of Religion* 2, 97–136.
- Ullmann Tamás (2006): Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle* 3–4, 227–251.
- Ullmann Tamás (2016): A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, 9–30.
- van der Leuw, Gerardus (2001): *A vallás fenomenológiája*. Ford. Bendl, Júlia – Dani Tivadar – Takács László Budapest: Osiris.
- Wach, Joachim (1967): The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft*). In Kitagawa, Joseph (szerk.): *The History of Religions: Essays on the Problem of Self-Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 1–19.
- Waldenfels, Bernhard (2011): *Phenomenology of the Alien. Basic Concepts*. Ford. Alexander Kozin – Tanja Stähler Evanston: Northwestern University Press.
- Waldenfels, Bernhard (2016): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Whitehouse, Harvey (2004): *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. New York: AltaMira Press.

„*Homme ou femme*”: A *castrato* alakja Balzac *Sarrasine* című novellájában*

Gyárfás Orsolya (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Tanulmányomban Balzac novelláját vizsgálva mutatom be az operatörténetnek a XIX. század fordulóján bekövetkező jelentős változását: a XVIII. század sztárénekeseinek, a *castrató*knak az operaszínpadról való kiszorulását, és az olasz opera központi jelentőségű szereplőiből a színpadon már el nem fogadható alakokká válását. A *Sarrasine* ideális mű ennek tárgyalására: plasztikusan ábrázolja a XVIII. század közepi és a XIX. század eleji operakultúrát, valamint a *castrató*knak nemiségének problematikáját és recepciójuk jelentős változását.

A tanulmány első felében ismertetem a *Sarrasine* zeneesztétikai–operatörténeti elemzéséhez szükséges kontextust: a *castrató*knak az opera történetében betöltött szerepét, ambivalens, a XVIII. század második felére egyre negatívabbá váló recepciójukat, valamint nemiségük kérdését Martha Feldman, Hedy Law és Katherine Crawford kutatásai segítségével. A *castrato* nemének kérdése kapcsán szeretnék rámutatni a felvilágosodás eszmeisége által a *castrató*knak megítélésében hozott jelentős fordulatra. A *castrató*knak nemét már korábban is nehezen kategorizálhatónak tekintették: a reprodukcióra való képtelenségük, és a kasztráció következtében fizikailag is látványosan megváltozó, a maskulin ideáltól eltérő testük miatt többnyire feminin, nem teljes értékű (és ezért sokat gúnyolt) férfiként kezelve őket. A XVIII. század második felére kialakuló új szemléletmód szerint azonban a *castrató*knak már nemcsak problematikus–nevetséges, hanem egyenesen fenyegető, monstrosus alakokká váltak. Ezen esztétikai paradigmaváltás eredményeként veszítette értékét a *castrato* hangja is, mint az énekes testével együtt természetellenesnek tekintett produktum, s ennek következtében vették át a *castrató*knak helyét az olasz opera férfi főszerepeiben a mezzók és kontraaltok a XIX. század elején.

A tanulmány második felében azt vizsgálom, milyen módokon mutatkozik meg a *Sarrasine*-ban a *castrato* másságának ábrázolása. Targyalom a *castrato* mint monstrosus képének különböző megjelenéseit a novellában (különös figyelemmel az idős Zambinella ábrázolására), amelyek érzékletesen mutatják mind a *castrato* ezen, a XVIII. század második felében kialakuló szemléletének hatását, mind pedig a francia szereplők és az itáliai közeg igen eltérő hozzáállását. Emellett elemzem a *castrato*knak a nemi határok áthágására való képességét (kiterve egyben a *castrato* képzőművészeti megjelenítéseire), és annak nyomán a *castrato* mint a társadalmi rendet fenyegető, felforgató alak tételezését. Végül pedig tárgyalom Zambinella és Marianina, a *castrato* és a mezzoszoprán kapcsolatát és szembeállítását is, mely megjeleníti mind az elfogadott és elutasított énekhangok dichotómiáját, mind pedig a *castrato* operai örökségét: a hősi *travesti* szerepeket.

1. Bevezetés

„Te a semmi vagy. Embert vagy asszonyt megölnék, de téged...” – Balzac (1997, 315) *Sarrasine* című, az *Emberi színjáték Jelenetek a párizsi életből* ciklusában megjelent novellájának drámai csúcspontján hangzik el ez a mondat a címszereplő szájából. *Sarrasine* egy *castrato*knak címezi szavait, kit addig nőnek hitt és örülden szeretett – valódi nemének felderítése azonban olyan megvetést és undort éleszt benne, hogy emberszámba is alig képes őt venni. Tanulmányomban ezen undor kulturális kontextusát tárgyalom, mely nem egyszerűen a nőnek öltöző fér-

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP–19–3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

fit, hanem a férfinek sem teljes értékűnek tekintett *castrato* személyét illeti. Bemutatom azt, hogy a *castrato* nemének szemlélete hogyan változott a XVI. és XIX. század között, és hogy a *castrato*, mint problematikus neme miatt egyre inkább természetellenesnek tekintett alak, hogyan szorult ki az operaszínpadról. A *Sarrasine* ideális mű e folyamat tárgyalására: célzatosan tematizálja a *castrato* nemiségének problematikáját és annak recepcióját mind a XVIII., mind a XIX. század operakultúrájának kontextusában.

2. Ki a *castrato*?

A *castrato* szó azon férfi énekeseket jelöli, akiket mutálás előtti énekhangjuk megőrzése érdekében kasztráltak: ez elsősorban Itáliában, a XVI. és a XIX. század között volt bevett gyakorlat. A kasztráció következtében fellépő tesztoszteronhiány miatt a gége és a hangszálak gyerekkori mérete nem változott a serdülőkor során, a légzőrendszer azonban rendesen fejlődött: a *castratók* hangja így a felnőtt énekesek hangerejével, de fiúkori hangterjedelmével bírt (Csobó 2008, 186).

A *castratók* karrierje nem az opera születésével kezdődött: az egyházi zene előadóiként tűntek először fel a XVI. században Spanyolországban, majd Itáliában (Rosselli 1995, 34). Az ún. páli tiltás (1 Kor 14.35: „az asszonyok hallgassanak az összejöveteleken”) értelmében az egyházjog kizárta a nőket a templomi kórusokból, a magas szólamok megszólaltatására helyettük fiúszopránokat, falzettistákat és kasztráltakat alkalmaztak. A *castratók* előtérbe kerülése egyaránt volt köszönhető esztétikai és gyakorlati tényezőknek: énekhangjukat a XVII. században természetesnek tekintették a falzettista „természetellenesen” (egy énektechnika segítségével) kialakított hangjával szemben (Feldman 2015, 44), rendkívüli népszerűségük pedig „a magas hang és a virtuozitás [...] felívelő kultuszából” (Csobó 2008, 186) fakadt. A fiúszopránokkal ellentétben a *castratók* hangját nem fenyegette a mutálás, felnőttként pedig jobban képzett, tartósabb és megbízhatóbb alternatívát is jelentettek.

A *castratók* a kezdetektől fogva az opera előadói közé tartoztak, emblematikus alakjaivá azonban csak a XVII. század második felére váltak Itáliában, a nyilvános operaházak megjelenése és az opera populáris műfajjá válása nyomán. A különleges hang, az alapos zenei képzettség és a kiemelkedő virtuozitás együtt járult hozzá ahhoz, hogy a *castratók* a század végére „az énekesek legszűkebb vokális elitjét” (Feldman 2015, 397) képezzék. A XVIII. század fordulóján kialakuló, a kor legnagyobb presztízzsel rendelkező operai műfaja, az *opera seria* férfi főhősének szerepét már elsődlegesen a *castratók* töltötték be (Rosselli 1995, 44). Az Európában kiépülő operaház-hálózatnak köszönhetően a *castratók* minden jelentős kulturális központban jelen lehettek (Rosselli 1995, 80–81). Fogadtatásukat a szélsőséges ellentétek jellemezték: az istenítésbe hajló ünnepléssel egyidőben megfigyelhető az igen negatív recepció is (lásd McGearry 2004), melyben jelentős szerepet játszott a *castrato* problematikusnak tekintett neme.

A *castratók* a XVIII. század végéig uralták az olasz opera színpadát, az utolsó nagy *castratók* (Girolamo Crescentini, Luigi Marchesi, Giambattista Velluti)

azonban még sztár-korszakuk leáldozása után is aktívak voltak a XIX. század első évtizedeiben. A *castrat*ók népszerűségük leáldozása után is jelentős hatást gyakoroltak a XIX. századi operára a *bel canto* énekstílus megalkotóiként és tanárai-ként. A *castrat*ók örökségeként maradt fenn a magas hangfekvés mint a férfi főhős ideális aurális közege, mely az 1830-as évekig meghatározó maradt az olasz operában (lásd André 2006). Az 1800–1830-as évek közt a *castrat*ók helyét a mezók és kontraaltok (a korszak sztárénekesei: Maria Malibran, Giuditta Pasta, Rosamonda Pisaroni) vették át az olasz opera férfi főszereplőiként az ún. *musico*-szerepekben, mely a *castrat*ók hagyományához méltóan a színpadi nem és szexuális identitás problematikájának újabb fejezetét nyitotta meg (lásd Hadlock 2004).

3. „*Homme ou femme*”: A *castrato* neme

Elsőre talán abszurdnak tűnhet a *castrato* neméről való értekezés – a kasztrált férfi talán ne lenne férfi? A *castrat*ók recepcióját vizsgálva azonban megkérdőjelezhetetlen tény, hogy a *castrato* neme komoly vita, értetlenség, sőt szorongás tárgyát képezte (korszaktól és helyszíntől függően változó mértékben). Az igen változó szemléletmódokban egyetlen álláspont bizonyult általánosnak és állandónak: az, hogy a kasztráltakat sosem fogadták el teljes értékű férfinek.

A *castrat*ónak egy olyan dimorf nemi rendszerben kellett megtalálnia a helyét, mely a férfi és női nemet élesen elkülönülő, egymással ellentétes kategóriákként tételezte (Stolberg 2003). A nemi rendszer egyben hierarchikus rendet is állított fel a nemek közt, mely a nemeknek tulajdonított jellemvonások, tulajdonságok értékéből fakadt: az erőt, bátorságot, eszességet megtestesítő férfiakat természetükénél fogva felsőbbrendűként határozta meg a gyenge, irracionális nőekkel szemben (Wiesner-Hanks 2019, 22–50). A *castrato* pozíciója ebben a rendszerben sokszorosan problematikus volt. Férfi voltát alapvetően megkérdőjelezte impotenciája, mely egyben jogi diszkriminációval is sújtotta: V. Sixtus 1587-es bullája (*Cum frequenter*) megtiltotta a kasztrált férfiak házasságát (Crawford 2019, 86). Testi mássága látható, kézzelfogható módon megmutatkozott (a szatírák és karikatúrák jelentős alapanyagát is szolgáltatva¹), „nőies” testképet mutatva fel. A pubertáskor előtt véghezvitt kasztráció következtében a *castrato* tesztoszteronhiányos teste alapvetően másként fejlődött, mint a normális hormonháztartású férfiaké: a megnyúlt testalkat és végtagok, a nőies zsíreloszlás, hordómellkas, az arcszőrzet hiánya mind a *castrat*ók meghatározó jellemvonásai közé tartoztak. A *castrato* „nőies” jellemét hangoztatta a humorálpatólogia a kora újkorban még népszerű elmélete is, mely a kasztráció következtében a férfias hevüket elvesztő kasztráltakat a nőkhöz hasonlatos „hideg”, flegmatikus temperamentumú egyedként tartotta számon. A kasztrált a férfias hő hiányában az olyan meghatározó maskulin vonásokkal sem rendelkezett, mint a bátorság és eszesség, jellemző volt azonban rájuk minden negatív „női” jellemvonás, mint a gyávaság, szeszélyesség és állhatatlanság (Feldman 2015, 185).

¹ Lásd Pier Leone Ghezzi és Anton Maria Zanetti karikatúráit.

A *castrato* problematikus, transzgresszív nemének lényege a nőiessé vált férfi ezen képével ragadható meg. A *castrato* neme azért válthatott ki jelentős társadalmi szorongást, mert áthágta a férfi nem bevett határait: egy olyan „alternatív” nemiséget létesített, mely az alantas női nemhez közelítve a férfi normához képest alsórendűnek, degeneráltnak hatott. „Alternatív” nemiségéből fakadó probléma volt egyben, hogy a *castrato* a mindkét nem számára erotikus vonzalom tárgyaként jelenhetett meg. Nőiessége tette a férfiak számára potenciálisan vonzóvá (Freitas 2003), nemzőképességének hiánya pedig a nők szemében emelte ideális partnerré: a XVII. század közepétől közkedvelt (bár gyakran szatirikus) trópusként jelent meg a *castrato* impotenciájából adódó vonzerejének képzete (Feldman 2015, 31–34). A *castrato* mint pusztán létevel erkölcsstelségre buzdító, a társadalmi rendet felforgató alak képe ennek megfelelően a recepció rendszeres elemét képezte.

A *castrato* neméről alkotott diskurzusban azonban országoként és koronként változó volt, hogy a “férfi” kategóriájából teljesen kizárt, valamilyen harmadik nemet megtestesítő (és ezért természetellenes) figurának tekintették, vagy valamilyen formában betölthette a férfi társadalmi szerepét. Éles eltérés figyelhető meg azon régiók közt, melyekben a *castrato* a mindennapi élet és zenekultúra elemei része volt (Itália), illetve ahol idegenként jelent meg (Anglia, Franciaország). A korszak kérdése két okból is jelentős: a XVIII. században a felvilágosodás eszméiségéből fakadóan jelent meg először a *castrato* mint természetellenes lény/szörny képzete – ugyanakkor, amikor a *castratók* Itálián kívül is egyre nagyobb számban jelentek meg a nyilvános operaházak színpadain.

Itáliában a XVIII. század második feléig nem volt jellemző a *castratók* éles elítélése. Teljes társadalmi elfogadottságról nem beszélhetünk ugyan: a *castratók* inadekvát nemi pozíciója jelentős gúny és kritika céltáblájává tette őket, maga a *castrato*² szó is egy volt azon számos dehonesztáló, a testi megcsonkításra–elégelenségre rájátszó megszólítás közül, mellyel az énekeseket illették (Rosselli 1995, 50–51). Itáliai pályafutásuk első két évszázada alatt azonban a francia és angol recepcióhoz hasonlatos heves ellenreakció nem jelent meg: a *castrato* problematikus, de nem kirekesztendő alaknak bizonyult. Martha Feldman a *castratók* itáliai karrierjét vizsgálva meggyőzően érvelt amellett, hogy a *castratók* bizonyos stratégiák segítségével képesek voltak a patriarchális társadalmi rendben a férfi pozícióját elfoglalni. A nemzőképességtől megfosztott (illetve vér szerinti családjától elszakadó) *castrato* Feldman értelmezésében egy alternatív családot szervezett maga köré. A patrilineális viszonyok újraszervezése ment végbe a konzervatívumokban a tanár és tanítvány szoros kapcsolatában, majd az uralkodói udvarokban a pártfogó mint apafigura konstituálásával. Hasonlóan fontos volt az énekesek egymás közt kialakított testvéri viszonya, valamint a *castrato* vagyon-örökítésének biztosítása vér szerinti rokonainak adoptálásával (Feldman 2015, 3–76). Mindezen kompenzációs stratégiák biztosították azt, hogy a *castrato* valamilyen módon helyet találhasson magának a patrilineális rendszerben. A *castrato* ezen

² A *castrato* megnevezés később vált szakirodalmi fogalomná, a korban elfogadott megnevezés a *musico*, illetve a *virtuoso* voltak.

stratégiái csak a XVIII. század második felében lehetetlenültek el: a felvilágosodás eszmeiségében a *castrato* megcsonkított teste miatt egyenesen természetellenes alakká vált, a nemek ivari kétalakúságra alapozott, egyre merevebbé váló rendszeréből menthetetlenül kizáratva. Az apaságra és a nukleáris családra helyező egyre nagyobb hangsúllyal pedig a *castrato* saját maga által szervezett családjá nyújtotta pótlék jelentéktelenedett el (Feldman 2015, 177).

3.1. A *castrato* mint Más

Az itáliaitól élesen eltérő volt a helyzet azokban az országokban, ahol a *castrato* mint idegen, mint a *par excellence* Más jelent meg, kulturálisan és testileg is olyan másságot jelenítve meg, mely őt fenyegető, az adott társadalom degenerációjának veszélyét magában hordozó alakká tette. A *castrato* ezen kulturális másságának értelmezéséhez Sander L. Gilman sztereotípiá-elméletét szeretném segítségül hívni.

Gilman 1985-ös *Difference and Pathology* című kötetében ismertetett elmélete szerint az öndefiníció szükségszerű lépése egy határvonal meghúzása az Én és Más (illetve társadalmi szinten a „mi” és „ők”) között. A sztereotípiá ezen vonal meghúzása nyomán jöhet létre, mint „a világ szellemi reprezentációjának finomítatlan készlete” (Gilman 1985, 17). Gilman kiemeli, hogy a Más megalkotása és a hozzá kapcsolódó sztereotípiák kialakítása mindig társadalmi csoporttól függő, történetileg meghatározott (1985, 20). A Más sztereotipizálása akkor következik be, amikor az adott csoport a saját belső rendje valamiképp nyomás alá kerül, olyan mássággal találkozik, mely azt fenyegetni látszik, szorongást vált ki. A csoport ezt a szorongást vetíti ki a Másra, olyan jelek sorával látva el azt, mely párhuzamban áll a csoport által érzékelt kontrollvesztéssel (vagy épp annak tükörképe). Gilman hangsúlyozza, hogy azon jellemvonások, mellyel a Más felruházzák, többnyire kevéssé vagy egyáltalán nem állnak kapcsolatban a „külső valósággal” (1985, 21). Az angol és a francia recepcióban láthatjuk majd, hogy a *castrato* mint a gilmani „rossz Más” tételezése komoly társadalmi feszültségek, változások kontextusában ment végbe: Angliában a korai brit nacionalizmus és új nemzeti identitás kialakítása, Franciaországban a felvilágosodás korában.

A *castrato* Angliában nem csak idegen nemzetüként, hanem katolikusként egyben ellenséges vallásuként jelent meg az angol közönség előtt. Az angol színpadon az olasz opera nem egyszerűen egy különös kulturális importcikknek számított: kritikusan egyenesen egy kulturális degenerációt megindító, a közerkölcsöt és társadalmi rendet fenyegető műfajt láttak benne, mely „a brit erkölcsi, kulturális és társadalmi élet minden aspektusát megrontotta.” (McGeary 2004, 3). Az angol recepcióban merült fel először intenzíven a nemi ambiguitás problémája, a *castrato* mint valamilyen köztes nemi pozíciót betöltő alak képzete, mely „a nem és szexualitás természetes rendjének felforgatásával fenyegetett” (McGeary 2004, uo.): a *castrato* mint nőket és férfiakat egyaránt vonzó és megrontó figurak tűnt fel. Az opera és a *castrato* ostromozása azonban nem csak egy társadalmi–morális kritikára adott lehetőséget, hanem az ideális nemzeti identitás megfogalmazására

is – ellentétéként mindazon felsorolt negatív jellemvonások, minőségek egyvelegének, melyet az operának és a *castratónak* tulajdonítottak (McGeary 2006, 8).

A *castratók*kat illető legkeményebb kritika a francia recepcióban jelent meg a XVIII. század során: elítélésük a felvilágosodás eszmeiségéből fakadt, mely a kasztrációt a természet szentsége és sérthetetlensége ellen irányuló, az emberi kapzsiság és kegyetlenség által motivált tettként értelmezte (Feldman 2015, 179). A kasztráció és a *castratók* leírásában visszatérő elem volt a csonkolás és megcsonkítás kifejezéseinek használata (Law 2015, 332–333), a *castratók* körüli narratívát igen aggresszíven a hiány és a természetellenes test-forma képei köré szervezve. (A barbár csonkolás narratívájának konstrukciója ironikus annak tudatában, hogy a kasztráció bizonyos betegségek esetében szükséges és elfogadott gyógymódnak számított még a XVII. században is [Crawford 2019, 31–36].)

A kasztráció ellenzésében a moralizáló szólammal összefonódott az antiklerikális indíttatás is: a *castrato* létében a régi rend devianciái és az egyház túlkapásai testesültek meg (Crawford 2019, 153–157; Feldman 2015, 206–207). A felvilágosodás irodalma Charles Ancillon 1707-es, eunuchokról írt tanulmányától Rousseau *Dictionnaire de la musique*-éig pontosan kijelölte a *castratók* megítélésének új kereteit, melyek a XIX. században aztán tovább virágoztak. Rousseau szócikke a *castratók* körüli új diskurzus programszerű összefoglalásának tekinthető: a *castratók*kat mint „a természetet a vagyonért feláldozó barbár apjuk” által „megcsonkított”, „nemzőszerüktől gyerekkoruktól fogva megfosztott” zenészekként írta le (Crawford 2019, 155). A *castrato* körüli diskurzus hívószavaivá a természetellenes, barbár módon megcsonkított test, az emberi mivoltától megfosztott, szánandó-szánalmas, visszataszító teremtmény, és a lélektelenül, mechanikusan éneklő ember-gép váltak (Feldman 2015, 177–178).

Ezen diskurzus kapcsán érdemesnek tartom Kristeva abjekt-fogalmát is bevonni a *castrato* recepciójának elemzésébe. Kristeva értelmezésében az abjekciót kiváltó dolog az, ami „megzavarja az identitást, a szisztémát, a rendet. Ami nem tisztel határokat, pozíciókat, szabályokat. A köztes, a kétértelmű [...]” (Kristeva 1982, 4). Az abjekt nem egyenlő a tárggyal (objekt), „a tárgynak csak egyetlen tulajdonságával rendelkezik – azzal, hogy az Énnel áll szemben” (Kristeva 1982, 1). Az abjekt a „lehetséges, a tűrhető, az elgondolható határán túl kivetett [...] fenyegetés” (Kristeva 1982, 1), a „kivetett, radikálisan kizárított tárgy, mely olyan helyre von, ahol a jelentés megsemmisül” (Kristeva 1982, 2). A *castrato* személye – s a rá adott reakciók – tökéletesen értelmezhetőek az abjekció fogalma mentén: a *castrato* maga a megtestesült transzgresszivitás a felvilágosodásnak az emberről, az emberi testről és nemiségről alkotott fogalomrendszerében. A *castrato* monstrozussá tett, értelmezhetetlen figura, mássága destabilizáló, elrettentő – a kasztráció „barbár gyakorlatának” felszámolása ebben az értelemben legalább annyira humanitárius kötelesség volt, mint törekvés egy marginális, de az új eszmeiség rendjét fenyegető, felforgatni képes tényező megszüntetésére.

4. „Anyag nélkül való forma”: a *castrato* ábrázolása a *Sarrasine*-ban

Balzac 1830-ban írta és jelentette meg a *Sarrasine*-t: a *castratók* ekkora az élő emlékezetből még nem, de a komolyzenei életből (az itáliai templomokon kívül³) már visszafordíthatatlanul eltűntek. A *Sarrasine* középpontjában álló *castrató*val, Zambinellával a történet során két formában találkozunk, mely egyben a *castratók* tündöklésének és bukásának korszakát is tükrözi: fiatalkorában a narrátor által elbeszélte *Sarrasine*-történetben, az opera sztárjaként, illetve a narrátor bemutatkozásakor a kerettörténetben, ismeretlen öregemberként. Kilétere mindkét esetben csak a történet legvégén derül fény: a *Sarrasine*-történetben arra, hogy valójában *castrato*, a kerettörténetben pedig arra, hogy a titokzatos öregember valóban az idős Zambinella; a fordulat mindkétszer jelentősen áthangolja a figura megítélését (mind a novella szereplői, mind az olvasó számára).

A *castrato* reprezentációjának két különböző aspektusa válik hangsúlyossá a két történetszál során. A fiatal Zambinella ábrázolása kapcsán a *castrato* nemi transzgresszióra való képességét, illetve ebből fakadóan a *castrato* magában hordozott immoralitását és a társadalmi rend felforgatására való potenciálját tárgyalom. Az idős Zambinella alakja kapcsán pedig a *castrato* mint kísértet/monstrum megjelenítését elemzem.

4.1. A *castrato* mint monstrum

A *Sarrasine*-történetet szinte a *castratók*kat elítélő XVIII. századi kritika közhelygyűjteményeként lehet tárgyalni, melyben a nemi határsértés problematikája mellett Zambinella alakját transzgresszív (és a narrátor szemszögéből elítélendő) viselkedésmódok egész sora jellemzi. A novella során kiemelten hangsúlyozott nőies viselkedése, melyet *Sarrasine* hibásan „valódi” neme bizonyítékának tekint, s mely a *castrato* mint férfiatlan, szeszélyes, gyáva, puhány figura képét eleveníti fel. Zambinellának azonban nem csak *castrato*-léte sértő: még szégyenletesebb, hogy férfi létére női szerepekben lép fel. Ez a színpadi gyakorlat a Rómában éneklő pályakezdő, fiatal *castratók* számára a történet korában (1758) még természetes (Feldman 2015, 148), a színpadi travesztia az Itálián kívüli közönségek számára azonban egyre inkább elítélendő, a kerettörténet XIX. századi francia szereplőinek szemében pedig mélyen megvetendő volt (a szerepjátszásnak az operaházon kívüli fenntartásáról nem is beszélve⁴). Zambinella férfiatlanságát sugallja homoszexualitásának és ön-prostituálásának sejtetése, melyre egyaránt utal „kegyenc” volta és az, hogy vagyont „úgy a hangjával, mint a szépségével” szerzte (Balzac 1997, 314). A *castratók*kal szembeni hozzáállásában is látványos a francia és az olasz szereplők közti különbség: a *castratók* létmódja (az opera-

³ Ahol a XX. század elejéig aktívak maradtak: karrierjük végpontjának X. Pius pápa 1903-as rendelete tekinthető, mely kitiltotta a *castratók*kat a Sixtus-kápolna kórusából.

⁴ Zambinella művészneve nyelvtanilag nőnemű: ez a korban még a női szerepekre specializálódott *castratók* körében sem volt szokás, és véleményem szerint azt sugallja, hogy a *castrato* a *Sarrasine* megtréfálására fenntartott travesztiát egyébként habituálisan gyakorolja.

házon belül és kívül) az olaszok számára ünnevelt kulturális norma, negatívan egyedül a franciák (Sarrasine, az elbeszélő és társa) viszonyulnak hozzá. Megjelenik az olasz opera veszélyes vonzerejének képzete is, mely Sarrasine-ra már Zambinella színpadra lépése előtt hat: „Jomelli [sic] hangjának bűvös varázsától valósággal olvadozott. A két epedő és lány olasz hang [...] lázas bódulatba ejtette” (Balzac 1997, 296).

A test, és nem a hang azonban a fiatal Zambinella nemi transzgresszióra való képességének, és Sarrasine-ra gyakorolt mély hatásának elsődleges alapja. Zambinellát első megjelenésekor Sarrasine szemével látjuk: a színpadra *en travesti* lépő *castrato* a szobrász számára nem csak a női szépség netovábbját, hanem egyenesen élő műremeket látszik megtestesíteni (Balzac 1997, 297); „a tökéletes szépséget, [...] melyet eddig hiába keresett a természetben” (Balzac 1997, 296). A *castrato* alakja azonban a megtevésztés képessége mellett a veszélyes vonzerőt is magában hordozza: Zambinella akaratlanul (sőt, minden tiltakozása ellenére) is képes örült szerelemre lobbantani Sarrasine-t. Ez a vonzalom fordul aztán megvetésbe és gyűlöletbe Zambinella „lelepleződésével”, a *castrato* mint „Tökéletes Nő” képének a „férfi-alattiba” való átváltásával, az „abszolút kívánatos” nő helyett az „abszolút megvetendő” férfi (Barthes 1997, 98) feltűnésével. A konfrontáció során Sarrasine dühkitörése a *castrato* alantas nemiségére fókuszál, mely Zambinellát szemében nemcsak degradálja („még egy rongy férfi sem lehet ennyire aljas” [Balzac 1997, 315]), de egyenesen humanitásától fosztja meg. Sarrasine szavaiban egybefonódik a *castrato* mint nemtelen lény („Embert vagy asszonyt megölnék, de téged...” [Balzac 1997, 315]) és mint a megcsonkításával és a nemi rendszerből való kizáratásával megszülető monstrem képzete: „Te szörny, aki nem tudsz életet adni senkinek sem” (Balzac 1997, 316). Sarrasine a *castrato* lelki-érzelmi ürességét, az emberi lényeg teljes hiányát hangsúlyozza: „ha ezt a pengét beléd merítem, lelek-e ott egyetlen érzésre, amit kiolthatok, egyetlen bosszúra, amit kielégíthetek? *Te a semmi vagy*” (Balzac 1997, 315).

A kasztrált lényegi üressége, a kasztráció mint fertőző ragály (Barthes 1997, 249), melyet a kasztrált egyaránt elszenved és terjeszt, Barthes *Sarrasine*-elemzésének központi tételei. Barthes értelmezésében Sarrasine Zambinella iránti vonzalma őt a kasztráció fertőzésének teszi ki, mely szükségszerűen a halálát vonja maga után: a *castrató*val találkozás a jelentés összeomlásának katasztrófájával szembesít. Finomítanám azonban azt az értelmezést, mely szerint Sarrasine undora kizárólag a *castrato* mint természetellenes, minden klasszifikációt ellehetetlenítő lény képzetéből fakad. Megkerülhetetlen annak az elismerése, hogy a *castrato* valaha férfinak számított: Zambinella a novellában először idős férfiként jelenik meg, Sarrasine előtt pedig akkor lepleződik le, amikor – Sarrasine számára elsőre értelmezhetetlenül – rendes öltözékében, *férfiként* jelenik meg a francia nagykövet palotájában adott koncertjén. Barthes értelmezésében is újra meg újra felbukkan a *castrato* férfiként való azonosítása: „Vien a nőt fiúvá transzformálja, ezzel visszatér modellje [...] eredeti neméhez” (Barthes 1997, 100). Sarrasine szemében nem csak az teszi irtóztató alakká Zambinellát, hogy *castrató*ként a nemek rendszerén kívüli pozíciót foglal el, hanem paradox módon

egyben az is, hogy a *castrato* valahol maga is a férfi nemhez közelítő alak. Sarrasine Zambinella iránti vonzalma így nem csak a *castrato* monstrositása feletti viszolygás miatt válik számára visszataszítóvá: szembesülnie kell azzal is, hogy a *castrato* iránt érzett vonzalom menthetetlenül homoerotikus (s ezért is – kora kontextusában – elítélendő). Sarrasine pánik-reakcióját, mely Zambinella iránt táplált szerelmét az önmagát végérvényesen megrontó tényezőként tételezi, ezen két tényező együttes hatásaként tudom értelmezni: „*Magadhoz aljasítottál. Szeretni, szeretettni! Ezután hiú szavak lesznek nekem*” (Balzac 1997, 316).

Balzac ironikus módon Zambinella szájába is hasonló, a kasztrált számkivetettségéről szóló tirádát ad. Első olvasatra a *castrat*ót humanizáló eszköznek tekinthetjük Zambinella saját „elátkozott” sorsáról mondott beszédét, a szöveg ugyanakkor Sarrasine-hoz hasonlóan az üresség/hiány, és az abból adódó legküzdhetetlen boldogtalanság képeivel jellemzi a *castrato* sorsát: „A világ kopár sivatag a számomra. Én egy elátkozott teremtes vagyok, arra vagyok kárhozható, hogy tudjam, mi a boldogság, hogy [...] vágyódjak utána, és [...] kénytelen vagyok nézni, hogy iramlík el tőlem minden percben” (Balzac 1997, 308). A *castrat*ónak saját önértelmezése szerint nincs helye sem a nemek rendszerében: a hovatartozás hiánya csak keserűséget szül („A férfiakat talán még jobban utálok, mint amennyire gyűlölöm a nőket.” [Balzac 1997, 308]), a *castrato* a boldogság bármilyen lehetőségétől is megfosztatik.

Nem mutat pozitívabb képet a kerettörténetben az idős Zambinella ábrázolása sem. A Lanty-család, melynek titokzatos tagjaként a *castrato* megjelenik a novella kezdetén, maga is (egzotikus) idegenként tűnik fel: a családot a narrátor tudatosan titkolt eredetük tárgyalásával mutatja be, mely a párizsi szalonok társaságát is lázban tartja (Balzac 1997, 276–278). A család rejtélyességét fokozza egy öregember, aki időnként feltűnik estélyeiken, és akivel a család tagjai kiemelt figyelmességgel bánnak (bár nem tudni, „féltek tőle vagy szerették” [Balzac 1997, 278]), de a kívülállóknak semmit nem hajlandóak elárulni róla. A társaság rémalaknak tartja: „Nem volt épp vámpír, manó vagy homunkulusz, sem Faust vagy Robin de Bois, de [...] mindezekből volt azért benne valami” (Balzac 1997, 280). A narrátor bár azt állítja, hogy nevetségesnek tartja ezt a szóbeszédet (Balzac 1997, 280), mégis szintúgy a kísértet és szörny terminusaiban beszél róla: „halott” (az életteli, a szépséget megtestestítő fiatalasszony tökéletes ellentétéként [Balzac 1997, 283]), „kísértet”, „japáni bálvány”, mely „vigyorgott, mint egy koponya” (Balzac 1997, 286), „emberi roncs”, majd ismét a narrátor társalgónőjével, Rochefide-nével összevetve „az élet és a halál ült egymás mellett” és „undorító szörny” (Balzac 1997, 287). Testét a dehumanizáló pusztulás jellemzi: „rozoga gépezet” (Balzac 1997, 285), arca olyannyira összeaszott, hogy már megfosztatott „az emberi ábrázat sajátságától” (Balzac 1997, 286), szemei holtak, úgy mozognak, mint amit valami „ördögös gépezet” (Balzac 1997, 287) működtet, hangja már nem emberi „vijjogás” (uo.). A halál képzete körül mozog a narrátor társalgónőjének rémült reakciója is: „Temetőszag árad belőle [...] Szörnyű látomás [...] Ha tovább nézem, azt hiszem, hogy maga a Halál jött értem. *Él ez egyáltalán?*” (Balzac 1997, 287). A legkeményebb ítélet azonban még ezen hosszú leí-

rás legelején hangzik el a narrátor szájából (aki, mint később megtudjuk, tudatában van annak, hogy az öreg *castrato*): „lény, melynek nincs neve emberi nyelven, anyag nélkül való forma, élet mozgás nélkül” (Balzac 1997, 285).

Az idős Zambinella negatív beállítást saját családjával való ellentmondásos viszonya tetézi be: noha figyelmesen bánnak vele és gondját viselik, úgy tetszik, a *castrato* még számukra is nehezen befogadható, szégyellni való alak, akinek múltját el kell hallgatni, ha a párizsi elittel el akarják magukat fogadtatni. A *castrato* ilyen értékelésének tökéletes végszava a narrátor utolsó mondata: „a mai civilizáció nagy haladásáról is tájékoztattam. Már nincsenek Olaszországban ilyen szerencsétlen teremtmények” (Balzac 1997, 318).⁵

A *castrato* öröksége Marianina alakjában azonban képes olyan formát ölteni, mely a novella keretein belül mentes minden ambivalenciától. Marianina megtestesíti mindazt, ami Zambinellából hiányzik: a valóban természetes tökélyt, testileg („oly szép, mint a keleti költők testté vált álma” [Balzac 1997, 277]) éppúgy, mint hangjában és énekművészetében, felülmúlva a kor legnagyobb énekesnőinek (Malibran, Fodor, Sontag) „fogyatékos tehetségeit” (uo.). Zambinella minden műviségével szemben Marianina természetességével teremt meg a „tökéletes összhangot” és lehet példája a művészeteket összekötő „titokzatos költészetnek” (Balzac 1997, 277). A XIX. század operatörténeti változásait követve a szopránhang, mely Zambinella szájából már sértően hangzana, ideális közegre lelhet rokonában. A kettejük közti kötelék egyértelműen szoros, még ha egyoldalú is: az idős Zambinella elragadtatva hallgatja Marianina előadását, a társaságbeli első megjelenése is Marianina egy hangversenyen való fellépésének köszönhető (Balzac 1997, 279). A *castrato* mint a XIX. század dívájának elődje azonban csak kísértetheti a zenei életet: nem pozitív, utóda által ünnepeelt alak, hanem a terem sarkában ólálkodó fantom, akit rejtegetnek, és nem dicsőítenek.

A *castrato* alakjának eltűnésével úgy látszik, helyreáll az opera és az azt éltető társadalom rendje, hangja immár „problémamentes megtestesülését” (Noble 1997, 36) találhatja meg Marianinában. A nemi transzgresszió kora azonban mégsem zárul le: Marianina egy *musico*-szerep áriáját, Rossini Tankrédjének cavatináját énekli a bálon (Balzac 1997, 283), nemcsak hangjával, de repertoárjával is a *castrato* örökségéhez igazodva.

4.2. A *castrato* transzgresszív testének reprezentációi

A novella egyik legérdekesebb elemét adják a *castrato* testének különböző képzőművészeti megjelenítései, melyek egyaránt tükrözik és hangsúlyozzák Zambinella identitásának problematikáját. A Zambinellát ábrázoló művek ugyanolyan zavarbaejtően mozognak a nemi kategóriák közt, mint a *castrato* maga. A Barthes által „testek ismétlődő lenyomatának” (1997, 51) nevezett műalkotások sora Sarrasine Zambinella-szobrával kezdődik, és Viennek a narrátor által szemlélt Adonisz-ké-

⁵ Kiemelés tőlem. Kosztolányi fordítását („szerencsétlen emberek”) fontosnak tartom átírni: Balzac „créatures”-t írt, amely tökéletesen illeszkedik a narrátor egész szövegének dehumanizáló jellegéhez, az „emberek” ebből a szempontból (is) egyértelmű félrefordítás.

pével (illetve Girodet csak megemlégett *Endimion*jával) folytatódik: a *castrato* egyszerre szolgál az eszményi nő- és férfialak modelljéül. (Érdemes kiemelni a két festmény kapcsán, hogy a két említett mitológiai figura jellemzően passzív, kevésbé maszkulin alak, istennők szeretői, nem pedig aktív, hipermaszkulin hősök.)

A *castrato* teste nem pusztán alkalmas mindkét nem művészeti megjelenítésére, hanem azok megtestesítését mintegy emberfeletti tökélyre is tudja emelni. A *castrato* mint csábító, mint veszélyforrás jelenik meg a kerettörténetben felbukkanó festményen éppúgy, mint hús-vér valójában a *Sarrasine*-történetben: szépsége mindkét nemet képes megrontani. A Vien-festményt a Lanty-bálon a narrátorral együtt szemlélő Rochefide-né olyan elragadtatással reagál az Adonisz-képre, hogy az a narrátort egyenesen féltékennyé teszi. Az ábrázolt férfi szépsége azonban nem csak vonzalmat vált ki, a nő első ítéletét („Van-e ily tökéletes férfi?” [Balzac 1997, 288]) hamarosan követi egy meglehetősen ambivalens megjegyzés: „Nagyon is szép férfinak – szólt, és oly fürkészen vizsgálgatta, mintha legalább egy asszonyt, egy vetélytársnőjét venné szemügyre” (uo.). A modell kétes nemi pozíciója mintegy felsejlik az ábrázolt alak testén is, de nem töri meg a szemlélő érdeklődését. A *Sarrasine* által véletlenül megélt homoerotikus vonzalom itt tudatos döntés eredménye: az Adonisz-kép femininitását is értékelő és ezzel – Barthes szavaival élve – „szapphizmust sejtető” (1997, 98) Rochefide-né olyannyira elmerül a festményben, hogy a narrátor egyenesen sérelmezi („Elfelejtett egy kép kedvéért!” [Balzac 1997, 289]).

A *castrato* művészeti ábrázolásai egyben érzékletesen alkalmazhatóak az idealizált és a valódi, a női és férfi alakban, illetve az időskorban és fiatalon megjelenő Zambinella alakjának szembeállítására. A narrátor által előadott történet a Lanty-ház-beli rettenetes öreg és a Rochefide-né által elragadtatva szemlélt gyönyörű ifjú képének ütköztetésére fut ki, a kép modelljének elrettentő kilétét leplezve le: Adonisz „eredetije” egy *castrato*, és egyben az elbeszélés idejére már minden báját elvesztő öregember. Zambinellát és a róla készült női szobrot maga *Sarrasine* veti össze, illúziója legteljesebb összeomlásának pillanatában: a szobor testesíti meg azt az „ábrándot” (Balzac 1997, 315), melyet Zambinella identitásának megismerése végérvényesen megsemmisít. Zambinella szobrát azonban nem sikerül összetörnie, így létrejöhetnek a későbbi reprodukciók, a *castrato* maga és képmása egyaránt eljuthat Rómából Párizsba. A műalkotás halhatatlanná teszi a *castratót* akkor, mikor a színpadról már végérvényesen el kell tűnnie: a Villa Albiniben fennmaradó szobor, illetve a Vien- és Girodet-festmények, ha rejtve is, de megőrzik az örökkévalóságnak a *castrato* nemi transzgresszióra való képességét, tovább éltetik nemek közti ingásának játékát.

5. Konklúzió

A *Sarrasine* mint a *castratók* recepciótörténetének esettanulmánya rendkívül izgalmas kutatásra ad lehetőséget. Két szempontból is rendkívül tanulságos ez a kutatás: egyrészt, mert azt az igen ambivalens folyamatot engedti feltárni, melynek során az európai kultúra humánus előrelépése úgy ment végbe, hogy egyben az

általa embertelennek ítélt gyakorlat elszenvedőit dehumanizálta. Másrészt azonban a *castratók* recepciójának elemzését nem csak egy érdekes történeti téma feldolgozásaként tartom fontosnak. A barokk opera népszerűségének újbóli felívelése aktuálissá teszi a műfaj transzgresszív gyakorlatainak és emblematikus előadói eredeti kontextusukban való vizsgálatát éppúgy, mint későbbi negatív fogadtatásuk értelmezését, elősegítve mind a tudományos, mind művészeti értelmezésüket és újraértelmezésüket.

Bibliográfia

Elsődleges

Balzac, Honoré de (1997): *Sarrasine*. Ford. Kosztolányi Dezső. In Roland Barthes. *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó. 275–318.

Szakirodalom

André, Naomi (2006): *Voicing Gender: Castrati, Travesti, and the Second Woman in Early-Nineteenth-Century Italian Opera*. Bloomington: Indiana University Press.

Barthes, Roland (1997): *S/Z*. Ford. Mahler Zoltán. Budapest: Osiris Kiadó.

Crawford, Katherine (2019): *Eunuchs and Castrati: Disability and Normativity in Early Modern Europe*. Abingdon és New York: Routledge.

Csobó Péter György (2008): Il castrato. A testcsonkítás generalapú, zenetörténeti és médiaelméleti aspektusairól. *Replika* 77, 175–188.

Feldman, Martha (2014): Castrato Acts. In Greenwald, Helen M. (szerk.): *The Oxford Handbook of Opera*. Oxford és New York: Oxford University Press. 395–418.

——— (2015): *The Castrato: Reflections on Natures and Kinds*. Oakland: University of California Press. 2015.

Freitas, Roger (2003): The Eroticism of Emasculation: Confronting the Baroque Body of the Castrato. *The Journal of Musicology* 20, No. 2, 196–249.

Hadlock, Heather (2004): Women Playing Men in Italian Opera, 1810–1835. In Bernstein, Jane A. (szerk.): *Women's Voices Across Musical Worlds*. Boston: Northeastern University Press. 285–307.

Kristeva, Julia (1982): *Powers of Horror*. Ford. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Laqueur, Thomas (1992): *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Law, Hedy (2015): The Cannon-Shaped Man with an Amphibian Voice: Castrato and Disability in Eighteenth-Century France. In Howe, Blake et al. (szerk.): *The Oxford Handbook of Music and Disability Studies*. Oxford és New York: Oxford University Press. 329–344.

McGeary, Thomas (2004): Farinelli and the English: »One God« or the Devil?. *Revue LISA* 2, No. 3. <http://journals.openedition.org/lisa/2956> [letöltve: 2019. 12. 10.]

——— (2006): Opera and British nationalism, 1700–1711. *Revue LISA* 4, No. 2. <https://journals.openedition.org/lisa/2067> [letöltve: 2020. 05. 24.]

Noble, Yvonne (1997): „Castrati, Balzac, and BartheS/Z.” *Comparative Drama* 31, No. 1., 28–41.

Rosselli, John (1995): *Singers of Italian Opera: The History of a Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stolberg, Michael (2003): A Woman Down to Her Bones: The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. *Isis* 94, No. 2., 274–299.

Wiesner-Hanks, Mary E. (2019): *Women and Gender in Early Modern Europe*. 4. kiadás. Cambridge: Cambridge University Press.

Automatizáljuk-e a politikai döntéshozást?*

Kapelner Zsolt (Central European University)

Absztrakt

A mesterséges intelligencia (MI) kérdésével foglalkozó filozófiai irodalom napjainkban egyre növekszik, ám gyakorta nem jut megfelelő figyelem az MI-technológiák által felvetett politikafilozófiai kérdéseknek, mint az MI és a demokrácia viszonya. Különböző MI-rendszereket, például intelligens algoritmusokat, emberi felügyelet nélkül funkcionáló gépi tanulási rendszereket már ma is sok országban (pl. Egyesült Királyság, Egyesült Államok, Ausztrália) használnak a közigazgatás és a tágran értett politikai döntéshozás területén, legyen szó adminisztratív, bírói, vagy akár törvényhozói döntésekről. Ezt sokan a demokrácia jelentett fenyegetésként értékelik – de pontosan miben áll ez a fenyegetés? Tanulmányomban három lehetséges választ vizsgálok erre a kérdésre, amelyek közül kettőt – a politikai egyenlőség és a nyilvános igazolás fogalmán alapuló elképzeléseket – elutasítom a harmadik nézet javára, amely a Henry Richardson által *demokratikus autonómiának* nevezett fogalmon alapul.

1. Bevezetés

A mesterséges intelligencia (MI) problémakörének filozófiai szakirodalma az elmúlt években robbanásszerű növekedésnek indult. E rohamosan fejlődő kutatási területen azonban gyakorta nem jut megfelelő figyelem az MI-technológiák által felvetett politikafilozófiai kérdéseknek, különösen az MI és a demokrácia viszonyának. Az alábbiakban ehhez a témakörhöz szeretnék hozzászólni. Különböző MI-rendszereket, például emberi felügyelet nélkül működő géptanulási rendszereket már ma is sok helyen használnak a tágran értett politikai döntéshozás területén. Sokan úgy látják azonban, hogy az MI-technológiák – és különösen az automatizált döntéshozás – növekvő jelenléte a politikai döntéshozásban feszültségben áll a demokrácia eszméjével, sőt egyenesen fenyegetést jelent rá nézve. Miben áll azonban ez a fenyegetés? A következőkben erre a kérdésre keresek választ.

Az első szakaszban a központi fogalmak tisztázása mellett röviden áttekintem az automatizált döntéshozás jelenkori állapotát a politikai döntéshozásban, illetve azonosítom az automatikus döntéshozási technológiák azon jellemvonásait, amelyek a leginkább relevánsak e technológiák filozófiai tárgyalása szempontjából. A következő három szakaszban három lehetséges választ vizsgálok meg arra a kérdésre, hogy milyen értelemben jelenthetnek fenyegetést e technológiák a demokrácia számára. Ezek közül kettőt – a politikai egyenlőség és a nyilvános igazolás fogalmán alapuló elképzeléseket – elutasítom a harmadik nézet javára, amely a Henry Richardson által *demokratikus autonómiának* nevezett fogalmon alapul.

* Ez a tanulmány a Felsőoktatási Intézményi Kiválósági Program támogatásával, az *Önvezető járművek, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások* című kutatócsoport keretein belül készült el.

2. Automatizált döntéshozás

Különbéle MI-rendszerek, géptanulásra épülő algoritmusok már napjainkban is számtalan különféle helyzetben segítik, sőt olykor helyettesítik emberi döntéshozók munkáját. Intelligens algoritmusok széles körben használatosak adatbányászat és nagy mennyiségű adatelemzés céljaira különféle tudományos, üzleti és orvosi projektekben (Mittelstadt et al. 2016, 3). MI-rendszerek azonban nem csak segíteni képesek emberi döntéshozók munkáját, a döntéshozás feladatát teljes egészében át is vehetik tőlük. Ennek egyszerű példáját láthatjuk a közösségimédia-platformokon működő algoritmusok esetében, ahol az arról szóló döntést, hogy egy adott időpillanatban mely tartalom jelenjen meg a felhasználó számára az algoritmus maga hozza meg, emberi közbeavatkozás nélkül.

Ezek a technológiák jelen vannak a közszférában és a politikai döntéshozásban is. Az alábbiakban politikai döntéshozás fogalmát tágan használom minden a törvényhozáshoz, végrehajtáshoz, bírászkodáshoz és közügyekkel kapcsolatos adminisztratív feladatokhoz kapcsolódó döntéshozási típus jelölésére. A végrehajtás és bírászkodás területét például véve láthatjuk, hogy bűnügyi kockázatelemzésre alkalmas MI-rendszerek már napjainkban is használatosak bírói ítéletek és a rendőri tevékenység menedzsmentjének segítésére (Oswald 2018, 2; Turner 2019, 24). Bizonyos esetekben továbbá intelligens algoritmusok önállóan is ellátnak szabályozási feladatokat, így például Los Angeles közlekedési jelzőrendszerét géptanulással működő algoritmusok irányítják, lényegében önállóan szabva meg, de legalábbis alakítva azokat a szabályokat, amelyeknek a városban közúton közlekedő sofőrök alá vannak vetve. Bár korántsem nyilvánvaló, hogy ezek az önálló szabályozási feladatok önmagukban komoly etikai és filozófiai kérdéseket vetnek-e fel, könnyedén elképzelhetünk olyan eseteket, melyekben összetettebb és nagyobb tételekkel bíró politikai döntéseket is MI-rendszerek felügyeletére bízunk (Coglianese and Lehr 2017, 1155–75).

Természetesen ezen rendszerek működéséből nem hiányzik, nem hiányozhat teljes mértékben az emberi felügyelet. A szóban forgó rendszereket emberek fejlesztik ki, határozzák meg a célokat, melyekre felhasználják őket, azokat a paramétereket, amelyek segítségével teljesítményüket mérik és optimalizálják. Ugyanakkor a tény, hogy ezek az MI-rendszerek döntéseiket automatikusan, emberi beavatkozás nélkül hozzák meg, sajátos problémákat vet fel. Kétségtelen, hogy a Los Angeles-i jelzőlámpákat irányító MI-rendszert emberek hozták létre és szabták meg számára azt a feladatot, hogy bizonyos előre megszabott kritériumok szerint irányítsa a forgalmat. Azonban „egyetlen ember sem határozza meg, mikor kellene egy közlekedési lámpának pirosnak vagy zöldnek lennie, egyetlen közhivatalnok sem tud valójában számot adni arról, hogy miért állítja be a város géptanulási rendszere a közlekedési lámpákat (azaz hoz létre bizonyos szabályokat) úgy, ahogy.” (Coglianese and Lehr 2017, 1171 – fordítás tőlem, K. Zs.)

Más szóval a közlekedési lámpákra vonatkozó döntések nem tulajdoníthatók *senkinek*. A *tulajdoníthatatlanság* fogalma kulcsszerepet játszik a további érvelésben, ezért érdemes közelebbről szemügyre venni. Tegyük fel, hogy egy olyan

városban élek, ahol a közlekedési lámpákat automatikus döntéshozási rendszerek irányítják. Tegyük fel továbbá, hogy elégedetlen vagyok a közlekedési lámpák működésével. Úgy vélem, hogy a reggel munkába tartó autósoknak túlságosan sokáig kell várakozniuk a piros lámpánál. A tulajdoníthatóság kérdése arra vonatkozik, hogy létezik-e olyan személy vagy személyek csoportja, akire elégedetlenségem joggal irányul, akire joggal lehetnék dühös, vagy akivel szemben joggal érezhetek ellenszenvet azért, mert túlságosan sokáig kell várakoznom reggelente a piros lámpánál. Más szóval: van-e bárki, akire joggal mondhatom, hogy e körülmény *miatta* áll fenn?

Természetesen vérmérsékletünk függvényében könnyedén találhatunk bűnbakot. Ha teszem azt régi szokásom, hogy a város minden gondja-bajáért a régóta regnáló polgármestert teszem felelőssé, úgy meglehet, ezalkalommal is őt teszem meg kritikám célpontjának. Ám eljárásom jogosulatlan volna. Azt a körülményt, hogy sokáig kell reggelente várakoznom a piros lámpánál nem tulajdoníthatom a polgármesternek. Nem a polgármester programozta a lámpákat, és utasítást sem adott, hogy a lámpák egy bizonyos időbeosztás szerint működjenek. Kétségtelen, hogy a polgármester *valamiféle* szerepet játszott abban, hogy e körülmény létrejött, része a körülmény oksági történetének. De e történetnek ugyanúgy része a forgalomszabályozásért felelős hatóság sok más alkalmazottja is, a legfőbb döntéshozóktól az adminisztrátorokig, akik a város lámpáit irányító MI-rendszer bevezetésével kapcsolatos papírmunkát végezték. Ugyanígy a technikusok, akik a bevezetéshez szükséges elektrotechnikai feladatokat oldották meg. Azonban abszurd lenne e hatóság tetszőleges irodistáját vagy a közlekedési hatóság által alkalmazott valamely villamosmérnököt pellengérré állítani azért, mert reggelente sokáig kell várakozni a piros lámpánál. Még ha részét is képezték e körülmény oksági történetének, e körülmény nem az ő művük, nem tulajdonítható nekik.

Úgy tűnhet, a reggeli dugóban veszteglő autós ellenszenva a legtermészetesebben az algoritmust kifejlesztő informatikusok felé irányulhat, hiszen mégiscsak ők hozták létre azt az algoritmust, amely a piroslámpák időtartamát meghatározza. Azonban az algoritmus önállóan hozza meg döntéseit saját gépitanulási eljárásaira hagyatkozva. A készítőik maguk sem tudják előre megmondani, hogy az általuk létrehozott rendszer pontosan mikor, mely kimeneteket fogja produkálni. Az automatizált döntéshozási eljárások sajátossága éppen abban áll, hogy döntéseiket *automatikusan*, önjáró módon – tehát nem pusztán készítőik vagy felhasználóik utasításait végrehajtva – hozzák meg. Még egyszer: ez nem jelenti, hogy az emberi beavatkozás teljes mértékben hiányzik működésmódjukból, ám azt igenis jelenti, hogy az algoritmus által produkált egyes kimeneteket nem tulajdoníthatjuk készítőiknek vagy felhasználóiknak. Ha nem így lenne, akkor nem beszélhetnénk *automatikus* döntéshozásról.

Fontos elkülöníteni a tulajdoníthatóság filozófiai fogalmát annak jogi fogalmától. Természetesen felállíthatunk jogi szabályokat arra vonatkozólag, hogy ha az automatikus döntéshozási rendszerek működése bizonyos károkhoz vezet – például, mikor a közlekedési lámpákat működtető MI-rendszer balesetet idéz elő –, akkor kiket vonjunk felelősségre, kik viseljék a kárpótlás terhét és így tovább.

Ám abból, hogy egy személy jogilag felelősségre vonható egy MI-rendszer hibás működéséért, még nem következik, hogy e hibás működés – például a baleset előidézése – a szóban forgó személynek tulajdonítható filozófiai értelemben. A jogi szankció akkor is megengedett lehet, amikor ilyen típusú tulajdoníthatóságról nyilvánvalóan nem beszélhetünk. Gondoljunk például az *objektív felelősség* jogi kategóriájára, amely pontosan olyan esetekre vonatkozik, mikor valakit jogi szankciónak vetünk alá, bár a szankcionált cselekvést nem tulajdoníthatjuk neki – ez történik például, mikor egy gépjármű tulajdonosát éri szankció a gépjárművel elkövetett olyan szabálysértés esetén, ahol a gépjárművezető kiléte nem azonosítható.

A számunkra releváns kérdés tehát nem az, képes-e a jog kidolgozni a felelősségre vonás olyan rendszerét, amelyben az intelligens algoritmusok által okozott károkért mindig találhatunk olyan konkrét személyt vagy személyeket, akik e károk miatt szankcionálhatók és akik viselhetik a kárpótlás terhét. A válasz nyilvánvalóan: igen. Ám számunkra az a mélyebb, filozófiai kérdés releváns, hogy a jogi körülményektől eltekintve léteznek-e olyan ágensek, akiknek az automatikus döntéshozási rendszerek döntései mint saját tettük tulajdonítható. A fenti megfontolások arra mutatnak, hogy a válasz: nem. Ezek a döntések nem tartoznak *senkihez*.

A közlekedési lámpák példája első ránézésre triviálisnak és jelentéktelennek tűnhet. Ugyanakkor, amint Coglianese és Lehr a fenti idézetben rámutat, már itt is arról van szó, hogy egy MI-rendszer önállóan hoz szabályokat, amelyeknek az állampolgárok kötelesek alávetni magukat, és amely szabályoknak az állami erőszakszervezetek szereznek igényt. Ez az összefüggés sokak számára aggasztó. Ha a politikai döntéshozás más területei is átkerülnek az automatizált döntéshozás fennhatósága alá, ha az életünket irányító nyilvános szabályok egyre kisebb mértékben lesznek emberi lények és egyre nagyobb mértékben automatizált mechanizmusok eredményei, úgy vajon még mindig egy demokráciában élünk-e, vagy sokkal inkább algoritmusok uralma alatt?¹

3. Demokratikus egyenlőség

Milyen értelemben jelent tehát veszélyt a demokráciára az automatizált politikai döntéshozás túlzott jelenléte? Egy kézenfekvő válasz volna, hogy az ilyen automatikus döntéshozási rendszerek aránytalanul nagy befolyást biztosítanak készítőik és felhasználóik számára a politika döntéshozásban és ezzel megsértik a *demokratikus egyenlőség* elvét. A demokratikus egyenlőség elve kimondja, hogy minden állampolgár egyenlő szóval kell, hogy bírjon a politikai döntések végső meghozatalában (Goldman 2015, 236). A demokratikus egyenlőség elve mellett számtalan érvet találhatunk a szakirodalomban, ezeket itt nincs lehetőségem bemutatni (Buchanan 2002; Christiano 2004; Pettit 2012; Kis 2019). Az alábbiakban egyszerűen feltételezem, hogy az elv igaz. A demokratikus egyenlőség elvének egyik nyilvánvaló követelménye az *egy ember – egy szavazat* elve. Ám a demokratikus egyenlőség ez utóbbinál jóval többet is megkíván.

¹ Az algoritmusok uralmának fogalmáról részletesebben lásd: Danaher (2016) és Kapelner (2019).

Könnyen elgondolhatunk olyan eseteket, mikor az *egy ember – egy szavazat* elve teljesül, de a demokratikus egyenlőség elve nem. Ha például egy társadalomban a nem megfelelő kampányfinanszírozási szabályozások folytán a vagyonos állampolgárok aránytalanul nagy képességgel bírnak az általuk preferált politikások vagy ügyek előmozdítására, akkor – bár a vagyonos állampolgárok szavazata formálisan ugyanannyit ér, mint a szegényeké – a szavuk többet nyom a latba, mint kevésbé tehetős polgártársaiké (ld. Christiano 2012). A demokratikus egyenlőség elve tehát megköveteli nem csak az állampolgárok szavának formális, de informális egyenlőségét is (Kolodny 2014, 332). A demokratikus egyenlőség csak akkor valósulhat meg, ha az állampolgárok nem csak a szavazás formális eljárásán belül képesek egyenlő erővel bíró szavazatokat leadni, de e formális eljáráson kívül a politikai döntést befolyásoló informális fórumokon sem rendelkeznek senki méltánytalanul nagy befolyással polgártársaikhoz képest.

Feltételezhetnénk tehát, hogy az automatizált döntéshozási rendszerek készítői és felhasználói méltánytalanul nagy informális befolyással rendelkeznek. Ugyan nem képesek politikai üzeneteikkel elárasztani a nyilvánosságot, felvásárolni minden hirdetési felületet és műsoridőt, hogy ezzel belefojtsák a szót politikai ellenfeleikbe. Ám mivel sajátos hozzáférésük van az automatizált döntéshozási rendszerekhez, képesek azokat oly módon manipulálni, hogy e rendszerek működése végső soron az általuk preferált politikai döntések megszületéséhez vezessen. Ez olyan hatalmi helyzetbe juttatja őket polgártársaikkal szemben, amellyel demokratikus felhatalmazás híján nem szabadna rendelkezniük. Ez az érv – bármilyen kézenfekvő is – az egyik leggyengébb azok között, amelyeket amellest hozhatunk fel, hogy az automatizált politikai döntéshozás túlzott jelenléte fenyegetést jelent a demokráciára nézve.

Először is vegyük észre, hogy ezen érv érvényessége nagyban függ attól, hogy hogy milyen mértékben önálló a szóban forgó automatizált döntéshozási rendszerek. Ha nem kellő mértékben önálló, az általuk meghozott döntéseket joggal tulajdoníthatjuk az őket létrehozó vagy felhasználó egyéneknek. Ebben az esetben a politikai döntéshozás valójában nem automatizált; azt nem személytelen mechanizmusokra, hanem bizonyos egyénekre ruházzuk rá, akik ezeket a mechanizmusokat pusztán eszközként használják döntéshozó tevékenységük során. Ez nyilvánvalóan sértené a demokratikus egyenlőség elvét, hiszen itt nem egyébről beszélünk, mint a szoftverfejlesztők diktatúrájáról. Ha azonban az MI-rendszerek kellően függetlenek, akkor – mint láttuk – az általuk meghozott döntések nem tulajdoníthatók létrehozóiknak és felhasználóiknak, hiszen ők nem irányítják – sőt talán még előre jelezni is képtelenek – miféle döntéseket hoznak az általuk kreált rendszerek. A döntéseket itt személytelen mechanizmusokra ruháztuk rá, amelyek azonban önmaguk nem lévén személyek nem képesek egyenlőtlen szóval bírni a politikai döntéshozásban.

Tegyük fel azonban, hogy az automatizált döntéshozási rendszerek önállósága kompromittálható. Egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy e rendszerek készítői valamilyen módon sabotálják önállóságukat vagy más módon illetéktelen befolyást szerezzenek a döntéshozás folyamata fölött. Ez azonban semmiféle elvi ala-

pot nem szolgáltat arra, hogy az automatikus politikai döntéshozást *mint olyat* a demokráciára jelentett veszélyként értelmezzük. Ezt a problémát elviekben legalábbis a megfelelő szabályozás és a szabályok érvényre juttatása képes kezelni. Ez a megállapítás általánosan érvényes bármiféle technológia felhasználásra a politikai döntéshozási eljárásokban, nem csak az automatikus döntéshozási vagy más MI-rendszerekre.

Tegyük fel például, hogy egy állam úgy dönt, a demokratikus döntéshozás hatékonyabb megszervezése érdekében szavazógépeket állít üzembe. E szavazógépek természetesen nem önállóan működő MI-rendszerek, egy sokkal egyszerűbb technológiát képviselnek. Ha az automatikus döntéshozási rendszerek kapcsán fennáll a készítői vagy felhasználói szabotázs veszélye, akkor a szavazógépek esetén is: szavazógépek felhasználásakor is van esély arra, hogy e gépek készítői úgy manipulálják őket, hogy azzal saját politikai céljaikat segítsék elő. Ez a lehetőség azonban önmagában nem jelent érvet a szavazógépek használata ellen – csakis akkor, ha lehetetlen egy olyan szabályozási környezetet kialakítani (beleértve ebbe a szabályok betartatását is), amelyben a manipuláció valószínűsége egy elfogadható szint alatt tartható. Ám ha a szavazógépek esetében nincs ok arra, hogy azt gondoljuk, egy ilyen szabályozási környezet kialakítása *elvileg* lehetetlen, úgy az automatikus döntéshozási rendszerek esetében sincs. Elképzelhető, hogy egyes partikuláris esetekben a megfelelő szabályozási környezet létrehozása praktikus akadályokba ütközik, de ez aligha mutatja meg, hogy az automatikus politikai döntéshozás *mint olyan* veszélyt jelent a demokráciára. A demokratikus egyenlőség elve tehát csak rendkívül specifikus körülmények között kínál alapot az automatikus politikai döntéshozás kritikájára.

4. Nyilvános igazolás

Az automatizált politikai döntéshozás második kritikája a *nyilvános igazolás* elvén nyugszik. A nyilvános igazolás elve azt mondja ki, hogy valamely politikai berendezkedés csakis akkor legitim, ha annak működése igazolható minden észszerű nézőpont számára (Rawls 1993; Gaus 2015). Ezen állítás mellett a következő érvet hozhatjuk fel: minden politikai berendezkedés szükségképpen maga után vonja a kényszeralkalmazást. A politikai hatalom gyakorlói nem csak arra jelentenek be igényt, hogy a politikai közösség minden tagja számára kötelező erejű előírásokat – törvényeket – hozzanak, de arra is, hogy ezeknek az előírásoknak kényszeralkalmazó intézmények segítségével szerezzenek érvényt. A politikai kényszeralkalmazás azonban *prima facie* veszélyt jelent az állampolgárok szabad és egyenlő státuszára. Ha egy ágens a kényszeralkalmazás jogát követeli magának egy másik ágenssel szemben, úgy tagadja kettejük egyenlő és szabad státuszát, hiszen azt állítja, neki jogában áll kényszeralkalmazással korlátozni a másik szabadságát, míg tagadja, hogy ugyanez a másik ágensre igaz lenne – kettejük státusza ekkor aszimmetrikus, egyenlőtlen.

Ez a probléma akkor szűnik meg, ha a kényszeralkalmazás gyakorlatát nem a kényszeralkalmazó ágensek önkényes döntése vagy preferenciái, hanem olyan el-

vek irányítják, amelyeket a kényszeralkalmazásnak alávetett személyek is képesek észszerű módon igazoltként elfogadni. Ekkor ugyanis a kényszeralkalmazásnak alávetett személyek nincsenek kitéve a kényszeralkalmazók önkényének; a kényszeralkalmazás gyakorlata ilyenkor nem előfeltételezi antiegalitárius módon, hogy a kényszeralkalmazók önkényes preferenciái elégséges alapot szolgáltatnak a kényszeralkalmazáshoz, ám az alávetettek hasonló preferenciái nem, hiszen a kényszeralkalmazás alapját egyáltalán nem a kényszeralkalmazók preferenciái képezik, hanem olyan elvek, amelyek érvényét a kényszeralkalmazásnak alávetett személyek is kénytelenek belátni.

Egyes szerzők szerint a túlzott mértékű automatizált döntéshozás nem tudja teljesíteni a nyilvános igazolás követelményét (Danaher 2016; Binns 2018). E probléma forrását a kritikusok jellemzően a *homályosság* (opacity) jelenségében látják. Ahogyan fent említettem, a szofisztikált MI-rendszerek működés módja, azok a mechanizmusok, amelyek segítségével kimeneteiket előállítják, gyakorta még azon külső megfigyelők számára is hozzáférhetetlenek és átláthatatlanok, akik aktívan részt vettek az elkészítésükben (Burrell 2016). A gépitanulást és más MI-technológiát alkalmazó automatizált rendszerek, köztük az automatikus döntéshozási rendszerek gyakorta *értelmezhetetlenek* a számunkra. Ezek az MI-rendszerek úgyszólván „fekete dobozként” viselkednek, amelyek ugyan rendre bizonyos kimeneteket produkálnak, miközben az ehhez használt mechanizmusok hozzáférhetetlenek maradnak. Ez a hozzáférhetetlenség és értelmezhetetlenség azonban potenciálisan elejét veszi az igazolhatóságnak is. Ekkor ugyanis azok az elvek is hozzáférhetetlenek maradnak, amelyek alapján az automatizált döntéshozási rendszer eljár, így kideríthetetlen, hogy ezek az elvek nyilvánosan igazolhatók-e, vagy olyan megfontolásokra támaszkodnak, amelyeket az állami kényszeralkalmazásnak alávetett személyek nem kötelesek észszerű mérlegelés alapján elfogadni, és amelyeknek ezért nem vethetők alá.

Ezt az érvet nem találom meggyőzőnek. Ahogy az imént említettem, a nyilvános igazolás elve az állampolgárok egyenlő és szabad morális státusán alapul. A nyilvános igazolás követelménye azért lép elő, mert mikor egy személy egy másik személy fölött politikai hatalomra tesz szert, kettejük egyenlő státusza megköveteli, hogy a hatalommal bíró személy e hatalom gyakorlásában csakis olyan elvek és megfontolások mentén járjon el, amelyeket a hatalomnak alávetett személy is képes önmagára érvényesként elismerni. Másként úgy kellene gondolnunk, hogy a hatalommal bíró személy privát megfontolásai elégséges alapot szolgáltatnak egy másik ember alávetésére, míg ugyanez fordítva nem igaz; ez azt jelentené, hogy kettejük státusza nem egyenlő – egyikük szabadon alávetheti a másikat privát akaratának, míg a másik nem.

Fennáll-e mármost ez az egyenlőségi probléma az automatizált döntéshozási rendszerek esetében? Világos, hogy ezek az MI-rendszerek maguk nem személyek, így aztán voltaképpen nem járnak el alapelvek és megfontolások alapján. Nem mondhatjuk, hogy az MI-rendszer *azért* hozott meg valamely döntést, mert bizonyos elveket elfogadott, hiszen ehhez mentális állapotokkal és általában olyan „belső étellel” kellene rendelkezniük, amilyennel mi emberek, és amellyel

– legjobb tudomásunk szerint – még nem rendelkeznek. Természetesen beszélhetünk róluk úgy, *mintha* elfogadnának bizonyos elveket, ám ez szükségszerűen csak képes beszéd. Az MI-technológiák jelenlegi fejlettségi szintjén tehát ahhoz, hogy valamely mechanizmust, amely egy automatikus döntéshozási rendszer részét képezi valamifajta igazolhatatlan elv manifesztációjaként értelmezzünk, szükséges, hogy e mechanizmus létrehozását a megfelelő módon valamely személynek tulajdoníthassuk. De amennyiben valóban automatizált döntéshozásról beszélünk, akkor egyúttal azzal is számolnunk kell, hogy a döntéshozási mechanizmus kimenetei a tulajdoníthatatlanság jellemvonásával rendelkeznek, nem tartoznak semmilyen személyhez vagy személyek csoportjához. Ekkor azonban értelmetlen azt állítani, hogy abban valamely döntéshozási elv jutna kifejezésre.

Az MI-rendszerek homályosságának és értelmezhetetlenségének ténye tehát önmagában nem teszi lehetetlenné a nyilvános igazolás követelményének teljesítését. Lehet bármilyen más indok, amiért azt kellene gondolnunk, hogy az automatizált politikai döntéshozás nem elégítheti ki a nyilvános igazolás elvét? Joggal gondolhatjuk, hogy ez a helyzet áll fenn, mikor egy ilyen döntéshozási rendszer rendre *igazságtalan kimeneteket* produkál – például méltánytalanul, faji, nemi vagy más, morális szempontból önkényes kritérium alapján oszt el terheket és előnyöket (ld. Barocas and Selbst 2016). Egy ilyen döntéshozási rendszer ellen a neki alávetett egyének joggal tiltakozhatnak, nem azért, mert e rendszer elfogadhatatlan alapelvek szerint jár el – hiszen nem jár el semmiféle alapelvek szerint, az automatizált döntéshozási rendszer nem rendelkezik rasszista vagy szexista attitűdökkel; egyáltalán semmilyen attitűddel nem rendelkezik –, hanem pusztán azért, mert működése folytán igazságtalan terheket kell magukra venniük.

Ez a felvetés nyilvánvalóan egy fontos problémára hívja fel a figyelmet. Az automatizált politikai döntéshozási rendszerek bevezetésénél kétségkívül nagy hangsúlyt kell fektetni arra, hogy e rendszerek ne hozzanak méltánytalanul hátrányos helyzetbe sérülékeny társadalmi csoportokat, és általában véve ne hozzanak létre igazságtalan társadalmi viszonyokat. Ez azonban elsősorban egy olyan gyakorlati probléma, amelynek megoldása főként technikai feladat (ld. Lepri et al. 2018), és amely önmagában semmiképpen sem alkalmas az automatizált politikai döntéshozás túlzott jelenlétével szembeni *elvi* kritika megalapozására. Kétségtelenül igaz, hogy ha nem lehetséges kellő mértékben biztosítani, hogy e rendszerek ne vezessenek a társadalmi igazságtalanságok elmélyüléséhez, akkor bevezetésük helytelen volna, ám ahol ezt a problémát a megfelelő technikai eljárások segítségével orvosolták, ott ez a kifogás nem hozható fel. A szavazógépek esete ismét megvilágító lehet: természetesen helytelen volna a demokratikus döntéshozási folyamatban olyan szavazógépeket felhasználni, amelyek megbízhatatlanul tárolják a szavazók adatait, rendszeresen elveszítenek, vagy hibásan mentenek el szavazatokat. Ez azonban semmi estre sem alapozhat meg egy elvi kritikát a szavazógépek bevezetése ellen.

5. Demokratikus autonómia

Henry Richardson *Democratic Autonomy* (2003) című könyvében amellel érvel, hogy ha helyesen értjük a demokrácia ideálját, akkor a demokratikus intézményeket nem elsősorban a független preferenciák aggregálásának, vagy az uralkodó elitek erőszakmentes leváltásának eszközeként kell értelmezzük, hanem olyan intézményi környezetként, amely lehetővé teszi az állampolgárok számára, hogy egy szabad köztársaságban önmaguk uralkodjanak önmaguk felett (ld. Brettschneider 2007). A demokratikus politika legalapvetőbb célja, hogy lehetővé tegye az állampolgárok számára, hogy azt a politikai rendet, amelynek alá vannak vetve a *saját művüknek* tekintsék. Számos érv szól ezen demokráciafelfogás mellett. Egyrészt érvelhetünk amellel, hogy az sokkal inkább összhangban van a demokrácia eredeti ideáljával, mint más – például minimalista (Przeworski 1999) – demokráciafelfogások (ld. Ober 2008).

Másodszor felhozhatunk instrumentális érveket e demokráciafelfogás mellett. Ha az állampolgárok képesek saját művüknek tekinteni a politikai rendet, amelynek alá vannak vetve, az hozzájárul az állampolgárok és politikai intézmények közötti távolság, elidegenedés leküzdéséhez, ahhoz, hogy az állampolgárok ne egy idegen – és potenciálisan zsarnoki – hatalom megtestesítőjeként tekintsenek az államhatalomra, hanem azt a sajátjukként legyenek képesek elfogadni. Az ilyen potenciális szociálpszichológiai előnyökön túl és egy alapvetőbb szinten azonban ez a demokráciaideál megvalósít bizonyos különösen fontos nem instrumentális értékeket is. Ha a politikai döntéshozás berendezése lehetővé teszi, hogy az állampolgárok úgy tekintsenek rá, mint egy szabad köztársaságra, amelyben ők maguk uralkodnak saját magukon, közösen alakítva ki a társadalmi együttélést kormányzó szabályokat és alapelveket, az affirmálja morális státusukat, nem csupán mint egyenlő, de mint szabad, gondolkodó és cselekvő lényeket (Waldron 1998). Ahogy amellel Anna Stilz (2016) érvel – egy Rousseau-tól induló hagyományhoz csatlakozva –, a politikai részvétel a politikai szabadság egy sajátos formáját nyitja meg az állampolgárok előtt, amelyet ő „alkotó szabadságnak” („maker freedom”) nevez. A demokrácia intézményei lehetővé teszik számunkra, hogy cselekvő- és alkotóképességünket a politikai intézmények és a politikai közösség életét irányító normák kialakításában egyenlőként állítsuk munkába. Ez nem csak azért értékes számunkra, mert cselekvő- és alkotóképességünk kamatoztatása inherens értéket hordoz, de azért is, mert ezáltal részévé válhatunk egy olyan kollektív erőfeszítésnek, amely egy szabad és igazságos társadalmi rend létrehozására irányul (ld. Dworkin 1998).

Ez a demokráciaideál világossá teszi, miért problematikus az automatizált döntéshozási rendszerek túlzott jelenléte a politikában. Az ugyanis, hogy az állampolgárok képesek-e a politikai rendet saját művüknek tekinteni egy tulajdoníthatósági kérdés. E kérdés arra vonatkozik, hogy azok a politikai döntések, amelyek meghatározzák közös életünk kereteit a politikai közösségen belül, végső fokon tulajdoníthatók-e maguknak az állampolgároknak, vagy sem. Természetesen, ekkor a tulajdoníthatóság egy specifikus esetről van szó. Egyrészt, a demokra-

tikus döntések természetüknél fogva kollektív döntések, így azok csakis egy közösség egészének, sohasem egyetlen meghatározott személynek tulajdoníthatók – éppen úgy, ahogy a szimfónia előadása tulajdonítható a zenekar egészének, de egyik meghatározott zenész sem mondhatja, hogy ő adta elő a szimfóniát. Ugyanakkor azok a zenészek, akik ténylegesen részt vettek a szimfónia előadásában, joggal tekintik az előadást saját művüknek, szemben azokkal, akik bár formálisan tagjai a zenekarnak, de az előadás napján inkább otthon maradtak. Hasonlóképpen, bár egyetlen állampolgár sem mondhatja, hogy ő maga egyedül lenne felelős az állampolgárok közössége által demokratikusan meghozott döntésekért, a tény, hogy részt vesz ebben a döntéshozási folyamatban alapot szolgáltat számára arra, hogy a megszülető döntést a sajátjának tekintse, önmagának (is) tulajdonítsa (Shiffrin 2017, 148).²

Másodszor, lévén, hogy a politikai döntés fogalmát itt igen tág értelemben használom, azt kell mondanunk, hogy számos politikai döntést egyáltalán nem az állampolgárok közössége hoz meg közvetlenül, hanem választott képviselők, kinevezett bírák, adminisztrátorok és közalkalmazottak hozzák meg őket. Ezeket a döntéseket milyen értelemben tulajdoníthatjuk az állampolgároknak? A válasz – úgy vélem – az, hogy ezekben az esetekben a választott képviselők, bírók és adminisztrátorok az állampolgárok *megbízottjaiként*, az állampolgárok *nevében* járnak el (Waldron 2016). Nincsenek teljesen elválasztva a demokratikus döntéshozás folyamatától, hiszen felhatalmazásukat a döntéshozásra vagy közvetlenül kollektív demokratikus döntéshozás által kapják (pl. választott képviselők), vagy olyanoktól, akiket ilyen módon hatalmaztak fel (pl. kinevezett bírók). Ez a közvetlen vagy áttételes *megbízott–megbízó* viszony teremti meg a tulajdoníthatóság lehetőségét: joggal gondoljuk ugyanis, hogy egy megbízott döntései és tettei, amíg a megbízás keretein belül jár el, annak feltételeit betartva, a megbízónak magának is tulajdoníthatók.

Az automatizált döntések azonban nem tulajdoníthatók sem az állampolgároknak, sem az általuk döntéshozással megbízott, vagy így megbízott tisztviselők által kijelölt személyeknek. Ezeket a döntéseket *senki* nem hozza meg; személytelen mechanizmusok állítják elő őket. Ez pedig megakadályozza az állampolgárokat abban, hogy az így létrejövő politikai rendet a saját művüknek tekintsék. Richardson következő példája – úgy vélem – megvilágítja a kérdést:

tegyük fel, hogy a politikai hatalmat nem az örök különleges csoportjának, hanem egy személytelen, utilitárius akartösszegző gépezetnek delegáljuk. Ez a gépezet információt gyűjtene az emberektől arról, hogy mely opciók elégítenék ki kívánságaikat, preferenciákat vagy érdekeiket és milyen mértékben, majd kiszámítaná, melyik opció hozná magával a legnagyobb mennyiségű (esetleg átlagú), releváns típusú kielégülést. (Richardson 2003, 63 – fordítás tőlem, K. Zs.)

Richardson szerint a gépi kormányzás ezen formájával nem az a probléma, hogy szükségszerűen igazságtalan kimeneteket eredményezne, vagy aláásná az állam-

² A kollektív cselekvés természetéről részletesebben lásd: Pettit és List (2011), illetve Ludwig (2016, 2017).

polgárok egyenlő voltát, hanem az, hogy az általa létrehozott politikai rendet az állampolgárok nem tekinthetik a saját művüknek.

Érdemes leszögezni, hogy az automatizált döntéshozás *nem minden* formája fenyeget ezzel a veszéllyel. Olykor semmilyen módon nem ássa alá a demokratikus autonómiát az, ha bizonyos döntéseket személytelen folyamatoknak utalunk át. Semmilyen probléma nincs azzal, ha egy hivatal szűrőpróba-szerűen választja ki, hol végez minőségellenőrzést – a véletlen választás maga is egy személytelen döntéshozási folyamat. Hogy vitathatóbb és nagyobb tétikkel bírj példát említsék: a történelem folyamán számos demokratikus berendezkedésnek képezte fontos részét bizonyos tisztviselők véletlenszerű kiválasztása (szorítció), azonban úgy vélem, ez sem ásta alá minden körülmények között a szóban forgó berendezkedések demokratikus jellegét (ld. Stone 2016). A döntő kérdés az automatizált döntéshozatal jelenlétének *mértéke* a politikai döntéshozásban. Egy bizonyos pontig megengedhető, ha a hatékonyság növelése érdekében bizonyos feladatokat személytelen mechanizmusokra ruházunk át. Ám egy ponton túl ez alááshatja képességünket, hogy szabad és egyenlő állampolgárokként saját elhatározásunk szerint élhessünk a társadalomban. Ahogy Joseph Raz megjegyzi: „nem vagyunk egészen önmagunk, ha túl sok döntést hoznak meg helyettünk megbízottak, automaták vagy feljebbvalók” (Raz 2006, 1016).

Bibliográfia

- Barocas, Solon – Andrew Selbst (2016): Big Data’s Disparate Impact. *California Law Review* 104: 671–732.
- Binns, Reuben (2018): Algorithmic Accountability and Public Reason. *Philosophy and Technology* 31 (4), 543–56.
- Brettschneider, Corey (2007) *Democratic Rights: The Substance of Self-Government*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Buchanan, Allen (2002): Political Legitimacy and Democracy. *Ethics* 112 (4), 689–719.
- Burrell, Jenna (2016): How the Machine ‘Thinks’: Understanding Opacity in Machine Learning Algorithms. *Big Data and Society* 3 (1), 1–12.
- Christiano, Thomas (2004): The Authority of Democracy. *The Journal of Political Philosophy* 12 (3), 266–90.
- Christiano, Thomas (2012): Money in Politics. In David Estlund (szerk.): *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 241–60.
- Coglianesi, Cary – David Lehr (2017): Regulating by Robot: Administrative Decision Making in the Machine-Learning Era. *Georgetown Law Journal* 105 (5), 1147–1223.
- Danaher, John (2016): The Threat of Algocracy: Reality, Resistance and Accommodation. *Philosophy and Technology* 29 (3), 245–68.
- Dworkin, Ronald (1998): The Partnership Conception of Democracy. *California Law Review* 86 (3), 453.
- Gaus, Gerald F. (2015): Public Reason Liberalism. In Steven Wall (szerk.): *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 112–40.
- Goldman, Alvin I. (2015): What Is Democracy (and What Is Its Raison D’Etre)? *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2), 233–56.
- Kapelner Zsolt (2019): Why Not Rule by Algorithms? *Hungarian Philosophical Review* 63 (4), 75–90.
- Kis János (2019): Liberális Demokrácia. In Uő: *Alkotmányos Demokrácia*. Budapest: Kalligram, 33–93.

- Kolodny, Niko (2014): Rule Over None II: Social Equality and the Value of Democracy. *Philosophy & Public Affairs* 42 (4), 287–336.
- Lepri, Bruno – Nuria Oliver – Emmanuel Letouzé – Alex Pentland – Patrick Vinck (2018): Fair, Transparent, and Accountable Algorithmic Decision-Making Processes: The Premise, the Proposed Solutions, and the Open Challenges. *Philosophy and Technology* 31 (4), 611–27.
- Ludwig, Kirk (2016): *From Individual to Plural Agency. Collective Action: Volume 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Ludwig, Kirk (2017): *From Plural to Institutional Agency: Collective Action: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Mittelstadt, Brent – Daniel, Patrick Allo – Mariarosaria Taddeo – Sandra Wachter – Luciano Floridi (2016): The Ethics of Algorithms: Mapping the Debate. *Big Data & Society* 3 (2), 1–21.
- Ober, Josiah (2008): The Original Meaning of ‘Democracy’: Capacity to Do Things, Not Majority Rule. *Constellations* 15 (1), 3–9.
- Oswald, Marion (2018): Algorithm-Assisted Decision-Making in the Public Sector: Framing the Issues Using Administrative Law Rules Governing Discretionary Power. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 376, 1–20.
- Pettit, Philip (2012): *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip – Christian List (2011): *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Przeworski, Adam (1999): “Minimalist Conception of Democracy: A Defense.” In Ian Shapiro – Casiano Hacker-Cordón (szerk.): *Democracy’s Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 23–55.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (2006): The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception. *Minnesota Law Review* 90 (4), 1003–44.
- Richardson, Henry S. (2003): *Democratic Autonomy*. Oxford: Oxford University Press.
- Shiffrin, Seana (2017): Speaking Amongst Ourselves: Democracy and Law. *The Tanner Lectures on Human Values*.
- Stilz, Anna (2016): The Value of Self-Determination. *Oxford Studies in Political Philosophy* 2, 98–127.
- Stone, Peter (2016): Sortition, Voting, and Democratic Equality. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 19 (3), 339–56.
- Turner, Jacob (2019): *Robot Rules: Regulating Artificial Intelligence*. London: Palgrave Macmillan.
- Waldron, Jeremy (1998): Participation: The Right of Rights. *Proceedings of the Aristotelian Society* 98, 307–37.
- Waldron, Jeremy (2016): Accountability and Insolence. In Uő: *Political Political Theory: Essays on Institutions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 167–94.

Az Istenben való lét Dienes Valéria *Dialógus* című párbeszédében

Kemény Bertalan (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Az európai filozófia egyik meghatározó hagyománya a világ felosztása érzékelhető és érzékeken túli tartományra, amely az emberi lény szintjén a test–lélek, a világ egésze szintjén pedig az anyag–szellem ellentétpárban konkretizálódik. Az ellentétek konkrét részleteinek, árnyalatainak kibontása ugyanakkor nagy mértékben meghatározza azt, hogy egy-egy filozófus hogyan gondolkodik a racionalitás természetéről, illetve az emberi megismerés lehetőségeiről. Tanulmányomban szeretném bemutatni, hogy a test–lélek, illetve anyag–szellem ellentétpár hogyan kerül átértelmezésre Dienes Valéria filozófiájában, illetve, hogy milyen antropológiához vezet az ember hárompólusú, a test, a lélek és a szellem dimenziójában történő szemlélete.

Mint köztudott Dienes gondolkodását nagy mértékben befolyásolták Henri Bergson, Pierre Teilhard de Chardin és Prohászka Ottokár gondolatai. Dienes Valéria életútját tanulmányozva megfigyelhető, ahogyan folyamatosan mélyül és szélesedik a Gondolat egészen az emberi–isteni–kozmoszikus távlatokig. Rendkívül evolutív lényként eszmélődéseiben Prohászka és Teilhard eucharisztikus lelkiségétől ihletve fejleszti eszméjét egyedi léleklátásában.

Teilhard ezt nevezi isteni erőtéren, mely Dienes értelmezésében ugyanezt jelenti, tehát Isten ölében lenni és annak fényével körbevéve, azaz isteni erőtérben létezni. Ő reneszánsz újító módon fejleszti tovább mesterei gondolatait, mellyel a hitben megélt eszmélődéseinek műfaját határozza meg. Tovább lép a bergsoni intuíción, mégpedig úgy, hogy a személyes hit erejével jut el a Teilhard féle Isteni Erőtérbe, melyet Ő Istennek nevez. Így Vele azonosulva saját maga létezésének határáig ér. A hit szükséges ahhoz, hogy az Istennel való egybeolvadással a valóság megismerését egész lényünkkel megtapasztalhassuk.

Dienes Valéria emberszemléletében a test, a lélek és a szellem összetartozik. Ezért lesz különös jelentősége az intuíció bergsoni fogalmának, hiszen az intuíció lesz az az emberi képesség, amely által a három szféra közötti átjárás tapasztalható, sőt, elő is idézhető, mi több, ez a tapasztalat át is adható.

A tanulmányban továbbá szeretném bemutatni, hogy a Bergson, Teilhard és Prohászka gondolatait követően, de azok ozmózisát megtartva, Dienes hogyan lép túl és tár elének egy olyan filozófiai felfogást, mely képes új irányt mutatni a filozófiai világszemléletek terén.

Kulcsszavak: Dienes Valéria, eszmélet, idő, evolúció, lét, mozdulat, Isten

1.

Dienes Valéria nevével a magyar filozófiatörténeti kánonban csaknem kizárólag fordítói tevékenysége kapcsán találkozhatunk, különös tekintettel Bergson-fordításaira, illetve Bergson eszméinek magyarországi elterjesztésében játszott szerepére. S bár teológiai kontextusban vallásfilozófusként is számontartják, filozófiai oldalról észlelhető némi távolságtartás ezzel a besorolással szemben. E kép árnyalásához szeretne hozzájárulni ez a tanulmány, amely vallásfilozófiai munkásságának egy szeletével foglalkozik.

Munkásságának sokoldalúságát bizonyítja a tudomány és a művészet terén mutatott széles érdeklődési köre, mely kiterjedt a matematika, filozófia, esztétika, pedagógia, pszichológia területére is. Emellett foglalkozott még zeneszerzéssel,

szövegírással, koreográfiával, mozdulatművészettel, mely később az orkesztikában öltött testet.

Korai gyermekkorát Szekszárdon töltötte, ahol az elemi és polgári iskoláit végezte. Szülei válása után a Győri Állami Tanítóképző Intézetben tanítói képesítést szerzett, majd később Budapesten, a Pázmány Péter Tudományegyetemen matematikát és fizikát hallgatott, ahol a filozófia területén (rektori engedéllyel a filozófia-matematika-esztétika témakörök párosításával), *Valóságelméletek* címmel írta doktori disszertációját, amivel párhuzamosan a zeneakadémia zongora szakát is látogatta. Az egyetemi évei alatt ismerkedett meg Dienes Pállal, akivel 1905-ben házasságot kötött. Két gyermekük született, Gedeon (1914) és Zoltán (1916).

Saját interpretációja szerint pályafutásának kezdetén materialista szemléletű gondolkodó volt, majd bergsoni hatásra a metafizika irányába fordult, mely a későbbiekben meghatározta gondolkodását (Borus 1978, 19). Mindez életének egyik döntő fontosságú időszakában, első párizsi tartózkodásának idején történt (1908–1912), ugyanis itt ismerkedett meg Henri Bergsonnal (1909), akinek filozófiai előadásait hallgatta. Számos fordítása után az ő műveit is megismerhetővé tette a Magyarországon élő emberek számára (Vezér 1993, 157–162).

Szintén párizsi tartózkodása során ismerte meg Raymond Duncant (1910) és általa a görög tornát, mely mély benyomást gyakorolt Dienesre, olyannyira, hogy hazatérése után 1912-ben tanfolyamot indított. A görög torna továbbgondolásával a Duncan-féle természetes tánc a bergsoni filozófia párosításával mozgásrendszerré nőtte ki magát, mely később – saját bevallása alapján – az orkesztikában öltött testet. Magyarországon Dienes Valéria írt elsőként modern táncról szóló tudományos publikációt, *Művészet és testedzés* (1915) címen.

A Tanácsköztársaság bukása után emigrációba kényszerült (1919–1922/23), melyet követően, hazatért Magyarországra, ahol mély spirituális élményben volt része. Ennek hatására 1924-től mély szellemi-lelki kapcsolatot ápolt Prohászka Ottokárral egészen az 1927-ben bekövetkezett haláláig. Dienes Valéria bevallása alapján, ezen időszak fordította újra a vallás felé, aminek eredményeképpen 1945-től vallásfilozófiai tanulmányok fordításába kezdett. Ezen munkássága során találkozott Pierre Teilhard de Chardin műveivel, melyek nagy hatást gyakoroltak gondolkodására.

Dienes későbbi visszaemlékezése során életét a valláshoz fűződő viszonya szempontjából négy szakaszra osztotta. A gyermekkori naiv formális vallásosságában még csupán a hit értelmi részei és vonatkozásai érdekelték. Itt még nem érzett lelki változást magában. A tanítóképzőben – ő így fogalmaz – langyos vallásos élete misztikus erő nélkül zajlott. A következő húsz évet az Istentől való elszakadás és a saját akaratával való kísérletezés jellemezte. Életének második felében tett kísérletet arra, hogy visszatérjen a valláshoz, természetesen már egy sokkal mélyebb szinten (Szabó 2001, 46–47). Erről fognak tanúskodni majd naplójegyzetei, melyeket 1957 májusától–1978 áprilisáig – elmondása szerint – egy belső kényszer hatására írt (Dienes 1983a, 39–42). Ezekben megtalálhatók személyes hangvételű, valamint általános tartalmú írások, továbbá olyanok is, melyek

az éppen jelen való lelkiállapotára vonatkoznak, illetve vannak köztük evangélium-magyarázatok, és a természetfölötti szférával foglalkozó gondolatok is.

Négy szerelme volt, a zene, a matematika, a filozófia és az orkesztika, melyek révén valami többletet keresett a világból, melyet ennek a négynek az egyesítésében talált meg (Dienes 2001, 72–73). A Vitányi Ivánnak 1975-ben adott interjújában Dienes úgy nyilatkozott, hogy „Belőlem négy rapszódia kerekedett az élet folyamán” (Borus 1978, 49).

2.

A *Dialógus* (Dienes 1983b, 67–81) című képzelte párbeszéd – melyet önmagával folytat – jól jellemzi filozófiájának összetettségét és gondolkodásának már fentebb említett sokszínűségét.

A Mienk az Idő című válogatás 66. oldalán olvasható, hogy „azzal indult ez a párbeszéd, hogy azt mondták nekem, majd el fognak jönni engem kikérdezni. Gondoltam, a legelső az lesz, mondjam meg, hogy vallásos vagyok-e. (1974)” (Dienes 1983b)

A *Dialógus* első soraiban olvasható, amint Dienes Valéria a feltett kérdésre azt a választ adja, hogy „Istenben élek” (i.m. 67). Ez a válasz feltételezi a lehetőséget, miszerint a természetfölötti világa elérhető az egyén számára, mi több az ember képes lehet arra, hogy átlépjen ebbe a szférába, ahol az Istent megtapasztalhatja, azzal egygyé válhat. A fenti felvetés mentén rögtön adódik a kérdés, hogy mindez lehetséges-e? Jelen tanulmányban a fentiekre kívánok reflektálni oly módon, hogy vizsgálódásaimat a *Dialógus*-ban megjelenő fogalmak mentén vezetem végig, ami során szeretnék választ adni arra, hogy a fenti feltevés hogyan lehetséges.

3.

A *Dialógus*-ban az idő fogalma akképp jelenik meg, hogy az önteremtő eszmélet az, aki tudatára ébred a létezésnek, amely viszont csak az időben lehetséges. Az idő, mint múlt és jövő a jelenben az idő természetét, mint átélt időt jelenti. Ez az egyénben élő valóság, mely eszmélésének megtapasztalása. A múlt megmaradása az emlékezet, s a jövő érkezése a jövendölés. Az idő e kettős természete életünk jelene. A lét titkát elárulja az átélt idő. „Azt, hogy ami van, az sohasem volt, és sohasem lesz. Ez az evolúciónak időtitka.” (i.m. 72) Az átélt időt tehát a múlt és a jövő egyszerre, egymástól elválaszthatatlanul jelenti. Ha az eszmélődésről beszélünk, akkor ez azt jelenti, hogy az időnk nem pillanatraktárokból áll, hanem élő folytonosság bennünk. A lélek természetét tekintve ennek ékes bizonyítéka, hogy az egyén régi énjével sohasem azonos, hiszen élményei folyamatosan módosítják, alakítják (i.m. 67–74).

Henri Bergson gondolatai alapján az idő fogalmának lényege az, hogy múlik. Egyik része nincs már itt, amikor egy másik megjelenik. Ez a hatás, ez az aspektus lesz tehát az, amit mérünk. Az idő mozgékonyosság. Az idő mérése soha nem

vonatkozik a tartamra, a tartam szó szoros értelmében, csupán intervallumok vagy mozzanatok pontjainak számlálását jelöli. Felmerül a kérdés, hogy mi az, amit a mért idő ellenére is megragadhatunk, mint tartamot, melyet átérzünk és megélmünk. Bergson e kérdés kapcsán a belső élet területére hatol. A filozófia története folyamán a tér és idő elmélete összetartozást mutat. Azonos rangra vannak emelve, s ekként kezelik őket. A tudományt a nyelv szempontjából vizsgálva megfigyelhetjük, hogy az időt jelölő kifejezéseket a tér nyelvtől kölcsönözi. Az értelem eltávolítja a valóságos időt, amikor az egyik pont után a másikat éri el, azaz eltávolítja tekintetét az átmenettől. A mozgó egymás után van egy képzeletbeli vonal minden egyes pontján, melyet befut. Az idő mozzanatai és a mozgó helyzetei csak pillanatnyiságok. Miután az értelem mindenütt a szilárdságot keresi, ezért egymásra következő elkülönített változatlanokra bontja az állapotokat. Az idő mozzanatai és a mozgó helyzetei tekintetében a mozgás tartama nem a mozgó helyváltoztatásának különálló pillanatai, hanem az áramlás, a folytonos változás maga (Bergson 2012, 10–13).

Teilhard de Chardin gondolatai nyomán Dienes a következőképpen fogalmaz: „a múlt és a jövő jelenbenyomulása teszi érthetővé a teilhard-i időkonvergenciát” (Dienes 1983b, 224), melyet Teilhard az idő kúpjának nevez, amelyben a növekvő múlt megmaradásáról és a közelgő jövő besugárzásáról tesz említést a szellemi idővalóság ontologikus értelmezésében. Ez alapján Dienes arra a következtetésre jut, hogy az evolúció nem vezethető le az idő természetének törvényei nélkül. A jelenségek, bár tudósítanak a létről, nem csak „múlt-darabok” (i.m. 225) és „jövő-darabok” (u.o.), hanem mindkét sugárzás folytonos egyesülése eszméleti életünkben, azaz ontológiai értelemben véve jelenlét. Ez azt jelenti, hogy a múlt és a jövő tevékenyen a jelenben van, azaz a tevékeny valóságba helyez. Fenomenológiailag aki emlékezik, abban a múlt válik fenoménné, aki pedig jövendöl, abban a jövő válik fenoménné. Az idő ontológiai természetét tekintve minden az illető eszmélet időátölelő kapacitásától függ. Dienes időszemléletének ez az alapvonása (i.m. 224–227).

4.

A *Dialógus*ban továbbá említést tesz Dienes arról, hogy a viselkedéstan a megnyiségek vizsgálata, míg az eszmélettan az önmegfigyelésé. Mindkettőre szükség van. Bergson mozdulatpszichológiájának tovább gondolásaként a mozdulaton kívül Dienes olyan tartalmat keres, mely már csak eszméletileg határozható meg az egyén szellemében. Állítása szerint az emberi eszmélés nem tud megsemmisülni, ha már egyszer feléledt (Dienes 1983b, 74–77). Ahhoz, hogy mindez világossá váljék számunkra, elengedhetetlen, hogy az „eszmélet” kifejezés jelentését megvilágítsuk. A bergsoni filozófiában megjelenő tudat szó Bergson lélektanában tudományos értelemben használatos. Ennek fordítására Dienes a magyar nyelv adta gazdag szókincs felhasználásával a mindennapi nyelvben tartalmasabb és színesebb jelentéssel bíró „eszmélet” szót választotta (Bergson 1925, 197). Dienes terminológiájának ez az egyik meghatározó kifejezése, melyre a Vitányi Ivánnak

1975-ben adott interjúban ad magyarázatot. Számára az „eszmélet” szó ugyanis pontosabb és tágabb jelentéssel bír. Az eszmélet az egész evolúció területére kiterjeszhető, hiszen mihelyt megindul az evolúció, azonnal kezdetét veszi az eszmélés (Borus 1978, 50). Az emberi eszmélet a fejlődés legalacsonyabb fokától kezdve egészen a legfelsőbbig azt a belső világot jelenti, melyben az egyén találkozik önmagával. Az eszmélés az abszolútnak a megfelelője benne, mely, mint magába zárt valóság, ugyanolyan realitással bír, mint a belőle származó gondolatok (Dienes 2016a, 115–118). Amikor az eszmélés eszmélődéssé mélyül, azt Dienes másodfokú tudásnak hívja, amelyben az eszmélet képessé válik arra, hogy önmagát mélyebben megismerhesse, tehát ez egy öntudatos szellemi munkát jelent, mely a személy szellemi erő kifejtéséből táplálkozik (Dienes Fond 223, 1963.11.20.).

5.

A *Dialógus* szövegének további vizsgálata során olvashatjuk, hogy az idő természetének tisztázásán keresztül juthatunk a mindenség megértése felé. A jelenben élve, az egyén számára a tudatát a jövő irányába kitérítve – mely egy aktív szellemi erő kifejtésnek mondható – lehetséges csak a lét folytonosságát megtapasztalnia (Dienes 1983b, 78–79). Dienes szerint, mivel az élet minden eleme egész belső világát tekintve folyamatos változást mutat, ezért az eszmélet jelenségei is folyamatosan új állapotokat keletkeztetnek. Az egyén eszmélete a benne élő múlt talaján keletkező teremtés együtteséből áll, vagyis az egyén jelenje a múltját és a jövőjét egyaránt tartalmazza (Dienes 2016c, 135). Hiszen csak az átélt személyes élmények tapasztalata alapján képes az egyén önmagát megfigyelni, majd megújulva fejlődni, amit Dienes önteremtő eszméletnek nevez (Dienes 1983, 73). Ehhez pedig önmaga alapos vizsgálatára van szüksége. Az igazi lét, melyben él, csak az időben kap értelmet. Álláspontja szerint innen indul a metafizikai látásmód, mely az emberi szellem kitágulását kívánja, s így élő ismeretté válhat az ember számára (i.m. 154–161).

Megállapítja, hogy a mozdulat minden eszméleti működés hordozója, mely a gondolkodással folyamatosan kapcsolatban van, ami azt jelenti, hogy a gondolat a mozdulat közvetítésével megy végbe. Az emberi élet velejárója, hogy ezek kölcsönösen hatnak egymásra, ezért Dienes nagy hangsúlyt fektet a fentiek vizsgálatára, hiszen az egyén szabadságának szempontjából két fontos területként nevezi meg (Dienes 2016d, 343). Azonban az ember tanulmányozása teljességében csak úgy képzelhető el, ha az emberi mozdulatok megnyilatkozásait azok fizikai tényezőin kívül pszichológiai értelemben is vizsgáljuk, ami segít láthatóvá tenni számunkra a tudat tartalmát az ember belső világáról (Dienes 2016b, 122–123).

6.

A *Dialógus* szövegének utolsó soraiban Dienes arról ír, hogy a lélekkel az eszmélésben találkozhatunk, mely „az anyagra idomuló szellemvilág”, ahonnan a mélyeszmélet gyökeredzik (Dienes 1983b, 80–81).

Ennek felépítését a naplójegyzeteiben a következőképpen írja le. „Az életfigyelem a test figyelme. Az értelem figyelme a léleké. A természetfölötti figyelem a szellem figyelme.” (i.m. 127) A test figyelmeének megfelelője az életben való eligazodáshoz szükséges ösztönösség, melynek során az anyag törvényei szerint munkálkodik a benne élő ember. Ha a test figyelmetől tovább tekintünk, s már nem csak használjuk azt, hanem az akarat irányításával körülnézünk életünk lehetőségeiben és élményeiben, akkor a lélek figyelmehez jutunk. A harmadik figyelem az anyagos létén túli szférából való, mely az úgynevezett természetfölötti figyelem tartománya. Dienes a lét törvényszerűségeit illetően a következőképpen fogalmaz: szerinte a teremtésben a „szellemnek” egy apró darabkája indul el a földi élet irányába, mely az időben válik láthatóvá az ember számára. Az élet kezdődésében látható egy úgynevezett dolgozó cél, mellyel megnyílik az út a történések felé. Amikor az anyag elkezd önmagára figyelni, ezt emberi értelemben az életfigyelem csírázásának nevezi. Az embernek háromféle figyelem adatott. Az első az életfigyelem, mely az önvédelemre szolgál. Az erre való képesség létfenttartó szereppel bír. A második a lélekfigyelem, mely az akarat irányításával képes viszonyítani, körülnézni, azaz eszméletjárta életet létrehozni. A harmadik figyelem, mely eszméletünk munkálója, az első kettőnek a szellemi lét felé való kiteljesedése. A szellemiség új körzete ez, ami az anyagos létén felül található, mely a természetfölöttire irányuló figyelem. Ez a legfontosabb, hiszen ajándék figyelem az egyén számára. Ebben dolgozik az örökkévalóság, ez tölti be a mindenséget, s ez vezet a szeretet végtelene felé. Túlárad az emberi síkokon, a legrégebbi, az Istenig visszamenő. Ez a figyelem alkalmas arra, hogy a lélek teljes átadottsága által megnyithassa az egyén eszmélete számára a teljesség tudatára való ráébredés lehetőségét. Általa nézhet bele a valóságba, melyből a teremtés kiárasztotta, mert a valóság nyitott minden irányban. Az ember a végtelenség közepében elhelyezkedő egységként, ha nem engedi, hogy az anyag bezárja, hanem szellemileg megnyílik, akkor ily módon szüntelenül részesülhet a határtalanság üzeneteiből. Összefoglalva, Az életfigyelem a faj figyelme, a lélek figyelme az egyén figyelmeének mondható, a szellem figyelme pedig a természetfölöttire irányuló figyelem, mely már túllép az anyag kötelékein. A közbülső kapcsolja össze a két szomszédos munkát az eszméletben, s így e három figyelmi tevékenység egyetlen eszmélést teremt. Valójában fejlődéstanilag így válik az univerzum minden testes lelke egyetlen szellemi egységgé (Dienes 1983b, 128–139).

7.

Dienes – ahogy a naplójegyzeteiben kifejti – a „kozmoszba szervezett szellem-anyag valóság” (Dienes Fond 223, 1971.11.08.) eszméleti történéseit úgy tekinti,

mint valami nagy egésznek egyéni megnyilvánulásait, melyek bár valójában különálló lelkek, mégis a mindenség részét képezik. Az egyén cselekvései szabadon választható emberi akaratból (szabad akarat) származnak, mely egyéni szabadságukat jelenti, de valójában Isten cselekvéseinek kivitelezése. Egyszerre van jelen a folyamatos idő és az öröklét is, melyet úgy értelmez, hogy az élet apró tettek formájában fűződik fel az idő fonálára, mely valójában, mint „világpillanat az egésznek cselekvését jelenti (mi térben-időben értjük, de lényege öröklétben fogamzik)” (Dienes Fond 223, 1971.11.13.). Az „Örök Szerző” (Dienes Fond 223, 1971.11.15.), vagyis Isten, aki minden idők előtt örök akaratként elgondolta, így mint örök gondolat, csakis Ő győzedelmeskedhet, aki örök percből kiindulva az örök szándék és örök valóság szerint árad a mindenségre. Dienes isteneszméletében a pillanat az Öröklét valóságává tágul, a valóság számára egyenlő az Isten szóval, mely emberileg felfoghatatlan ugyan, mégis identitásnak nevezi, aki időben nem állandó, hanem folyamatos Öröklét.

8.

Végezetül a *Dialógust* Dienes azzal zárja, hogy az eszmélő anyagot a szellem által átjárva az idő szemlélete során érhető utol az időn kívüli Isten. Az eszmélés határáig eljutva a hit segítségével lehetséges a szeretet megtapasztalása, mely a lélekben él, s fő törvénye a szeretet, mely mindennek magyarázatául szolgál. Naplójegyzeteiben erről így vélekedik:

„Az nem betű amit olvasol. Az tett, amit hordoz egész lényed és ami hordoz tégedet. Vigyázz! A főtörvény szeretet-törvény. Két szeretet, amely csak egyetleny. Egyikből áramlik beléd a másik. És a másik visszasugárzik az egyikbe. Nagy titkos körforgás: belőled Uradba, uradból felebarátodba, már mint a tied, és tebelőled felebarátodéval együtt Uradba vissza. [...] Az az Egyetlen Törvényt, amelynek nincs más neve, mint szeretet. És a szeretetnek nincs más megnyilatkozása, mint az Irgalom.” (Dienes Fond 223, 1959.06.20.)

9.

Dienes Valéria a *Dialógus* című párbeszéd végén a következőképpen összegzi mondanivalóját:

„Igen. Ezzel kezdtük. Mondtam, hogy nem tételeket valló »vallásos« vagyok, hanem Benne élek, akire ellenállhatatlan vonzással, mint öröklétre rámutat az eszméletem. [...] És tulajdonképpen mit csináltunk most? Egy kicsit bejártuk az eszméletünket. Egy kicsit körülnéztünk önmagunkban. Egy kicsit kitégítettük a jelent. Egy kicsit szembe néztünk a múlt és a jövő házasságával a jelenben. Megszólaltattuk a hallgató múltat és a szótlán jövődőt. Észrevettük, hogy viselkedésünk csak mozdulat, és megkerestük a hallgató múltat és jövőt. Eszmélésünkben megpillantottuk érintkezéspontunkat a Lélekkel, az anyagra idomuló szellemvilággal, ahova mélyeszméletünk gyökeresedik. És ezzel bekopogtattunk a Transzcendens kapuján. [...] Az idő szemlélete volt a mesterünk. És utolértük benne az időn kívüli Istent. Csak el kellett jutnunk eszmélésünk határáig. Mindez azonban csak gondolat, sőt: HIT. Azonban van még a SZERETET, amely majd mindent megmagyaráz nekünk.” (Dienes 1983b, 80–81)

Összességében látható, hogy Dienesnél – részben Bergson és Teilhard gondolatai nyomán – nagy hangsúlyt kap az idő értelmezése, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy a létet, az evolúciót és a mozdulatot alaposan megvizsgáljuk. Dienes szerint az időben lehetséges csak, hogy az önteremtő eszmélet a tudatára ébredjen. Az átélt időben az egyén megtapasztalja eszmélését, mely eszmélődés élő folytonosság benne, s mint láthattuk, kiemelt fontossággal bír Dienes munkája során, hiszen általa nyer értelmet az igazi létünk, mely az idő folyamatosságát kívánja. A gondolat és a mozdulat, mint az egyén eszméleti működésének hordozója szintén egymást feltételezi. Továbbá hasonló kölcsönhatást mutat a test, a lélek és a szellem egységes jelenléte a háromféle figyelem megállapításának kapcsán. Az a kijelentés, hogy az eszmélés az abszolútnak a megfelelője bennünk, így nyerhet értelmet, s így fog körvonalazódni a dienesi irány a mindenség felé, melyet az Istenben való lét kapcsán szellemegységnek nevez. Következésképpen az emberi eszméléssel, mint eszközzel érhető el, hogy az egyén egyre nagyobb távlatokban lássa a maga belső világát, aminek eredményeképp az ember szellemének tanulmányozása és mélyeszemléletének feltárása nyit további utat a természetfölötti felé, mely Dienes istenszemléletében az öröklét felé mutat. Dienes meglátása szerint az eszmélés legmagasabb fokán a hit segítségével lehet eljutni a lélekben élő szeretethez.

Bibliográfia

- Bergson, Henri (2012): *A gondolkodás és a mozgó*, Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Bergson, Henri (1925): *Idő és szabadság*, Budapest: Franklin-Társulat
- Borus Rózsa (1978): Dienes Valéria, in.: *A század nagy tanúi*, Budapest: RTV–Minerva,
- Dienes Valéria naplójegyzet; in.: Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223
- Dienes Valéria (2016): Az első valóságélem. in.: Fenyves Márk (szerk.): *A Tánc reformja a „mozdulatművészet vonzásában”*. Budapest: Orkesztika Alapítvány, 115–118.
- Dienes Valéria (2016): Jel és Mozdulat. in.: Fenyves Márk (szerk.): *A Tánc reformja a „mozdulatművészet vonzásában”*. Budapest: Orkesztika Alapítvány, 121–128.
- Dienes Valéria (2016): Szimbolika-Evologika. in.: Fenyves Márk (szerk.): *A Tánc reformja a „mozdulatművészet vonzásában”*. Budapest: Orkesztika Alapítvány, 129–168.
- Dienes Valéria (2016): A Mozdulatról (1964). in.: Fenyves Márk (szerk.): *A Tánc reformja a „mozdulatművészet vonzásában”*. Budapest: Orkesztika Alapítvány, 343–370.
- Dienes Valéria (1983): *Miénk az Idő*, Budapest: Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
- Dienes Valéria (1983): *Hajnalvárás*, Budapest: Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
- Szabó Ferenc SJ (szerk.) (2001): *Dienes Valéria önmagáról*, Szeged: Ferences Nyomda és Könyvkiadó Kft.
- Vezér Erzsébet (1993): Dienes Valéria (1879–1978). *Orpheus* 4. évf. 1. sz., 157–162.

Az interszubjektív gondolatának jelentősége a pszichoterápiás eljárásokban*

Kiss Kata Dóra (Pécsi Tudományegyetem)

Absztrakt

Hétköznapi létezésünket, önértelmezésünket és társadalmi gyakorlatainkat átszövik a pszichológiához kapcsolódó elméletek és gyakorlatok, mégis, ha feltesszük a kérdést, vajon mi is a pszichológia, rögtön megannyi problémába ütközünk. A pszicho-tudományos diszciplína távolról sem egységes képződmény, benne megannyi diverz és egymással összemérhetetlen elmélet kap helyet. A probléma gyökere, hogy a pszicho-tudományok az emberi psziché működéséről, világhoz való viszonyáról és az ezekből adódó tapasztalatairól kíván számot adni, ez azonban nem egykönnyen megfeleltethető a szigorú tudományokra vonatkozó elvárásokkal.

A jelenlegi paradigma igyekszik megállapításait empirikusan igazolni, ezzel viszont a pszichológiát élettani folyamatok megállapítására redukálja. Jelen tanulmány amellett érvel, hogy a mainstream tudományos paradigma, amennyiben a szigorú tudományos módszer mellett kötelezi el magát, egy sor olyan kérdésre képtelen reflektálni, mely az ember pszichés működése szempontjából alapvető fontosságú. A kérdés nem pusztán elméleti, de terápiás szempontból is kitüntetett fontosságú, hiszen a paradigma határozza meg a gyógyító gyakorlatok lehetőségeit és eszközrendszeit is.

A kritikai pszichológia amellett érvel, hogy a paradigma túlzó redukcionizmusa és individualizáló tendenciái negatív hatással vannak a pszicho-tudományok gyakorlatára. Ezen megfontolások alapján a tanulmány kísérletet tesz arra, hogy a fenomenológia és klasszikus pszichoanalízis interszubjektív gondolatán keresztül egy olyan nézőpontot emeljen be, mely a létezés társas oldalára helyezik a hangsúlyt. A fenomenológia interszubjektív fogalma segít, hogy az elmeműködés, s ezen keresztül a szubjektív, ne redukálódjon csak az egyéni tudatra. A tanulmány példaként kitér Ferenczi Sándor, magyar pszichoanalitikus munkásságára. Traumatana, mely Freudtól merőben eltér, nagymértékben rokonítható a fenomenológiai interszubjektív elméletekkel, mivel benne a személyiség eleve kapcsolatból fejlődik ki. A filozófiai és pszichoanalitikus elemek beiktatása a pszicho-tudományok nézetrendszerébe segíthet komplexebb módon megragadni olyan létkérdéseket, melyek elemzésére a jelenlegi szigorú tudományos keret nem ad alkalmat.

1. Bevezetés

Hétköznapi gyakorlatainkat, önértelmezésünket és társadalmi gyakorlatainkat átszövik a pszichológiához kapcsolódó elméletek és gyakorlatok, mégis, ha feltesszük a kérdést, vajon mi is a pszichológia, rögtön megannyi problémába ütközünk. A pszicho-tudományos diszciplína¹ távolról sem egységes képződmény (Rose 1999). Benne nincs konszenzus a tudomány tárgyáról, az alapvető elméletekről, az azokból következő terápiás eljárásokról és arról sem, hogy ezek általában hogyan illeszkednek a többi tudomány közé. Az eltérő elméletek ellentmondásaik fényében pedig nem tudnak átfogó tudásrendszert, paradigmát alkotni, szemben az olyan területekkel, mint a biológia vagy az orvostudomány.

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

¹ A pszicho-tudományok alatt, Nikolas Rose meghatározása alapján a pszichoanalízis, pszichológia és pszichiátria tudományát, illetve az ezekhez kapcsolódó gyakorlatokat értjük.

A probléma gyökere az, hogy a pszicho-tudományok az emberi psziché működéséről, világhoz való viszonyáról és az ezekből adódó tapasztalatairól kívánnak számot adni, ez azonban nem egykönnyen feleltethető meg a szigorú tudományokra vonatkozó elvárásoknak. Jacob Burckhardt a történelemfilozófiát intellektuális szörnyszülöttnek, kentaurnak nevezi, mivel a történelemtudomány és a filozófia mind kérdésfeltevéseiben, mind módszertanában feszültségben állnak egymással (Burckhardt 2001, 12). Ugyanez a feszültség figyelhető meg jelenleg a pszicho-tudományos diszciplínában is, ahogyan az a szigorú tudományok eszközszerével kívánja magyarázni az ember világban való létét, társas kapcsolatait és kríziseit.

Az olyan, a pszicho-tudomány perifériáján működő területek, mint a pszichoanalízis, egy sor, az emberi önértelmezéssel kapcsolatos kérdést tesz fel, megállapításai ugyanakkor a szigorú tudományos kritériumrendszer számára igazolhatatlanok, inkább egyfajta spekulatív filozófiát képviselnek. Ezzel szemben a jelenleg talán legparadigmatikusabb pszicho-tudományos terület a kognitív-és idegtudományok, melyek azáltal, hogy megállapításaikat empirikus mérésekkel igyekeznek igazolni, redukálják a pszichológia tárgyát az élettani folyamatokra. Jelen tanulmány mellett érvel, hogy a mainstream² paradigma, amennyiben a szigorú tudományos módszer mellett kötelezi el magát, egy sor olyan kérdésre képtelen reflektálni, mely az ember pszichés működése szempontjából alapvető fontosságú (Máriási – Vida 2015).

A kérdés nem pusztán elméleti, de terápiás szempontból is kitüntetett fontosságú, hiszen a paradigma határozza meg a gyógyító gyakorlatok lehetőségeit és eszközszerzeit is. A kritikai pszichológia mellett érvel, hogy a paradigma túlzó redukcionizmusa és individualizáló tendenciái negatív hatással vannak a pszicho-tudományok gyakorlatára. A kritikai pszichológia épp ezért sürgeti egyrészt a tudomány saját, belső kritikáját, másrészt a pszichológián kívül eső diszciplínákkal való együttműködést úgy, mint antropológia vagy filozófia (Fox et al. 2009). A külső kritika elengedhetetlen egy olyan diszciplína számára, mely az emberi élet tematizálásával és modifikációjával foglalkozik, a külső meglátások a szakma képviselői számára is pozitív eredményekkel szolgálnak a minél hatékonyabb gyógyító munka érdekében. Ezen megfontolások alapján a tanulmány kísérletet tesz arra, hogy a fenomenológia és klasszikus pszichoanalízis interszubsztivitás gondolatán keresztül egy olyan nézőpontot emeljen be, mely a létezés társas oldalára helyezi a hangsúlyt, ugyanakkor annak okát nem az „emberi természetben” keresi.

A tanulmány első fele egy, a pszicho-tudományok felől külső, kritikai keret létrehozására vállalkozik. Ehhez körbejárja, hogy mi a pszicho-tudománynak nevezett komplexum, mi a célja és mennyiben képes ennek megfelelni a gyakorlatban. Ezek után a tanulmány a belső működésmódot összekapcsolja azzal a társa-

² A mainstream pszichológia gyűjtőfogalom, diverz, sokszor egymással ellentétes elméletek és gyakorlatok megnevezése. Mainstreamnek tekinthető az egyetemi BA és MA képzés és az ehhez kapcsolódó ismeretek, melyek hivatalosan a pszichológussá váláshoz elengedhetetlenek. A mainstreamen túl beszélhetünk szakképzésekről, módszertani, önismereti és pszichoterápiás képzésekről, valamint a doktori iskolákról.

dalmi és kulturális kontextussal, mely egyáltalán lehetővé teszi a pszicho-tudományok létezését. A kritikai keret kidolgozását követő rész alternatív, fenomenológiai alapú meglátásokon keresztül szeretné értelmezni a terápiás teret. A fenomenológia interszubsztívítás fogalma segít, hogy az elmeműködés, s ezen keresztül a szubsztívítás, ne redukálódjon csak az egyéni tudatra.

A tanulmány utolsó részében egy olyan klasszikus pszichoanalitikus attitűdöt szeretnék bemutatni, mely megelőzte a pszicho-tudományok jelenlegi, biologizáló törekvéseit. Ferenczi Sándor elméleti és gyakorlati munkájában az interszubsztívítás központi. Freudtól merőben eltérő traumatana olyan meglátásokon nyugszik, melyek nagymértékben rokoníthatók a fenomenológiai interszubsztívítás elméletekkel. A filozófiai és pszichoanalitikus elemek beiktatása a pszicho-tudományok nézetrendszerébe segíthet komplexebb módon megragadni olyan létkérdéseket, melyek elemzésére a jelenlegi tudományos keret nem ad alkalmat.

2. A tudományról

2.1. A tudomány ideálja

Amennyiben arra keressük a választ, mi vezetett a pszicho-tudományok mai formájához, érdemes megvizsgálnunk, manapság milyen kritériumok alapján tekinthető valami tudománynak. Ebben egy feszültség figyelhető meg a tudomány ideálja és a tudomány kialakulását, illetve működését lehetővé tevő materiális tényezők közt. Az ideál alapján a tudomány a jelenségvilág megismerésének szisztematikus rendszeréből és a megismeréshez szükséges módszerekből áll. A megismerés módja a helyes módszer, mely evidenciákhoz juttatja a megismerő alanyt. Az evidenciákból a tudós képes eljutni a vizsgált jelenség igazságához, melyet be tud illeszteni egy kumulatív tudásrendszerbe. Azaz az ember potenciálisan képes a világ jelenségeinek átfogó megértésére, ehhez csak a megismerő módszerek tökéletesítése szükséges (Kutrovátz et al. 2006).

A jelen tudományos paradigmája azon jelenségek kutatását részesíti előnyben, melyekből empirikus adatok nyerhetők. Ez a hozzáállás figyelhető meg a mainstream pszichológia paradigmájában is. Az ember pszichés működését kutatva elméletileg a társadalom- és természettudományok határán áll, ugyanakkor a kognitív forradalom és a neurológiai kutatások térnyerésével a természettudományos módszer vált benne dominánssá, ahogy az a hivatalos képzés tananyagában is megfigyelhető (Máriási – Vida 2015). Ez az attitűd jelöli ki, hogy mi számíthat a diszciplína tárgyának, legfőbb kérdéseinek, megismerő módszerének és mi az, ami nem.

Walter A. Davis *Agy, elme, psziché* című előadásában bírálja a pszicho-tudományok természettudományos hozzáállását (Davis 2011). Véleménye szerint ez az emberi lét kérdéseit egy biológiai redukcionista és materialista keretrendszerhez igazítja, ezzel eltüntetve a klasszikus pszichoanalízis felfogásában még központi egzisztenciális konfliktusokat. Ha valamit nem lehet a paradigma keretrendszerében megmagyarázni, az letiltódik a vizsgálódás terepéről. Így az olyan, em-

beri pszichéhez kapcsolódó alapvető kérdések minthogy mit jelent rettegni, szeretni vagy egyáltalán létezni, csak annyiban lehetnek a mai pszichológia tárgyai, amennyiben mérésekkel meghatározhatóak. A pszicho-tudományok és a természettudományok összekapcsolódása arra tesz kísérletet, hogy megragadja az emberi tapasztalat univerzalitását, mint természettörvényt (Gergen 1985). Ez alapján a létezés egyet jelent egyfajta természeti létezéssel, ami pedig nem *természetszerűleg* adódik, az az evolúció mellékterméke.

2.2. A szigorú tudományok és a klasszikus pszichoanalízis különbsége

Klasszikus pszichoanalízisnek tekinthető a Freud és tanítványi köre által formálódó metapszichológiai keretrendszer és terápiás gyakorlat. Érdemes kiemelni, hogy a freudi elmélet sem egységes, megannyi konfliktussal küzdött saját tudományos identitásának megfogalmazásában. Freud folyamatosan ingadozott a századelő pozitív tudományos elvárásai és a korban divatos, *ezoterikus* áramlatok gondolatvilága közt (Jones 1973; Gyimesi 2019). Törekvései, hogy a pszichoanalízis szigorú tudománnyá váljon egyszerre bizonyultak sikeresnek és sikertelennek. Sikertelen, amennyiben a metapszichológia megannyi meglátása a mai napig sem elfogadott a mainstream pszichológiában (például az elfojtás, kasztrációs félelem, Ödipális komplexus). Másrészt sikeres, hiszen halála után a világ különböző pontjaira emigráló tanítványi köre megannyi gondolatát sikerrel integrálták a pszicho-tudományok paradigmájába. Ehhez sokszor az implicit kapcsolati tudás középpontba helyezésével szemben empirikus eredményekkel kellett erősíteniük a beszédterápia létjogosultságát. Ezzel sokszor a pszichoanalitikus elmélet gazdagósága csorbult, hiszen csak azon elemei tudtak fennmaradni, melyek átfordíthatók voltak az új, alapvetően biológista nyelvezetre (Davis 2011). Davis szerint a jelen pszicho-tudományos paradigma problémája, hogy benne a létezés, már nem jelenik meg mint probléma. A paradigma

[...] az aggyal (affektív idegtudomány), az elmével (kognitív pszichológia), a kötődés elsőbbségével (kötődésemélet) kapcsolatos mai tudást kínálja nekünk, az adaptáció és az érzelem-reguláció elméletét, amely a psziché egyetlen életképes elmélete: a felépülő szerkezetek fejlődése, ami biztosítja a normális, egészséges, jól alkalmazkodó személy létrejöttét, aki koherens és szilárd szelfet kialakítva jól működik a világban. (Davis 2011, 67–68)

Ezzel szemben a klasszikus pszichoanalízis szubjektumfelfogásában még létezett egy olyan psziché fogalom, mely nem jelentett egyet az aggyal vagy az elmével. Továbbá az eredendő adaptáción, alkalmazkodáson alapuló elméletek antagonisztikus kapcsolatban állnak azzal a klasszikus felfogással, ami szerint az én folytonos kapcsolati töréseken keresztül formálódik.

A pszichoanalitikus gondolkodás alapján az emberi személyiség kialakulását nem lehet egy eredetből kiinduló egyenes vonalú és szabályszerű fejlődéstörténetként értelmezni, útja sokkal inkább a biológiai szükségletek és társadalmi elvárások feszültsége mentén előidézett törések, megakadások, visszaesések sora. Éppen ezért pszichoanalitikus nézőpontból nem lehet előfeltételezni egy koherens

és stabil szelfet, mely normális működés esetén érzelmeit a szociális normáknak megfelelően képes szabályozni. A konfliktus nem a normálistól eltérő fejlődés esetében jelentkezik, hanem az minden ember sajátja.

Jelenleg rendkívül sok pszichoterápiás eljárás áll rendelkezésünkre (ma Magyarországon hivatalosan több mint 200 féle), melyek sok esetben egymással teljesen ellentétes elméleti magyarázóelvekkel rendelkeznek. A diverz praxisok ugyanakkor megegyeznek abban, hogy amennyiben hivatalos gyógyító gyakorlatként kívánnak érvényt szerezni maguknak, részben vagy teljesen kapcsolódniuk kell a fent leírt, empirián alapuló tudományos diskurzushoz. Ez alapján egyes eljárások közelebb, mások távolabb esnek az objektív vizááló tudományos magyarázatoktól. Azaz a pszicho-tudományok paradigmája korántsem egységes, sőt, még legfontosabb alapelveikben sincs konszenzus (Henriques 2013). A pszicho-tudományok irányzatait érdemes egy, az alapozó elmélet empirikus igazolhatóságának mértéke alapján változó skálán ábrázolni. A skála egyik végpontja ez alapján lehet a pszichoanalitikus hozzáállás, mely következtetéseken alapuló absztrakt kijelentésekre alapozza terápiás gyakorlatát, a másik a behaviorizmusból desztillááló dott kognitív és idegtudományos elméletekkel megalapozott eljárások.

A jelenkori tudományos paradigma számára tehát a biológiai megalapozottságú hozzáállások rendelkeznek a legnagyobb relevanciával, melyek főként laboratóriumi mérésekre támaszkodnak. Ebben a keretrendszerben például a mentális problémák lényegében a „beteg” önmagára, jövőjére és világára vonatkozó percepcióinak és gondolatainak (sémák) helytelen működése. Ezért az ehhez kapcsolódó viselkedésterápia „a beteg aktuális problémáinak megoldását célozza a diszfunkcionális gondolkodás és viselkedés megváltoztatásán keresztül. [...] Célja a korai maladaptív sémák, diszfunkcionális hiedelmek és inadaptív magatartásformák megszüntetése és adaptívabb kognitív struktúra és viselkedésformák kialakítása” (Perczel Forintos 2011).

A kognitív tudományokon alapuló terápiás hozzáállás önmeghatározásában megannyi olyan elem fellelhető, melyre a fenti kritikai meglátások vonatkoztak. Egyrészt, amennyiben feltételez „diszfunkcionális gondolkodás és viselkedés” módokat, úgy előfeltételez egy normál elméműködést és egy objektív külső valóságot. Ezt tekinthetjük egyfajta pszichés normának. A „maladaptív sémák, diszfunkcionális hiedelmek és inadaptív magatartásformák” megfogalmazás továbbá előfeltételezi, hogy a normától – amelynek ez alapján azon kéne alapulnia, amit a legtöbb ember tesz – való eltérés hiba.

Ebből következően a terápia a gondolkodás hibáinak korrekciója, a hibás hiedelmek és magatartásformák „megváltoztatása” és helyükre „adaptívabb” kognitív struktúra kialakítása. Ezzel implicit azt is kijelenti, hogy a normalitásnak való megfelelés értékes, míg a rendhagyó, nem alkalmazkodó viselkedés egészségtelen. Ezzel a terápia korrekatív praxissá válik, melyben az adaptív szelf-szabályozás egyenlő az ember mentális egészségével.

2.3. A kritikai pszichológia meglátásai

Davis szerint valójában a normális, átlagos, jól alkalmazkodó ember egy masszív hátrítás eredménye, mely a kiszámíthatatlan valóság okozta szorongástól való megfutamodás. Ezzel szemben a pszichoanalitikus hozzáállás a davis értelemben „bomlasztó” hatást fejt ki: „felfed minket magunknak önmagunk előtt, [...] kérdőre vonja a gondolkodásmódunk mögött rejlő pszichológiai indítékokat” (Davis 2011, 74). Ez a jelenlegi mainstream hozzáállásban valóban lehetetlennek tűnik, hiszen a tudomány fogalmi keretrendszere képtelen megragadni bizonyos, a létezéshez kapcsolódó és a tapasztalatot radikálisan formáló elemeket. A pszichológia igyekszik az általános emberi természet meghatározására, ugyanakkor az univerzalizáló és individualizáló emberfogalom problémája az, hogy képtelen hiánytalanul integrálni az emberi lény diverz tapasztalatait, melyek nem pusztán biológiai, hanem társadalmi meghatározottságúak.

Ezek és még megannyi összetevő határozzák meg az egyén társadalmi pozícióját, ebből eredő személyes tapasztalatát, s ugyanígy mentális problémáit is (Bourdieu 2008). Foucault alapján a pszicho-tudományok elválaszthatatlan részei a hatalmi apparátusnak, ebben az értelemben nem lehetséges ideológia-mentes tudományról beszélni. Amennyiben azonban a tudomány erre nem reflektál, könnyen tölthet be normalizáló funkciót, azaz a többségi társadalom által elfogadott életvitelbe rehabilitálja az egyént (Foucault 2006).

A fentiekben kiemelt individualizáló és reduktív pszichológiai attitűdöt Foucault az „orvosi tekintet” fogalmán keresztül magyarázza. Véleménye szerint a 19. század végén kialakuló pszichiátria és pszichológia problémája az, hogy szemben más természettudományokkal, esetükben nem beszélhetünk egy olyan kézzel fogható alapegységről, mint az orvostudományban a test. A testileg lokalizálható problémaforrás helyett így az orvosi tekintetnek először objektivizálnia kell a páciens pszichéjét, ezen keresztül létrehozva egy hipotetikus testet, mely a vizsgálatok és a terápia tárgya lehet (Foucault 2006).

Foucault *A bolondság története*-ben ír arról, hogy az eltárgyasító hozzáállás megszakítja a dialógust az *őrülettel*, ennek pedig komoly következményei vannak. Párbeszéd csak személyek közt folyhat, ugyanakkor a deszubjektifikáló orvosi gyakorlatok némaságra utalják a pszichés zavarokban szenvedőket. Ezzel az örületről folyó diskurzus a szakember monológjává válik (Foucault 2004). Mindez a sartrai interszubjektivitás dinamikájához hasonló. Személyközi viszonyokban az egyik fél mindig objektum, a másik szubjektum státuszt tölt be: vagy én válok a másik tekintetének tárgyává vagy fordítva (Sartre 2006). Sartre számára a tekintetek harca dinamikus, a helyzet függvénye, hogy a viszony mely résztvevője épp milyen státuszt tölt be. Ezzel szemben a medikalizáció esetében ez a játéktér megmerevedik. Az orvos a beteghez képest mindig szubjektum, mivel neki áll jogában (az intézményi hatalom által), hogy kijelentéseket fogalmazzon meg a páciens állapotáról, hogy a diagnosztikán keresztül megjelölje. Ebből adódóan a páciens bizonyos szempontból örökre az értelmezés tárgya lesz.

A fentiekben felmerülő kritikai meglátások olyan fogalmak köré csoportosulnak, mint biológiai redukcionizmus, individualizáció és normalizáció. Ezekkel

szemben egy olyan alternatív hozzáállást szeretnék bemutatni, mely a klasszikus pszichoanalízis mára háttérbeszoruló elemeit a fenomenológia meglátásaival köti össze, ezzel reflektálva az egyén, mint társadalmi lény tapasztalati világára. Ehhez az interszubbjektívitás fogalmát szeretném középpontba helyezni, mely egyrészt a biológiai redukcionizmust a tapasztalat sokszínűségével állítja szembe, másrészt az individuális elme helyett a személyközi viszonyokban kialakuló szubbjektívításra fókuszál, harmadrészt bevezeti az elméletbe a „világ” fogalmát, amely véleményem szerint lehetőséget nyújt a szélesebb körű társadalmi reflexió integrációjára a pszicho-tudományokba.

3. Az interszubbjektívitás problémája a terápia térben

3.1. A fenomenológiai nézőpont kritikai haszna

A probléma a jelen individualizáló paradigma és az azon alapuló gyakorlat esetében, hogy a páciens valamilyen formában mindig objektummá válik. A szubbjektív tapasztalat elevensége és egységisége ezáltal sematizálódik. Természetesen léteznek olyan terápia-attitűdök, melyek igyekeznek megőrizni a páciens szubbjektum mivoltát és tapasztalatainak sokszínűségét szemben egy standardizált individuum feltételezésével. Ilyenek például a pszichodinamikus és humanisztikus terápia-attitűdök, amelyek jelentősen nagyobb mozgásteret engednek az emberi szubbjektumról való gondolkodásban (s így a korábban felvázolt képzeletbeli skálán inkább a pszichoanalízis felé elmozduló irányzatoknak tekinthetők). Ugyanakkor még ezen eljárások elméleti bázisát is a mainstream pszichológia kell hogy nyújtsa, amennyiben meg akarják felelni a tudományosság kritériumainak. Bár a praxis szintjén a száraz tudományos eredményeket megtöltik a tapasztalat életteli-ségével, egy szélesebb perspektívából nézve kérdéses, hogy céljainak és módszereinek tekintetében mennyiben lépnek ki a pszicho-tudományok strukturálisan rendszerigazoló attitűdjéből. Azaz végső soron minden alternatív, de a paradigma szempontjából immanens törekvés saját diszciplínájának határaiba ütközik. Éppen ezért gyümölcsöző más tudományterületek bevonása a pszicho-tudományok.

Jelen tanulmányban erre a fenomenológiai szemlélet szolgál, épp azért, mert az irányzat számára szintén központi jelentőségű a szubbjektum, a külvilág és az ezek közt fellépő kapcsolat tematizálása. Ugyanakkor a fenomenológiai valóság-leírás számára a világban létünk megélt tapasztalata elsőbbséget élvez a szilárd elméleti keretezéssel szemben. Ez alapján a fenomenológiai hozzáállás közelebb vihet egy olyan pszichológiai attitűdhez, melyben az alany nem pusztán a tudomány és az abból eredő eljárások tárgya, hanem megőrzi szubbjektívítását és annak társas vetületeit.

Ahhoz, hogy elkerüljük az objektum-szubbjektum Sartre által felvázolt, véget nem érő párharcat, nem a (ez esetben terápia-attitűd) kapcsolatban résztvevő felek tudatára érdemes koncentrálnunk, hanem a közösen osztott *világukat* kell megérteni. A fenomenológia interszubbjektívitás olvasata három, egyenlően fontos komponensből áll: a résztvevő feleken túl jelen van benne az a világ is, melyben a kap-

csolódás helyet kap (Zahavi 2001). A személyes tapasztalatban a tudat, a világ és a test komplex módon, egymással összefonódva létezik. Merleau-Ponty a viszonyt az élő hús képével példázza: ahogy a húsban a szövetek, úgy fonódik össze egymással a test, a tudat és a világ. Azaz a világ nem egy tárgy, mint objektív külső valóság, sokkal inkább ismerős miliő vagy lakhely. Az én és a világ közti komplex és kölcsönös viszony alakítja a szubjektivitást, amely folyamatosan kibomló, tehát dinamikus. A másikkal való viszonyban a felek ugyancsak „összefonódnak”. Ez az összekapcsoltság az interszubjektív viszony résztvevői közt egy háttér képez, mely háttér meghatározza interakciójuk karakterét (Merleau-Ponty 2012). A fenomenológiai felfogás azzal, hogy a megélt egyedi tapasztalatra fókuszál, nem tagadja a természeti törvényszerűségeket, ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy az csak egy módja a lét értelmezésének.

A közösen osztott világ fenomenológiai felfogása ugyan nem mérhető empirikusan, integrálása mégis jelentős segítség lehet a pszichológiai felfogásnak, hiszen ezen keresztül egyrészt a páciens képes megőrizni szubjektum mivoltát, másrészt a közösen osztott világban tud létrejönni a valós empátia páciens és terapeuta közt, ahogy azt a pszichológia és filozófia határterületén munkálkodó Dan Zahavi is állítja. A Másik szubjektivitása bizonyos szinten mindig több mint ami megfogalmazható róla, a világ fogalma azonban olyan dialógusteret feltételez, melyben minden fél szubjektum tud maradni (azaz bizonyos szinten megragadhatatlan), s mégis létrejöhet az empátia.

Fenomenológiai szempontból a pszicho-tudományoknak ahhoz, hogy minimalizálják az individualizációval és normalizációval jelzett problémakört, az individuális elmeműködés mellett a személy kapcsolataira nagyobb hangsúlyt kell helyezni. Ez elősegíti egy valós empátia létrejöttét a pszichológiai praxisban, szemben a tudományos neutralitás illúziójával. Ahhoz azonban, hogy az valós empátia létrejöhessen, figyelembe kell venni a páciens és terapeuta által közösen osztott világot is, ahogyan az a megélt tapasztalatban felmerül. Ez a hozzáállás nemcsak a személy problémáinak komplexebb kezelését segíti elő, de egyben képes megnyitni az utat egy társadalmi kérdésekre érzékenyebb kritikai pszichológia felé, hiszen az, ahogyan a világot megéljük, megannyi társadalmilag kódolt feltétel függvénye is, melyek ilyen módon elemezhetővé válhatnak a pszichológia számára.

3.2. Ferenczi Sándor interszubjektív traumaelmélete

A fent említett világ probléma terápiás alkalmazásának példajaként a korai pszichoanalízis egyik kiemelkedő alakjának, Ferenczi Sándor terápiás hozzáállását szeretném ismertetni. Ahogy azt a fentiekben megmutattam, a klasszikus pszichoanalízis rendelkezett olyan elemekkel, melyek elősegítették a közösen osztott világ tematizálását a gyakorlatban. Ezek az elemek a természettudományos paradigma hatására fokozatosan vesznek ki a mainstream pszichológia tárgyköréből. A következőkben Ferenczi Sándor elméleti és terápiás attitűdjét mutatom be, mint az interszubjektivitást elsőként a pszichoterápia alapjává tevő hozzáállást (Szecsődy 2007).

Ferenczi nagy hangsúlyt fektetett a terápiás kapcsolatra, az abban fellépő empátiára és a közösen osztott világ problémájára. Traumatana épp arra világít rá, hogy a pszichés problémák esetében ez a világ tűnik el, így a megoldást is ennek reparációjában látja. Abban mind Freud, mind Ferenczi egyetértettek, hogy a mentális problémák és tüneteik mögött valamilyen trauma tapasztalata áll. Azonban míg Freud esetében ez valamilyen szinguláris esemény (szexuális abúzus, háborús trauma, gyermekbántalmazás stb.), Ferenczinél traumának számítanak a mindennapi életben előforduló kisebb, de ismétlődő események, érzelmi bántalmazások a résztvevő felek közt. Ezek a mikrotraumák a trauma hétköznapi és folytonos jelenlétét feltételezik (Lénárd 2003, 53).

Mindezt Ferenczi három-fázisú traumaelméletében rögzíti 1933-as *Nyelvzavar* tanulmányában (Ferenczi 1997). A trauma első fázisában a gyermeket a felnőttekhez bizalmi kapcsolat fűzi, egyben kiszolgáltatott is a szülők belső folyamatainak. A második fázisban a felnőtt váratlanul vagy ismételten valami ijesztő, fájdalmas vagy a gyereket túlzigató dolgot tesz, akár saját tudtán kívül. A harmadik fázisban a gyermek szeretné megérteni az érthetetlen helyzetet, hogy megnyugodhasson, a felnőtt azonban nem adja meg az értelmezési keretet, vagy azért, mert nem fogja fel tette súlyát, vagy épp azért, mert büntudatot érez. Ennek következtében úgy viselkedik, mintha az eset meg se történt volna, vagy akár még meg is feddheti a gyermeket.

A freudi traumatan a második fázisnál megáll, azt feltételezve, hogy a felnőtt izgató, szokatlan cselekvése a trauma oka, ugyanakkor Ferenczinél a trauma nem az esemény maga, hanem annak kimondhatatlansága és értelmezhetetlensége. A személyiség fejlődésére traumatikusan hatnak a kiszolgáltatott gyermek és az őt körülvevő felnőttek, mint autoritás személyek közt végbemenő interakciók. A kulturális kódok és jelentések, melyeket a szülők már elsajátítottak és melyek alapján cselekszenek kényszerűen és önkéntelenül is trauma-okozóvá teszik őket. A gyermek még kevésbé érti a szülőkkel közösen osztott világ kódjait, így viszonyukat nem lehet pusztán két személy közt zajló helyzetnek tekinteni, abban a szülők által már ismert világ értelmezhetetlensége is központi szerephez jut. Mindez nagymértékben befolyásolja a kialakulóban lévő személyiség felépülését, másokhoz és a világhoz való viszonyát.

A trauma során jelentésmegvonás történik, ami egy hatalomnak (a szülői hatalomnak) való alávetettségéből fakad. Ferenczi szerint a „kompetens csecsemő”, akinél a traumatizáció nem áll fenn, azért képes megérteni saját belső állapotait, mert azok az anya, gondozó segítségével jelentést kapnak (Ferenczi 1996). A gondozó egyfajta fordítóként alakítja a gyermek emócióit a felnőtt világnak megfelelő módon. A fordítás egyben tanulás is, hiszen ezeken keresztül ismeri és tanulja meg a gyermek értelmezni belső állapotait a közösen osztott világ nyelvén. A traumánál azonban a szülői/értelmező hatalom vagy rátelepszik, vagy megvonja magát a gyermek személyes élményvilágától (Lénárd 2003, 53). A folyamatban a személy megfosztatik saját belső élményeinek felismerésétől, ez pedig egy fenomenológiai értelemben vett üres szelfet hoz létre (Fónagy – Target 1997).

Míg Freud traumaelmélete monologikus módon megy végbe, addig Ferenczinél a trauma dialogikus, hiszen az sosem egyéni esemény, hanem eleve interszubjektív, ez az a keretrendszer, melyben a jelentésmegvonás vagy félreértés végbe megy. Ezt lacani nyelvezettel úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a trauma során a szimbolikus és pre-verbális (valós) rendje közt törés jelentkezik. Az adott tapasztalathoz, fenoménhez nem társul szimbolikusan elismert jelentés, mivel azt a másik megvonja. A jelentésmegvonáson keresztül a személy elidegenedik a szimbolikus jelentések közösen osztott világától. Azaz a traumatizáció során a gyermek végül inkompetenssé válik abban, hogy saját tapasztalatait elhelyezze a jelentésekkel teli szimbolikus és interperszonális térben.

3.3. Az interszubjektív terápia haszna

Ferenczi traumaelmélete alapján a szubjektív interszubjektív viszonyokon keresztül bomlik ki, a legkorábbi, pre-verbális időszaktól kezdődően. A felnőtt kori pszichés problémák eredete e korai interszubjektív viszonyban beállt törés, a trauma e törés maga (Bálint 1968). Ennek fényében a terápiának a traumatikus törést kell valamilyen módon helyrehoznia. Amennyiben azonban a terápiában felmerül a páciens deszubjektifikációja, például a terapeuta intézményi tekintélye vagy a diagnosztika reduktív hozzáállása által, a gyógyítónak szánt praxis az eredeti traumát pusztán csak tükrözni fogja. Ez összecseng a foucaulti normalizáció koncepciójával, amelyben kulturálisan vagy intézményileg determinált diagnosztikai és vizsgálati értelmezések sematizálják az egyén diverz és komplex tapasztalatait.

Ha a trauma eleve interszubjektív, úgy annak megoldása is egy ilyen keretrendszerben kell hogy végbemenjen, úgy, hogy benne mindkét fél szubjektumként vegyen részt egymásnak létjogosultságot biztosítva a közös világban. A több komponensű terápia helyzet teret nyit egy közösen konstituálódó jelentés- és értelemadásnak. Benne az érzelmi, affektív többletjelentést nyer a szimbolikus rendben. Ez lenne a Ferenczi-féle terápia lényege: a közös jelentésadásban a terapeuta reparálja azt, amit a szülők elmulasztottak, azaz elismeri a páciens szubjektum létét a legkorábbi, gyermeki élményvilág felől is, ezzel beavatja, visszairja abba a világba, melytől a traumában elidegenedett (Ferenczi 1997).

Ahhoz, hogy a terapeuta meg tudja őrizni empátiáját a legtöbb helyzetben és fenntartsa elkötelezettségét a pácienssel szemben, Ferenczi hangsúlyozza a szakember aktív, rugalmas hozzáállásának fontosságát, azt, hogy ne általános szabályokat kövessen, hanem mindig az adott szituációhoz alkalmazkodjon. A kölcsönösség megóv az autoriter értelmezésektől. Ennek példája a Ferenczi által indítványozott aktív technika (Bálint 1968; Ferenczi 1997). Ez elsődlegesnek tekinti a páciens felőli áttételt és a terapeuta felőli viszontáttételt, mely egy interszubjektív háttérrel biztosít a terápiában. Az „aktív” jelző arra mutat rá, hogy itt a Freud által előírányozott érzelmi absztinencia helyett, a terapeutának is tevékeny részét kell képeznie a terápiában létrejövő érzelmi miliőnek. Ferenczi véleménye szerint az objektivitás lekorlátozza és megmerevíti a terápia diskurzusterét, ez pedig nemcsak megakasztja a gyógyító munkát, hanem adott esetben meg is ismé-

telheti az eredeti traumában megélt kitétséget az autoriter szülői hatalommal szemben. Ezért a gyógyítás alapeleme a terapeuta aktív, érzelmi jelenléte is.

Ferenczi az aktív technika kidolgozására vonatkozó tapasztalatait *Klinikai naplójában* rögzíti (Ferenczi 1985). Feljegyzései egyrészt megörökítik több sikertelen kísérletét, ilyen például a kölcsönös analízis, ugyanakkor egyfajta gondolatfolyamként hírt ad arról, milyen kérdések és kételyek övezték munkáját. Így habár az aktív technika módszerének kidolgozása sikertelennek bizonyult, egyben például szolgál egy olyan dinamikus praxisra, mely igyekszik számolni a páciens szubbjektívitasával és a közösen osztott világ problémájával.

Jelenleg a Ferenczivel példázott gondolatvilághoz közelítenek az olyan pszichodinamikus terápiai, melyek non-verbális elemekre, érzelmi hangolódásra, affektív illeszkedésre, interszubbjektív kapcsolódásra és implicit kapcsolati tudásra épülnek (Lénárd 2003, 25). Ugyanakkor ezek csak igen ritkán hivatkoznak pszichoanalitikus gyökerekre, a klasszikus metapszichológia magyarázó elveit a természettudományok kísérletekkel igazolható problémahorizontja váltja fel. Az interszubbjektívitas a kötődés fogalmán keresztül integrálódik az elméletbe, azonban úgy, mint biológiai szükségszerűség (Lábadai 2011). Az elméleti keret továbbá azt sugallja, hogy a „normálisan” végbemenő szülő–gyermek kapcsolatban a szülők képesek zárójelbe tenni saját tudattalan konfliktusaikat, ezáltal a gyermek egy olyan szeretetkötelékben tud felnőni, melyen keresztül stabil és jól adaptálódó szelfet épít ki magában. Az elmélet azokban az esetekben, ahol a gondozók képtelenek „mágikusan” zárójelezni belső konfliktusait, a normálistól eltérő kötődési sémákról beszél. Ezzel szemben Ferenczi úgy véli, a traumatikus törés elkerülhetetlen, minden felnövési folyamat személyiségformáló része és az emberi nem közös sorsa.

4. Konklúzió

A tanulmány a kritikai pszichológia keretrendszerében kívánta értelmezni a pszicho-tudományok paradigmáját. Ennek meglátásai elsősorban nem a pszichológia tárgyára, hanem annak felépítésére, mint tudományos diszciplínára vonatkoznak. Az ezzel szemben alkalmazott leggyakoribb ellenvetések a tudomány biológiai redukcionizmusára, objektivitásillúziójára és individuumközpontúságára vonatkoznak (Máriási – Vida 2015). Lényege, hogy míg a pszicho-tudományok jelentős figyelmet fordítanak arra, hogy megfeleljenek a modern tudományosság kritériumainak, marginalizált problémának tekintenek megannyi olyan, empirikusan nehezen mérhető faktort, melyek alapvetően befolyásolják a hétköznapi tapasztalatot.

A megalapozó elméletek mellett számos olyan gyakorlati, terápiai eljárás létezik, mely igyekszik komplexebb módon kezelni az egyént, számot adni annak kapcsolatairól, mind társas, mind társadalmi szinten. Ugyanakkor a hivatalosan bejegyzett eljárásoknak szükségszerű affirmatív kapcsolatot fenntartani a paradigmatisz elméleti kerettel, ennek fényében viszont kérdéses, hogy mennyiben képesek eltávolodni a kritizált természettudományos keretrendszerrel.

A tanulmány a fenomenológia interszjektivitás fogalmának hangsúlyozásával kívánt egy olyan alternatív hozzáállást bemutatni, mely megpróbál kilépni az egyes személy mentális működésére fókuszáló objektív tudományos attitűdből. Ahogyan azt Dan Zahavi is hangsúlyozza, a fenomenológiai értelemben vett interszjektivitás nemcsak átteszi a hangsúlyt a szubjektív elméműködésről a kapcsolatra, de egyben a kapcsolatot megalapozó közös világ fogalmát is képes integrálni (Zahavi 2001). A világ jelentheti egyrészt a kapcsolat itt és most-jának hátterét, ugyanakkor alkalmat ad azon társas, kulturális jelentések integrálására is, melyeken a részvevő felek osztoznak.

A tanulmány a kapcsolódáson és a közösen osztott világ tapasztalatán alapuló pszichológiai hozzáállás megalkotójaként mutatja be Ferenczi Sándor munkásságát. Ferenczi jóval az interperszonalitást hangsúlyozó pszichodinamikus elméletek előtt arra a következtetésre jut, hogy a kapcsolódottság és nem a szubjektív elme az ember „eredeti” állapota. Következésképp, amennyiben a pszichés struktúra kapcsolatokon keresztül szerveződik, ugyanígy a pszichés problémák megoldása is valamilyen interszjektivitást előtérbe állító módszeren kell hogy alapuljon. Mindez példaként szolgálhat a világ bevonásának egy lehetőségére a pszicho-tudományos elméletben és gyakorlatban. Habár az aktív technikát sosem sikerült tökéletesíteni, benne egy olyan szakmai hozzáállást figyelhetünk meg, mely folyamatos, aktív, gondolkodó munkával áll az esetekhez, melyek elsőbbségük a technika keretrendszerével szemben.

Bibliográfia

- Bálint Mihály (1968): *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of regression*. London: Tavistock.
- Bourdieu, Pierre (2008): *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése – Tanulmányok*. Budapest: General Press Kiadó.
- Burckhardt, Jacob (2001): *Világtörténelmi elmélkedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*. Budapest: Atlantisz.
- Davis, Walter A. (2011): Agy, elme, psziché: a harmadik terminus megőrzése. *Imágó Budapest* 2011/3: 61–76.
- Ferenczi Sándor (1996): *A pszichoanalízis rövid ismertetése*. Budapest: Animula kiadó.
- Ferenczi Sándor (1985): *Klinikai napló*. Budapest: Akadémia Kiadó.
- Ferenczi Sándor (1997): *Technikai írások (1921–33)*. Budapest: Animula.
- Fónagy Péter, Target, M. (1997): Attachment and reflective function: their role in self-organization. *Developmental Psychology*, 9(4), 679–700.
- Foucault, Michel (2004): *A bolondsa 'g to 'rte 'nete a klasszicizmus kora 'ban*. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel (2006): *A pszichiátriai hatalom: a kikérdezés, a drog és a hipnózis*. In Rác József, Takács Ádám (szerk.): *Drogpolitika, hatalomgyakorlás és társadalmi közeg*. Budapest: L'Harmattan Könyvkiadó, 145–152.
- Fox, Dennis, Prilleltensky, I., & Austin, S. (2009): *Critical Psychology For Social Justice: Concerns and Dilemmas*. In: uók. (szerk.): *Critical psychology: An introduction*. New York: Sage Publications Ltd., 1–19.
- Gergen, Kenneth (1996): *Technology and the self: from the essential to the sublime*. Chapter draft for Grodin and Lindlof (szerk.): *Constructing the Self in a Mediated World*. New York: Sage Publications Ltd.
- Gyimesi Júlia (2019): *A szellemektől a tudattalanig*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Henriques, Greggs (2013): Evolving from Methodological to Conceptual Unification. *Review of General Psychology* 7, 168–173.

- Jones, Ernst (1973): *Sigmund Freud élete és munkássága*. Budapest: Európa könyvkiadó.
- Kutrovátz Gábor, Láng B., Zempléni G. (2006): A határvidék felderítése. *Replika* 55–54., 119–133.
- Lábadi Beatrix (2011): A megérett Másik – kapcsolat a pszichoanalízis és az idegtudomány között. *Imágó Budapest* 2011/3: 39–50.
- Lénárd, K. (2003): *A modern self-elméletek klinikai pszichiátriai és pszichoanalízis-történeti vonatkozásai* (Ph.D. értekezés). Pécs: PTE Általános Orvostudományi Kar Pszichiátriai és Pszichológiai Klinika. Lehívás helye: <https://pea.lib.pte.hu/handle/pea/16292> (Lehívás dátuma: 2020.06.08).
- Máriási Dóra, Vida K. (2015): Kritikai Pszichológiát! A pszichológia intézményrendszere a kritikai pszichológia perspektívájából. *Imágó Budapest Online* 2015. 10. 20.
- Merleau-Ponty, M. (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- Rose, Nikolas (1999): *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.
- Perczel Forintos Dóra (2011): A kognitív terápia fénykora: a második és harmadik hullám. In *Magyar Pszichológiai Szemle* 66(1):11–29.
- Sartre, J.P. (2006): *A lét és a semmi – Egy fenomenológiai tudattalan vázlat*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Szecsödy Imre (2007): Sándor Ferenczi – The first intersubjectivist. *The Scandinavian Psychoanalytic Review* 30.
- Zahavi, D. (2001): Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5–7): 151–167.

Vallás és identitás a digitális média platformjain

Kövesdi Veronika (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

A vallás napjainkban a digitális média platformjainak közvetítésével identitásképző *termékké* vált. Ennek megmutatásához első lépésként annak a keretnek vázolására teszek kísérletet, amelyben ez a folyamat megvalósulhat. Érinteni fogom egyrészt a modern kapitalizmus mindennapi miliójét, a fogyasztói társadalom emberének lélektani sajátosságait, és azt, hogy ebben a kontextusban mit jelent a szabadsággal való szembenézés és a fejlődéssel való konfliktus fogalma. Szeretnék kitérni arra, hogyan hat a félelem és a bizonytalanság az egyén identitásteremtésére, és a szorongás feloldásának napjainkban elérhető szakrális és szekuláris alternatíváira. Következő lépésként a vallási igény felmerülését s a modernitásban jelen lévő formáit illesztem – mind az igény, mind pedig a vallási alternatívák tekintetében – a korábban elmondottakhoz különös tekintettel a digitális média szerepére. A diverzív szekularizációs fogalmak közül a vallási mező sajátosságainak bemutatását vallásszociológiai elméletekkel alátámasztva fogalom össze (többek között José Casanova, Bryan Wilson, Grace Davie és Steve Bruce munkái nyomán). Így jutok el a vázolandó konklúzióig, mely szerint a fogyasztói társadalom individualitásra épülő kultúrájában az a szabadság és forma, amellyel az egyén kialakítja saját identitását ugyanaz, mint amellyel megválasztja és kialakítja a hitét, és a hite nyomán a csoportot, ahová integrálódik. Ezt a felvetést a vallási mező terepére vetítve az a következtetés adódik, hogy ugyanazon a társadalmon belül különböző hitek, értékek, világnézetek sokasága jön létre, és kialakul egy szabad vallási piac, ahol ki-ki rengeteg isten és vallási forma közül választhat. A digitális média biztosítja a felületet arra, hogy az identitás és azon belül a vallási piac termékeit kínálja, ahonnan a fogyasztó ízlése szerint válogathat, immár lokális korlátok nélkül.

1. Egyén a fogyasztói társadalomban

A modernitás emberét – Daniel Hervieu-Léger szerint – a társadalom arra buzdítja, hogy válaszokat keressen, megoldásokat találjon, haladjon és előrelépjen (Davie 2010, 91–92). Csakhogy e törekvések valóra váltása a folyamatosan változó értékek és a felgyorsult fejlődéssel egyik napról a másikra elavuló tudás következményeképpen problematikus, ez pedig többféle menekülési mechanizmust hív elő. Ezek között felfedezhető a vallási szükséglet, viszont annak immár a modernitással, a modern étellel összeegyeztethető formája.

De hogyan válik egy vallás a modern étellel összeegyeztethetővé? A kérdés megválaszolására tett kísérlet előtt két fogalmat kell tisztáznunk. Milyen az a milió, amelyben a modernitás individuuma él, és mit értünk vallás alatt.

A modern kapitalizmus embere maga mögött hagyta a béklyókat, megszabadult a szigorúan határoló tradícióktól, már nem korlátozzák szociális és morális keretek, és végre egyedülálló mértékben élhet a választás szabadságával (Fromm 2002, 36). Azonban a választás szabadsága nem jelenti a választás kényszere alóli felmentést, s az opciók végtelen száma a bukás végtelen lehetőségeit tartogatja.

A *fejlődés* már nem a reményteljes holnapot idézi, hanem a rémálmot arról, hogy az ember képtelen lépést tartani, és elavulttá válik. Az inadekvátságtól való félelem viszont csak az egyik csapás, ami a modern társadalmat átszövő egzisztenciális szorongáshoz vezet (Bauman 2007, 30–32).

Minden a fogyasztás, az egyéni vágyak beteljesítésére sarkall, a lehető leggyorsabban és legegyszerűbben. Az internetnek köszönhetően karnyújtásnyira a világpiac összes árucikke, és a kikerülhetetlen és ellenőrizhetetlen információtömeg a friss trendekről, az új normákról és devianciákról. Lemaradni egyenlő a megsemmisüléssel, így a szüntelenül változó trendek nyomán eladható új termékek a boldogság modern formájával kecsegtetnek: helyet ígérnek a változó világban, és ezáltal egy pillanatnyi megnyugvást, hogy a fogyasztó képes tartani a lépést.

A fentebb említett információtömegben nem csak az új termékek kikerülhetetlenek, hanem a folyamatos tájékoztatás a bolygón zajló eseményekről, amelyek a média sajátosságának köszönhetően dominánsan negatívak. A globális felmelegedés, a terrorizmus, a migráció így még akkor is a mindennapjaink részévé válik, ha a média platformjain kívül nem találkozunk egyikkel sem. Az éhezés, a balesetek, a betegségek folyamatos közvetítése a nappalinkba hozza a világ nyomorúságát, és megteremti a modern ember mindennapjainak labilis valóságát. Ahogy Zygmunt Bauman érvel, ezen a bolygón senki nem érezheti magát teljes biztonságban addig, amíg valaki veszélyben van (Bauman 2007, 30–32).

A váratlan csapások megelőzésére nincs lehetőség, az egyén tehetetlenül áll szemben a sorssal: bizonytalan a megélhetése, ingatag a pozíciója a szociális hálóban a fellazult emberi kötelékek nyomán, a folyamatosan változó normáknak és devianciáknak köszönhetően pedig az önértékelése, az identitása is teljesen labilissá válik. Nincs kire számítania, hiszen a globalizációval járó globális problémákra a lokális politika aligha tud megoldást kínálni (Bauman 2007, 10–12, 25).

A képtelenség, hogy beleszóljon a világ működésébe, hogy lelassítsa a változást, a félelem, hogy nem tud lépést tartani vagy kontrollálni az eseményeket, arra irányítja, hogy azokra a veszélyekre vagy problémákra figyeljen, amelyekről tudja, vagy hiszi, hogy meg tudja előzni. A félelem helye eltolódik: az egzisztencia biztonságának (*security*) hiánya okozta szorongás a biztonság (*safety*) elvesztésétől való félelemben realizálódik, amit napjaink politikája és a kapitalizmus is termőtalajának használ (Bauman 2007, 11–14).

Erich Fromm Menekülés a szabadság elől című értekezésében párhuzamba állítja a reformáció individuumának pszichológiai problémáját a mai szorongásával és menekülési mechanizmusaival. Az egyén gyakorlatilag ugyanazzal néz szembe: az egyén megszabadul gazdasági és politikai béklyóitól, s a szabadság, amivel szembesül, megszabadítja a biztonság és a hovatartozás érzésétől is. Hirtelen kiszélesedik a világ, s egyedül találja szemben magát a piac és a tőke nyomásával (Fromm 2002, 52–53). Kommunikációtörténeti szempontból hasonlóképpen bekövetkezik egy fordulópont: a könyvnyomtatás megjelenése, az információ terjesztésének új, hatalmas mértékben elterjedő platformot biztosít, ahogy a digitális média megjelenése a modernitásban.

2. Vallás

Alfred Schütz úgy véli, a vallás annak a folyamatnak a része, amelynek segítségével az egyének igyekeznek elboldogulni az emberi létezés viszontagságaival,

értelmet tulajdonítanak az életüknek, és a forrásként használják, amelyből merítve megalkotják életük szükséges kereteit. Ebből a konstrukcióból emelkedik ki a „szent sátor”, amely megvédi az egyént attól a szorongató gondolattól, hogy az élet és ő maga jelentéktelen és céltalan (Davie 2010, 82).

Az ateista megoldás a jelentéktelenség érzésének elkerülésére a taylor-i exkluzív humanizmus fogalmával írható le. Az emberi kiteljesedés és a transzcendens célok szétválasztódnak, és a teljesség élménye már nem a túlvilági létben keresendő, hanem a világiban, (Taylor 2010, 18–20). az adott milió kulturális kódjaival összeegyeztethető célok megvalósításával.

A szekularizáció előtt – Európában – a tradicionális, hierarchikus felépítésű egyházak jelentették a normát, amivel a modern kor új vallásai strukturális szempontból nehezen összehasonlíthatók (Kirby 2014, 7–8). A szekularizáció sokat vitatott fogalma alatt a vallás csökkenő társadalmi jelentőségét hangsúlyozó elméleteket értem. José Casanova a világi és egyházi intézmények a modernsége jellemző szétválasztódásaként értelmezi, és Bryan Wilson is hasonlóan érvel: a szekularizáció nem a vallás eltűnése, hanem az a folyamat, amely során a vallási gondolkodás, gyakorlat és intézmények elvesztik jelentőségüket a társadalmi rendszer működésére nézve. A politikai hatalom megszabadul a vallási szentesítéstől, és a modern társadalmakban dolgozók életvitelének racionális elvekhez igazodását követeli meg (Davie 2010, 84).

Stark és Brainbridge a szekularizációt egy minden vallási ökonómiában jelen lévő jelenségként értelmezik, amely felerősödő szakaszában beindítja a vallási megújulást, s az új formák kialakulását (Davie 2010, 104–108). Ez utóbbi, az új vallási formák kialakulását említő állítás kutatásom fontos alapjául szolgál.

A durkheim-i axióma szerint a vallás – a transzcendenstől függetlenül – a szentté nyilvánított, tiszteletet kiváltó, közösséget teremtő szimbólumokat jelenti. A kései modern korszakban – érvel Steve Bruce – a vallás beolvadt a választható lehetőségek, életstílusok és preferenciák világába, a vallási intézmények helyébe a felekezet és a kultusz (tehát a vallási élet fokozódó individualizmusát tükröző vallási szerveződések) lépnek, ebből fakadóan pedig hiányzik a fölényben boruló „szent sátor”, a mindent átfogó vallási keret, amelyet az egyetemes egyház testesített meg (Davie 2010, 87). Utóbbi a szekularizációs folyamatokból fakadóan szorult egyre inkább háttérbe Európában, az Egyesült Államokban viszont a vallási pluralizmus miatt eredendően más képet öltött. Az Államok virágzó vallási piacán számos felekezet áll rendelkezésre a különféle vallási igények kielégítésére, s a mezőt jellemző elmélet, az RDE¹ szerint az egyének természetüknél fogva vallásosak, vallási döntéseiket pedig – a fogyasztói társadalomra jellemző elv alapján – arra törekedve hozzák meg, hogy maximalizálják a nyereségüket és minimalizálják a veszteségüket (Davie 2010, 99).

Európa országaiban azonban más, szekulárisként definiált képpel találkozunk. Az RDE elméletet jegyző teoretikusok, Finke és Stark foglalkoznak e kontinens

¹ RDE, azaz Racionális Döntés Elmélet, amely a vallási pluralizmus és a vallási aktivitás közötti pozitív kapcsolatokat hangsúlyozza, és a nyugat-európai vallási piac hiányára vezeti vissza a vallás itt tapasztalható viszonylagos hiányát. (Davie 2010, 99.)

helyzetével is, amely szerintük a korlátozott kínálatnak, nem pedig a kereslet visszaesésének tulajdonítható (Davie 2010, 104–108). Grace Davie szerint azonban a mai európai történesekben is megfigyelhetjük a választás és a vallás közti kapcsolat néhány elemét, s kialakulóban van a választás egy jellegzetesen európai kultúrája is (Davie 2010, 127). David Martin pedig úgy véli, hogy mivel veszítettek erejükből azok a tényezők, amelyek Kelet- és Közép-Európában a vallás történeti formájának hanyatlásához vezettek, szabaddá váltak a vallásellenzők (például a kommunista uralom) által eddig szabályozott terek. Ezzel párhuzamosan új vallási formák – keresztények és nem keresztények egyaránt – jelennek meg nagy számban Európában (Davie 2010, 95–96).

Jelenlegi kutatásom a posztmodern individuum és a – schütz-i értelemben vett (Davie 2010, 82) – vallás viszonyát a digitális média elterjedésének kontextusában vizsgálja. Arra keresi a választ, hogy utóbbi milyen kapcsolatban áll az új vallási formák elterjedésével. Hipotéziseim a következők:

A tradicionális vallások és vallási alternatívák funkciója a mindennapi élet filozófiai vagy morális keretekeinek biztosítása, valamint részt vesznek az identitás kialakításában. A digitális kor új médiumai megváltoztatják azt a módot, ahogy a vallások filozófiai–morális–identifikációs hatást gyakorolnak. A digitális média a lokális korlátok átlépésével egyedülálló lehetőséget teremt az új vallások, szekták, kultuszok és fundamentalista irányzatok elterjedésére.

A globális média által biztosított nyilvánosság megváltoztatja a tradicionális egyházak kommunikációját a digitális marketing eszközeinek használatával.

A fent említett vallási közösségek kommunikációja aktívan épít a legmodernebb marketing eszközökre, és a vallási javakat termékként kínálják. A csoportokhoz tartozó kommunikációs platformokon lehetőség nyílik a vallási tartalmak mellett – nem a transzcendenshez kapcsolódó – morális kódok elhelyezésére is.

Az új vallások közé – az összehasonlítható vizsgálat tárgyai képpen – beemelhetők olyan irányzatok, amelyek a transzcendensre utaló kommunikációval világi boldogságot ígérnek.

3. A vallási igény, mint menekülési mechanizmus

A modernitás morális rendjében az individuum kiteljesedése sok esetben a piaci értékétől függ. Minden nap megmérettetik a kor szelleme által maximálisan támogatott versenyben, az online és az offline térben egyaránt, ahol a zsigerekig ivódott vulgár-darwinizmus nyomán a kiesett „gyengéket” a társadalom az evolúció számlájára írja. Abban él, amit Bauman csak úgy jellemez „escape is the new word in town” (Bauman 2007, 11–14). A mérhetetlen fogyasztás, az öncélúság, és Taylor szerint a kor egész szellemisége is bebörtönöz, amiből muszáj kitörni (Taylor 2007, 18–20).

Az egzisztenciális szorongás valódi okát elfojtva pedig, menekülési mechanizmusként alkalmat keres arra, hogy olyan tárgyakon ventilálhassa ki féltelmeit, amiket megfelelő elővigyázatossággal eltávolíthat magától. Így például egy bizo-

nyos típusú táplálkozást követ, amely megenged és tilt, és egészséget ígér a szabályok betartásáért cserébe.

A félelmek korábban említett kivetítése azonban nem szünteti meg a folyamatos tehetetlenség, jelentéktelenség és bizonytalanság érzését. Ahogy korábban említettem, Daniel Hervieu-Léger szerint a modernitás emberét a társadalom arra buzdítja, hogy válaszokat keressen, megoldásokat találjon, haladjon és előre lépjen. Csakhogy e törekvések valóra váltása problematikus, és a cél egyre távolabb kerül. Ez az, ami előhívja a vallási szükségletet, viszont annak immár a modernitással, a modern étellel összeegyeztethető formáit (Davie 2010, 91–92). Ez nyilvánvalóan nem kizárólagos, a menekülési mechanizmusok ateista formáira a fogyasztói társadalom széleskörű megoldásokat hozott létre, például a karrierorientált magatartás, vagy a túlzott mértékű fogyasztás.

Olyan formák ezek, amelyekkel a létezés maga több lesz, nyugodtabb vagy elégedettebb, ami súlyt és jelentőséget ad, a teljesség élményeit. Ezekben a pillanatokban az aggodalom, a szorongás, a szomorúság megszűnni látszik, az egyén egészsnek érzi magát, energiával teljesnek, valakinek, aki képes előre haladni az útján. Peter Berger ezeket a pillanatokot a megszokott valóság megszűnésével jellemzi, szerinte valami lehengerlően más ez, egy másik tudatállapot. Lehet, hogy csak egy pillanattig részesülünk belőle, mindenesetre erős megérezésünk van róla, hogy milyen lenne, hogyan élnénk át, béke és önfeledtség jellemzi. Ezek a megkönnyebbüléssel járó élmények segítenek meghatározni az irányt az individuum életében, amely szerint morálisan vagy spirituálisan orientálódik.

4. A digitális vallási piac és az új spirituális fogyasztó

Az individualizmuson alapuló kultúránk új vallási piacán az egyénre helyeződik a hangsúly. A szabadság, amivel az individuum kialakítja saját identitását ugyanaz a szabadság, amivel megválasztja a hitét is, és a hite nyomán a csoportot, ahová integrálódik, aminek morális normáit követi, aminek szentjeit ő is tiszteli, s a profánnak kijelölt fogalmait ő is elítéli. Peter L. Berger szerint a modernitást nem Isten hiánya jellemzi, hanem sokféle isten jelenléte (Berger 2008). Ugyanazon a társadalmon belül különböző hitek, értékek, világnézetek sokasága jön létre, és kialakul egy szabad vallási piac, ahol ki-ki rengeteg isten közül választhat. A digitális média pedig tökéletes felület arra, hogy az identitás és azon belül a vallási piac termékeit kínálja, ahonnan a fogyasztó ízlése szerint válogathat.

A hívők számára nem csak a már meglévő vallások váltak elérhetővé a digitális médiumok elterjedésével, hanem lehetővé vált az is, hogy különböző hitrendszerből kiválogassák a számukra megfelelő vallási termékeket, azokat, amelyekkel személyiségük azonosulni tud, és elhagyják belőle azt, amihez képtelenek vagy nem akarnak alkalmazkodni. Kialakíthatnak új közösségeket, amelyek a szabadon újrakonstruált hiten alapszanak, saját rítusokkal, prófétákkal, bálványokkal és saját normákkal, szabályrendszerekkel. (Úgy vélem ugyanakkor, e kreatív szabadság nem feltétlenül elégíti ki a keretekre és szabályrendszerekre vonatkozó igényt, amely megteremti a biztonságot.) Claude Lévi-Strauss a *bricolage* fogal-

mat használja a jelenség leírásakor, ami alatt nem egyszerűen összeválogatott vallási tartalmak keverékét érti, hanem a kulturális és vallási kreativitás megnyilvánulását. A New Age spiritualitást empirikusan tanulmányozó valláskutatók szerint e technikával az egyén tudatosan válogat a kínálatból és testre szabja a hozzávalókat, hogy aztán alkotó módon komponálja meg belőlük a számukra megfelelő spirituális rendszert (Altglas, 2014).

A szabad konstrukció lehetősége azt vonja maga után, hogy a keleti s nyugati vallások és filozófiák végtelen keveredése jöhet létre, amelyek struktúrája a fogyasztó ízlése szerint szelektál a régi hagyományok és a modern találmányok között, olyan vallási tökélet kialakítva, amely tökéletesen kielégíti a célcsoport vallási szükségleteit, a terjedésüket pedig a digitális kommunikációs platformok szabadsága biztosítja. Csak egy a számos nemzetközi példa közül: egy a katolikus egyház által évszázadokig megőrzött latin-amerikai gyökerű modern kori boszorkány közösség a social media platformjain keresztül ismét gyakorolja az erősen modernizált vallását, követők ezreit magukénak tudva. (Yu 2018) Az általuk használt 'Brujería' kifejezés nem csak a mesterségüket, a spirituális gyógyításra való képességüket, hanem azt a büszkeséget is jelöli, ami a szegénnyel és üldözöttséggel teli múlt túlélése hozott számukra. Ma már felszabadultan definiálják így magukat, felvállalják örökségüket, ami megmaradt a hosszú időn át zajló társadalmi kizárás ellenére is. Ördöginek és primitívnek bélyegzett vallásuk a posztkapitalista, városi társadalomban virágzik. Ahelyett, hogy a magasan iparosodott, technológiai környezetben a miszticizmus a szekularizáció okán visszaszorult volna, növekszik a karizmatikus mozgalmak, a spirituális gyógyítás és a transzcendens gyakorlatok megjelenése. (Giddens 1991) Amikor Puerto Rico megszabadult a spanyol katolikus törvény korlátozásai alól, a brujería beléphetett a szabad áru és vallás piacra. Az új, unortodox spirituális térben az árucikké változtatta gyakorlatait, egy lokálisan kiemelkedő jelenséggé válva, ami nem szembe megy, hanem átveszi a fogyasztói társadalom dinamikáját. (Miller 1995) Egyfajta 'spirituális materializmus' formát ölt, a kapitalista profit és siker összekapcsolódik a morális szándékkal, a spirituális erők a materialista célok elérésében segítenek. A puerto rico-i brujería szinkretizálódott, mai formája számos elemet vett át a népi katolicizmusból, valamint az afrikai mágia és gyógyítás hatása is tetten érhető, ahogy a népi protestanizmusé is (Romberg 2002).

Sutcliffe az „alternatív vallások” definíciója alá rendel mindent, ami kívül esik az egyház/szekta/kultusz kategóriáin, beleértve azokat a rendszereket is, amelyek túlmennek a nyugati és keleti filozófiák és vallási irányok szabad keveredésén, és tartalmuk tekintetében – ahogy Robbins is értekezik róla – a mítoszokat a popkultúrával és az alapító atyák ősinek titulált, újonnan kreált gondolataival vegyítik (Kirby 2014, 9–11).

A nem keresztény vallások száma nő, kialakulnak olyan vallások, amelyek a humanizmust és a spiritualitást kötik össze, mások pedig a spiritualitást a terápiával kapcsolják (Taylor 2007, 513).

Egy pillanat alatt jönnek létre ezek a csoportok, és ugyanilyen gyorsan képesek megváltoztatni a struktúrájukat, a „hívek” kiválhatnak, új iskolát alapíthatnak,

vagy elfordulhatnak, és egy teljesen új istent vagy eszmét követhetnek. Az internettel megszűnik a vallási opciót gátló lokális korlát, és az individuum a szobája falain belül képes részesévé válni egy tőle kilométernyi, kontinensnyi vagy kulturális távolságra lévő vallási közösségnek. David Lyon szerint a vallás szintűgy fogyasztási termék lett, mint bármi más, és a valláshoz való viszony alapvetően megváltozott (P. Silcz, 2017).

A fent említett közösségek üzenete alkalmazkodik a poszt-szekuláris igényekhez: minden az egyénen múlik, akinek saját magának kell megtalálnia az utat a teljesség és a lelki mélységek felé. A spiritualitás az a szubjektivitás, ahol az egyénen van a fókusz, ami az érzést emeli ki, az új küldetés pedig rátalálni a saját mélységekre (Taylor 2007, 510). Természetesen ehhez az új vallási közösségek kiváló útmutatást kínálnak.

5. A poszt-szekuláris vallási mező

Azt gondolom, a mezőt az individualista hitek jellemzik, ez azonban nem jelenti azt, hogy megszűnne az igény vagy a jelenség a vallást, mint egységet, közösséget alkotó intézmény szerepének betöltésére. Az emberek még mindig keresik az egyesülés lehetőségét, és ez nem csak abban merül ki, hogy hajlamosak hívő közösségekhez csatlakozni. Az ünnepek, a közösségi rítusok töretlen jelenléte bizonyíték erre (Taylor 2007, 516–518).

Ezek az események nemcsak azért jelentősek, mert kiszakítanak a hétköznapiakból, hanem azért is, mert kapcsolatot teremtenek valamivel, ami több az egyénnél. Legyen szó az El Camino zarándokainak közösségéről, koncertekről vagy focimeccsekről. Az előbbi és a vallásosság kapcsolata egészen evidens, de az utóbbiaknál is felfedezhető egy-egy olyan vonás, amely valamilyen módon mégis a transzcendenst idézi: egyrészt a már korábban említett hétköznapiakból való kiszakadás, ami akár az ókori, középkori karneválokhoz is hasonlítható, másrészt a közösségbe olvadás, amely megteremtí az univerzális testvériség érzését, az együtt cselekvést. Ez erőteljesen generálja az érzést, hogy valami nagyobbak, jelentőség-teljesebbnek vagyunk a részei, kapcsolódhatunk valamihez, ami nálunk több.

6. Empirikus kutatás

Kutatásomban a hazai gyökerekkel, Magyarországon működő legnagyobb média megjelenéssel bíró, vallási alapokon szerveződő közösséggel, a hetvenes években alakult Hit Gyülekezetével, illetve az alig hároméves – 2016-ban – alapított Felházal is foglalkozom. Egyik fő kérdésem, hogy milyen eszközökkel lehet ilyen csekély idő alatt tízezer főt számláló követőtábor építeni, melyek a médiát szintén aktívan használó, majdnem ötven éve működő – húszezer fős követéssel bíró – Hit Gyülekezeté és a Felház közötti különbségek a kommunikáció, a digitális média kontextusában. Emellett az amerikai gyökerű Szcientológia Egyház Magyarországon működő szervezetét a nemzetközi üzenetek az esetleges magyar vallási igényekre való interpretációja miatt tartom fontosnak. Az esettanulmányok

elkészítése során módszertani szempontból kikerülhetetlennek tartom Kis-Halas Judit a témában végzett kutatásait mind az online religion, illetve a religion online esetében, valamint a globalitás és a lokalitás interakciójáról. Utóbbit az Oroszországból kiinduló Anasztázia-mozgalom hazai a térnyerésével szemlélteti, és e jelenségben hangsúlyos elemként a világhálón szerveződő rajongói csoportok és a közösségi oldalak szerepét tárgyalja (Kis-Halas 2016).

Mindemellett olyan szekuláris jelenségekkel foglalkozom, amelyek vallásosnak tekintethő tulajdonságokkal bírnak, például a Cult of Mac, azaz az Apple alapító, Steve Jobs és termékei körül kialakult kultuszra. Két fontos tanulmányt emelnék ki a kutatásommal kapcsolatban. Pierre Bourdieu *A vallási mező struktúrája és kialakulása* című munkájában a piaccgazdaság tipológiáját használja a vallási jelenségek ismertetésére. (Bourdieu 2008, 118–169). Az előadás keretei nem adnak helyet a részletes elemzésre, ezért csak egy fontos aspektust emelnék ki. Mind a Hit Gyülekezete, mind pedig a Felház – és a Szcientológia Egyház is – szorosan épít a próféta-jelenségre, amelyet Bourdieu így ír le:

A próféta, ez az üdvözülési magánvállalkozó olyan típusú üdvjavakat termel és oszt fel, amelyeket saját személyével hitelesít. Ereje attól függ, mennyire alkalmas beszéde és gyakorlata arra, hogy csupán a szimbolizáció és a nyílt kifejtés révén elért szentesítő hatás segítségével mozgósítsa a laikusok meghatározott csoportjainak vagy osztályainak lappangóan eretnek vallási érdekeit.

A próféta kinyilatkoztatásai, a megnyerő beszéde immár nem csak a személyes jelenlét révén, hanem online, a YouTube vagy a Facebook videók közvetítésével (vagy a televízióban) is elérhető, így még szélesebb körben tud érvényesülni. A szintén e szövegben említett Lévi-Strauss-i gondolat, „Quesalid nem azért lett nagy varázsló, mert betegeket gyógyított, hanem azért gyógyított betegeket, mert nagy varázslóvá vált” (Bourdieu 2008, 118–169). utal arra, hogy a prófétának kikiáltott szónokokból lesznek a próféták, tehát a laikusok közössége legitimálja őt egyfajta önbeteljesítő jóslatként. (Még szekuláris értelemben is működik az imént említett jelenség: Steve Jobs-t a média „szekuláris prófétaként” emlegeti, és a keresztény szellemiségű orgánumok is ebben a kontextusban hivatkoznak rá (Crouch 2011).

Emellett fontos marketing eszköz az ismert személyiségek – a marketing tipológiájával élve – influenszerként való használata a szervezetek népszerűsítése és hitelesítése érdekében, például a Hit Gyülekezete esetében Gera Zoltán az ismert futballista szerepeltetése.

Az identitás kialakításának kérdéskörének kutatásából Michel Foucault *About the beginnings of the hermeneutics of the self* előadássorozatát emelném ki (Foucault 2019). Ebben az értekezésében a *self* technikáit vizsgálja a görög filozófiai, illetve a keresztény teológiai hagyományban. Fontos kérdésnek tartom, hogy az újonnan megjelenő vallásoknál hogyan jelenik meg egyrészt a gyónás, a legbelsőbb gondolatok megvallása, kinek, és arra milyen formában és milyen céllal történik a reflexió, másrészt pedig a vallás felvétele, azaz a vallási közösséghez való csatlakozást az egyén hogyan kommunikálja a környezete felé.

Bibliográfia

- Altglas, Véronique (2014). *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press
- Bauman, Zygmunt (2007): *Liquid Times – Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press
- Berger, Peter L. (2008): *Secularization Falsified*. <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified> Letöltve: 2019. 01. 12.
- Bourdieu, Pierre (2008): *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: General Press
- Crouch, Andy (2011) *Steve Jobs: The Secular Prophet*. The Wall Street Journal: <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052970203476804576615403028127550> és *The Gospel of Steve Jobs*. Christianity Today: <https://www.christianitytoday.com/ct/2011/januaryweb-only/gospelstevejobs.html> Letöltve: 2019. 01. 12.
- Davie, Grace (2010): *A vallás szociológiája*. Pannonhalma: Bencés Kiadó
- Fromm, Erich (2002): *Menekülés a szabadság elől*. Budapest: Napvilág Kiadó
- Foucault, Michel (2016): *The beginnings of the hermeneutics of the self*. Chicago: University of Chicago Press
- Foucault, Michel (2019): *Az igazság bátorsága*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press
- Kirby, Danielle (2014): *Fantasy and belief – Alternative religions and popular beliefs in the digital age*. New York: Routledge
- Kis-Halas Judit (2016): Hortikulturális utópia. Egy globális spirituális mozgalom helyi értelmezései. In: Hesz Ágnes–Pócs Éva (szerk.) *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából II.). Budapest: Balassi, 353–381.
- Kis-Halas Judit (2016): Hortikulturális utópia. Egy globális spirituális mozgalom helyi értelmezései. In: Hesz Ágnes–Pócs Éva (szerk.) *Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből*. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából II.). Budapest: Balassi, 353–381.
- Miller, Daniel (1995): *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*. New York: Routledge
- Romberg, Raquel (2002): *Witchcraft and Welfare*. Austin: University of Texas Press
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press
- Yu, Eda (2018): *The young brujas reclaiming the power of their ancestors*. https://broadly.vice.com/en_us/article/qvwe3x/the-young-brujas-reclaiming-the-power-of-their-ancestors Letöltve: 2019. 01. 12.

A kulturális csoport szelekció elmélete és a libertarizmus viszonya*

Lovász Ádám (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Életműve során Friedrich August Hayek kidolgozta a társadalmi evolúciónak egy sajátos elméletét. Eszerint az emberi csoportok történetében is éppúgy megfigyelhetőek a természetes kiválasztás folyamatai, mint az élőlények viszonylatában. A társadalmi szintű evolúcióban viszont nem a gének szelekciójáról beszélhetünk, hanem a kulturálisan meghatározott szabályrendszerek közötti versenyről. Azok a szabályok maradnak fenn, amelyek alkalmasnak bizonyultak valamely csoport életképességének növelésére. Kíméletlen verseny áll fenn a különböző kultúrák között, és csak azok élhetnek túl, amelyek a népességnövekedést elősegítő szabályrendszereket követnek. Hangsúlyozandó, hogy „szabályok” alatt Hayek mindazon irratlan, hallgatólagos alapelveket is érti, amelyek keretet szabnak a társadalom szereplői számára. Az elmélet legérettebb formájában a *The Fatal Conceit (A végzetes önhittség)* című 1988-as Hayek kötetben található, ám legalább az 1960-as évekre datálódik vissza. Nem tekinthető a tágabb hayeki életműtől elválasztható mozzanatként a kulturális csoport szelekció elmélete. Miként viszonyul ez az első látásra fatalistának tűnő evolúciófelfogás, Hayek jól ismert libertárius, liberális politikai elkötelezettségéhez? Összeegyeztethető egymással a libertarizmus – annak erősen individualista hangsúlyával –, valamint a kulturális csoport szelekció mint „funkcionalista kollektívizmus”? (Vanberg kifejezése). Számos szerző a libertárius táborból határozott nemmel válaszolt erre a kérdésre. Larry J. Sechrest egyenesen „irracionalizmussal” vádolja meg Hayeket, mondván hogy a kulturális csoport szelekció tökéletesen aláássa az egyén méltóságát és önállóságát, mivel az egyéni belátóképességtől függetlenül zajlik a kultúrák kiválasztódása. A libertarizmusnak Sechrest szerint az individuum feltétlen önértékén kéne alapulnia, márpedig Hayek evolucionista felfogása a szabályrendszer önfinomításának eszközévé fokozza le az emberi egyedet. Életünk értelme az, hogy csoportunk túléléséhez járjunk hozzá. Hayek számára evidencia, hogy a szabályrendszerek evolúciója személytelen folyamat, ennek egésze szempontjából pedig irreleváns az egyén boldogsága. Nézetem szerint mégsem fogadható el teljesen/egészen Sechrest azon javaslata, miszerint vissza kellene térni az individualizmushoz. Geoffrey Hodgson, Bruce Caldwell és mások nyomán amellet érvelek, hogy a hayeki modell a többszintű evolúciós koncepciók közé sorolható. Hodgson-nal ellentétben viszont nem tartom elképzelhetetlennek a libertarizmus összeegyeztetését a kollektívizmussal. Csoportok is funkcionálhatnak „egyedekként” a többszintű evolúcióelméletekben. A kiterjesztett libertarizmus, amit *holo-korporatívizmusnak* nevezek, az összes adaptálóképes, önirányító szerveződés egyenlő szabadságát affirmáló politikai filozófia volna. Minden test és minden kollektívitás szabadsága: ez a libertarizmus multimodális változata. Csoport, rendszer vagy bioszféra, ezek mindegyike éppúgy alanya lehet a kiterjesztett libertarizmusnak, mint az emberi individuum.

kulcsszavak: evolúció, Hayek, kollektívizmus, libertarizmus, öko-filozófia, szabadság

1. Bevezetés

Friedrich August Hayek munkásságának legvitatottabb mozzanataként jellemezhető a társadalmi evolúcióról vallott elgondolása. Kiváltképpen az utolsó, 1988-as, *The Fatal Conceit (A végzetes önhittség)* című kötetének megjelenése óta,

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

élénk viták övezik Hayeknek a kultúrák kiválasztódásáról szóló téziseit. Márpedig, ha eszmetörténeti értelemben számot kívánunk vetni Hayek eszmei hagyatékával, valamit kell kezdenünk a kulturális evolúcióról vallott nézeteivel, hiszen ezek képezik életművének kulcsát. Nem tehetjük meg azt, hogy negligáljuk ezt a mozzanatot. Életrajzírója Alan Ebenstein egyenesen úgy fogalmaz, hogy „a rátermettek túlélése, valamint az evolúció előreláthatatlan, irányíthatatlan volta központi jelentőségű hayek gondolkodása szempontjából” (Ebenstein 2001, 14). Viktor J. Vanberg hasonló véleménynek ad hangot, amikor azt állítja hogy „az evolúciós felfogás valósággal átjárja Hayek egész életművét” (Vanberg 1994a, 314). Tanulmányom tárgya a *kulturális csoportselekcio elmélete*, miképpen azt Hayek kidolgozta az 1960-as évektől kezdődően. Szemben azzal a túlságosan is népszerűvé vált előítéllettel, ami David Miller *A végzetes önhittség*-et bíráló recenziója nyomán elterjedt a szakirodalom bizonyos szegleteiben, a kulturális csoportselekcio távolról sem tekinthető valamilyen kései zárványnak a hayeki életmű egészen belül (erről bővebben ld. Lovász 2019a). Egy olyan gondolatnak a kulminálódása ez, amit Bruce Caldwell nyomán legalább 1960-ig datálhatunk vissza. Miképpen fogalmaz Caldwell, „az a gondolat hogy a szabályok által kormányzott magatartások komplex rendeket képezhetnek” már az 1960-as években is fellelhető Hayek műveiben (Caldwell 2001, 14–5). A kulturális csoportselekcio elméletének egyik első előfordulása 1967-re tehető. Hayek első megfogalmazása, amelyet a *Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct* című tanulmányban olvashatunk, így szól: „az állati és emberi társadalmakban (...) a szabályok genetikai (és nagymértékben, a kulturális) átvitele egyénről egyénre megy végbe, míg amit a szabályok természetes kiválasztódásának nevezhetünk, a csoport rendjének kisebb vagy nagyobb fokú hatékonyságán alapul” (Hayek 1967, 67). Mindazonáltal, a „csoportselekcio” (*group selection*) fogalma először, explicit formában csak a *Law, Legislation, and Liberty* harmadik, 1979-es kötetének egy lábjegyzetében kerül kifejtésre (Hayek 1982 [1979], 3., 202; Caldwell 2001, 16). Az említett politikai filozófiai munkájában a társadalmak túlélésére vonatkozó evolúciós tézist prezentálja számunkra Hayek, ám ennek részletes kidolgozása egészen az 1988-as, utolsó kötetig, *A végzetes önhittség*-ig várat magára. Tanulmányom első részében az elméletet mutatom be, majd a tudományos plauzibilitását érintő vitákra összpontosítok. Ezt követően a kulturális csoportselekcio állítólagos irracionálisát, fatalizmusát, „túlzott” optimizmusát és a libertarizmus eszméjével való vélt ellentétességét érintő bírálatokra reagálok. Konklúzióban a libertarizmus egy olyan lehetséges, jövőbeni formáját mutatom be, amely képes hatékonyan érvényre juttatni a természetes kiválasztódás valamennyi egységének szabadságigényét. Céлом, amely nem nélkülözi a szubjektív értékítéletet, a szabadság eszméjének az evolúciós gondolattal való kibékítése.

2. A kulturális csoport szelekció modellje

Ahogy Erik Angner rámutat, a *csoport szelekció* elmélete nem kizárólag Hayek érdeme. Ezért mielőtt Hayek saját, a kulturális csoport szelekcióra vonatkozó téziseit mutatnám be, szükséges kitérni az Angner által hivatkozott előzményekre. A *csoport szelekció* fogalma Alexander M. Carr-Saunders (1886–1966) oxfordi biológus és szociológus nevéhez fűződik, aki a széleskörűen hivatkozott *The Population Problem* (1922) című kötetében dolgozta ki elméletét. Ennek a körülménynek azért van relevanciája, mert „Hayek ehhez a könyvhez fordult minden alkalommal, amikor a kulturális evolúció elméletét fejti ki” (Angner 2002, 700). Túl azon, hogy 1937 és 1949 között, a London School of Economics keretén belül bő évtizeden át kollégák voltak, Carr-Saunders gondolatai kísértetiesen hasonlítanak Hayek évtizedekkel később megfogalmazott álláspontjára (mint látni fogjuk, egy nagyon fontos eltéréssel.) Carr-Saunders álláspontja szerint az evolúciós szelekció nemcsak az egyedeken operál, hanem éppenséggel azonos állatfajhoz tartozó csoportok között is fennáll a verseny állapota. Az ember esetében létfontosságú az, hogy milyen szabályokat követ, mivel ez határozza meg a különböző embercsoportok egymáshoz viszonyított sikerességét:

Az emberek és emberek csoportjai természetes úton szelektálódnak, az általuk követett szokásoknak köszönhetően éppúgy, mint a mentális és testi jellegzetességeik okán. Azok a csoportok amelyek a legelőnyösebb hagyományokat követik fognak versenyelőnyvel rendelkezni azokkal szomszédos csoportokkal szemben, amelyek kevésbé előnyös hagyományokat gyakorolnak. Kevés olyan gyakorlat van ami hasznosabb azoknál, akik mérséklék a csoport létszámát egy fenntartható, kívánatos szinten, és aligha nehéz kikövetkeztetnünk azt hogy (...) természetes kiválasztódás útján terjednek el a csoport létszámát szabályozó szokások (Carr-Saunders 1922, 223).

Az ember, mint kultúrával bíró lény, nemcsak genetikailag meghatározott. A természetes kiválasztódás az emberi létező esetében éppúgy vonatkozik kulturális szokásokra és szabályrendszerekre, mint génekre, hajlamokra és egyéb, szűken vett biológiai sajátosságokra. Carr-Saunders hangsúlyosan amellet érvel, hogy azon csoportok rendelkeznek a kultúrák közötti kíméletlen küzdelemben egyfajta előnnyel, amelyek megtanulták szabályozni a népességük létszámát. Ezek a közösségek tartózkodnak erőforrásaik elpazarlásától, és közel tartják népességüket a „népességbeli optimumhoz.” Ellenben a kevésbé sikeres kultúrák képtelenek gátat szabni a népességszaporulatuknak, benne rekedve a népességbumok és összeomlások váltakozásaként jellemezhető premodern mintázatában. Mivel a „civilizáltak” ráleltek arra a népességszámra, ami lehetővé teszi a lehető legnagyobb fokú társadalmi harmóniát és szolidaritást, képesek az egyéb kultúrák rovására terjeszkedni, az utánzáson vagy a hódításokon keresztül. Távolról sem mentes ez a típusú felfogás a korban tudományos körökben is népszerű rasszelmélet bizonyos elemeitől, valamint a kulturális imperializmustól. Maga Carr-Saunders is a később súlyosan kompromittálódott eugenikai mozgalom lelkes támogatója volt, a kor számos egyéb brit gondolkodója mellett. (Angner 2002: 700)

Egy, mai szemmel tekintve szerencsétlen, sőt, elfogadhatatlan megfogalmazása szerint, Carr-Saunders hangot ad azon véleményének is, miszerint a „kevésbé értékes” hagyományokat követő rasszok szükségképpen alárendelődnek a náluknál nagyobb fokú túlélőképességet biztosító hagyományokat követő fajoknak (Carr-Saunders 192,: 417). Azonban egy rasszon belül is mutatkozhatnak jelentős kulturális eltérések. Az expanzív jellegű angol kultúra Carr-Saunders vélekedése szerint például egyértelműen felsőbbrendűbb a passzívabb, befelé forduló, „kisebb és gyengébb” dán kultúrájánál. (419) Vajon hogyan vélekednének erről az Angliát, a Kr.u. kilencedik században meghódító dánok? Talán az ő hagyományaik akkortájt „jobbak” voltak az angolszászokénál? De akkor időközben mi változott? Ezek a nézetek reménytelenül avittként és tudománytalanként hathatnak, helyenként pedig egyenesen védhetetlenek, korunk érzékenységevel összeegyeztethetetlenek. Mindazonáltal a csoport szelekció gondolata mégsem tűnt el nyomtalanul a porondról. Hayek számára ugyanis azért vált fontossá a szelekció csoportjellegének hangsúlyozása – egyéb hivatkozott antropológusok és biológusok mellett Carr-Saunders nyomán is –, mert lehetővé teszi az egyén feletti szelekciós szintek bekapcsolását a vizsgálódásba.

Mint említettük, a kulturális csoport szelekció elmélete hosszú évtizedeken átívelő gondolkodási folyamat terméke, ami egyáltalán nem tekinthető kései zárványnak Hayek életművében belül. Egy másik cikkében, amelyben reagál a marxista institucionalista közgazdász és eszmetörténész Geoffrey Hodgson Hayeket érintő bírálatára, Caldwell határozottan érvel a kontinuitás mellett. Állítása szerint „nem az a kérdés Hayek és a kulturális evolúció elmélete kapcsán, hogy Hayek nézetei miért alakultak ki annyira későn, hanem sokkal inkább az, hogy miért voltak annyira kiforrottak már 1960-ban?” (Caldwell 2001, 542) Már a *The Constitution of Liberty* című 1960-as műben is találkozhatunk egy olyan megfogalmazással, ami igencsak hasonlatos Carr-Saunders-nek a kultúrák közötti kiválasztódást érintő gondolatához, olyannyira hogy – amennyiben eltávolítanánk a szerzők nevét – igencsak nehezen tudnánk megkülönböztetni a két forrást egymástól. Szemben az észhasználat képességére támaszkodó, *a priori* elvekre alapozó „racionalizmus-sal”, Hayek úgy gondolja hogy a legtöbb szabály ami meghatározza a társadalmi együttélést, aligha lehet tudatos megfontolás vagy reflektált döntés eredménye. Nem önreflexív módon konstruáljuk a társadalmainkat. Valamennyi komplex, összetett társadalmi intézmény a spontán evolúció produktuma. Az evolúciós felfogás értelmében „a civilizáció a próba-szerencse folyamatok felhalmozódásának kinkszerűen kinyert vívmánya; [a civilizáció] azon tapasztalatok összessége, amik nemzedékről nemzedékre hagyományozódtak át, részben explicit tudás formájában, ám inkább olyan eszközök és intézmények alakjában, amik bizonyították önmaguk felsőbbrendűségét” (Hayek 2011 [1960], 118). Ez azt jelenti, hogy a társadalmi evolúció alapegységét az intézmények és szabályok képezik, a hagyományok pedig kollektív memóriaként, kiterjesztett intelligenciaként funkcionálnak. Ugyanezen az oldalon leszögezi Hayek, hogy „a társadalmi evolúcióban a döntő tényező nem a fizikai és átörökíthető tulajdonságok szelekciója a lényeges mozzanat, hanem a sikeres intézmények és magatartásmódok utánzás út-

ján való kiválasztódása” (u.o.). Minden koherensnek nevezhető evolúcióelméletnek négy alapvető kérdésre kell válaszolnia: a) mi a szelekció egysége? b) mi a variáció forrása? c) milyen mechanizmusokon keresztül adhatóak tovább a variációk, mutációk? d) mi a szelekció mechanizmusa? Ezek közül legalább két válasszal már 1960-ban is szolgál nekünk Hayek. A kulturális kiválasztás egysége, mint láthattuk, az *intézmény* illetve a *magatartásmód*, a variációk továbbadásának mechanizmusa pedig az *utánzás*. Azonban még előttünk áll a hayeki kulturális csoportselekción elméletének teljes mértékű rekonstrukciója, ami megadja a válaszokat a szelekcion milyenségére, valamint a variációk forrására vonatkozóan is.

Hayek a „csoportselekción” fogalmát expliciten csak a *Law, Legislation and Liberty* című *magnum opus*-ában alkalmazza, még ha a gondolat, nyilvánvalóan jóval korábban is megfogalmazódott. A mű első kötetének elején olvasható az alábbi feltevés a szabályrendszerek eredetére vonatkozóan, ami még erőteljesebb formában tükrözi vissza Carr-Saunders evolúciós nézetét:

A társadalomnak az a rendezettség, ami megnöveli az egyéni cselekvés hatékonyságát nemcsak olyan intézményeknek és gyakorlatoknak köszönhető, amelyek valamilyen meghatározott cél számára lettek kifejlesztve vagy megtervezve; túlnyomórészt olyan folyamat termékei ezek, amit 'növekedésként' vagy 'evolúcióként' jellemezhetünk. Olyan folyamat ez, aminek során a gyakorlatok más célok elérése végett kerülnek feltalálásra, sőt, akár véletlenszerűen, majd az idők folyamán prezerválódnak mert hozzájárultak a csoport győzelméhez más csoportok felett (Hayek 1982 [1973], 9).

A hasonlóság több mint véletlen, mivel Hayek hivatkozik az első kötet 15. lábjegyzetében Carr-Saunders programadó idézetére, ami a fentiekben olvasható. (148). A kulturális csoportselekción értelmében azok a szabályok fejlődnek ki és maradnak fenn, amelyek érdemben hozzájárulnak az őket követő és foganatosító csoportok életképességéhez. Röviden, azért állnak fenn egyáltalán az általunk ismert szabályrendszerek, mert „azok a csoportok amelyek követték azokat, sikerebbnek bizonyultak és más csoportokat elmozdítottak. Olyan szabályok voltak ezek amelyek (...) lehetővé tették nagyobb mennyiségű csoportok vagy egyének túlélését.” (18) Noha Hayek jóval visszafogottabban fogalmaz, mint az általa szaktekintélyként hivatkozott Carr-Saunders, világos hogy, felállítható egyfajta distinkció a különböző társadalmi intézmények között, méghozzá azok demográfiai hatásai mentén. Azok a hagyományok és szabályrendszerek az üdvösek ez alapján, amik empirikusan demonstrálható módon nagyobb létszámú népesség kitermelődéséhez és fennállásához járulnak hozzá. Nehéz nem beleolvasni ebbe, valamint a későbbi *A végzetes önhittség*-be is, egyfajta mennyiségi elvű utilitarizmust. Leland B. Yeager úgy fogalmaz, hogy „Hayek utilitárius volt” (Yeager 1989, 331). Tekintve Hayeknek az utilitarizmust – vagy legalábbis annak a társadalom technokrata szellemiségű átalakítását szorgalmazó benthami változatát – bíráló gondolatait, meglepőként hat Yeager jellemzése. Ám amennyiben a maximális népességszaporulatot objektív hasznossági mérceként alkalmazzuk, valóban nehezen tűnik elkerülhetőnek a szabályrendszerek közötti szelekciont érintő hayeki gondolatok kapcsán, valamilyen „szabály-utilitarizmus” tételezése Hayek részéről.

Legérettebb formájában mégiscsak *A végzetes önhittség* című könyvben nyer kidolgozást a kulturális csoportszelekció elmélete. A mű kiindulópontja az, hogy az emberiség fejlődése során a civilizáció mintegy kinőtte az ösztönös, interperszonális szolidaritás által jellemezhető törzsi kereteket. A „bővített” vagy „kiterjedt” rend (*extended order*) jellemzője az, hogy sokkal szélesebb körű együttműködést tesz lehetővé egymástól távol lévő idegenek között is.¹ Ellentétben Hobbeszal, Hayek úgy gondolja hogy a primitív társadalmak inkább kommunisztikusak, semmint individualisták. Az individualizmus viszonylag kései fejlemény az emberiség történetében, az absztrakt szabályok által irányított kiterjedt rend terméke. Komoly vívmány a törzsi primitív szolidaritás elhagyása, mert ez tette lehetővé az emberiség exponenciális szaporulatát. Mint fogalmaz, „ha folyamatosan engedelmessé válnánk annak a parancsolatnak, hogy minden embertársunkkal felebarátként bánunk, akkor ez megakadályozta volna egy bővített rend kialakulását” (Hayek 1992 [1988], 20). A kiterjedt rend, noha mesterséges, mégis természetes a spontaneitás értelmében. Olyan szabályok halmozódnak egymásra, amelyek teljes tartalmáról aligha rendelkezhetnek tudomással a társadalom cselekvői. Nem tudatos tervezés, vagy döntések eredményei tehát, a személytelen absztrakt szabályok és erkölcsök amelyeket követünk, noha az egyéni döntések sokaságaiból aggregálódnak. Itt már választ nyújt számunkra Hayek a variációk forrására vonatkozóan is, ez pedig a “felfedezési eljárásaként” értelmezett “verseny.” (26) Egymással kíméletlen konkurenciaharcban állnak a különböző hagyományok és kultúrák. Azok tekinthetőek a legvonzóbbnak, amelyek érdemben hozzájárulnak egy csoport szaporulatához és átmentek az evolúciós szelekció rostáján. Törvényszerűen eltűnnek azok a kultúrák, amelyek alkalmatlanok a szaporulat fenntartására. Jól látható hogy, a műben hivatkozott (23) Carr-Saunders eredeti nézetéhez képest, radikális módosítást iktat be Hayek. Míg elődjénél a népességszabályozás, sőt, a szaporulat mérséklésének civilizáló képességére helyeződik a hangsúly – némi eugenikai éllel –, addig Hayek tisztán mennyiségi szempontként beszél a demográfiai növekedésről. Könnyen támadhat az olvasóban az a téves benyomás, ami alapján itt egyfajta “pangloss-i” evolúciófelfogással van dolgunk. Mint ismeretes, Pangloss Úr a *Candide* című Voltaire-novella főszereplője, aki a létező világot tekinti a lehető legoptimálisabbnak, pusztán annak aktuális fennállása okán. A “pangloss-i hiba” voltaképpen a “van”-ból a “kell”-re való automatikus asszociációként jellemezhető. Súlyos tévedésbe kerülnénk ha, úgy gondolnánk – mi képpen Andy Denis teszi – hogy, Hayek egyfajta kései Pangloss, aki kritikátlanul elfogadja a már kialakult erkölcsök legitimitását azok pusztán léte okán (Denis 2002, 275–285). Ez egészen egyszerűen nem helytálló vélekedés hiszen, mint Douglas Glen Whitman kiemeli, Hayek „nem tekintette tökéletes folyamatnak a kulturális evolúciót” (Whitman 1998, 63). Erre vonatkozóan bőséges textuális alátámasztást kapunk magából a műből. Attól mert létezik, nem rendelkezik egy szabály magától értetődő legitimitással: „Az a felismerés, hogy a szabályok általában verseny révén, az emberi túlélés szempontjából való értékük alapján vá-

¹ Jelen keretek között a „kiterjedt” kifejezést preferálom, szemben a magyar fordításban „bővített” szóval, ami túlzottan implikálja a tervezés mozzanatát a spontaneitás rovására.

lasztódnak ki, semmiképpen sem védi meg ezeket a szabályokat a kritikus vizsgálattól. Ez így van, ha más okból nem is, csupán azért, mert oly gyakori az erőszakos beavatkozás a kulturális evolúció folyamatába” (Hayek 1992 [1988], 28). Noha valóban operál egy olyan előfeltevés Hayek gondolkodásában, miszerint „a spontán módon kialakult szabályok vonzó társadalmi következményekhez vezetnek”, ez aligha jelenti azt hogy Hayek minden politikai beavatkozást ellenző *laissez faire* gondolkodó volna, amilyenek Denis festi (Denis 2002, 281). Még igen csak messze van az emberiség a spontán társadalom ideáljától, utóbbi magában rejt egyfajta utópista jelleget. Ez viszont nagyon is távol áll a létező kritikátlan elfogadásától.

Számos ponton igyekszik Hayek elhárítani a fennálló elfogadásának vádját. Nem a társadalmi reformok szükségességét ellenzi. A kiterjedt rendre vonatkozó elképzelés az össztársadalmi spontaneitás fokozását privilegizálja, szemben bármilyen központosító törekvessel. Hayek világossá teszi később is, hogy a “naturalista téveszmét” is éppúgy el kell kerülni, mint a legalapvetőbb társadalmi struktúrák lerombolását célzó fékevesztett forradalmiságot, legalábbis ha a spontán rendet, vele együtt pedig az elszaporodott modern emberiséget, kívánjuk prezerválni és tovább bővíteni. „Nem állítom, hogy a hagyományok csoportkiválasztódásának eredményei szükségszerűen »jók« – ahogyan azt sem állítom, hogy az evolúció során hosszú ideje fennmaradt lényeknek, mint például a csótányoknak, erkölcsi értékük van” (Hayek 1992 [1988], 34–5). A létező léte nem rendelkezik önmagába vett értékkel. Csupán annyiban értékes egy kulturális hagyomány evolúciós szempontból – és itt a hangsúly az evolúciós szempont személytelenségén van – amennyiben hozzájárul az emberiség növekedéséhez. Így azok a hagyományok tekinthetők félresikerült adaptációknak, amik nem szolgálják ezt a célt. Ellenkéntben a biológiai kiválasztódással, a kulturális csoportselekción utánzás útján terjed, ebből fakadóan a „kulturális evolúció szimulálja a lamarckizmust.” (32) Filogenetikusan, nem pedig ontogenetikusan folyamat a társadalmi fejlődés. (33) Ez a folyamat személytelen és aracionális. A kiterjedt rend „transzcendens”, átláthatatlan a benne résztvevők számára, a reflexión számára hozzáférhetetlen. Az általunk tudattalanul létrehozott komplex mintázatok összességüként „messze meghaladja értelmünk, kívánságaink, céljaink és érzékelésünk hatókörét.” (80) Nem arról van szó tehát, hogy egyáltalán abban a helyzetben lennének az egyének, hogy válogathassanak különböző kultúrák vagy hagyományok között. Ilyen döntések, minden látszat ellenére, valójában nem állnak rendelkezésünkre, vagy legfeljebb korlátozott mértékben. A társadalmi evolúción, akárcsak az élet vagy akár a kozmosz evolúciójá, irányíthatatlan és amorális. Minden törekvés, ami emberbaráttá kívánná átalakítani ezt a személytelen kiválasztódási folyamatot, kudarcra van ítélve, mert emberarcúként tekint a kiterjedt rendre. Márpedig a kiterjedt rend nem antropomorfizálható, azaz, nem feleltethető meg a saját képünkre formált erkölcsi kategóriáinknak. A társadalom embertelen képződmény, meghaladja saját racionalitásunkat, és ez ellen képtelenség bármit tenni. (82) Nem feladata az evolúciónak az egyén igényeihez való igazodás. Az egyénre nézve közömbös a társadalom evolúciójá, a szabályrendszerek fejlődése a közösség javát szolgálja, és

csak másodsorban – ha egyáltalán – hivatott elősegíteni az egyén boldogulását. Ebből Hayek szerint *a priori* módon következik, hogy „az ismeretlenhez való alkalmazkodás önrendező folyamatának nem létezhet tudatosan tervezett helyettesítője.” (84) Aligha oszthatjuk Whitman ama nézetét, ami alapján Hayek igenis számolna a „pszichológiai szelekcióval” (Whitman 1998, 61). Ez azt feltételezné, hogy egyáltalán abban az episztemológiai helyzetben lehetünk valaha is, hogy tudunk öntudatosan választani társadalmi modellek között. Mark Amadeus Notturmo és a hozzá hasonló kritikusok tévednek, amikor a big data és egyéb információs technológiák létezését felveti Hayek kalkulációs érvére való válaszként (Notturmo 2019 [2014], 88). Ez önmagában még nem válasz, mert az állítás a tudat természetére való ontológiai hivatkozásokon alapul: akármilyen fokot érjen is el a technológiai eszközeink fejlettsége, a tudat működése mint olyan, Hayek szerint sohasem lesz képes egészen önreflexívvé válni. Ehhez új, az emberi tudathoz képest külsődleges, magasabb komplexitásfokot felmutató tudatossági forma szükségeltetne (Hayek 1952, 189). Hayekiánus szempontból tehát, határozottan nemleges választ adunk arra a kérdésre, hogy valaha is képesek lehetünk a társadalmat racionális elvek mentén átszervezni. A tudat csupán a nálánál kevésbé összetett szerveződések átrendezésére és tervezésére alkalmas. A kiterjedt rend viszont komplexebb a benne résztvevő egyéni tudatoknál. Nincsen lehetőségünk választani társadalmi rendszert, mert a társadalom mint olyan, nem antropomorf képződmény. A modern társadalom spontán rendje azért nevezhető „kiterjedtnek”, mert túlterjeszkedik bármilyen racionális cselekvő tudatának horizontján. Nagymértékben annak irányíthatatlansága és kiszámíthatatlansága okán, „az evolúció nem lehet igazságos” (Hayek 1992 [1988], 82). Ebből akkor valamilyen fatalizmus vagy kollektívizmus következik?

3. Az individualizmus és a kulturális csoportszelekció viszonya

Noha kollektív szinten zajlik a kulturális csoportszelekció, az individualizmusnak mégiscsak van egyfajta sajátos funkciója ebben a konstellációban. Hayek tézise, amit életművében végig következetesen módon képviselt, hogy a decentralizált társadalmi formák hatékonyabb információelosztást tesznek lehetővé. Az egyének követik a maguk szubjektív motivációit és értékítéleteit, ezáltal mégis létrehoznak egy nagyobb fokú kollektív hasznosságot, az információ és népesség nagyobb mértékű felhalmozódásán keresztül. (91) Ellentétben Carr-Saunders eredeti elképzelésével, „Hayek saját csoportszelekciós modellje azoknak a csoportoknak kedvez, amelyek növelik a népességüket és gazdagságukat, és így más csoportokat kiszorítanak” (Beck 2011, 416). Ez valóban jelentős eltolódás, hiszen a csoportszelekció Carr-Saunders és a Hayek által szintén több műben idézett Vero Wynne-Edwards biológus nézete szerint pontosan a népességszám szabályozásá-

nak, vagy akár csökkentésének kedvez, továbbá az altruizmusnak. (415)² Lényeges mozzanat, hogy Hayek úgy gondolja hogy a csoportselekcio jelensége az egyén önzőségéből fakadó ösztársadalmi altruisztikus hatásoknak kedvez, míg Beck a csoportselekcio biológiai példái kapcsán a közösség számára való önfeláldozó magatartások fontosságára hívja fel a figyelmet. (420) Az önfeláldozás Hayek számára még a törzsi társadalom velejárója, noha megjegyzi azt is, hogy a kiterjedt rend számára nem engedhető meg az interperszonális viszonyok korrumpálása. Vagyis, a kiterjedt renden belül kell, hogy hely maradjon az eltérő moráloknak, tradicionális szokásoknak. Ezek nem pótolhatóak személytelen piaci mechanizmusok által; „meg kell tanulnunk egyszerre két világban élni”, az önszerveződő amorális makrokozmosznak együtt kell léteznie számos mikrokozmosznak, törzsi eredetű moralitással (Hayek 1992 [1988], 25). Ennélfogva azok a kritikák, melyek szerint Hayek a piac egyeduralmát preferálná, merőben tévesek, hiszen igenis számol a család és egyéb interszubjektív viszonyok nem-piaci voltaival. Hodgson elvétí a kritikáját, amikor Hayeket a piaci egyeduralom legitimálásával vádolja, ez a valóságban nem felel meg (Hodgson 1991, 78). A kulturálisan kódolt individualizmus tehát eszköz volna az önszerveződés folyamatának kibontakozásához, és nem öncél. Azért van szükség evolúciós szempontból a szabadságra és a tulajdonviszonyok minél nagyobb fokú decentralizációjára Hayek a „magántulajdon” kifejezés helyett a Henry Sumner Maine történész által alkalmazott „egyéni” vagy „többes” tulajdon (*several property*) szót preferálja, (Hayek 1992 [1988]: 37) mert, ez teszi lehetővé az emberiség létszámának maximális gyarapodását. Mindez ellentétesnek tűnik a módszertani individualizmus eszméjével is. Ez azt a nézetet jelentené, aminek értelmében az individuum tekinthető az elemzés alapegységének, és mindig az egyéni döntésekből kell kiindulnia a társadalomtudományi vizsgálódásnak. Hodgson állítása szerint „a »csoportselekcio« gondolata a módszertani individualizmussal ellentétesnek látszik, és ez egy súlyos inkonzisztencia Hayek munkásságában” (Hodgson 1991, 69). Hasonlóképpen, Viktor J. Vanberg is úgy gondolja, hogy, mivel a kulturális csoportselekcio az egyén felett megy végbe, Hayek tulajdonképpen „kollektivistá funkcionalistának” nevezhető (Vanberg 1986, 84). A hagyományok és társadalmi intézmények Hayeknél ezen értelmezés szerint a népességszaporulathoz való funkcionális mértékében rangsorolhatóak. Ez nemcsak ellentétesnek látszik a *módszertani* individualizmussal, hanem éppenséggel a *normatív* individualizmus libertárius eszméjével is ütközni látszik. Tanulmányom második részében az utóbbi kritikával kívánok foglalkozni, majd ezt követően a módszertani individualizmusnak a funkcionalista kollektivismussal való lehetséges összeegyeztethetőségre is visszatérek.

² Charles Darwin számára sem volt ismeretlen a kulturális, társadalmi evolúció jelensége, ám ő is úgy gondolta hogy az altruista közösségek versenyképesebbek az individualistább, önző csoportoknál. Komoly érvek szólnak emellett is, hogy a csoportselekcio elgondolása valójában már Darwin elképzeléseitől sem állt olyanra távol, hiszen a kultúrák szelektálódására vonatkozóan utalások találhatók az *The Descent of Man* című műben. A darwinianus keretben is van helye a szerzett, kulturálisan kódolt tulajdonságok áthagyományozódásának, egyik nemzedékről a másikra történő átvitelének. Alain Marciano határozottan érvel emellett, hogy Hayek kulturális csoportselekcios modellje nem mond ellent a darwinianus evolúcióelméletnek, dacára annak hogy Hayek distancialja önmagát a „szociáldarwinista” és „szociobiológiai” irányzatoktól (Marciano 2009, 52–61).

Larry J. Sechrest provokatív cikkében egy nagyon egyszerű, ám annál merészebb vádat fogalmaz meg Hayekkel szemben: a csoport szelekció jelenségének elfogadása fatalista következményekkel jár. Olyan fokú determinizmust implicál a társadalmi evolúció irányíthatatlanságának tézise, ami kizárja a libertarizmust, az egyén méltóságát, racionális belátóképességét és autonómiáját előtérbe helyező álláspontként. Röviden és tömören: Hayek nem valódi libertárius. Valóban helytálló Sechrest nézete? A különböző civilizációk hatékonysága úgy tűnik, egyfajta mennyiségi elvnek rendelődik alá a kései Hayeknél. Végsősoron azért diszkvalifikálható a szocializmus (pontosabban szólva, bármilyen autoriter, központi erőforráselosztáson alapuló társadalmi forma), mert „sem a szocializmus, sem semmilyen más ismert, a piaci rendet helyettesítő rend sem tudná fenntartani a világ jelenlegi népességét” (Hayek 1992 [1988], 130). Hayek számára evidencia, hogy tevékenységeinket és szubjektív vélekedéseinket az episztemológiai szerénység állapotában végezzük. Sechrest a hayeki nézetet úgy összegzi, hogy “olyan szabályok kormányozzák és szabnak keretet a legtöbb dolgnak amit teszünk, amelyek nem önthetőek explicit formába” (Sechrest 1998, 41). A kulturális szelekció “meta-tudatos” szinten zajlik, ami maga után vonja azt a konzekvenciát is, hogy az egyén csupán rendkívül korlátozott mértékben képes befolyásolni saját társadalmának evolúcióját. Nincsen olyan külsődleges kritikai álláspont, amely felől bírálhatjuk intézményeinket, szokásainkat vagy hagyományainkat: az egyéni ész is önszerveződő folyamatok terméke. A “meta-tudatos” szint felelős tehát az individuum kialakulásáért is, az egyén pedig ennek rendelődik alá – Sechrest olvasatában (42). Mit jelent ez a politika számára? A kiterjedt rend jelentősége abban rejlik, hogy képes fennállni “bármilyen tudatos központi irányítás nélkül” is (45). Valóban olvashatók olyan megfogalmazások Hayek részéről, amelyek némiképpen pesszimistaként, vagy mindenesetre fatalistaként értelmezhetőek. A megnövekedett népességszámról értekezve például hangot ad Hayek annak, hogy szubjektív vélekedéseinktől függetlenek a társadalmi szabályok. Ezek már kialakultak, és nincsen visszaút: „Lehet, hogy nem tetszik nekünk az, hogy szabályaink leginkább annak alapján alakultak ki, hogy mennyire alkalmasak létszámunk növelésére, de nem sok választási lehetőségünk van ebben az ügyben most (ha valaha is volt)” (Hayek 1992 [1988], 143). Ha sohasem voltunk képesek megválasztani erkölcsünket, akkor igencsak nehezen képzelhető el, mi-féle autonómiával bírhat a Whitman által “pszichológiai szelekciónak” nevezett szubjektív döntéshozatali mechanizmus a kulturális csoport szelekcióban. Kollektív szinten megy végbe a szelekció, az egyén boldogulásához vajmi kevés köze van. A kulturális és társadalmi evolúció célja minél hatékonyabb szabályrendszerek kialakítása, függetlenül a társadalomban élő egyének szándékaitól, ugyanakkor azt is hozzáteszi Hayek, hogy „az emberek általában a civilizációt választják, ha van választási lehetőségük” (144).

Sechrest vádja szerint nem vall egy valódi libertáriusra ez a fajta szemlélet. Egy valódi libertáriusnak az egyén racionális belátóképességére kell alapoznia. Hayek egész társadalomfilozófiájában márpedig “alárendelt szerepet játszik” az egyéni racionalitás, a kulturális csoport szelekció kollektivista mivoltából adódóan

(Sechrest 1998, 52). Hibája abban rejlik, hogy a társadalmi evolúciót Hayek az egyéntől függetleníti. A piaci társadalom komplexitása pontosan az emberi szabad akaratból származtatható. Legyen bármennyire is összetett a kiterjedt rend, mégis egyéni döntések sokaságaiból alkotódik meg. Figyelmen kívül hagyja Hayek a racionálisan cselekvő egyéni ágens fontosságát (53). A libertarizmus kizárólag az egyén méltóságán és racionális döntési képességén alapulhat Sechrest vélekedése szerint, amit nagymértékben Ayn Rand "egoista" filozófiájából vél levezetni. A rand-i álláspont értelmében „az egyedüli megfelelő szabályok azok, amelyek ésszerűek” (u.o.). Hayek "bűne" a hagyomány és konformizmus iránti túlzott tisztelet. Hayek modelljében minden fennálló intézménynek és szokásnak rendelkeznie kell valamilyen hasznossággal vagy rejtett, implicit funkcionalitással a populáció fenntartása tekintetében, máskülönben rég eltűntek volna ezek a szokások. Ennek a funkcionalista pozíciónak értelemszerűen megvannak a maga veszélyei, ám mégiscsak rosszindulatú túlzásnak tűnik, Hayek eredeti szándékaitól eltérő következtetéseket levonni ebből, miként David Ramsey Steele teszi amikor *ad absurdum* módon, parodizálva Hayeket és az egyéb funkcionalista szerzőket, "funkcionalitást" tulajdonít az épületek összeomlásának vagy a faszervezetek korhadásának (Steele 1987, 184). Hayek állítása *nem* az, hogy minden létező kulturális hagyománynak szükségképpen kell rendelkeznie valamilyen funkcionalitással. Ezáltal valamilyen pozitív tézist tulajdonítanak – tévesen – az ily módon félreértelmezett szerzőnek. Sokkal inkább egy negatív tézissel van dolgunk. Azok a hagyományok és kultúrák, amelyek alkalmatlanok az őket követő népesség növelésére, vagy akár zsugorítják az általuk igazgatott népeket, versenyhátrányban vannak a demográfiai életképességet fokozó szabályrendszerekkel szemben. Tömörebben, Hayek saját szavaival élve, „az eltérő szabályrendszerek által életben tartottak létszáma határozza meg, hogy melyik rendszer lesz a domináns” (Hayek 1992 [1988], ú 139). Mindez persze az egyént feltétlen önértékkel felruházó, az individuumot fetiszizáló dogmatikus libertáriusok számára éppannyira elfogadhatatlan, mint a teljeskörű társadalmi átalakítást javasolóknak.

Szó sincsen arról, hogy Hayek ellenezte volna a magántulajdon intézményének akár, messzemenő átalakítását. Egy ponton például szorgalmazza a szerzői jogok intézményének revideálását, ám említhetnénk a messzemenő monetáris reformokra vonatkozó, a központi monetáris hatóságok által kibocsátott valutáknak magántulajdonú intézmények által kibocsátott fizetőeszközökkel való lecserélését célzó, máig radikális elképzeléseit is (Hayek 1992 [1988], 43–4; utóbbiról ld. Hayek 1990 [1976] és Lovász 2019b). A reformizmus nem mond ellent az evolúciós perspektívának. Fenntarthatjuk a politikai cselekvés igényét akkor is, ha éppenséggel irányíthatatlanul komplexként gondoljuk el az össztársadalmi valóságot. Sechrest hibája az individualizmusnak és kollektívizmusnak egymást kizáró voltának előfeltételezésében rejlik. Vanberg helytállóan, és Hayek szándékaival megegyező módon fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a „tervezés és az evolúciós verseny egymással összeegyeztethetőek és komplementer fogalmak” (Vanberg 1994b, 191). Ezzel Hayek minden bizonnyal egyetértene. Létrehozhatók akár mesterséges módon is olyan körülmények, amelyek között a lehető leggyorsabbra

fokozható a népességnövekedés és a variációk szelektálódása. A csoportszelekció gondolata a biológiában sohasem tűnt el. Elliott Sober és David Sloan Wilson például azonosították a csoportszelekciónak számos mechanizmusát az állatvilágban, ami empirikus alátámasztást látszik nyújtani Hayek nézeteinek is, noha utóbbi az emberi társadalmak fejlődésére összpontosít (Sober és Wilson 1988; Zywicki 2000, 81–95). A spontán csoportszelekció jelensége, valamint a tervezés közötti komplementaritásnak egyfajta metaelméleti példáját érhetjük tetten a csoportszelekció tézisével valló biológus, Michael J. Wade híres kísérleteiben. Laboratóriumi körülmények között nevelt lisztbogár (*Tribolium*) kolóniákat, amelyek közül egyes népességeket alávetett “tetszőleges kihalásoknak”. Azt az eredményt kapta, hogy a koncentráltabb népességű kolóniák szaporábbnak bizonyultak, mint a kontrollcsoportok, “számottevő mértékben megnőtt” a random kihalásoknak alávetett bogárpopulációk sűrűsége. A bogarak a megnövekedett környezeti veszélyekre népsűrűségük növelésével reagáltak (Wade 1978, 107). Felülről létrehozhatóak mintegy mesterséges, kísérleti úton, manipulatív módszerekkel, olyan viszonyok, amelyek kedveznek a hatékony csoportszelekción alapuló versenynek. Wade egyfajta libertárius keretet hozott létre a maga laboratóriumában, amelynek keretén belül kialakulhatott a lisztbogarak lehető leghatékonyabb és legproduktívabb népességbeli eloszlása. „A csoportszelekció fokozhatja a produktivitást”, szól Wade következtetése (111). További fontos empirikus eredmény, hogy könnyebben adaptálódnak az ily módon megnövekedett populációk a kihalási eseményekhez, mint a kisebb létszámú, szétszórtabb csoportok. Mindez azt implikálja, hogy az azonos állatfajhoz tartozó élőlények csoportjai között is éppúgy fennáll a természetes kiválasztódás, mint az egyedek között (108). Ez egybecseng Hayek azon nézetével, miszerint a kulturális gyakorlatok az emberi létező esetében sem „partikuláris életeket mentenek meg, hanem inkább növelik a csoport gyorsabb szaporodásának az esélyeit” (Hayek 1992 [1988], 140). A csoport életképessége és produktivitása a lényeges, a benne résztvevő egyedek érdekei másodlagosak.

Fundamentális szinten az Sechrest problémája a hayekiánus felfogással, hogy az egyén jogai és méltósága is alárendelődik a csoport érdekeinek. Mint fogalmaz éles kritikájában, „Hayek számára a[z] [egyéni] jogok csupán instrumentális jelentőséggel bírnak” (Sechrest 1998, 56). Számára az zavaró, ahogyan az emberi egyén a csoport instrumentumává degradálódik. Az “individualisták” és “kollektivisták” közötti vita, miként erre Sober és Wilson munkája nyomán rámutat Todd D. Zywicki, nagyrészt szemantikai kérdés. A Richard Dawkins neve által fémjelzett “önző gén” elmélet értelmében, ami máig domináns paradigmának tekinthető a biológiában, az egyes géneket tekinti az evolúciós szelekció kizárólagos szelekciós egységének. Az evolúció értelme a megfelelően életképes gének közötti kiválasztódás (Dawkins 2005 [1976]). Ezzel szemben Sober és Wilson eredendően kollektív folyamatként értelmezi az állatfajok kiválasztódását. Minden egyes “túlélőgép” (Dawkins kifejezése a többsejtű élőlényekre) gének sokaságának spontán együttműködéséből alkotódik. Az élő egyedek szelekciója valójában gének csoportjainak szelektálódása és a látszat ellenére távolról sem annyira “individualis-

ta” folyamat (Sober és Wilson 1998, 87–92; Zywicki 2000, 84). Sechrest-et tehát az zavarja, ahogyan az emberi egyének alárendelődnek a személytelen társadalmi szabályrendszereknek, ám számára tökéletesen érdektelen az, ahogyan alárendelődnek a mi túlélésünknek azok a mikroorganizmusok, sejtek, vírusok és baktériumok, amiknek az önszerveződő kooperációjának köszönhetően váltunk azzá, amik jelenleg vagyunk. Minden élő egyed, minden egyes szerveződés, csoport. Ami individuumnak tűnik egy bizonyos szempontból, az egy másik szempontból csoporttá lényegül át. Gilles Deleuze és Félix Guattari lényegretörően fogalmaznak, amikor a “csoport” kapcsán a következőt írják *Millex plateaux* című kötetükben: “a csoport teljesen individuált, azonban olyan csoportos individuációk által amelyek nem redukálhatóak azon szubjektumok individualitására, akikből alkotódik a csoport” (Deleuze és Guattari 1987, 341), Minden kollektívum bír egyéniséggel, és minden egyes individuum alatt sokaságokat találunk. Az individualizmus és kollektivizmus tehát hamis kettősség, áldilemma ami túlságosan hosszú ideje téríti el politikai, ideológiai, biológiai, és társadalomtudományi eszmélkedésünket.

Ami Sechrest számára probléma, az számunkra éppenséggel előny. Nézete szerint Hayek beleesik az altruizmus “hibájába”, mert a szabályrendszereket azok ösztársadalmi hasznossága szerint értékeli, szemben a rand-i egoizmussal, ami kizárólag az egyén tiszta, racionálisan belátható, objektív érdekeit veszi tekintetbe (Sechrest 1998, 59). Ez aligha tekinthető súlyos, elháríthatatlan problémának vagy akár csak ellenérvnek. Aligha vehető komolyan egy olyan álláspont, ami előnyben részesíti az olyan kulturális mintázatokat, amelyek az egyén öncélúságát hirdetik, még a csoport megkárosításának árán is. Vanberg kritikája sem tűnik meggyőzőbbnek. Állítása szerint a hayeki csoportselekción spontán módon képtelen biztosítani a “potyautasok” kiszűrését a rendszerből. Mindig szükségeltetik valamilyen szervezett keretrendszer, ez pedig csakis törvényhozás útján biztosítható, az evolúció önmagától sohasem fog ellátni bennünket ilyen hatékony törvényekkel (Vanberg 1986, 96). Már csak azt kéne elhatároznia Vanbergnek, melyik Hayekről kíván értekezni. Az a Hayek, aki a törvényeket egészen önszerveződő, az emberi beavatkozás számára teljesen hozzáférhetetlenként állítaná be, nemlétezőnek tekinthető. Ez inkább utólag konstruált karikatúra, semmint valóságértékkel bíró reprezentáció. Hayek sohasem állította azt, hogy a szabályrendszereket ne tudnánk befolyásolni vagy módosítani hatékonyságnövelő módon. Ezenfelül a piaci ármechanizmussal sem számol Vanberg kellő mértékben, hiszen az utóbbit is hatékony potyautasság-ellenes biztosítékként is lehet tekinteni. Hayek ellátott bennünket egy olyan evolúciós modellel, ami a többszintű kiválasztódás jelenségével számol. Caldwell világossá teszi, hogy Hayek összetett “rendszer-gondolkodó” (*systems thinker*), a hayekiánus modellben pedig az individuum mint a szelekcion egysége túlmutat az emberi szubjektumon. „Amikor az »individuum« kifejezést alkalmazza”, fogalmaz Caldwell, „nem is mindig embereket ért ezalatt” (Caldwell 2001, 551). A rendek és rendszerek éppúgy lehetnek egyének, mint a szűkebben értelmezett emberi szubjektum (Hayek 1967, 66). Ennélfogva egy hayekiánus, rendszerelméleti jellegű libertarizmusnak túl kell mutatnia az egyén fetisizmusán.

4. Konklúzió

Holo-korporativizmus, avagy minden szerveződés szabadsága

A szabadság teljes rendszerének magába kell foglalja valamennyi szerveződési szint szabadságigényét, akár reflektált, akár implicit igényekről van szó. Az általam “holo-korporativizmusnak” nevezett pozíció az összes (*holosz*) szerveződés (korporáció) szabadságát hirdeti. Mint láthattuk, Hayeknél a társadalmi evolúció, csoportok szelekcióján alapul. A csoport tekinthető a hayeki evolúciófelfogás alapegységének. Minden csoport individuum, és minden individuum csoport. Az individualizmus és kollektivizmus hamis kettőssége helyett a holo-korporativizmus minden szerveződési szint szabadságát afirmálja, egészen addig a pontig, ameddig ez ütközik más rendszerek szabad önkibontakozásának jogos igényével. A gyakorlatban támadhatnak nehézségek, amelyek – esetről esetre haladva – tárgyalandóak és kiiktatandóak, mindig az adott szerveződési szint valóságértékének megfelelően. Ennek explikációja egy olyan feladat, ami még előttünk áll. Mindenesetre jelen keretek között nem érintettük a hayeki tézis empirikus plauzibilitásának kérdését. Ez szintén olyan feladat, ami előttünk áll. Nemrégiben Filipe Nobre Faria egy radikális hangvételű cikkben fogalmazott meg olyan állításokat, melyek értelmében a hayeki csoportszelekció elmélete nem vet kedvező fényt a liberális demokráciákra, hiszen pontosan a piaci berendezkedésekben található a legnagyobb mértékű népességfogyás (Faria 2017, 307–326). A piaci liberalizmus nemhogy javítaná a demográfiai viszonyokat, hanem pontosan ennek ellenkezőjét eredményezi. Ebből pedig az következik, hogy aligha tekinthető adaptáló- és életképes rendszernek. Faria nézetében az individualista liberalizmus aláássa a tradicionális értékeket, hozzájárulva a társadalom és a Nyugat pusztulásához. Ehelyett Faria az etnonacionalizmus bizonyos elemeitől sem mentes kommunitarizmus valamilyen formájának a rehabilitációját javasolja, gyógyírként a liberális demokráciák vélt dekadenciájára. Jelen keretek között nem áll módomban részletesen reflektálni Faria téziseire. Ám reményeim szerint a holo-korporativizmus, amint kidolgozásra kerül, hatékonyan bekapcsolható lesz korunk ököpolitikai és ökofilozófiai vitáiba.³ Ez azért is szükségeltetik, mert ha nem találunk felépítőjelleget, korunk valóságának megfelelő politikai filozófiákat, a hamis, vagy egyenesen kártékony alternatívák közötti választásra leszünk kárhozotva. A holo-korporativizmus minden hatóképesség egyenlőségének eszméje. Egyetlen hatóképesség sem rendelkezhet előjogokkal a többivel szemben. A hatóképességek normatív egyenlősége az egyenlő méltóság alapelvéből származtatható. Noha ontológiai módon levezethetetlen – nem áll fenn a hatóképességek közötti tényleges egyenlőség, ami aligha volna szerencsés állapot – annyi bizonyos, hogy az élet

³ Ez egy jövőbeni projekt, amelyben a létező szabadságorientált ökofilozófiáknak is fontos szerepük lesz. Mivel nézetem szerint a szabadság az a fundamentális alapérték ami lehetőséget teremt minden cselekvésformának, ennek keretrendszerét szükséges megteremteni. A nem teljesértékű döntéshozókként kezelt ágensnek (fiatalok, állatok) jogai jó precedenst teremtenek a jogkiterjesztés projektjéhez. Az egyéb jogok is a szabadsághoz való jogból merítik legitimitásukat, vagyis azon körülményből, hogy hozzájárulnak a képességek zavartalan kibontakoztatásához. Sarkosabban fogalmazva, nézetem szerint minden valóságos alanyi jog alapjait tekintve egy szabadságigény kifejeződése.

fejlődése szempontjából nélkülözhetetlen a megfelelő mennyiségű variációk megléte. Így a holo-korporativizmus elsődleges feladata, a minél többféle szelekciós szint, rendszer és mechanizmus integritásának megőrzése, a biodiverzitás fenntartása éppúgy, mint a kultúrák sokféleségének afirmációja. Csak akkor nyerhetünk ki elégséges mennyiségű ismeretet a különböző szociobiokulturális mintázatok értékére, jóságára vonatkozóan, amennyiben versenyszerű állapotokat hozunk létre, olyan kereteket szerkesztünk amelyeken belül végbemehet, sőt, felgyorsulhat a természetes kiválasztódás. Pontosan ilyen eljárásként azonosíthatóak az említett Wade bogárkísérletei. Egy teljesen mesterséges, irányított laboratóriumi környezetben lehetővé vált a lisztbogár populációk megfigyelése és a természetesnél gyorsabb ütemű szelekciója. A holo-korporativizmus ennél fogva nem zárja ki a társadalom hatékonyságát növelő eseti beavatkozásokat, amelyek a hayeki liberalizmus-konceptciónak is részét képezik. Maga a csoportselekción önszerveződő, irányíthatatlan folyamat, ám lokális szinten a holo-korporativizmus keretrendszerébe is belefér mindazon kísérleti módszer, ami a szerveződések lehetőség szerinti, minél szélesebb spektrumának, minél gyorsabb növekedését célozzák meg.

Bibliográfia

- Angner, E., 2002. „The history of Hayek’s theory of cultural evolution.” *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences*, 33(4), (pp. 695–718).
- Beck, N., 2011. „Be fruitful and multiply: Growth, reason, and cultural group selection in Hayek and Darwin.” *Biological Theory*, 6(4). (pp. 413–423).
- Caldwell, B., 2000. „The emergence of Hayek’s ideas on cultural evolution.” *The Review of Austrian Economics*, 13(1), (pp. 5–22).
- Caldwell, B., 2001. „Hodgson on Hayek: a critique.” *Cambridge Journal of Economics*, 25(4), (pp. 539–553.)
- Carr-Saunders, A. M., 1922. *The Population Problem. A Study in Human Evolution*. Clarendon Press.
- Dawkins, R., 2005 [1976]. *Az önző gén.*, ford. Síklaki István. Kossuth.
- Deleuze, G. és Guattari, F., 1987 [1980]. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia Volume II.*, ford. Brian Massumi. University of Minnesota Press.
- Denis, A., 2002. „Was Hayek a Panglossian evolutionary theorist? A reply to Whitman.” *Constitutional Political Economy*, 13(3). (pp. 275–285).
- Ebenstein, A. O., 2001. *Friedrich Hayek. A Biography*. University of Chicago Press
- Faria, F. N., 2017. „Is market liberalism adaptive? Rethinking FA Hayek on moral evolution.” *Journal of Bioeconomics*, 19(3). (pp. 307–326).
- Hayek, F. A. 1992 [1988]. *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései.*, ford. Pásztor Eszter. Tankönyvkiadó.
- Hayek, F. A., 1982 [1979]. *Law, Legislation and Liberty. Volume III. The Political Order of a Free People*. Routledge.
- Hayek, F. A., 1990 [1976]. *The Denationalisation of Money. An Analysis of the Theory and Practice of Concurrent Currencies. The Argument Refined*. The Institute of Economic Affairs.
- Hayek, F. A., 1982 [1973]. *Law, Legislation and Liberty. Volume I. Rules and Order*. Routledge.
- Hayek, F. A., 1967. „Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct”, In: Hayek, F. A. (szerk.) *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (pp. 66–81). University of Chicago Press.
- Hayek, F. A., 2011 [1960]. *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press
- Hayek, F. A., 1952. *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*. University of Chicago Press.

- Hodgson, G. M., 1991. Hayek's theory of cultural evolution: an evaluation in the light of Vanberg's critique. *Economics & Philosophy*, 7(1). (pp. 67–82).
- Lovász Á., 2019a. „A kulturális csoportselekción elmélete mint végzetes önhittség? F.A. Hayek a társadalmi evolúcióról” [megjelenés alatt]
- Lovász Á., 2019b. „Kriptoutópiák. A kriptovaluták politikai-ideológiai háttere.” *Politikatudomány Online* 5. 1–16., link: https://portal.uni-corvinus.hu/fileadmin/user_upload/hu/tanszekek/tarsadalomtudomanyi/politikatudomany/files/PolitikatudomanyOnline/2019/Politika_online_2019_-_Lovasz.pdf
- Marciano, A., 2009. „Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution.” *Journal of Economic Behavior & Organization*, 71(1). (pp. 52–61).
- Notturmo, M. A. 2019 [2014]. *Hayek és Popper: A racionalitásról, az ökonomizmusról és a demokráciáról.*, ford. Felcsúti Péter. Napvilág Kiadó.
- Sechrest, L., 1998. „The irrationality of the extended order: The fatal conceit of FA Hayek.” *Reason Papers*, 23. (pp. 38–65).
- Sober, E. és Wilson, D. S., 1988. *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior.* Harvard University Press.
- Steele, D. R., 1987. „Hayek's theory of cultural group selection.” *Journal of Libertarian Studies*, 8(2). (pp. 171–95).
- Vanberg, V. J., 1994a. „Hayek, Friedrich A.” In G. M. Hodgson, W. J. Samuels, & M. R. Tool (szerk.), *The Elgar companion to institutional and evolutionary economics* (pp. 314–320). Edward Elgar.
- Vanberg, V. J., 1994b. „Hayek's legacy and the future of liberal thought: Rational liberalism versus evolutionary agnosticism.” *Cato Journal*, 14. (pp. 179–199).
- Vanberg, V. J., 1986. „Spontaneous market order and social rules: a critical examination of FA Hayek's theory of cultural evolution.” *Economics & Philosophy*, 2(1). (pp. 75–100).
- Wade, M. J., 1978. „A critical review of the models of group selection.” *The Quarterly Review of Biology*, 53(2). (pp. 101–114.)
- Whitman, D. G., 1998. „Hayek contra Pangloss on evolutionary systems. *Constitutional Political Economy*” 9(1). (pp. 45–66.)
- Yeager, L. B., 1989. „Reason and cultural evolution.” *Critical review*, 3(2). (pp. 324–335).
- Zywicki, T. J., 2000. „Was Hayek Right About Group Selection After All?” Review Essay of *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, by Elliott Sober and David Sloan Wilson.” *The Review of Austrian Economics*, 13(1). (pp. 81–95).

A kierkegaardi politikai filozófia alapvonalai*

Metz-Ruszkai Szilvia (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Tanulmányomban Søren Kierkegaard filozófiájának egy lehetséges politikai filozófiai olvasatát szeretném bemutatni nagyban támaszkodva az ezirányú nemzetközi szakirodalomra. Azonban a tanulmány meg kívánja haladni az egyszerű szakirodalmi áttekintést, kiemelten három fogalom mentén fogom vizsgálni a felmerülő politikai aspektusokat. Ezek az én, a kétségbeesés és a lelkiismeret kierkegaardi fogalmai. Ezen fogalmak áttekintése és politikai filozófiai elemzését követően pedig rekonstruálom Kierkegaard elméletalkotásának azon elemeit, melyek bírnak politikai relevanciával. Az így kapott struktúra korántsem lesz teljes, mivel Kierkegaardnak nem volt célja, hogy a politikai filozófiai agendát gazdagítsa, ugyanakkor elméletei sok tekintetben korát megelőző tanulságokat rejtenek, így adekvát feltételezni, hogy megállapításai a politikai filozófia területén is hasznos adalékoknak számítanak majd.

Kulcsszavak: Kierkegaard, politikai filozófia, én, kétségbeesés, lelkiismeret

1. Bevezetés

Søren Kierkegaard az egzisztencializmus és a keresztény vallásfilozófiai irányzat megkerülhetetlen, nagyhatású gondolkodója. Tanulmányomban azonban Kierkegaardot, mint politikafilozófust kívánom bemutatni és amellett fogok érvelni, hogy társadalomkritikája, valamint filozófiájának fő fogalmai – úgymint az én, a kétségbeesés vagy a lelkiismeret – értelmezhetőek politikai filozófiai terminusokban is.

Az *én*. Graham Smith szerint Kierkegaard normatív álláspontja egy spirituális és másokkal kapcsolatban álló egyéneken alapul, ezek az egyének pedig normatív felelősséggel tartoznak a társadalom és a közösség iránt (Smith 2005, 37), ennyiben tehát politikai szerepük is van. Kierkegaard szavaival „*A célt jelentő én nem csupán személyes én, hanem társadalmi, polgári én is egyszerűs mind.*” (Kierkegaard 2005, 675). Kierkegaard kárhóztatja a világtól elvonultan, magányosan élő és filozofáló ént, úgy vélte, hogy etikai kötelességünk, hogy abban a társadalomban éljünk és vállaljunk aktív, cselekvő szerepet, melybe Isten behelyezett bennünket. Az abszolút énné fejlődésnek a folyamata pedig erősen összefügg az adott társadalom etikai-politikai dimenzióival is. Bár Kierkegaard számára az emberi élet legfontosabb és elsődleges dimenziója a helyes Isten-kapcsolatban gyökerezik, ez nem elválasztható számára a helyes kapcsolattól másokkal, a többi individuumból, akiket spirituális és egyenlő felekként kell el- és felismernünk.

A kétségbeesés. „*Ezekben az időkben minden politika*” (Kierkegaard 1998a, 103). Ugyanakkor mégsem igazi politikai, mint ahogyan már semmi sem igazi vallási Kierkegaard szerint, mivel elmulasztjuk a fenti kötelességünket – vagyis,

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP–19–3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

hogy abszolút énné váljunk – így viszont nem beszélhetünk igazi politikáról többé, legfeljebb csak döntéshozatalról. Elbuktunk abban, hogy önmagunkat spirituális lényként felismerjük és az etikai-politikai életet válasszuk, így nem marad helyette más, csak a kétségbeesés. A kétségbeesés tehát az igazi társadalmi-politikai közösség ellenpólusaként tételeződik, a modern politikát pedig a kétségbeesés egy formájaként írja le. A modernitás Kierkegaard szerint kiüresedett, azért nincsenek már igazi közösségek, igazi vallás és igazi politika, mert az azokat alkotó egyének üresek.

A lelkiismeret. Kierkegaard a lelkiismeret hiányára figyelmeztet a modern államban, okaiként pedig a tömegesedés és az elidegenedés hatásait nevezi meg. Kritikája szerint a tömeg jellemzője, hogy gondolkodás nélkül ítélkezik, amit a lelkiismeret hiányára vezet vissza, melyet a kényelem és haszonvágy homályosít el (Kierkegaard 2009, 183), s teszi lehetővé, hogy az emberek helytelenül viselkedjenek, miközben nem érzékelik azt, hogy helytelenül cselekednének. A tömegben feloldódnak az egyének és korrumpálódnak, személyes és gazdasági érdekeik homályosítják el az ítélőképességüket. Ebből az állapotból pedig csak a lelkiismeret fenoménja vezetheti ki az egyes egyént. A már énné vált én, amely rendelkezik a lelkiismeret képességével, felette áll minden politikai rendszernek, amely a lelkiismeret hiányára építette birodalmát.

Tanulmányomban a fenti fogalmak mentén vázolom Kierkegaard politikai filozófiájának alapvonalait. A hazai Kierkegaard-irodalomra nem jellemző ez a megközelítés, azonban a nemzetközi irodalom részletesen tárgyalja a kérdést (Smith 2005; Assiter 2009; Stocker 2014; Rossatti 2014), melyekre nagyban támaszkodom a kierkegaardi politikai filozófia rekonstrukciója során.

2. Az én politikai olvasata

Kierkegaard úgy határozza meg az ént, hogy az a végesség és végtelenség tudatos szintézise az önmagához való viszonyulásban s egyetlen feladata, hogy az legyen, ami – önmaga (Kierkegaard 1993, 36–37). Barry Stocker kiemeli, hogy bár Kierkegaard vallásfilozófiai művei erre az éntre fókuszálnak, ugyanakkor nem csupán az én Istennel, hanem az én másokkal szembeni viselkedése mentén, s éppen ezért használható fel sikerrel ez az *én-elmélet* a vallásos kontextuson kívül is (Stocker 2014, 30). Graham M. Smith pedig *Kierkegaard from the point of view of the political* (2005) című tanulmányának már a legelején leszögezi, hogy egyértelmű, közvetlen kapcsolat van Kierkegaard vallási és politikai én fogalmai között, méghozzá a kétségbeesés, társulás és felelősség fogalmain keresztül (i.m. 37).

A kierkegaardi én fontos eleme, hogy a másokkal való kapcsolatától függ, ezért Smith itt normatív felelősséget feltételez a társadalom többi tagja és maga a társadalmi-politikai közösség felé. Kierkegaard a *Vagy-vagy-ban* (2005) úgy fogalmaz, hogy „(...) *te ugyanis semmi vagy, és mindig csupán a másokkal való viszonyban létezel, és eme viszony révén vagy az, ami vagy*” (i.m. 577), majd később hozzáteszi, hogy az éntek nem csupán személyes, de társadalmi-polgári dimenziója is van, s az én önmagát feladatként birtokolja (i.m. 675).

Alison Assiter a „*függő én*” (Assiter 2009, 81) fogalmában summázza Kierkegaard fejtegetéseit, melyben az én nem csupán elismeri mások elsődlegességét, hanem az egymástól való kölcsönös függőségüket is felismeri. Az én önmagát, mint másoktól függőt tapasztalja meg. A kierkegaardi én egyszerre szerető és szenvedő én, de mindig a másokkal való kapcsolata s az erre a kapcsolatra való rászorultsága határozza meg. Ez a függőség pedig egyszerre emocionális, morális és fizikai is egyben. Ettől függetlenül az én ugyanakkor egy autonóm létező, de autonómiája nagyban függ másoktól (i.m. 80–82). Smith számára éppen az az érdekes a kierkegaardi énné fejlődés folyamatában, hogy az a társadalomhoz kötött, sőt ez a kötöttség értelmezése szerint éppen, hogy csak etikai-politikai relációkban lehetséges (Smith 2005, 58).

De miben is rejlik az én *feladata*? Az én énné válásának a legfőbb célja tagadhatatlanul vallási irányzatú: a helyes Isten-kapcsolat kialakítására kell törekedni. Ugyanakkor ez nem lenne lehetséges a másokkal való helyes kapcsolat kialakítása nélkül, ami viszont meghatározott társadalmi és politikai célok elérését jelenti, még a vallási cél elérése előtt. Kierkegaard úgy fogalmaz, hogy másokat *felebarátaink*ként kell felismernünk, egyfajta spirituális lényekként, akik hozzánk hasonlóan a helyes Isten-kapcsolat elérése törekednek, s éppen ezért egyenlőként kell felismernünk őket (Kierkegaard 1995, 40–43; 252–256), ez a reláció pedig a társadalmi–politikai szférában a másokkal való helyes bánásmód és az egyenlőség elismerése (Smith 2005, 45). Kierkegaard szerint a modern politika tragédiája éppen az, hogy ezt már nem ismerjük fel többé. A felebarát fogalmának koncepciója az egész emberiségre értendő, ugyanakkor nem egy masszára, nem a tömegre, hanem mint individuumok közösségére. Továbbá a felebarát fogalma magában foglalja az egyéni különbözőségeken való felülemelkedést is (Kierkegaard 1995, 88/IX 87).

Barry Stocker nagyszabású Kierkegaard-monográfiájában (2014) hozzáteszi, hogy itt valójában éppen az emberek közötti hasonlóságnak a túlértékeléséről van szó: amikor Kierkegaard azt mondja, hogy szeressük a felebarátainkat, akkor ennek a hasonlóságnak a szeretetéről beszél (i.m. 91). Az egyének közötti különbségek csupán időlegesen, és éppen a politikai–etikai gondolkodásunkból fakadnak. Impliciten itt az egyedülálló individuum és a felebarátok közötti feszültségről van szó. Stocker szerint ennek komoly politikai jelentősége van: ez a feszültség, mely az Isten által teremtett hasonlóságok és a politikai gondolkodásunk eredményeképpen létrejövő különbségek között alakul ki, teremt meg annak a jogalapját és lehetőségét, hogy azokkal a jogokkal foglalkozhassunk, melyek mindenkit megilletnek, valamint azokkal, melyeket adott individuumok adott körülmények között gyakorolhatnak (uo.). Stocker tovább lép, és a felebarátokat tekinti az általános jog alanyának, míg az egyes individuumot pedig a joggyakorlat alanyának.

Nekünk azonban hátrébb kell lépnünk, mert az én politikai értelmezésének szempontjából döntő jelentősége van a közösség és a tömeg kierkegaardi megkülönböztetésének (Kierkegaard 1993, 40–43). Kierkegaard a tömeg fogalmát használja arra, hogy leírja az általános jellemzőjét a modern társadalmaknak, valamint a politikának azt a tendenciáját, ami leginkább a „számok autoritásaként” jellemezhető. Súlyos kórképként éli meg, hogy társadalma tagjai ahelyett, hogy ön-

maguk lennének, csupán egy számmá válnak a tömegben, „*az örök egyféleség eggyel több ismétlése*” lesznek (i.m. 41). Ennek pedig az az oka, hogy a tömegben való feloldódás lehetővé teszi az egyének számára, hogy az etikai felelősségük is feloldódhasson, s ezáltal a korábban megállapított másokkal és a közösséggel szembeni felelősség, mint olyan, megszűnhessen.

A tömeg tehát elrejtí az egyéneket mások és saját maguk elől egyaránt, így azok a tömegben az emberi létezés legalacsonyabb fokára redukálódnak (i.m. 46). Egy másik szöveghelyen Kierkegaard „*egyéniség nélkülinek*” aposztrofálja korát (idézi Rossatti 2014, 311). A tömegben való feloldódás tipikusan modern jelenség, melynek Rossatti Kierkegaard-interpretációjában az emberek elkényelmese-dése lehet az oka, mivel a tömeg részeként nem kell gondolkodni és felelősséget vállalni (i.m. 308). Az én spirituális énné válásának lehetősége nélkül nincs felelősség, felelősség nélkül pedig nincs helyes kapcsolat az én és a felebarátok [emberiség] között, így pedig a helyes Isten-kapcsolat sem jöhet létre. A vallási és politikai célok tehát az én fogalmában futnak össze. A tömeg nem képes a cselekvésre, mert tagjai nem rendelkeznek valódi identitással, s már nem képesek arra, hogy énné váljanak. Nincs olyan idea, ami egyesítheti az egyéneket a tömegen *belül*. Ez a kapcsolat hiánya jellemzi a társadalmi és politikai viszonyokat a modern korban (Smith 2005, 47–48).

Tehát, a kierkegaardi politikai filozófia középpontjában a felelősségteljes én és a csordaként aposztrofált tömeg éles szembeállítására áll. Kierkegaard hozzáteszi, a tömegdemokrácia egy olyan kort hozott el, amely már megfosztott mind a jelentőségteljes reflexiótól vagy cselekvéstől, mind a felelősségtől (Kierkegaard 1978, 67). A tömegdemokrácia ebben az olvasatban nem más, mint a tömeg eszköze arra, hogy elrejtse zsarnokságát az individuumok elől. S felelősség hiányában az anonim tömeg hatalmasabbá válik, mint bármelyik más zsarnok. Ez a „sokak zsarnoksága”, melyben immár nem világos, hogy ki az uralkodó és mik a szabályok. Kierkegaard tehát egy újfajta zsarnokság reprezentációját kínálja, melyben a személyiség lerombolása a zsarnok egyedüli célja. Stocker szerint egyértelműen felfedezhető Kierkegaardban a demokratikus tendenciákkal való azonosulás, s számára ez ad jogalapot arra, hogy művében a kierkegaardi politikai filozófia alapvonalait kívánja feltárni (Stocker 2014, 30).

Túl a tömegek zsarnokságának explicit kritikáján, Stocker arra alapozza ezt a feltevést, hogy Kierkegaard *Two Ages* (1978) című kötetében az antik és a modern politikát állítja szembe egymással a forradalmiság és a reflexivitás/tükröződés fogalmainak szembeállításával. Az antik kor forradalmiság eszméjét szenvedélyes, közvetlen és azonnali reakcióként definiálja. Célja a természetes kapcsolatok helyreállítása. Magában őrzi az eredeti etikai–politikai meggyőződéseket, melyek a modern korban már csupán szívtelen szokássá, gyakorlattá redukálódtak le (i.m. 65/VIII 61–62). Ezzel szemben a modern kor, melynek nincsenek jelentős történései, sem belső szenvedélye, létrehozta a tükröződést, mely elhiteti az emberekkel, hogy a legjobb dolog: nem tenni semmit (i.m. 69/VIII 65–66). Kierkegaard számára a „nem tenni semmit” elfogadhatatlan, a szemlélődésnél valamivel többet kell tennünk (Kierkegaard 2005, 588). Kierkegaard szerint elíté-

lendő a magányos, visszavonult élet, helyette „*etikailag kell önmagunkat választani*” a másokkal való relációinkban, akikkel Isten által lettünk összekötve (Kierkegaard 2005, 657–663). Ez az úgy nevezett „etikai stádium”, mely a középső lépcsőfoka az emberi létnek, melyben másokkal össze vagyunk kötve, s a közös cselekvésre vagyunk készítetve.

A modern politika hanyatlása pedig e semmit tevés számlájára írható. Kierkegaard számára a modernitás hanyatlás az antikvitáshoz képest, amikor a tömeg tagjai még meg tudtak maradni individuumoknak, mert egymáshoz, mint kivételes, nagyszerű egyénekhez kapcsolódtak. A jelenkor embere már nem tud felelőség, hely és cél tekintetében kapcsolódni egymáshoz, csak mint mennyiség [numerical one]. A jelenkort rideg észszerűségében jellemzi, mert már minden szenvedélytől mentes, s éppen ezért képes érvényteleníteni mindenféle kontradikciót (i.m. 97/VIII 90). Stocker értelmezésében a tükröződés és a szenvedély oltja ki egymást, s ezáltal vész el az antik forradalmi eszmény. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy bár Kierkegaard fenti megállapításai kétségkívül a modern politikai szféra ellen irányulnak, mégis hagynak helyet a pozitív politikai hozzáállás számára, még ha nem is ez volt Kierkegaard eredeti szándéka (Stocker 2014, 67–68).

Stocker tehát felveti annak a lehetőségét, hogy még ha Kierkegaard maga soha nem is akart mondani semmit a politikáról vagy a politikai filozófiáról, mégis alkalmasak a szövegei ilyen irányú elemzésekre. Mióta olyan világban élünk, melyben létezik politika s döntéseket kell hoznunk törvényekről, kormányzatokról és intézményekről, melyek valóságosság teszik magát a politikát, arra kell törekednünk, hogy a tükröződést és a szenvedélyt olyan mértékben ötvözzük, hogy mindkettőt erősebbé tehessük. Így elérhető a politikai szenvedély árulás és tétlenség nélkül (uo.).

Stocker értelmezésében Kierkegaard az antik szubsztanciát és kiválóságot keresi, a forradalom szenvedélye mellett azért, hogy a modern világ tükröződését átalakítsa a konkrét intézmények és szabályok által, melyek elismerik az individualitást (i.m. 70). De mégis miért van jelentősége a szabályoknak az én szempontjából? Kierkegaard azt állítja, hogy az én abszolút kapcsolata önmagával meghasadt a modern korban, ezt pedig egy belső, szubjektív kapcsolat kiépítése által lehet korrigálni. Ennek pedig azáltal lesz politikai és társadalmi jelentősége, hogy Kierkegaard szabálykövetésre buzdít, hogy tartsuk be a törvényeket, köteleződjünk el azok szubjektív transzformációja és interiorizációja mellett, s tegyük ezt a modern kor fő társadalmi és politikai kérdésévé (*Two Ages*, idézi Stocker 2014, 71).

A legfontosabb szabály ugyanakkor, melyre Kierkegaard a *Works of Love* (1995) című munkájában figyelmeztet bennünket, hogy szeressük a felebarátainkat. Assiter szerint ennek különleges jelentősége van, hiszen a kierkegaardi egyének depressziósok, szorongók, félelemmel átítatott egyedek, ugyanakkor mégis arra szólít fel bennünket, hogy szeressük őket. Assiter ezt úgy értékeli, hogy Kierkegaard valójában arra buzdít, hogy szeressük az idegeneket, s tegyük félre a velük kapcsolatos közömbösségünket, gyűlöletünket és az agressziót. Ugyanakkor Kierkegaard szemére veti, hogy ezek rendkívül magas elvárások az emberiséggel

szemben, s tulajdonképpen nem kínál semmilyen támpontot arra vonatkozóan, hogy mégis hogyan kellene ezt elérnünk (Assiter 2009, 100). Erkölcsi szempontból mind kezdők vagyunk, ezért van szükségünk másokra, hogy a velük való kapcsolatunkon keresztül megtanuljunk helyesen érezni és viselkedni egymással (i.m. 85). Mindez leginkább úgy értelmezhető, hogy Kierkegaard az emberek közötti együttérzés és törődés mértékét szeretné növelni.

Kierkegaard túl azon, hogy felszólít arra, hogy szeressük egymást, arra is rámutat, hogy az egyén része az államnak és a politikának, tehát egy olyan világ része, melyben hozzá hasonlók azonos szükségletekkel és igényekkel léteznek, s a szereteten túl kell valami, ami ezt az egységet egyben tartja. C.S. Evans szerint korántsem lehet azt állítani, hogy Kierkegaard pusztán azért szorgalmazza a felebaráti szeretet, mert az Isten parancsa. Evans szerint Kierkegaard mégcsak azt sem állítja, hogy vallásosnak, vagy teistának kellene lennünk ahhoz, hogy erkölcsileg helyesen éljünk. Kétségkívül, vallásosnak lenni határozott előnyt jelent, de nem explicit feltétel Kierkegaardnál (Evans 2004, 321).

Azt tehát már megállapítottuk, hogy az én énné válása szempontjából fontos a másoktól, a felebarátoktól való emocionális és morális függőség, s a velük való helyes kapcsolat kialakítása. Ennek egy szándékolt célja, hogy általa helyes Istenkapcsolat jöjjön létre, minden egyes én és Isten között, ugyanakkor mintegy járulékosan az egyének közötti társadalmi és politikai viszonyok minőségére és mi-lenlétére is kihat.

A politikai teoretikusok általában éles különbséget tesznek az egyének érzelmi vagy személyes kapcsolatai és az állampolgári, közösségi kapcsolatai között. Ezzel szemben Kierkegaardnál azt látjuk, hogy csak egyféle kapcsolat létezik, s vég-ső soron a szeretetet teszi meg legfőbb összetartó erőnek, s így általa az kap poli-tikai színezetet. Azt Kierkegaard is sokszor elismeri, hogy politikai és társadalmi kapcsolatok nélkül nem létezhetne a világunk, így feltételezhetjük, hogy ez az egyfajta kapcsolat lesz érvényes a politikai-közösségi kapcsolatokra is. Mindez pedig egy köz- és magánszféra szétválasztását megelőző állapotot feltételez.

Assiter amellet érvel, hogy nem helyes az a megközelítés, ami az egyén ma-gánemberi és közemberi mivoltát egymással szembe állítja, egymással versengők-ként definiálja. Ezért azt javasolja, hogy Kierkegaard filozófiájának politikai ol-vasatára tekintsünk úgy, mint a citoyen és a bourgeois összebékítésére (Assiter 2009, 139–141). Ezt a megközelítést Michelle Kosch is megerősíti, ő a *Fear and Trembling* (1983) című kötet alapján megállapítja, hogy Kierkegaard családdal és állampolgársággal kapcsolatos fejtegetései és morális elvárásai sem egymás-nak, sem saját vallásfilozófiai tanainak nem mondanak ellent (Kosch 2006). Smith a tanulságot abból vonja le, hogy mindenkinek énné kell válnia és vállalnia kell a felelősséget mind saját magáért, mind másokért. Normatív politikai közös-ség felépítése csak így lehetséges (Smith 2005, 59), Kierkegaard az ember és a politika ontológiai státuszát közös spirituális kategória alá vonva jut ugyanerre a megállapításra.

3. A kétségbeesés politikai olvasata

Kierkegaard szerint a modern ember elbukott abban, hogy felismerje, hogy ki ő és felismerje feladata komolyságát az énné válásban. Az én helyes értelmezése nélkül azonban nem lehetséges a politika sem (Kierkegaard 1998a, 103). Annak hiányában legfeljebb csak döntéshozatali szintéreként fog funkcionálni. Az igazi politika – akárcsak az igazi vallás – megszűnt létezni Kierkegaard számára a modern korban, mivel a modernitás körülményei felszámolták azokat. Mindenekelőtt a tömegesedésben látja a fő problémát, valamint abban, hogy elbuktunk spirituális lényekként létezni. Ezt az állapotot pedig Kierkegaard a kétségbeesés állapottal azonosítja. Úgy tűnik, hogy az igazi vallás és igazi politika azonos oldalon áll, mivel mindkettő előfeltétele az én énné válása, a helyes kapcsolat megtalálása mind Istennel, mind a felebarátainkkal. A kétségbeesés pedig valamilyen módon ezekkel egymást kölcsönösen kizáró állapotként értendő (Smith 2005, 59).

Akárcsak a modern ember, a modern politika is elbukott abban, hogy felismerje, hogy a kulcs az igazi közösséghez és egyenlőséghez magában az énné válás folyamatában rejlik. Valamint Kierkegaard értelmezésében a modernitásból a felelősség egyre inkább hiányzik, a tömeg hatalma és befolyása pedig egyre inkább nő, melyeket súlyos kórképként jellemez. A tömeg részeként az ember nem kapcsolódik senkihez. A modern politikát éppen ezért csakis a kétségbeesés egy formájaként lehet értelmezni (i.m. 38), amely elhibázott kapcsolatokon alapul mind Istennel, mind a felebarátokkal. Kierkegaardnál tehát ez a misreláció az alapja a modern politika kritikájának (i.m. 57). Kierkegaard úgy vélte, a tömegdemokráciák nem képesek a döntéshozatalra és kormányzásra, mert a tömeg semmilyen autoritást nem ismer el önmagán kívül (Kierkegaard 1993, 81), de a tömeg viszont nem egy cselekvésre képes entitás, ezért mint kormányforma, szükségszerűen el kell buknia (Kierkegaard 1978, 84–89).

Az individuum nem veszi észre a kétségbeesés létezését, sem azt, hogy ő maga kétségbeesett. Éppen ezért a környezet és a többi ember által válik meghatározottá. Az én önmaga által válik kétségbeesetté, mert nem kapcsolódik sem Istenhez, sem másokhoz, és ezért már önmagához sem. Kétségbeesetten önmaga akar lenni [spirituális lény], de nem tud, ezért kétségbeesett. Vagy éppen, hogy azért kétségbeesett, mert *nem* akar önmaga lenni [a kiüresedett én] (Kierkegaard 1993, 15–17). A kétségbeesésnek ez a formája van jelen a tömegben és a modern politikában. A kétségbeesés pedig így elvezet a szorongás állapotához¹, mely Assiter értelmezésében Kierkegaarddal szólva úgy csökkenthető, ha szembenézünk a másokkal való összefonódásunkkal és törekszünk mások igényeinek a kielégítésére (Assiter 2009, 84), így pedig a modern politikával szemben megteremthető az *igazi* közösség.

Milyenek az igazi közösségek Kierkegaard számára? Smith szerint Kierkegaard egy alternatív, vallásos társadalom alapját nyújtja, ami a modern politika és a modern én kritikájából olvasható ki, és ami az Isten, az én és a mások közötti vallá-

¹ A szorongás Kierkegaard vallásfilozófiai megközelítését e helyen nem tárgyalom.

szos kapcsolaton alapszik (Smith 2005, 39). A kierkegaardi én nem egy passzív fenomén, hanem egy feladat: méghozzá minden emberre kötelező érvényű feladat az aktív énné válás, ami a fenti kapcsolatok helyes kialakításán alapszik (Kierkegaard 2005, 675). Kierkegaard legfőbb kritikája, hogy a modern politikát már nem egymást Isten előtt egyenlő, spirituális félként elismerő individuumok dominálják, hanem a „természet embere”, annak minden ösztönével. Smith olvasatában éles választóvonalat húz Kierkegaard a közösséget alkotó, felelősségteljes individuumok, akik egymáshoz spirituális egyenlőkként kapcsolódnak és a „*modern politika kétségbeesett individuumai közé, akik anonim és belesimuló tagjai az önző tömegnek*” (Smith 2005, 46).

Kierkegaard számára a közösség több egy szimpla társulásnál. A közösség kizárólag akkor lesz stabil, ha annak tagjai önként és megváltoztathatatlanul ragaszkodnak ahhoz az ideához, hogy spirituális módon mind Istenhez kapcsolódjanak. Azok az individuumok, akik egymást merő természeti lényként ismerik csak el, s közösségük alapját kizárólag a haszonra építik, azok a földi vagy racionális etikát követik. Kierkegaard ezt a fajta nivelláló etikát kritizálta, mert nem teszi erkölcsi alap kategóriává az egyes ember lelkiismereti felelősségét: a tömeg tagjaként gondolkodó és cselekvő egyén pusztán elfogad bizonyos gondolatokat etikailag helyesnek, de a felismerésig valójában sohasem jut el (Kierkegaard 1993).

Kierkegaard a civil közösségekkel szemben is szkeptikus, mivel szerinte azok rejtett önszereteten alapulnak, nem pedig az egyéni felelősségen. Ezzel szemben egy valódi közösség több az azt alkotó egyéneknél, de ugyanakkor előfeltételezi az egyének létezését és azt, hogy egymást spirituális létezőkként ismerik fel. Így helytállónak tűnik Smith megállapítása az alternatív vallási közösség kierkegaardi eszméjét illetően.

Kierkegaard szerint a modern politika irányt változtatott egy elhibázott társadalmi hajlam felé (Kierkegaard 1978, 85), ami az önérdékkövetésben és anonimitásban manifesztálódik, és ez az, ami aláássa az ént. A modern politikai élet pedig azért üres, mert üresek annak résztvevői is: kiüresedett ének alkotják. A jelenkort tehát olyan individuumok jellemzik, akik már sem Istenhez, sem egymáshoz nem kapcsolódnak. Nem tudnak felelősséget érezni és igazi közösséget alkotni sem. Ezzel szemben a kierkegaardi igazi közösségben az individuumok osztoznak az etikai felelősségen és az egyediségen (Elrod 2001, 108).

Robert Perkins is csatlakozik a vallási közösség eszméjéhez, ugyanakkor ő már expliciten is politikai aspektusokat feltételez és Kierkegaard pozícióját a politikai közösség vallásos szkepticismusában határozza meg. A legfontosabb fogalomnak ő a szabadságot tekinti, melynek történelemben való előrehaladása és az antik politika – amit Kierkegaard is méltat a *Two Ages*-ben – teremtette meg a kapcsolatot a spirituális individualizmus és a politikai közösség között. Perkins szerint Kierkegaard ennek a hiányára kíván figyelmeztetni a modern korban (Perkins 1984, 207–18). Backhouse szerint Kierkegaard egy vallásos komunitárius rendszert hangsúlyoz a felebarátok körében. Etikai egzisztencializmusból indul ki, de végül Backhouse szerint egy egalitárius liberalizmushoz érkezik meg (Backhouse 2011).

Kierkegaard azonban hagyományos konzervatív gondolkodó, aki a kereszténységet és a monarchiát élte, hogyan férhet ez mégis össze az egalitárius liberalizmussal? Stocker szerint a keresztény szeretet, a felebarátok abszolút szeretete és a konkrét, egyedi individuum tisztelete Kierkegaardnál nem mond ellent a liberalizmusnak. Az egyén tisztelete – kerüljön az bárhogya is kifejezésre – összeegyeztethető kell, hogy legyen a liberális individualizmussal (Stocker 2014, 38).

Kierkegaard a *The Point of view* (1998a) című munkájában az 1848-as forradalmi hullám kapcsán azt a megállapítást teszi, hogy a forradalom legnagyobb hibája az volt, hogy minden kormányt el akartak törölni, nem pedig jobbá tenni azt. Szerinte minden generáció és benne minden individuum valódi szüksége egy feltétel nélkül, határozottan álló közösség. Ugyanakkor ezt egy, az övéhez hasonló emancipált és belül kiüresedett generáció már sohasem fogja felfogni; a bölcsességet immár a korrupció és az önimádat helyettesíti (i.m. 19/XIII 508). Stocker szerint Kierkegaard itt arra mutatott rá, hogy azok fogják végül a legjobban bánni a kormányzat végét, akik azt a lehangosabban követelték. Szerinte abban nyilvánul meg Kierkegaard liberális attitűdje, hogy azt állítja, a kormányzatnak léteznie kell, de csak teljes és határozott beleegyezés mellett. Továbbá, bár aggodalommal kíséri figyelemmel, hogy az emberek egy valós szubsztancia nélküli monarchiát követelnek, mégsem jósol társadalmi zűrzavart: számára az egyének többek az abszolút monarchia lojális alanyainál (Stocker 2014, 33–34).

Stocker szakít a vallásos közösségek elméletével, ami Kierkegaard filozófiáját illeti. Ő Kierkegaardot a liberális individualizmus egy radikális formájával azonosítja, mely ugyan vallásos megközelítésben kerül kifejezésre, de szekuláris alkalmazásokkal és megkötésekkel, melyek elnyomnak minden nemzeti, társadalmi, de még vallási konzervativizmust is (i.m. 64). A nemzeti nacionalizmus helyett Kierkegaardnál egyfajta enyhe kulturális nacionalizmus figyelhető meg, mely szándéka ellenére mégiscsak nemezi identitásképző elemmé vált a dánok számára (Backhouse 2011). Ugyanakkor Stocker érvelése szerint, Kierkegaard számára nem ezek a fontosak, hanem a politika antik formái, az univerzális kereszténység és az állam által való támogatottság felszámolása, különös tekintettel az egyházra és a művészekre (Stocker 2014, 51–53; 64).

Kierkegaard szerint az állam által támogatott kereszténység annak egy olyan formáját teremtette meg, amely rossz²: nem az individuális a fejlődés a célja, s ugyanez a félelme a kiterjedt állam szerepével kapcsolatban is (Kierkegaard 1998b, 19–21/XIV 26–28). Stocker szerint itt egy radikális politikai implikációt feltételezhetünk, mely az állami egyház megszüntetését követeli és végsősoron a mindenkori állam hatalmának a korlátozását is (Stocker 2014, 64). Máshol úgy fogalmaz, hogy a 1848-as forradalomban visszautasított monarchia a modern világban csak úgy lehet elfogadható, ha annak szerepét csökkentjük (Kierkegaard

² Korábban azt hangsúlyoztam, hogy Kierkegaardnál az etikai stádiumnak kiemelt jelentősége van, ez az, ami a közösséghez köti az egyént, valamint ami cselekvésre sarkallja. Ugyanakkor ez csak egy lépcsőfok a vallási stádium elérése előtt, ami a kierkegaardi krisztusi kereszténységben való feloldódással egyenlő. Fontos azonban aláhúzni, hogy Kierkegaard kereszténység koncepciója nem azonos kora kereszténységével, melyet gyakorta élesen bírál. A vallási stádiumban érhető el a hit szabadsága, s ez az, ami felszabadítja az egyént a szorongás és kétségbeesés állapotából.

1978, 90–94). Stocker szerint Kierkegaard itt hallgatólagosan az abszolút monarchia kritikáját fogalmazza meg (Stocker 2014, 87). Matušík pedig hozzáteszi (1993), hogy Kierkegaard a hatalom radikális kritikusanak pozícióját tölti be, s ennyiben már semmiképpen sem nevezhető apolitikusnak.

Stocker szerint az a tény, hogy Kierkegaard különbséget tesz a keresztény közösség és az állam között, aláássa azt az elképzelést, miszerint a keresztény közösség lehetne az alapja egy etikai–politikai közösségnek. Utóbbi relatív a keresztény közösség abszolútumához képest, ugyanakkor az nem képes a világi közösségekben manifesztálódni (i.m. 76). Assiter álláspontja szerint Kierkegaardnál továbbra sem válik ketté a keresztény és az evilági közösség, értelmezésében a vallási közösség specifikus módon kapcsolódik a földi élethez, ezek szabják meg kötelességeinket mások felé (Assiter 2009, 83).

A kétségbeesést tehát értelmezhetjük a modern politika Kierkegaard által kritizált és sokszor kárhoztatott formájaként. Ez egy olyan állapot, melyet az egyének nem ismernek fel, már nem kapcsolódnak sem Istenhez, sem egymáshoz. Nincsenek igazi közösségek, csupán tömegként, masszaként léteznek az egyének. A gyakorlati életben pedig a korrupcióval, önimádattal, haszon hajhászshattal (Kierkegaard 2009, 183) azonosítja a problémákat (vö. Rossatti 2014, 311–312). A kétségbeesés magában hordozza a bűnösség veszélyét is. Feloldani azáltal lehet, ha az én visszatalál a helyes kapcsolathoz mind másokkal (felebarátaival), mind Istennel, mind végső soron önmagával. Az ilyen egyének már képesek lesznek valódi közösség kiépítésére. Ahogy fent láthattuk, ennek többféle formája és értelmezése létezik. Annyi azonban kijelenthető, hogy az alapja valami spirituális elköteleződés egymás, és egymás igényei felé. Az elköteleződés pedig az etikában és a kötelességekben nyilvánul meg.

4. A lelkiismeret politikai olvasata

A kétségbeesést, mint politikai állapotot azonban nehezebb felszámolni, mint a kétségbeesést, mint emberi állapotot. Az igazi közösségek kialakulásának prepolitikai előfeltétele az individuumok énné válása és a helyes kapcsolatok kialakítása, ugyanakkor ez még nem elégséges feltétel. Kierkegaard rávilágít, hogy egyszerűbb számnak lenni a tömegben, mint valódi létezőnek, mert így a gondolkodás és cselekvés felelőssége nem terheli az egyéneket (Kierkegaard 1993, 41). Mindenekelőtt ezt az állapotot kell felszámolni, hogy az individuumok olyan áron is önmagukká akarjanak válni, hogy az felelősséggel jár: felelősséggel mind saját cselekvésük, mind felebarátaik cselekvése iránt. A világért vállalt felelősség kulcsa tehát, hogy az egyén nem pusztán önmagáért, hanem az egész emberiségért vállal felelősséget, s ez a kulcs a lelkiismeretben rejlik (Kierkegaard 2005, 668).

Korábbi tanulmányomban megkülönböztettem a *politikai lelkiismeret* fogalmát az egyszerű lelkiismerettől (Ruszkai 2020, 13), ez alapján a politikai lelkiismeret alatt a világért érzett és vállalt felelősséget értem, mely garanciája lehet a jó politikai cselekvésnek és erejét veheti a „gondolattalan tömeg” kialakulásának. Kierkegaard a *tankeløst* fogalmát használja annak kapcsán, hogy a tömeg gondolko-

dás, saját véleményformálás nélkül ítélkezik és cselekszik (Kierkegaard 2009, 183). A lelkiismeret itt nem pusztán felelősséget jelent, hanem egyben azt a kötelességet is jelöli, hogy az én önmagára eszméljen, önmagát, mint etikait válassza, s nyitott legyen mások és a világ dolgai felé (Kierkegaard 2005, 671; 731).

Mindez azonban még önmagában nem elégséges bizonyíték arra, hogy van létjogosultsága Kierkegaard politikai filozófiájáról beszélni. Kierkegaard megállapításai az énről, a kétségbeesésről, a felelősségről kétségkívül erős morálfilozófiai gyökerekkel rendelkeznek. Barry Stocker álláspontja szerint Kierkegaard etikai munkássága legalább olyan jelentős, mint a vallásfilozófiai – és ahogyan azt korábban már tárgyaltam, erkölcsi mércéi függetlenek a keresztény tanoktól – csupán nem kapnak elég teret az elemzésre. Stocker azt is hozzáteszi, hogy az etika és a politikai filozófia egymástól nem elválasztható, így ő ebből a pozícióból vizsgálja Kierkegaardot (Stocker 2014, 28). A (politikai) lelkiismeret fogalmára különösen igaz ez a megállapítás, ezért én ezt fogom sorvezetőnek használni az etikai elemzéshez.

Kierkegaard megköveteli az individuumtól, hogy képessége szerint a legjobbat, erőfeszítései maximumát és annyi áldozatot, amennyit csak szükséges latba vessen a zsarnoksággal szemben – még a számasság zsarnokságával [tyranny of the numerical] szemben is (Kierkegaard 1998a, 20). Tehát az egyének feladata, kötelessége, hogy a tömeg uralmával szemben cselekedjenek minden követ megmozgatva. Erre azonban csak úgy lehetnek képesek, ha a lelkiismeretüket követve felismerik ezirányú felelősségüket. A politikai lelkiismeret pedig még abban az esetben is képes lehet erre, ha az uralkodó norma ellentétes ezzel a törekvéssel (Ruszkai 2020, 13). Utóbbi különösen fontos, hiszen ha az állam, az Isten vagy akár a társadalom által megkövetelt erkölcsi norma ellentétes az egyén saját meggyőződésével, akkor az belső feszültséget okoz. Smith szerint a kierkegaardi politikai filozófia kulcsfigurája a felelősségteljes egyén, akit a lelkiismeret tesz azzá, ami és aki (Smith 2005, 52).

Assiter azt javasolja, hogy tekintsük Kierkegaardot politikai teoretikusnak, aki a „törődés etikáját” alapozza meg: ez egyfajta alternatívája lehet a rawlsi politikaelméletnek, ami az igazságosság alapelveit kívánja azonosítani, amit a racionális emberek képesek elfogadni. Kierkegaard pedig az individuális hatalom és szuverenitás doktrínájának kínál egy etikailag megalapozott alternatívát (Assiter 2009). Assiter egyértelműen az egalitárius liberalizmus és komunitárius politikaelmélet keretében kívánja elemezni Kierkegaardot 2009-es monográfiájában, azonban ezzel azért kell óvatosan bánnunk, mert Kierkegaard mindekelőtt Hegel filozófiájával szemben határozza meg saját álláspontját, aki viszont erősen komunitárius gondolkodó volt. Az viszont vitathatatlan, hogy az erényetika felé elkötelezett, s ez ennyiben adhat okot a párhuzamok keresésére (Stocker 2014, 40–41).

A lelkiismeret azért is válik fontos, politikai tényezővé, mert szembe kell Kierkegaard nyomán néznünk azzal a ténnyel, hogy a politika magában foglalja azt a problémát, hogy a politikai szuverén tud rosszul választani (i.m. 57). A választás pillanatában persze nincs jó és rossz, csak ezen alternatívák lehetősége, me-

lyek között az egyéneknek választaniuk kell anélkül, hogy pontosan tudnák, hogy jót vagy rosszat fog eredményezni a választásuk, és éppen ez az, ami Kierkegaardnál a szorongás állapotához fog vezetni (Siklósi 2007, 103). A szorongás azonban nem más, mint a lehetőség lehetőségének a valósága, azaz, hogy szabadon választhatunk bármelyik opció mellett, s ilyenformán ezzel azonosítható maga a szabadság is (Kierkegaard 2014, 318). Siklósi értelmezésében a kierkegaardi szabadság nem más, mint a hit és a tehermentes lelkiismeret szintézise (Siklósi 2007, 104). Tehát legyen a választásunk végsősoron jó vagy rossz, az a fontos, hogy választásunk összhangban álljon a lelkiismeretünkkel.

Kierkegaard ugyanakkor azt állítja, hogy ha az individuumot olyan helyzet elé állítjuk, amiből csak a választás lehet az egyetlen kiút, akkor mindig a helyeset fogja választani (Kierkegaard 2005, 585). Ez az állítás azonban erősen vitatható, mivel ez a választás elsősorban nem jó és rossz közt történik, hanem egymással versengő, egyenlő alternatívák között, s tulajdonképpen választhatjuk anélkül is a rosszat, hogy azt akarnánk választani, az is elég hozzá, ha nem választjuk a jót (i.m. 586).

A szabadság Kierkegaardnál a szabad akaratot, szabad választást (liberum arbitrium) jelenti (i.m. 591), aminek a révén az én képes véghez vinni feladatát, és azzá válhat, amivé magát teszi. Ez a szabadság egy ontológiai választásban játszik tehát szerepet, aminek során az én valóban énné válhat. Dupré szerint ez az ontológiai választás az énen túl létrehozza az etikát is, mert az én saját elhatározásán múlik, melyért egyben felelősséget is vállal (Dupré 1963, 49). Siklósi felteszi a kérdést, hogy az akarat vagy az én válik-e szabaddá? A válasz az, hogy maga az egyén, az egzisztencia keletkezik folyamatosan a szabadságban (Siklósi 2007, 109).

Tehát az egyik azonosított politikai probléma az, hogy számolnunk kell annak a lehetőségével is, hogy a politikai szuverén hozhat rossz döntést, mert mint láttuk, megvan erre a szabadsága. A másik probléma, hogy a változó népakarattól függővé vált intézmények szerepe és jelentősége egyre inkább csökken a modern demokráciákban, ami ellentmond Kierkegaard enyhe intézményi konzervativizmusának és a monarchiába vetett hitének (Stocker 2014, 57). Kierkegaard a király személyét és a demokratikus politikát egyformán abszolút politikai szuverénnek tartja, ugyanakkor kritikája arra vonatkozik, hogy utóbbi csak interakciókban képes létezni, ezért sohasem jöhet belőle létre stabil politikai rendszer (i.m. 59).

A lelkiismeret azonban nem csupán a világért való felelősségben nyilvánul meg, Kierkegaard korát meghaladva fogalmazza meg a társadalmi felelősségvállalás doktrínáját. Az intervenciók állammal szemben elutasító, a szociális jólét megteremtését nem tekinti az állam feladatának, ugyanakkor az adakozást, jótékonykodást fontos feladatnak tekinti. Az állam feladata pedig csupán az, hogy előmozdítsa az individuumokat céljaik elérésében az individualizmusban.

A *Works of Love*-ban (1995) pedig arra figyelmeztet, hogy bár a halál egyenlőséget teremt valamennyiünk közt, mégsem szabad az egyenlőségre eleve adottként tekinteni, hanem folyamatosan törekedni kell rá. Stocker szerint kérdés, hogy akkor most Kierkegaard kommunikatívus volt-e, hiszen az egyenlőséget hirdeti, vagy éppen, hogy nem volt az, mert az egyenlőséget nem tekinti eleve adottnak (Stocker 2014, 77). Végül arra jut, hogy mivel egyrészt egyszerre elegyít liberális és konser-

vatív elemeket filozófiájában, másrészt pedig felfogásában az individualizmus a leghangsúlyosabb, ezért a „*liberális-konzervatív*” vagy „*alkotmányos konzervatív*” címkék felelnek meg Kierkegaard politikai filozófiájának a leírására.

5. Összegzés

Összefoglalásként áttekintem korábbi megállapításaimat. Először is, Kierkegaardnál a vallási és politikai célok az én fogalmában futnak össze. Az én önmagává, aktív énné válása egyrészt hozzájárul a másokkal való helyes kapcsolat kialakításához, amiből egyenesen következik a helyes Isten-kapcsolat, valamint nem szándékolt eredményeképpen a harmonikus társadalmi-politikai együttélés. Másrészt az énné válás folyamatában kialakul a felelősségérzet mind a felebarátaink, mind a világunk felé, s ez lehet az alapja egy stabil, igazi politikai közösség megteremtésének. A politikai közösség elérése az etikai stádiumnak felel meg, mely előfeltétele a végső célként elérendő vallási stádiumnak. Ilyenformán azt mondhatjuk, hogy Kierkegaard az ember és a politika ontológiai státuszát közös spirituális kategória alá vonta, s egyik következik a másikból.

A kierkegaardi politikai filozófia középpontjában tehát a felelősségteljes egyén áll szembe állítva a csordaként működő, gondolattalan tömeggel. Ez az egyén azonban csak egyféle kapcsolattal rendelkezik, mind személyes, közösségi és Istennel való kapcsolatában a szeretet a domináns. A kierkegaardi én egyben egy lehetőség arra, hogy összebékítsük a citoyen és a bourgeois politikai filozófiai fogalmait. Erre több okunk is lehet: Kierkegaardnál a politikai és vallási célok rövidtávon egybeesnek, a kapcsolatok minőség szempontjából pedig csak egyfélék lehetnek.

Nem csupán a kapcsolatok lehetnek csak egyfélék, az igazi vallás és az igazi politika azonos oldalra kerülnek Kierkegaard fejtegetésében, melyek tökéletes, idealizált formáját az antikvitásba helyezi. Úgy jellemzi ezeket a vallási-politikai közösségeket, mint ahol az egymást egyenlőkként elismerő spirituális lények egymással szorosan összefonódnak, egymás igényeinek a kielégítésére törekszenek, felelősséget vállalnak a maguk és felebarátaik cselekedeteiért, s mindennek köszönhetően stabil közösséget képesek létrehozni és fenntartani. Ezzel szemben a modern politikát a kétségbeesés egy formájaként definiálja, melyben az önző, gondolattalan tömeg zsarnokoskodik. A tömeg nem képes a valódi cselekvésre, s így a kormányzásra sem. Tagjai az anonimitás mögé bújva szabadulnak meg mindenféle felelősségtől. S miközben belesimulnak a tömegbe, csakis az önérdék, az önimádat és a korrupció hajtja őket. Kapcsolataik egymással, Istennel és önmagukkal vagy egyáltalán nincs, vagy hamis, elhibázott.

Kierkegaard tehát a modernitást és azon belül is a modern politikát, annak elcsökevényesedett intézményeit és kiüresedett alanyait kritizálja. A hatalom radikális kritikusaként lép fel, aki az állami támogatások felszámolását és az abszolút monarchia reformját szorgalmazza. Nem a királyság ellenében, hanem éppen a királyság mellett. A tömegdemokráciát az emberiség veszteként aposztrofálja, a monarchia reformációja pusztán azért szükségszerű, hogy elfogadható alternatíva maradhasson a modern korban is.

A kétségbeesés, mint politikai állapot felszámolásának lehetősége pedig a lelkiismeret fenoménjában rejlik. A lelkiismeret által akkor is igazi énné válhatunk, ha egyébként kényelmesebb lenne a tömeg részeként létezni. Ugyancsak a lelkiismeret a kulcsa annak, hogy felvehessük a harcot a zsarnoksággal, még a tömeg zsarnokságával szemben is. Így tehát megerősítést nyert, hogy a kierkegaardi politikai filozófia kulcsfigurája a felelősségteljes egyén, aki a lelkiismerete által az, ami és aki. Mindezen túlmenően pedig az egyenlőségre való törekvés központi elem még Kierkegaard gondolkodásában.

Mindezek fényében azt mondhatjuk, hogy Kierkegaard egyfajta liberális-konzervatív álláspontot képvisel, melynek központi eleme a felelősségteljes egyén, akinek az énné válása teremti meg az igazi közösségeket a társadalmi-politikai életben, majd végső eléréndő célként a helyes Isten-kapcsolatot. Kierkegaard célja egyértelműen ez utóbbi alapos körül járása, s minden megállapítása ezt szorgalmazza. Ugyanakkor ugyanezek a megállapításai érvényesek az evilági életre és a politikai filozófiára is.

Bibliográfia

- Assiter, Alison (2009): *Kierkegaard, Metaphysics and Political Theory*. London: Continuum
- Backhouse, Stephen (2011): *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dupré, Louis (1963): *Kierkegaard as Theologian, The Dialectic of Christian Existence*, New York: Sheed and Ward.
- Evans, C.S. (2004): *Kierkegaard's Ethic of Love, Divine, Commands and Moral Obligations*. Oxford: Oxford University Press
- Elrod, John W. (2001): The Social Dimension of Despair. In.: Robert L Perkins (szerk.): *Sickness Unto Death: International Kierkegaard Commentary*. Macon: Mercer University Press
- Kierkegaard, Søren (1978): *Two Ages*. Princeton University Press
- Kierkegaard, Søren (1993): *A halálos betegség*. Győr: Göncöl
- Kierkegaard, Søren (1995): *Works of Love*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1998a): *The Point of View*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1998b): *The Moment and Late Writings*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris
- Kierkegaard, Søren (2009): *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. Princeton University Press
- Kierkegaard, Søren (2014): A szorongás fogalma. In.: *Søren Kierkegaard Művei*. Pécs: Jelenkor
- Kosch, Michelle (2006): *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. Oxford: Clarendon Press.
- Matušík, Martin J. (1993): *Postnational Identity: Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard and Havel*. New York: Guildford Press.
- Perkins, Robert L. (1984): Kierkegaard's Critique of the Bourgeois State. In.: *Inquiry* 27: 207–218.
- Rossatti, Gabriel Guedes (2014): Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the "Hollow Men" or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem. In.: *Kierkegaard Studies Yearbook* 19(1):301–328
- Ruszkai Szilvia Éva (2020): A lelkiismeret szerepe a politikában Hannah Arendt és Søren Kierkegaard nyomán. In.: *Politikatudomány Online 2020/1*
- Siklósi István (2007): Az Én és a szabadság fogalma Kierkegaard filozófiájában. In: *Elpis* 2007/1
- Smith, Graham M. (2005): Kierkegaard from the point of view of the political. In.: *History of European Ideas* 31, pp. 35–60.
- Stocker, Barry (2014): *Kierkegaard on politics*. UK: Palgrave Macmillan

Limesz rendszámok modális logikája

Molnár Zalán (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Egy modális logikát szokás úgy definiálni, mint egy olyan formulahalmazt, ami tartalmazza a nul-ladrendű logika tautológiáit, továbbá zárt bizonyos műveletekre (MP – *modus ponens*, UG – *univerzális generalizáció*, valamint szubsztitúció). A továbbiakban egy ilyen formulahalmazt értünk (modális) logika alatt. Ekkor általánosságban két elterjedt megközelítés létezik ezen logikák tanulmányozására. Az egyik módszer szerint egy előre meghatározott axiómahalmaz segítségével próbáljuk meghatározni a szóban forgó logika „viselkedését”. Ekkor az axiómák segítségével szeretnénk megérteni a fenti értelemben vett, az axiómák által generált logikát, illetve modelljeit. A másik módszer szemantikai természetű, a modellek felől közelítve tanulmányozza a modell(osztály) által generált logikát. Előadásomban szemantikai oldalról jellemzem azokat a modális logikákat, amelyeket egy előrendezéssel ellátott limesz rendszám, mint struktúra generál. Egy ilyen jellemzés már csak azért is hasznos, mert a szóban forgó struktúrák elemi fontossága és viszonylagos egyszerűsége ellenére is némileg új konstrukciókat igényelnek. Az eredmények kapcsolatba hozhatók a temporális logikával: bizonyos szempontból kiderül, hogy temporális logikai módszereinkkel az idő folytonos vagy diszkrét telése között nem lehet különbséget tenni.

A konstrukció főbb lépései a következők: klasszikus eszközökkel megmutatható, hogy ω^2 -nél kisebb limesz rendszámokra, a nagyobb rendszám logikája tartalmazza a kisebbet. Hogy a tartalmazás valódi, arra megadunk egy rekurzív formulasémát. Szokásos módszereinkkel már nem mutatható meg, hogy mi a kapcsolat ω^2 , illetve az ennél nagyobb vagy kisebb rendszámok által generált logikák között. Elméletileg két lehetőség állhat fenn: a limesz rendszámok által generált logikák vagy végtelen csökkenő láncot alkotnak vagy nem. Ha csökkenő láncba rendeződnek, akkor mivel egy logika, mint formulahalmaz legfeljebb megszámlálható számosságú, kell lennie egy legkisebb olyan rendszámnak, ami stabilizálja a sorozatot, azaz, ami minden nála nagyobb limesz rendszám által generált logikával megegyezik. Azt fogjuk bizonyítani, hogy a logikák egy csökkenő láncot alkotnak és az ezt stabilizáló rendszám ω^2 .

Vizsgálatunk fő motivációja, hogy meglátásainkat kiterjesszük fa-gráfokra is, melyek szoros kapcsolatban állnak az intuicionista logikából ismert ún. Medvegyev logikával, mely a '60-as évektől kezdve számos nyitott problémát vetett fel.

1. Bevezetés

Jelen tanulmányban az **S4.3**, modális logika néhány kiterjesztésével foglalkozunk, nevezetesen azokkal, melyeket egy előrendezéssel ellátott limesz rendszám generál. Általánosságban a különböző limesz rendszámok által generált logikák közti kapcsolatot mutatjuk meg. Bizonyítjuk, hogy ω^2 alatt a logikák szigorúan csökkennek, de aztán stabilizálódnak és megegyeznek **S4.3**-mal. A rákövetkező rendszámok esetét is röviden ismertetjük, hasonló eredményeket bizonyítva. Megmutatjuk, hogy $\omega^2 + 1$ a legkisebb rákövetkező rendszám, ami stabilizálja ezen logikák leszálló láncát, és logikája megegyezik **S4.3M**-mel.

A relatíve egyszerű struktúraosztály ellenére bevezetünk néhány új algebrai konstrukciót, melyek általánosításai hasznosnak bizonyulnak a modális logikák *stabilizációs problémájának* vizsgálatában. Néhány eredmény pedig a temporális logikákhoz köthető. Bizonyos értelemben kiderül, hogy nem tudunk különbséget tenni az idő diszkrét, sűrű vagy folytonos telése között. Összességében fő motivációnk olyan egyszerű struktúrák tanulmányozása volt, melyek esetében a meglátásaink az összetett struktúrákra is kiterjeszthetők (pl. Medvegyev logikák).

2. Általános definíciók

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

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

ahol $p \in Var$ egy propozicionális változó, a „ \Box ” pedig „ $\neg\diamond\neg$ ” rövidítése. Az alapvető jelölésekhez lásd (Blackburn, Rijke, Venema 2001) és (Chagrov, Zakharyashev 1997). Modális formulák egy halmaza *normális modális logika*, ha tartalmazza a propozicionális tautológiákat és zárt a következőkre:

- *modus ponens*
- uniform helyettesítés
- generalizáció: $\vdash_A \varphi$ akkor $\vdash_A \Box\varphi$

valamint tartalmazza a $K := \Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$ és a $D := \Box p \leftrightarrow \diamond p$ axiómákat.

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

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

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

$$A(C) = \{ \varphi: (\forall \mathfrak{F} \in C) \mathfrak{F} \models \varphi \}$$

normális modális logika, amit C által generált (modális) logikának, vagy csak C logikájának hívunk. A következőkben megadjuk azokat az ismert modális axiómákat, melyeket a későbbiekben használni fogunk. Ezek az axiómák:

K	$\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q)$
T	$\Box p \rightarrow p$
4	$\Box \Box p \rightarrow \Box p$
.3	$\Box(\Box p \rightarrow q) \vee \Box(\Box q \rightarrow p)$
M	$\Box \Diamond p \rightarrow \Diamond \Box p$

Az axiómákhoz tartozó standard frame kondíciók pedig:

Generált logika	Axiómák	Adekvát frameosztály
K	K	Összes frame
T	K+T	Tranzitív frame-ek
4	K+T	Reflexív frame-ek
S4	K+T+4	Előrendezések
S4.3	K+T+.3	Teljes előrendezések
S4.3M	K+T+.3+M	Teljes előrendezések (jobb oldali) végponttal

Megjegyzés. A fenti logikák teljeseek a véges, adekvát frameosztályaikra.

Adott φ formula esetén azt mondjuk, hogy \mathfrak{F} egy φ frame, ha $\mathfrak{F} \models \varphi$.

2.1. Megfigyelés. Ha \mathfrak{F} pontgenerált S4.3 frame, akkor \mathfrak{F} klikkek lineáris rendezése. Ha \mathfrak{F} pontgenerált S4.3M frame, akkor klikkek lineáris rendezése, ami egyszerű klikkel zárul (egy pontot tartalmaz).

2.1. Definíció (Ballon, n -láncú ballon). Egy előrendezéssel ellátott véges frame *ballon*, ha lineárisan rendezett m egyszerű klikket egy valódi klikk zár. Egy n -láncú *ballon* az a struktúra, ami n darab, lineárisan rendezett ballont tartalmaz.

Jelölés. Adott \mathfrak{F} és \mathfrak{G} frame-ek esetén az $\mathfrak{F} \trianglelefteq \mathfrak{G}$ jelölést használjuk, ha, \mathfrak{F} izomorf \mathfrak{G} egy generált részstruktúrájával, és $\mathfrak{G} \twoheadrightarrow \mathfrak{F}$ azt jelöli, ha, ha \mathfrak{F} is p -morf képe \mathfrak{G} -nek. Megjegyezzük, hogy mindkét esetben ha $\mathfrak{G} \models \varphi$ akkor $\mathfrak{F} \models \varphi$, ennél fogva $\Lambda(\mathfrak{F}) \subseteq \Lambda(\mathfrak{G})$.

3. Rendszámok modális logikája

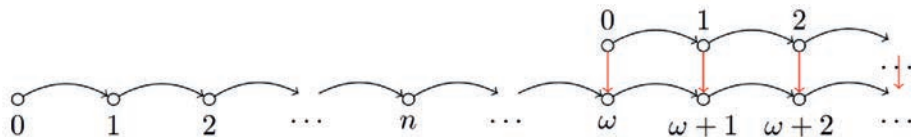
3.1. Limesz rendszámok modális logikája

Legyen α egy tetszőleges rendszám, az ehhez tartozó frame pedig $\mathfrak{F}_\alpha = \langle \alpha, \leq \rangle$. Definiáljuk a következő, rendszámok által generált logikákat:

$$\begin{aligned}
 \mathbf{OL}_\alpha &= \{ \varphi : \mathfrak{F}_\alpha \models \varphi \} \\
 \mathbf{OL}_{<\omega^2} &= \cap \{ \mathbf{OL}_{\omega n} : n \in \omega \} \\
 \mathbf{OL}_{\text{lim}} &= \cap \{ \mathbf{OL}_\alpha : \alpha \text{ limesz} \} \\
 \mathbf{OL}_{\text{succ}} &= \cap \{ \mathbf{OL}_\alpha : \alpha \text{ rákövetkező} \}
 \end{aligned}$$

Ekkor felmerül a kérdés, hogy $\alpha \neq \beta$ (limesz) rendszámok esetében mi a kapcsolat \mathbf{OL}_α és \mathbf{OL}_β között? Először a limeszek esetében vizsgáljuk a kérdést. Azt azonnal megkapjuk, hogy $n < m < \omega$ esetén $\mathbf{OL}_{\omega n} \subseteq \mathbf{OL}_{\omega m}$, mivel $\mathfrak{F}_{\omega n}$ izomorf $\mathfrak{F}_{\omega m}$ egy generált részstruktúrájával.

3.1. Példa. $\mathfrak{F}_\omega \trianglelefteq \mathfrak{F}_{\omega 2}$.



1. ábra: a függőleges nyilak jelzik a beágyazást.

Vajon valódi-e a tartalmazás? A következőkben erre adunk igenlő választ. Előtte azonban bevezetjük az alábbi definíciót:

3.1. Definíció. (Végtelen pont). Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ egy frame. Azt mondjuk, hogy $w \in W$ egy *végtelen* pont, ha

$$(\forall u \in W)(\exists v \in W)(Ruw \rightarrow u \neq v \neq w \neq u \wedge Ruw \wedge Rvw)$$

Megjegyzés. Végtelen pontra tipikus példa a rendszámok szokásos rendezésében. Hasonlóan az alábbi frame pontja is végtelen (a reláció itt *transzitiv*):



2. ábra.

Mivel ω végtelen pont nélküli, míg $\omega 2$ -nek van végtelen pontja, megpróbáljuk megragadni ezt a különbséget modális formuláinkkal, ezáltal megkülönböztetjük \mathfrak{F}_ω és $\mathfrak{F}_{\omega 2}$ logikáit.

3.1. Megfigyelés. Létezik olyan φ , hogy $\mathfrak{F}_\omega \models \varphi$, de $\mathfrak{F}_{\omega 2} \not\models \varphi$.

Bizonyítás. Definíáljuk az alábbi formulákat:

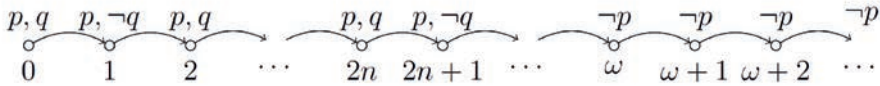
$$\Phi(p) := \diamond p \wedge \Box(p \wedge q \rightarrow \diamond(p \wedge \neg q)) \wedge \Box(p \wedge \neg q \rightarrow \diamond(p \wedge q))$$

Ekkor (i) $\mathfrak{F}_\omega \models \Phi(p) \rightarrow \Box \diamond p$, de (ii) $\mathfrak{F}_{\omega 2} \not\models \Phi(p) \rightarrow \Box \diamond p$.

(i) a formula validitásához \mathfrak{F}_ω frame-en elég $V(p)$ lehetséges értékeit vizsgálni. Az általánosság elvesztése nélkül tegyük fel, hogy $V(q)$ és $\overline{V(q)}$ kofinálisak ω -án. Ekkor $V(p)$ a következők egyike:

1. $|V(p)| < \aleph_0$. Ekkor van legkisebb olyan $n \in \omega$, hogy $n \Vdash \Box \neg p$. Ha $m < n$, akkor $m \not\Vdash \Box(p \wedge q \rightarrow \Diamond(p \wedge \neg q))$ vagy $m \not\Vdash \Box(p \wedge \neg q \rightarrow \Diamond(p \wedge q))$. Tehát $m \not\Vdash \Phi(p)$. Másrésztől, ha $m \geq n$, $m \Vdash \Diamond p$. Mindkét esetben $m \Vdash \Phi(p) \rightarrow \Box \Diamond p$.
2. $V(p)$ kofinális ω -án. Legyen $n \in \omega$. Feltevés szerint $V(q)$ és $\overline{V(q)}$ kofinálisak ω -án, így $n \Vdash \Phi(p)$. Mivel $V(p)$ is kofinális, $n \Vdash \Box \Diamond p$.

(ii) Legyen a következő értékelés \mathfrak{F}_{ω^2} -en:



3. ábra. Cáfoló kiértékelés.

Ekkor tetszőlegesen $n \in \omega$ -re, $n \not\Vdash \Phi(p) \rightarrow \Box \Diamond p$.

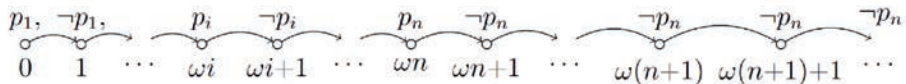
A következőkben a fenti megfigyelést általánosítjuk. Célunk olyan modális formulák definiálása, melyek valahogy körülírják azt, ha a struktúrán n végtelen pont. Legyen $\widetilde{\omega n} = \{\omega n + k : k \in \omega\}$ egy ωm ($n < m$) rendszám n -edik ω -szelete.

3.1. Állítás. *Ha $n < m$, akkor $\mathbf{OL}_{\omega m} \subseteq \mathbf{OL}_{\omega n}$.*

Bizonyítás. Minden $n \in \omega$ -re legyen:

$$\Theta_n(p_1, \dots, p_n) := \Phi(p_1) \wedge \bigwedge_{i=1}^n \Diamond(\Box \neg p_i \wedge \Phi(p_{i+1})) \rightarrow \Box \Diamond p_n$$

Nem nehéz belátni, hogy a fenti formulák éppen úgy lettek definiálva, hogy $\mathfrak{F}_{\omega n} \Vdash \Theta_n$, míg, but, $\mathfrak{F}_{\omega(n+1)} \not\Vdash \Theta_n$ teljesüljön. Figyeljük meg, hogy adott $n \in \omega$ -re Θ_n előtagja nem elégíthető ki olyan rendszámon, ami $\widetilde{\omega l}$ -nek ($1 < l \leq n$). Hasonlóan, Θ_n előtagja nem elégíthető ki az $\mathfrak{F}_{\omega l}$ struktúrán, ha $l < n$. Az egyetlen lehetőség az előtag kielégíthetőségére kizárólag ωn első ω -szeletének rendszámjain történhet. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha $V(q)$ és $\overline{V(q)}$ kofinálisak ωn -en és $V(p_i)$ ($1 < i \leq n$) kofinális részhalmaza $\widetilde{\omega l}$ -nek. Ekkor rutin ellenőrizni, hogy $k \in \omega$ -ra, $k \Vdash \Phi(p_1) \wedge \bigwedge_{i=1}^n \Diamond(\Box \neg p_i \wedge \Phi(p_{i+1}))$. Mivel $V(p_n)$ kofinális ωn -án, $k \Vdash \Box \Diamond p_n$, ezért $\mathfrak{F}_{\omega n} \Vdash \Theta_n$. Ahhoz, hogy cáfoljuk a formulát az $\mathfrak{F}_{\omega(n+1)}$ struktúrán, tartsuk meg az előző kiértékelést azzal a különbséggel, hogy $V(p_n)$ véges $\omega(n+1)$ utolsó ω -szeletén:



4. ábra. Cáfoló kiértékelés.

Ekkor könnyű belátni, hogy ilyen kiértékelés mellett $k \in \omega$ -ra, $k \not\Vdash \Theta_n$.

3.2. Megfigyelés (i) $\mathfrak{F}_{\omega n}$ p -morfképe \mathfrak{F}_{ω^2} -nek, minden $n \in \omega$ -re, de (ii) \mathfrak{F}_{ω^2} nem p -morfképe egy \mathfrak{F}_α -nek sem, ahol $\omega^2 < \alpha < \omega^2 \cdot 2$.

Bizonyítás. (i) Legyen $f: \mathfrak{F}_{\omega^2} \rightarrow \mathfrak{F}_{\omega n}$ hogy:

$$f(x) = \begin{cases} \omega(n-1) + m, & \text{ha } x \in \widetilde{\omega m} \text{ és } n \leq m \\ x, & \text{ha } x \in \omega(n-1) \end{cases}$$

akkor f az a p -morfizmus.

(ii) Máskülönb legyen $\alpha = \omega^2 + \omega n$ olyan rendszám, hogy $f: \mathfrak{F}_\alpha \rightarrow \mathfrak{F}_{\omega^2}$ egy p -morfizmus. Legyen β tetszőleges rendszám α utolsó ω -szeletéből. Mivel f egy p -morfizmus, létezik olyan i , hogy $f(\beta)$ eleme $\widetilde{\omega i}$ -nek. Legyen $x > f(\beta)$ olyan, hogy $x \in \widetilde{\omega i}$. Mivel $f(\beta) < x$, létezik egy γ rendszám, hogy $f(\gamma) = x$ és $\beta < \gamma$.

Ekkor az alábbi halmaz:

$$A_\beta = \{ \zeta \in \alpha : f(\beta) < f, f(\gamma) \in \widetilde{\omega i} \}$$

kofinális α -án. Legyen $\delta \in \omega(i+1)$. Ekkor minden $\zeta \in A_\beta$ -re, $f(\zeta) < \delta$. Mivel f egy p -morfizmus, van olyan ε , hogy $f(\varepsilon) = \delta$ és $\zeta < \varepsilon$ minded $\zeta \in A_\beta$ -re. De A_β kofinális α -án, ezért nem találhatunk olyan ε -t, ellentmondás. ■

Ezen a ponton csak arra következtethetünk, hogy a limesz rendszámok modális logikája vagy (i) logikák leszálló *lánca*, mely tartalmazza **S4.3**-at, azaz minden $\alpha < \beta$ limeszre $\mathbf{OL}_\beta \subseteq \mathbf{OL}_\alpha$ vagy (ii) logikák lászálló *láncai*, mind **S4.3** kiterjesztései. Az (i) esetében kell Lennie egy legkisebb olyan α_0 rendszámnak, ami stabilizálja a sorozatot, azaz minden $\beta > \alpha_0$ limestre, $\mathbf{OL}_\beta = \mathbf{OL}_\alpha = \mathbf{OL}_{lim}$. A következőkben egy algebrai bizonyítást adunk arra, hogy a logikák az (i) sémát követik, és a láncot stabilizáló rendszám az ω^2 . Ehhez emlékeztetőként megemlítjük, hogy adott $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ frame complex algebraja $\mathfrak{F}^+ = \langle \wp(W), \cup, -, \diamond \rangle$ egy BAO, ahol \diamond definíciója:

$$\diamond(X) = \{ w \in W : (\exists v \in X) R w v \}$$

valamint $\mathfrak{F} \Vdash \varphi$ akkor és csak akkor, ha $\mathfrak{F}^+ \Vdash \varphi = \top$. További részleteket lásd (Blackburn, Rijke, Venema 2001) 5. fejezetében.

Megfigyelés 3.2. *Tetszőleges lineárisan rendezett \mathfrak{F} tetszőleges $a, b \in \mathfrak{F}^+$ elemére pontosan az egyik teljesül:*

- $\diamond a = \diamond b$ akkor és csak akkor, ha a és b kofinális részhalmazai W valamely részhalmazának,
- $\diamond a \subseteq \diamond b$ akkor és csak akkor, ha $(\exists x \in b)(\forall y \in a) R y x$,
- $\diamond b \subseteq \diamond a$ akkor és csak akkor, ha $(\exists x \in a)(\forall y \in b) R y x$.

Az a) pont tartalmazza azt az esetet is, amikor $\max(a) = \max(b)$. A fenti megfigyelés pedig garantálja, hogy az a Boole-izomorfizmus, amit a következő tételben konstruálunk a BAO izomorfizmus éppen célunknak megfelelő tulajdonságait imitálja.

3.1. tétel. *Legyen $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ tetszőleges lineáris rendezés. Ha $\mathfrak{F}_{\omega^2} \models \varphi$, akkor $\mathfrak{F} \models \varphi$.*

Bizonyítás. Célunk $\mathfrak{F}_{\omega^2}^+$ olyan \mathfrak{A}_φ Boole-részalgebráját megkonstruálni, hogy $\mathfrak{A}_\varphi \neq \varphi = \top$, ha $\mathfrak{F} \neq \varphi$, valamely $\varphi \in \text{Fml-re}$. Tegyük fel, hogy $\mathfrak{F} \neq \varphi$. Ekkor valamilyen e kiértékelés mellett, $\mathfrak{F} \models \varphi \neq \top[e]$. Legyen Σ , a φ résztermjeinek halmaza.¹ Mivel φ véges sok paraméterből áll, $\Sigma = \{\tau_0 \dots \tau_k\}$ valamilyen $k \in \omega$ -ra. Legyen $\mathfrak{A} := \mathfrak{B}_{\omega^2}^{\mathfrak{F}}(\Sigma)$ az $\mathfrak{F}_{\omega^2}^+$ Boole-részalgebrája, ami Σ termjeiből generált az e kiértékelés mellett. Mivel \mathfrak{A} végesen generált Boole-algebra, véges sok atomot b_0, \dots, b_m tartalmaz. A korábbi megfigyelés alapján elrendezhetjük az atomokat az alábbi \mathbf{M} „mátrix” szerint:

$$\begin{array}{ll} \underline{b_{n,1}, \dots, b_{n,m}} & b_{ij} \text{ és } b_{i,l}\text{-re legyen } \diamond b_{ij} = \diamond b_{i,l} \\ \vdots & \\ \underline{b_{1,1}, \dots, b_{1,k}} & \text{ha } i < s, \text{ akkor } \diamond b_{ij} = \diamond b_{s,l} \end{array}$$

Az Olvasó ellenőrizheti, hogy tudunk $b'_{ij} \in \mathfrak{F}^+$ elemeket találni, hogy:

1. $b'_{ij} \neq b'_{k,l}$ ($i \neq k$ vagy $j \neq l$),
2. minden $b_{ij} \in \mathbf{M}$ -re van egy alkalmas b'_{ij} , hogy a megfelelő \mathbf{M}' mátrixba rendezve b'_{ij} elemeket \mathbf{M}' hasonló \mathbf{M} -hez,
3. a b'_{ij} elemek uniója az egységilem.

Hasonlóság alatt egyszerűen azt értjük, hogy \mathbf{M}' -nek ugyanannyi, páronként diszjunkt eleme van, ugyanúgy rendezve, mint \mathbf{M} . Egy ilyen választás ω^2 -en mindig lehetséges.

Legyen $\mathfrak{A}_\varphi := \mathfrak{B}_{\omega^2}^{\mathfrak{F}^+}(\mathbf{M}')$. Ekkor $f: \mathfrak{A} \rightarrow \mathfrak{A}_\varphi$, ahol $f(b_{ij}) = b'_{ij}$ egy Boole-izomorfizmus. Azt kell bizonyítanunk, hogy $\diamond \tau_i \in \Sigma$, $f(\diamond \tau_i) = \diamond f(\tau_i)$, mivel ez garantálja, hogy $\mathfrak{A}_\varphi \neq \varphi = \top^2$. Ehhez egy ekvivalens megfogalmazást használunk, nevezetesen ha $\diamond \tau_i = \tau_j$, akkor $\diamond \tau'_j$, ahol $\diamond \tau_i, \tau_j \in \Sigma$. Legyen $\diamond \tau_i = \tau_j$. Mivel $\tau_i = \bigcup b_{ij}$ és $\tau_j = \bigcup b_{k,l}$ ezért:

$$\diamond \tau_i = \diamond \bigcup b_{ij} = \bigcup \diamond b_{ij} = \diamond b_{n,m} = \bigcup b_{k,l} \quad (1)$$

¹ Például ha $\varphi := \Box p \wedge \Diamond p$, akkor $\Sigma = \{\Box p \wedge \Diamond p, \neg \Box p, \Diamond \neg p, \Diamond p, \neg p, p\}$.

² Egyedül csak azt követeljük meg, hogy f megőrizi a \diamond operációt, amikor $\diamond a \in \Sigma$.

valamely $b_{n,m} \in \mathbf{M}$ -re. Ekkor $\diamond\tau_i$ fel van osztva – mondjuk ℓ – diszjunkt halmazra $\cup b_{k,l}$ szerint. Mivel $\diamond b_{n,m}$ kezdőszelete W -nek, ezért bármely $b_{s,t} \subset \cup b_{k,l}$ -re $s \leq n$. Másrészről minden $s \leq n$ -re, $b_{s,s} \subset \cup b_{k,l}$. Hasonlóan megkapjuk, hogy:

$$f(\diamond\tau_i) = f(\diamond b_{n,m}) = f(\cup b_{k,l}) = f(\tau_j) = \cup f(b_{k,l}) = \cup b'_{k,l} = \tau'_j \quad (2)$$

$$\diamond f(\tau_i) = \diamond f(\cup b_{i,j}) = \cup \diamond b'_{i,j} = \diamond \tau'_i = \diamond \cup b'_{i,j} = \diamond b'_{n,m} \quad (3)$$

(2) miatt τ'_j fel van osztva ℓ diszjunkt halmazra $\cup b'_{k,l}$ szerint. (3) utolsó egyenlősége \mathbf{M} és \mathbf{M}' hasonlósága miatt fennáll. \mathbf{M}' definíciója és (1) – (3) miatt $\cup b'_{k,l} = \diamond b'_{n,m}$, azaz $\diamond \tau'_i = \tau'_j$. Ekkor $\mathfrak{A}_\varphi \neq \varphi = \top$, és mivel $\mathfrak{A}_\varphi \leq \mathfrak{F}_{\omega^2}^+$, $\mathfrak{F}_{\omega^2}^+ \neq \varphi = \top$. ■

Következmény. Minden $a > \omega^2$ -re, $\mathbf{OL}_a = \mathbf{OL}_{\omega^2} = \mathbf{OL}_{lim}$.

Az előző tétel éppen az $\mathbf{OL}_{\omega^2} \subseteq \mathbf{OL}_a$ részt bizonyítja. A másik irányhoz, egy ilyen a -ra, a konstrukció teljesen szimmetrikus.

Következmény. Minden $n \in \omega$ -re, $\mathbf{OL}_{\omega^2} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega n}$ és $\mathbf{OL}_{\omega^2} = \mathbf{OL}_{<\omega^2}$.

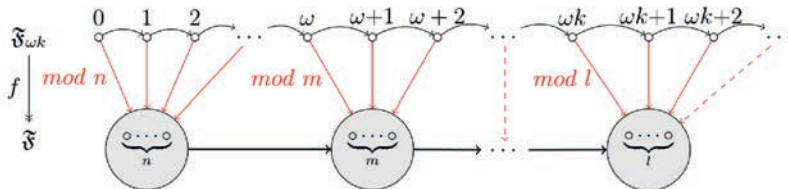
Legyen e olyan kiértékelés és $\varphi \in \text{Fml}$, hogy $\mathfrak{F}_{\omega^2}^+ \neq \varphi = \top[e]$. A tételben leírtakhoz hasonlóan a φ résztermjeiből generált Boole-részalgebrának véges sok atomja van. Az atomok mátrixba való rendezése után egy kellően „nagy” n -re hasonló mátrix konstruálható ωn részalmazzaiból. A bizonyítás további része teljesen analóg 3.1. tételhez.

Mindezek után világos, hogy ω^2 a legkisebb rendszám, mely stabilizálja a sorozatot. A következő állítás egy még szorosabb kapcsolatot ad \mathbf{OL}_{lim} és **S4.3** között.

3.2. Állítás. $\mathbf{OL}_{lim} = \mathbf{S4.3}$.

Bizonyítás. Legyen $\varphi \notin \mathbf{S4.3}$. Ekkor van olyan véges **S4.3** frame \mathfrak{F} , hogy $\mathfrak{F} \not\models \varphi$.

2.1 Megfigyelés miatt \mathfrak{F} klikkel lineáris lánc – mondjuk k darab. Ekkor van olyan f , hogy $f: \mathfrak{F}_k \rightarrow \mathfrak{F}$. Anélkül, hogy további részletekbe bocsátkoznánk, az alábbi ábra éppen ilyen p -morfizmust illusztrál:



5. ábra.

3.2 Megfigyelés miatt van olyan $g: \mathfrak{F}_{\omega^2} \rightarrow \mathfrak{F}_{\omega k}$, hogy $f \circ g: \mathfrak{F}_{\omega^2} \rightarrow \mathfrak{F}$. De ekkor $\varphi \notin \text{ollim}$. ■

3.2. Néhány következmény

A következőkben röviden ismertetjük 3.1. tétel egyik legfontosabb filozófiai következményét. Mivel a lineáris rendezés tetszőleges volt, $\mathfrak{F}_{\mathbb{R}} = \langle \mathbb{R}, \leq \rangle$ és $\mathfrak{F}_{\mathbb{Q}} = \langle \mathbb{Q}, \leq \rangle$ esetében fennáll $\mathbf{OL}_{\omega^2} \subseteq \mathcal{A}(\mathfrak{F}_{\mathbb{Q}})$ valamint $\mathbf{OL}_{\omega^2} \subseteq \mathcal{A}(\mathfrak{F}_{\mathbb{R}})$. Ennél azonban többet is tudunk bizonyítani!

3.3. Állítás. *Legyen $\varphi \in \text{Fml}$. Ha $\mathfrak{F}_{\omega^2} \not\models \varphi$, akkor $\mathfrak{F}_{\mathbb{Q}} \not\models \varphi$ és $\mathfrak{F}_{\mathbb{R}} \not\models \varphi$.*

Bizonyítás. Csak azt bizonyítjuk, hogy $\mathfrak{F}_{\mathbb{Q}} \not\models \varphi$, ha $\mathfrak{F}_{\omega^2} \not\models \varphi$ valamely $\varphi \in \text{Fml}$ -re, mivel a másik eset teljesen analóg. Ahogy 3.1. tételben is jelölje \mathfrak{A} a φ résztermjeiből generált Boole-részalgebrát, melyek atomjai $At(\mathfrak{A}) = \{a_0, \dots, a_n\}$. Ekkor $\langle \omega^2, \leq \rangle$ izomorf $\langle \mathbb{Q}, \leq \rangle$ egy részrendezésével valamilyen f beágyazás szerint. Legyen \mathfrak{A}_{φ} Boole-részalgebrája $\mathfrak{F}_{\mathbb{Q}}^+$ -nak az alábbi elemekből generálva:

$$\{f[a_i] : a_i \in At(\mathfrak{A})\} \cup \{ \mathbb{Q} - \bigcup_{a_i \in At(\mathfrak{A})} f[a_i] \}$$

3.1. tételhez hasonló számítások megmutatják, hogy $\mathfrak{A}_{\varphi} \models \varphi \neq \top$.

Következmény. $\mathbf{OL}_{\omega^2} = \mathcal{A}(\mathfrak{F}_{\mathbb{Q}}) = \mathcal{A}(\mathfrak{F}_{\mathbb{R}})$.

Valójában egy egyszerű általánosítás megmutatja, hogy minden (jobb oldali) végpont nélküli lineáris rendezés, mely izomorf $\langle \omega^2, \leq \rangle$ egy részrendezéséhez logikája \mathbf{OL}_{ω^2} -vel.

Most már látjuk – ha például azt feltételezzük, hogy az idő telése akár diszkrét, sűrű vagy folytonos –, hogy a standard modális nyelven nem tudjuk megkülönböztetni a struktúrák ezen fontos tulajdonságait. Vegyük észre, hogy a „szigorúan” sűrű tulajdonság kifejezhetetlenségében nincs semmi különös.³ Ez egyszerűen azért van, mert létezik p -morfizmus $\langle \mathbb{Q}^+, \leq \rangle$ -ből $\langle \omega^2, \leq \rangle$ -be. Mivel minden $q \in \mathbb{Q}^+$ -ra van olyan $k, n \in \mathbb{N}$, hogy $k + \frac{n}{n+1} \leq \frac{n+1}{n+2}$, ezért ha $f(q) = \omega k + n$, akkor f egy p -morfizmus.

A tanulság mindebből nem az, hogy nincs más lehetőségünk a sűrű rendezés körülírására, mint a $\diamond \diamond p \rightarrow \diamond p$ formula, melynek egyértelmű korlátjai vannak a reflexív struktúrák esetében. Ehelyett azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a standard unimodális nyelv képtelen megragadni a rendszámok diszkrét rendezését.

3.3. Rákövetkező rendszámok modális logikája

A teljesség kedvéért, hogy képet kapjunk a rendszámok modális logikájáról röviden ismertetjük a rákövetkező rendszámok logikáját is. A 3.1. állítás formuláiból nem nehéz megmutatni, hogy alatt különböző rendszámok különböző logikát generálnak.

³ „Szigorúan” sűrű alatt a $\forall x \forall y ((Rxy \wedge x \neq y) \rightarrow \exists z (Rzx \wedge Rxy \wedge x \neq z \neq y))$ formulát értjük.

3.4. Állítás. *Tetszőleges $n, m, k, l \in \omega$ -re, ha $n < m$ or $k < l$, akkor $\mathbf{OL}_{\omega m+l} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega n+k}$.*

Bizonyítás. A tartalmazás nyilvánvaló, mivel $f: \mathfrak{F}_{\omega m+l} \rightarrow \mathfrak{F}_{\omega n+k}$, ahol

$$f(x) = \begin{cases} x, & \text{ha } x \leq \omega n + k \\ \omega n + k, & \text{máskülönben} \end{cases}$$

egy p -morfizmus. A valódi tartalmazáshoz pedig tekintsük az alábbi formulákat:

$$\begin{aligned} \tilde{\Phi}_n(p_1, \dots, p_n) &:= \Phi(p_1) \wedge \bigwedge_{i=1}^n \diamond(\Box \neg p_i \wedge \Phi(p_{i+1})) \\ \Psi_n(q_1, \dots, q_n) &:= \diamond q_1 \wedge \bigwedge_{i=1}^n \diamond(\Box \neg q_i \wedge q_{i+1}) \\ \tilde{\Theta}_{n,k}(p_1, \dots, p_n, q_1, \dots, q_k) &:= \tilde{\Phi}_n \rightarrow (\diamond(\Box \neg p_n \wedge \Psi_k) \rightarrow \diamond q_k) \end{aligned}$$

3.1. Állításhoz analóg érvelés megmutatja, hogy $\mathfrak{F}_{\omega n+k} \Vdash \tilde{\Theta}_{n,k}$, míg $\mathfrak{F}_{\omega m+l} \not\Vdash \tilde{\Theta}_{n,k}$ ha $m > n$ vagy $l > k$. Ezért $\mathbf{OL}_{\omega m+l} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega n+k}$. ■

Azt is könnyű belátni, hogy amennyiben $n < m$, akkor $\mathbf{OL}_{\omega m} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega n+k}$ bármely $k \in \omega$ -ra, mert van p -morfizmus a struktúrák között. Azonban, ha $n \geq m$, akkor $\mathbf{OL}_{\omega m} \not\subsetneq \mathbf{OL}_{\omega n+k}$, mivel $\Theta_m \in \mathbf{OL}_{\omega m}$, de $\Theta_m \in \mathbf{OL}_{\omega n+k}$. Hasonlóan $\mathbf{OL}_{\omega m+k} \not\subsetneq \mathbf{OL}_{\omega n}$, mert $M \in \mathbf{OL}_{\omega n+k}$ de $M \notin \mathbf{OL}_{\omega m}$. Legyen tetszőleges $a > \omega^2$ rákövetkező. Nyilvánvalóan $\mathbf{OL}_a \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega^2+1}$, mivel a függvény $f: a \rightarrow \omega^2+1$, ahol

$$f(x) = \begin{cases} x, & \text{ha } x < \omega^2 + 1 \\ \omega^2 + 1, & \text{máskülönben} \end{cases}$$

egy p -morfizmus. A kérdés tehát az, hogy vajon ω^2+1 a legkisebb rendszám, melyre $\mathbf{OL}_a = \mathbf{OL}_{\omega^2+1}$, ha $a > \omega^2+1$ rákövetkező.

3.5. Állítás. *Minden $a > \omega^2+1$ rákövetkezőre $\mathbf{S4.3M} = \mathbf{OL}_{succ} = \mathbf{OL}_{\omega^2+1}$.*

Bizonyítás. Triviális, hogy $\mathbf{S4.3M} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega^2+1}$. Mivel $\mathbf{S4.3} \subsetneq \mathbf{S4.3M}$, a Bull-tétel következtében $\mathbf{S4.3M}$ -nek van véges frame tulajdonsága. A tétel algebrai, modell-elméleti és szintaktikai (Bull 1966, Fine 1971, Corsi 1999) tárgyalja. A véges frame-ek F osztálya, amely $\mathbf{S4.3M}$ -nek pontosan olyan struktúrákat tartalmaz, melyek egy n -láncú ballon és egyszerű klikkek összeragasztásából állnak. 3.2. állítás egyszerű módosításából következik, hogy minden $\mathfrak{F} \in F$ -re, $\mathfrak{F}_{\omega^2+1} \rightarrow \mathfrak{F}$, tehát $\mathbf{OL}_{\omega^2+1} \subsetneq \mathbf{S4.3M}$. Ebből következik, hogy $\mathbf{S4.3M} = \mathbf{OL}_a$ minden rákövetkező $a > \omega^2+1$ -ra. Így $\mathbf{OL}_{succ} = \mathbf{OL}_{\omega^2+1}$. ■

Az alábbi ábra összefoglalja a rendszámok modális logikája közti viszonyokat:

$$\begin{array}{rcl}
 & & \mathbf{OL}_{\omega k} \\
 & & \uparrow \cap \quad \text{ha } m < k \\
 \mathbf{S4.3M} = \mathbf{OL}_{\omega^2+1} & \subsetneq & \mathbf{OL}_{\omega l+j} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega m+i} \quad \text{ha } l > m \text{ vagy } j > i \\
 & & \uparrow \cap \\
 \mathbf{S4.3} = \mathbf{OL}_{\omega^2} & \subsetneq & \mathbf{OL}_{\omega s} \subsetneq \mathbf{OL}_{\omega m} \subsetneq \mathbf{OL}_n \quad \text{ha } s > m
 \end{array}$$

Bizonyítás nélkül megjegyezzük, hogy a fentiekhez hasonlóan belátható:

$$\mathbf{OL}_{\omega^2+1} = \cap \{ \mathbf{OL}_{\omega n+k} : \omega n + k < \omega^2, 0 \leq n, 1 \leq k \}$$

Végezetül bizonyítjuk a végtelen pont nélküli lineáris rendezések relatív karakterizációját.

3.6. Állítás. *Legyen C a pontgenerált, asszimmetrikus $S4.3$ frame-ek osztálya. Legyen $K \subseteq C$ végtelen pont nélküli. Ekkor minden $\mathfrak{F} \in C$ -re, $\mathfrak{F} \in K$ akkor és csak akkor, ha $\mathfrak{F} \models \Phi(p) \rightarrow \Box \Diamond p$.*

Bizonyítás. (\Rightarrow) Legyen $\mathfrak{F} \in K$ ellentmondást keresve tegyük fel, hogy $\mathfrak{F} \not\models \Phi(p) \rightarrow \Box \Diamond p$. Ekkor van olyan $V, w \in W$, hogy $w \models \Phi(p)$, és $w \not\models \Box \Diamond p$. Ekkor létezik olyan $u \in W$, hogy Rwu , és minden $v \in W$ -re ha Ruv , akkor $v \not\models \Phi(p)$. De feltevés szerint $w \models \Phi(p)$ és $\mathfrak{F} \in K$ miatt u végtelen pont.

(\Leftarrow) Tegyük fel, hogy $\mathfrak{F} \models \Phi(p) \rightarrow \Box \Diamond p$ és $\mathfrak{F} \in C$. Ellentmondást keresve legyen \mathfrak{F} végtelen pontja u . Defináljuk a következő értékelést: $V(p) = W - \{v \in W : Ruv\}$ és $V(q)$ -t indukcióval. Mivel $\mathfrak{F} \in C$ és u végtelen pontja W -nek, van olyan w_0 , hogy $u \neq w_0$ and Rw_0u . Legyen $X := w_0 \uparrow - \{u\}$. Transzfinit indukcióval választhatunk olyan $Y \subseteq X$, hogy:

$$(\forall x \in X)(\exists y \in Y)(\exists v \in X - Y)(Rxy \wedge Ryv)$$

Legyen továbbá $V(q) = Y$. Ekkor könnyű belátni, hogy $w_0 \not\models \Phi(p) \rightarrow \Box \Diamond p$. ■

4. Kitekintés

A Bull-tétel tükrében 3.2. állítás és az egész algebrai konstrukció felesleges erőfeszítésnek tűnhet, mégis a bemutatott technikák igen hasznosnak bizonyulnak a stabilizációs probléma vizsgálatokor, melyet röviden alább ismertetünk.

Legyen K Kripke frame-ek egy osztálya, $\langle l, \leq \rangle$ pedig egy jólrendezett osztály. Azt mondjuk hogy K (l -paraméterekkel) *stabilizálható*, ha minden $\alpha, \beta \in I$ -ra van olyan $\mathfrak{F}, \mathfrak{G} \in K$, hogy $\mathcal{A}(\mathfrak{F})$ és $\mathcal{A}(\mathfrak{G})$, valamint $\alpha < \beta$ esetén $\mathcal{A}_\alpha \subseteq \mathcal{A}_\beta$ teljesül. Mivel a formulák halmazt alkotnak, kell Lennie egy legkisebb olyan α_0 -nak, hogy

$A_{\alpha_0} \subseteq A_\beta$ minden $\alpha_0 \leq \beta \in I$ -re. Ekkor azt mondjuk, hogy stabilizálja a sorozatot, α_0 pontos értékének meghatározását pedig *stabilizációs problémának* nevezzük.

Hogy minél pontosabb képet kapjunk az algebrai technikánk működéséről, egy egyszerű struktúraosztályt választottunk annak illusztrálására. Valójában két stabilizációs értéket, az ω^2 és az $\omega^2 + 1$ adtunk meg. Végül megjegyezzük, hogy az algebrai konstrukciónak további általánosításai sikeresnek bizonyultak a stabilizációs érték meghatározásában (pl. rendszámok ultraszűrő-bővítése).

Bibliográfia

- Blackburn, P. – de Rijke, M. – Venema, Y. (2001): *Modal logic*. Cambridge University Press.
Bull, R. (1966): That all normal extension of **S4.3** have the finite model property. *Zeitschr. f. math. Logik und Grundlagen d. Math.* 341–344.
Chagrov, A. – Zakharyashev M. (1997): *Modal Logic*. Clarendon Press, Oxford.
Corsi, G. (1999): Bull's Theorem by the Method of Diagrams. *Studia Logica* 62, 163–176.
Fine, K. (1971): The logics containing **S4.3**. *Zeitschr. f. math. Logik und Grundlagen d. Math.* 371–376.

A szabadság fokozatai

Sági Péter Tamás (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Habár a legtöbb filozófiai kérdés nem eldönthető empirikus kísérletekkel, a szabad akarattal talán más a helyzet. Jelen írásomban amellet érvelek, hogy nem minden szabad akarat mellett lándzsát törő elmélet egyformán veszélyeztetett az idegtudományos kísérletek által. Valamelyik egyértelműen cáfolható kísérleti alapon, valamelyik pedig elméletben sem. Ezután megmutatom miért érdemes elfogadnunk a leginkább veszélyeztetett elméletet, annak ellenére, hogy az empirikusan cáfolható lenne. Ennek az oka, hogy hétköznapi a szabadság-intuíciónkat csak egy olyan elmélet fedi le hatékonyan, amely egyformán szabadnak fogad el minden egyes döntést.

A legtöbb filozófiai kérdés nem tesztelhető empirikus módszerekkel. Azonban a korai nyolcvanas évek és a Libet-kísérletek óta egyre többen úgy vélik, hogy a szabad akarat nem tartozik az említett kérdések közé. Ezek a kísérletek ugyanis felvillantották annak lehetőségét, hogy a szabad akarat létezése cáfolható idegtudományos módszerekkel, amennyiben a szabad akaratot a tudatos mentális okozás olyan formájaként értjük, ami lehetővé teszi, hogy a cselekvő egy adott pillanatban egynél több lehetőség valamelyikét hajtsa végre anélkül, hogy előzetesen determinálva lenne, hogy melyiket fogja választani. A Libet-típusú kísérletek elméletben képesek megmutatni, hogy a szabadnak tűnő döntéseink valójában a tudatosulás előtt néhány másodperccel, tudatalatti neuronaktivitás formájában dőlnek el.

A legtöbb szerző azonban, úgy gondolom hibásan, nem tesz különbséget a libertariánus elméletek érintettségi foka között. Az olyan elméletek ugyanis, amelyek a szabad akarat létezése mellett érvelnek, nem egyenlő mértékben veszélyeztetettek a Libet-kísérlet és más neurofiziológiai kísérletek által. Az, hogy egy libertariánus elmélet veszélyeztetett-e, nagyban függ attól, hogy az elmélet pontosan mit ért szabad cselekvés alatt, valamint attól, hogy az ágensek mennyi és milyen típusú aktivitását tartja szabad döntésnek. A libertariánus elméletek ebből a nézőpontból való értékelése újszerű ötlet, és Bernáth László egy nemrégiben megjelent (Bernáth, 2020) cikkében olvasható.

Az első és legszélesebb körben elfogadott libertariánus álláspont a döntésközpontú (centered) libertarianizmus sztenderd változata. E szerint az álláspont szerint a felnőtt, mentálisan egészséges cselekvők minden döntése szabad. Nincsen különbség nagyon egyszerű, pusztán két, könnyen összemérhető alternatívát érintő, illetve hosszú időt igénylő, bonyolult, soktényezős döntések között. Mindegyik pontosan ugyanabban az értelemben és egyformán szabad. A sztenderd elmélet elfogadásának fő motivációja, hogy fenomenológiailag nem igazán van különbség a döntéseink között és mivel úgy érezzük, hogy a döntéseink túlnyomó részt szabadok, ezért minden döntésünk hasonló módon szabad. Ráadásul szubjektív észleleteink szerint a döntéseink ott és akkor szabadok, amikor hozzuk őket, nem

pedig valamilyen korábbi döntésünk (vagy a személyiségünk) határozza meg a kimenetelét. A sztenderd elmélet tehát a döntés pillanatában követel meg szabadságot és nem fogad el indirekten szabad (származtatottan szabad) cselekvéseket. A legtöbb libertáriánus filozófus ezt az elméletet fogadja el a szabad akarat legjobb modelljének, de mégis a nem-oksági és az ágens-oksági libertarianizmus hívei közt a legnépszerűbb a sztenderd döntésközpontú nézőpont. Ám ami az elmélet legnagyobb előnye, az egyben az az empirikus kísérletek vonatkozásában a legnagyobb hátránya is.

A döntésközpontú elmélet éppen azért ennyire népszerű, mert a fenomenológiai érvet használja a szabad akarat megalapozására, vagyis azt állítja, hogy azért teszünk jól, hogy hiszünk a szabad akaratban, mert szubjektíve nagyon úgy tűnik, hogy létezik. Ebből természetesen az is következik, hogy minden döntésünk hasonlóan szabad, hiszen mindegyik egyformán szabadnak tűnik. Ennek a megközelítésnek azonban hátulütője, hogy amennyiben egyetlen tudatos döntéstípusról kiderül, hogy valójában nem volt szabad, akkor minden egyes döntéstípus szabadsága azonnal megkérdőjeleződik, hiszen elképzelhető, hogy azok szabadságában is hasonló módon tévedünk. Az idegtudományi kísérletek – még az egyszerűbb, eredeti Libet kísérlet is – azonban elvben képesek megmutatni, hogy nem minden döntésünk szabad, és néha igenis tévedünk e döntések szabadságával kapcsolatban. Ha pedig ez így van, akkor a sztenderd döntésközpontú elmélet van a legnehezebb helyzetben az idegtudományok eredményeivel szemben. Hangsúlyoznom kell, hogy nem azt állítom, hogy lenne olyan neurológiai kísérlet, amely már bebizonyította volna, hogy egyes döntéseink ne lennének szabadok (sőt, azt gondolom, hogy nincs jó okunk azt hinni, hogy bármelyik kísérlet sikerrel járt volna), hanem hogy a Libet-típusú kísérletek erre elvben képesek. Amennyiben pedig a Libet-típusú kísérletek valóban bizonyítanak valamely döntéstípusról – akár az egyszerű Buridan jellegű döntésekről –, hogy nem szabadok, a sztenderd elmélet igen nehéz helyzetbe kerülne, hiszen állítása szerint minden döntés egyformán szabad. Ebben az esetben a fenomenológiai érv súlytalanná válna, és a sztenderd elmélet hívei jobban tennék, ha valamilyen más módon támasztanák alá a szabad akaratba vetett meggyőződésüket.

Ennél egy fokkal kevésbé veszélyeztetett álláspont a korlátozó (vagy restriktivista) döntésközpontú libertarianizmus, amely szerint vannak szabad döntéseink, de nem minden döntésünk aktuálisan szabad. Vagyis vannak olyan döntéseink, amelyek származtatottan szabadok valamilyen korábbi döntés miatt. Ez az elmélet tehát nem várja el, hogy minden döntésünk hasonlóan szabad legyen ott és abban a pillanatban, amikor meghozzuk őket. Például lehetséges ilyen alapon azt mondani, hogy habár a kézfejük megmozdítása a Libet-kísérletben nem ott és akkor szabad cselekvés, de mivel az hogy beleegyeztünk a kísérletbe és a szabályainak betartásába valódi szabad döntés volt, ezért indirekt módon a kezünk megmozdulása is szabad. E korlátozó (restriktivista) álláspontot két további részre lehet osztani, erősen korlátozó (hard restrictivism) és mérsékelten korlátozó (soft restrictivism) irányzatokra (Bernáth, 2020). Az első szerint csak és kizárólag azok a döntéseink szabadok közvetlenül, amelyek valamilyen morális csábítás közepette

keletkeztek. A második szerint pedig minden döntésünk szabad, melyben egynél több, számunkra nagyjából egyformán motivált lehetőség áll nyitva, és közvetett értelemben mindazok a döntések szabadnak tekinthetők, melyek megfelelő módon következnek ezekből a döntésekből. Így a Buridan-jellegű döntések az erősen korlátozó elméletek egyike szerint sem számítanak közvetlen értelemben szabadnak, hiszen azok soha sem morálisan helyes és helytelen alternatívák közötti választásról szólnak. Emellett a mérsékelt korlátozó elméletek előtt is mindig nyitva áll az a lehetőség, hogy ne tekintsék közvetlen értelemben szabadnak a Buridan-jellegű döntéseket, hiszen ezekben az esetekben a cselekvőnek nincs olyan tudatos motivációja, amely egyik vagy másik lehetőség választása mellett szólna (van Inwagen 1989 expliciten ezt az álláspontot képviseli). Természetesen ebből az következik, hogy az eredeti Libet-típusú kísérletek nem képesek cáfolni a korlátozó álláspontot, következésképpen a korlátozó libertáriánus elméletek kevésbé vannak kitéve a neurofiziológiai cáfolatok veszélyeinek, mint a sztenderd változatok.

Azonban egy módosított Libet-kísérlet, ahol mindkét választás racionális és jól motivált, igenis veszélyes a mérsékelt korlátozó álláspontra nézve. Maoz kísérletében például (Maoz, 2017) dönteni kellett arról, melyik szervezetnek ajánl fel az alany 1000 dollárt, tudva azt, hogy a döntés valóban emeli a valószínűségét annak, hogy az adott szervezet ténylegesen megkapja-e az egyetemtól az összeget. Mivel a kísérlet első fázisában felmérték, hogy ki-melyik szervezetet mennyire favorizálja, a kutatók a kísérlet egy későbbi fázisában célzottan tudták vizsgálni, hogy milyen neurológiai jeleket produkál a tesztalanyok agya, amikor olyan szervezetek között kell dönteniük, melyeket egyformán magasra értékelték, és így mindkét szervezet támogatásában motíváltak voltak. A Maoz kísérlet sokkal közelebb van ahhoz, amit a hétköznapiakban igazi döntési helyzetnek nevezünk, és amit a mérsékelt korlátozó libertáriánus álláspont közvetlenül szabad döntési helyzetnek képzel el. Ugyan a kísérlet nem mutatta meg, hogy nem rendelkezünk döntési szabadsággal ilyen helyzetekben, de könnyű belátni, hogy amennyiben a kísérlet 100% pontossággal meg tudná jósolni a neurológiai mintázatok alapján az alanyok döntésének végkimenetelét, az igen problémás lenne a szabad akarat számára még akkor is, ha a mérsékelt korlátozó álláspontot fogadjuk el a szabad döntések helyes leírásának. Elméletben tehát alkotható olyan neurológiai kísérlet, amely cáfolni tudja a mérsékelt korlátozó álláspontot is, mégpedig nem-Buridan jellegű döntések vizsgálatán keresztül.

Az erősen korlátozó libertáriánus állásponttal kapcsolatban azonban más a helyzet. Mivel az álláspont képviselői szerint csak morális kísértés során meghozott döntések számítanak szabadnak, rájuk nem veszélyes sem az eredeti sem az előző bekezdésben felvázolt módosított Libet-kísérlet. Nehéz elképzelni, hogyan lehetne empirikusan cáfolni az erősen korlátozó libertarianizmus szabadakarat-fogalmát, hiszen ahhoz morálisan problematikus helyzetet kellene teremteni – például nagy jutalmat adni egy morálisan elítélhető dologért. Mindezt ráadásul úgy, hogy a kísérleti alanyok nem tudhatják, hogy a kísérlet célja az ő döntéseik vizsgálata, hiszen ebben az esetben nagy valószínűséggel alig lennének motíválva

a morális helytelen cselekvés végrehajtására (nehéz lenne elképzelni, hogy hajlanának a tesztalanyok a morálisan helytelen lehetőséget választani akkor is, ha tudják, más emberek megfigyelik őket). A fentebbi kísérlet azonban mindkét ponton (jutalmat adni egy elítélendő dologért és hazudni a résztvevőknek) elbukna egy komoly egyetem etikai bizottsága előtt, így valószínűleg a közeljövőben empirikus úton cáfolatlan marad az erősen korlátozó libertariánus álláspont. Ez nem jelenti azt, hogy elméletben nem alkotható olyan neurofiziológiai kísérlet, amely cáfolni tudná az így felfogott szabad akarat fogalmát, azonban valószínűleg a gyakorlatban nem fog cáfolat születni belátható időn belül.

A libertariánus elméletek másik jelentős csoportját a (korlátozó vagy nem korlátozó) döntésközpontú elméleteken kívül a deliberatív (Ekstrom, 2000) nézetek alkotják. Szerintük szabad akaraton valójában nem a cselekvések végrehajtására irányuló döntések feletti kontrollt értjük, hanem az e döntéseket előkészítő mérlegelési fázis feletti kontrollt. Laura Ekstrom szerint (aki tudomásom szerint az egyetlen-egy részletesen kidolgozott deliberatív elmélet képviselője) a szabad akarat lényege az afölött élvezett kontroll, hogy az ágens mit ítél meg jónak. Természetesen ebben az esetben a szabadság nem a döntés pillanatában keresendő, hanem jóval előbb, azokban a pillatokban, amikor meghatározzuk a szabályokat, preferenciákat, melyek alapján későbbi döntéseinket meghozzuk. Nem csak arról döntünk tehát, hogy mi lenne kívánatos egy adott pillanatban, hanem arról is, hogy mit tartunk jónak egyáltalán. Egy ilyen elmélet pedig nehezen cáfolható Libet-típusú kísérletekkel. Hiába bizonyítanánk ugyanis, hogy adott pillanatban tudatalatti döntések befolyásolták (akár irányították) döntéseinket, Ekstrom úgy válaszolhat, hogy ennek ellenére szabadok vagyunk, hiszen valamilyen korábbi pillanatban eldöntöttük, hogy számunkra mi számít jónak és kívánatosnak, és minden döntésünket eszerint alakítjuk. Ha bármilyen kísérlet cáfolhatná is ezt a nézetet, azt minden bizonnyal nem hívnánk Libet-típusú kísérletnek, hiszen annyira más természetű lenne. Ráadásul mivel a jóról és más hasonló értékekről szóló döntéseket sokkal nehezebb időben lokalizálni, mint az egyedi cselekvésekről szóló döntéseket (nehéz volna megmondani, mikor döntjük el, hogy mit tartunk jónak, helyesnek vagy kívánatosnak), ezeket a kísérleteket sokkal nehezebb lenne megfelelően megalkotni. Ám a deliberatív elméletek cáfolásához ilyen kísérletekre volna szükség, hiszen ezen elmélet hívei szerint az ágens nem a cselekvéseiről dönt szabadon, hanem arról, hogy nagyvonalakban mi a jó vagy kívánatos számára és minden döntése ezen elvekből fakad.

Jelen cikkemben amellettt érvelek, hogy habár a nem sztenderd elméleteknek számos előnye van, alapvetően egy elhibázott koncepcióra épülnek, így érdemes inkább a szabad akarat sztenderd modelljét elfogadnunk. Természetesen ebből az is következik, hogy a szabad akaratunk sokkal inkább ki van téve a neurofiziológiai kísérletek veszélyeinek. Ez azonban nem implauzibilis számos jelentős kortárs kutatás tükrében, amely ezt a kijelentést minden további nélkül elfogadja. És habár talán meglepőnek hathat, hogy eszerint egy empirikus kísérlet valóban eldöntheti egy filozófiai kérdés sorsát, mégis el kell ezt fogadnunk, mert a korlátozó

és deliberatív elméletek nem tarthatóak. Az alábbiakban éppen arra teszek kísérletet, hogy megmutassam, miért nem.

Térjünk vissza a korlátozó elméletekre. Az állítják, hogy bizonyos döntéseink lehetnek származtatottan szabadok. Vagyis a jelenben akkor is lehetünk közvetett értelemben szabadok, s lehetünk értük morálisan felelősek, ha éppenséggel nem rendelkezünk valós döntési alternatívákkal. Tegyük fel, hogy a jelenben adott egy helyzet, ahol lehetetlen volt számunkra máshogy dönteni, mint ahogy éppenséggel döntöttünk. Ebben az adott helyzetben a korlátozó elméletek szerint, ugyan nem volt szabadságunk másképp dönteni, de bizonyos értelemben a döntésünk mégiscsak szabad és morális felelősséggel tartozunk érte, ha egy korábbi döntésünkből következik. Mit jelent ez pontosan? Tegyük fel, hogy Jeff egy bunkó középmenedzser, aki feltűnően kellemetlen stílusban küldi el az alkalmazottakat egy cégtől (Vargas, 2005). Jeffnek mindez nem tűnik fel, hiszen van egy kialakult személyisége (bunkó) – vagyis igen érzéketlen szociálisan nehéz helyzetekre, nem igazán törődik mások érzéseivel stb. Ezek mellett tegyük fel, hogy Jeffnek ebben a pillanatban nincsen lehetősége máshogy dönteni, mint elküldeni az alkalmazottakat. Mindezek ellenére a korlátozó álláspont szerint Jeff ebben az adott döntésben is morálisan felelős. Miért? Azért mert Jeff bunkósága korábbi döntéseiből fakad, amelyek ilyenné formálták személyiségét, és amelyek során igenis volt lehetősége máshogy dönteni, két valódi alternatíva közül választani – ezek miatt a jelenlegi, egy kimenetelű helyzetben is felelősnek mondható. Vargas ezt a gondolatot visszavezetésnek (tracing) nevezi, hiszen a jelen döntést egy olyan korábbi pillanattal próbáljuk visszavezetni, ahol az ágensnek még biztosan volt valódi döntési képessége, amelyen a morális felelőssége alapszik.

Ezzel a nézettel azonban van egy komoly probléma. Tipikusan akkor szoktunk valakit felelősnek tartani a tetteiért, ha tudta (legalább részben) vagy tudhatta volna, hogy mi fog következni a döntéséből. Egyetértek Vargassal abban, hogy a morális felelősség visszavezetése egy korábbi helyzetben (és így a korlátozó libertarianizmus) ezen a ponton komoly kudarcot vall. A helyzet ugyanis a következő: Jeff nem tudta (és nem is tudhatta), hogy bizonyos korábbi döntései olyanná formálják majd, hogy olyannyira bunkóvá válik, hogy nem is lesz képes egyes helyzetekben másképpen cselekedni, mint bunkó módon. Ezer és egy oka lehet annak, hogy bizonyos döntéseket meghozott a múltban (például imponálni akart valakinek, vagy nem engedhette meg magának, hogy érzékeny legyen bizonyos helyzetekben stb), melyek bunkó személyiséget adtak neki a jelenben. Azonban joggal feltételezhetjük, hogy évtizedekkel ezelőtt Jeff nem tudhatta, hogy bizonyos döntései ilyen személyiséghez vezetnek. Egyrészt nem is világos, hogy pontosan melyik döntések tették ilyenné, másrészt ez egy beláthatatlanul hosszú idő egy ember életében. Jeff tehát biztosan nem tudhatta, hogy néhány ártatlannak tűnő döntés bunkóvá teszi a jövőben, és hogy ez ahhoz fog vezetni, hogy húsz évvel később fájdalmas módon küld el alkalmazottakat. Jeff tehát nem tudhatta, hogy döntései mihez vezetnek majd a jövőben, így nem is lehet morálisan felelős jelen döntése miatt. Ha pedig ez így van, akkor joggal feltételezzük, hogy egy adott nem

szabad döntés a jelenben pontosan ennyi – nem szabad. Vagyis se nem származtatottan szabad, se nem morálisan felelős.

Huoranszki Ferenc több érvet is felhoz a korlátozó elméletek ellen, megerősítve azt az elképzelést, miszerint nem lehetséges régebbi döntéseken alapuló, származtatott morális felelősség (Huoranszki, 2011). Először is, ha igaz lenne, hogy főleg fiatalabb korban alakítjuk ki a személyiségünket, mikor még nyitva álltak előttünk valós alternatívák, korai lehetőségek arra, hogy alakítsuk a személyiségünket, akkor feltételezhető, hogy eljön az életünkben egy pont, amikor már csak mechanikusan cselekszünk a megszerzett személyiségünk szerint. Ebben az esetben az is kérdéses lenne, hogy egyáltalán érzékenyek vagyunk-e még morális indokokra, és ebből pedig az következne, hogy a morális felelősségünk is ingatag lábakon áll.

Másodszor, régebbi személyiségfejlesztő döntések nem lehetnek a morális felelősség alapjai, mert nem látszik, hogy milyen döntés milyen karakterhez fog vezetni. Nem lehet tudatosan olyan szokásokat létrehozni, melyek pozitív személyiséghez fognak vezetni. Ez az érv hasonló Vargas fő gondolatához, miszerint a személyiségfejlesztése és a morális felelősségnek erre épülő visszavezetése nem hatékonyak. Még, ha tudatos is az ágens részéről a személyiségfejlesztés az (1) nem kívánt morális hatásokkal járhat, vagy (2) nem elég effektív, vagy (3) nem látható előre az, hogy milyen döntés milyen személyiséghez fog vezetni.

Harmadszor, egy kialakult személyiség nem veheti el a lehetőséget az (egészséges, felnőtt) ágenstől, hogy máshogy döntsön. A személyisége ellenére is képes lesz egynél több alternatíva közül választani a jövőben, és nem látszik, ez miért lenne másképpen.

Természetesen nem mindenki ért egyet ezekkel az érvekkel. Cikkemben Bernáth László két ellenérvét emelem ki (Bernáth, 2014). Bernáth nem ért egyet azzal, hogy a döntéseink okozhatnak nem várt morális kimenetelt és ebből következően azzal sem, hogy nem láthatjuk előre, merre fog fejlődni a személyiségünk döntéseink nyomán. Vegyünk például valakit, aki jobb ember szeretne lenni. Huoranszki szerint előfordulhat, hogy minden erőfeszítése ellenére a példában szereplő személy képmutató lesz (ami tradicionálisan nem jó tulajdonság). Ez azért van, mert képtelenség előre látni, hogy melyik döntésünk milyen hatással lesz a személyiségünk fejlődésére a jövőben. Bernáth szerint ez nincs így, mert aki képmutató lesz, annak vélhetően az eredendő motivációja sem az volt, hogy alapvetően jobb ember legyen, hanem pusztán annyi, hogy jobb embernek tűnjön mások szemében. Így, ha valaki pozitív motivációval cselekszik, annak csak pozitív hatása lehet a karaktere fejlődésére.

Azt gondolom, hogy Huoranszkinak igaza van, amikor azt mondja, hogy ez nincs így, és a döntéseink hatásai nem beláthatóak a személyiségünk fejlődésére. Alapvetően problémásnak tartom, hogy Bernáth „jó” döntésekről beszél, miközben megszámlálhatatlanul sok döntésünk nem rendelkezik ilyen morális értékkel, sőt az is megkérdőjelezhető, hogy egyáltalán létezik bármilyen objektív értelemben vett „jó” döntés. Egyáltalán mi számítana jó döntésnek ilyen kontextusban? Ami a személyt pszichológiailag teljessé és boldoggá teszi, vagy ami valamilyen objektívnek tekintett értelemben jó? Természetesen ez a téma nagyon messzire

vezet és jelen írásomban nincs mód a kérdést mélyebben elemezni. Ami azonban releváns, hogy Bernáth szerint azok a döntések csak pozitív karaktert hozhatnak magukkal, melyeknek alapvetően „jó” motivációja van. Tegyük fel, hogy ez így van. A helyzet az, hogy ebben az esetben végtelen regresszushoz jutunk. Ahhoz, hogy a „jó” döntést hozzuk meg az adott helyzetben alából „jó” motivációkkal kell rendelkezniünk, eleve „jót” szerettünk volna tenni másokkal, valamilyen nagyon mély, fundamentális értelemben. Azonban ekkor nem beszélhetünk a személyiségünk megváltoztatására irányuló kísérletről, hiszen az eleve „jó” volt. Vagyis úgy tűnik, Bernáth szerint csak akkor hozhatunk „jó” döntéseket, ha valamilyen fundamentális, belső értelemben vett „jót” akarunk tenni másokkal, ekkor azonban eleve „jó” személyiséggel rendelkezünk, az pedig nem világos, hogy ez a személyiség hogyan alakult ki és egyáltalán felelősek vagyunk-e érte. Számomra Bernáth példája inkább megkérdőjelezi a morális felelősségünket, mintsem erősíti azt.

Vegyünk egy másik példát. Jeff össze szeretne jönni egy lánnyal. Igazán rajong érte és mindent megtenne azért, hogy boldognak lássa. Ezért vesz neki egy ékszer, melyről tudja, hogy a lány rég óta szeretné, és valamilyen nagyon romantikus helyzetben odaadja neki. A lány arca felragyog, a terv sikerül. Először is, már abban sem vagyok biztos, hogy a motiváció pozitív vagy negatív-e. Helyes dolog nagyobb összeget költeni arra, hogy összejöjjön egy romantikus kapcsolat? Talán nem, de ha a végső cél az is volt, hogy a lányt boldognak lássa? Talán mégis. Másrészt milyen hatása lesz ennek Jeff személyiségfejlődésére? Vajon magabiztosabb ember lesz a kapcsolattól? Vagy talán felszínes és máskor ajándékkal próbál megvenni embereket? Talán olyan mélyen érinti a pillanat, hogy sosem játssza el ezt újra senkivel? Talán a korábbi személyiségjegyeitől is függ? Vajon sokáig együtt marad a lánnyal vagy csak futókaland lesz belőle? És, ha utóbbi, az biztosan csak rajta múlik? Azt szeretném illusztrálni, hogy egy ilyen végtelenül egyszerű példában is rengeteg kérdés merül mind morális értékek, mind személyiségfejlődés kapcsán. Egy komplex emberi életben évek alatt számtalan ilyen és nehezebb döntéssel állunk szemben, és úgy gondolom, igen meggyőzően lehet amellet érvelni, hogy nem tudhatjuk milyen irányba alakul a személyiségünk egy-egy apró döntés következményeként.

Bernáth második erős ellenvetése alátámasztani látszik, hogy egy kialakult személyiség igenis elveszi a lehetőségünket a másképp cselekvésre, habár állítása szerint ettől függetlenül felelősek vagyunk a döntéseinkért, mert azok a korábban kialakult személyiségünkből fakadnak. Példájában egy futball játékos azon gondolkodik, hogy visszavonuljon-e. Habár számára úgy tűnik, hogy mindkét lehetőség nyitva áll előtte, valójában mivel nagyon ambiciózus személy, nem tudja a visszavonulást választani, hiába ígérte azt meg a családjának. Ettől függetlenül felelős a tettéért, mivel azok korábbi önző cselekedetiből és személyiségéből fakadnak. Úgy tűnik tehát, hogy a személyiségjegyeink sokszor (főleg később az életben) egyetlen útra kényszerítenek. Ezen a ponton nem értek egyet Bernáth érvelésével, és úgy gondolom Huoranszki gondolatmenete a helyes, miszerint mindig van lehetőségünk máshogy dönteni. Szerintem a fentebbi példában a futball játékosnak lehetősége lett volna a visszavonulást választani, csak éppenséggel

nem így tett. Azt gondolom, minden esetben egyformán lehetőségünk van máshogy dönteni, még akkor is, ha valószínűbbnek látszik, hogy egyik alternatíva mellett döntünk. Daniel Dennett híres példájában Bernáth álláspontjához hasonlólt állít (Dennett, 1984), miszerint az ő számára lehetetlen (nem nyitva álló lehetőség) megkínózni valakit ezer dollárért. Mindkét példában hasonló, hogy állításuk szerint a személyiségünk már eleve eldönti, hogy mit fogunk dönteni, ezért nem áll nyitva előttünk kettő alternatíva. Azt gondolom ez nem így van. Igenis nyitva álló lehetőség előttem megkínózni valakit száz forintért. Sőt! A szabadságom és a morális felelősségem éppen abból fakad, hogy aktuálisan nyitva állt előttem mindkét lehetőség. Két nagyon fontos megjegyzésem is van a kérdéssel kapcsolatban.

Először is, néhányan talán azt mondhatnák, hogy a döntésem előtt is nyilvánvaló volt, hogy nem fogok megkínózni valakit száz forintért. Ez azonban nincs így. Habár a személyiségem és a múltam valószínűsítette, hogy nem fogok a kínzás mellett dönteni, nem döntötték el azt. Állításom szerint döntésem nem volt 100%-ban megjósolható. Ha lenne valamilyen fundamentális különbség a valós „személyiségfejlesztő” és a későbbi „kényszerített” döntésink között, azt valószínűleg éreznénk, ugyanúgy ahogy azt is érezzük, ha autónkat egy mesterséges intelligencia irányítja helyettünk, hiába hasonló az irány, melyen halad. Azonban hasonló módon szabadnak érezzük a nem-kínzás mellett döntést, mint bármilyen más döntésünket, nincs fenomenológiai különbség. Nincs egy pont az életünkben, mely után kevésbé érezzük magunkat szabadnak. Ráadásul felelősségünk éppen abból fakad, hogy van lehetőségünk máshogy dönteni. Ezt a jogi, gyakorlati ítéleteink is jól mutatják: ha valaki kétszer volt már börtönben lopásért, és újra rajta kapják, ismét oda kerül. Felelős lesz a harmadik lopásért, pontosan ugyan abban az értelemben, mintha először követte volna el. Az alapvető nézet szerint nem azért felelős, mert a már kialakult személyisége kényszerítette az újabb lopásra, hanem mert tehetett volna másképpen, függetlenül attól hányadik alkalommal loptott. Ha mégis így lenne, és nem tehetett volna másképpen, mint hogy harmadszor is lop, ugyanúgy nem lenne felelős, mintha a determinizmus vagy valamilyen külső erő kényszerítette volna.

Másodszor, ha tényleg kiderülne, hogy a személyiségünk a motivációkkal, előélettel, kontextussal és mindennel együtt kényszerít minket valami mellett dönteni, úgy hogy nincsenek alternatívák, a szabad akarat eleve tarthatatlan helyzetbe kerülne. Miért? Azért mert ebben az esetben minden döntésünk kiszámítható lenne ezekből a tényezőkből. Persze könnyebben kiszámítható volna az, hogy nem kínzunk meg valakit száz forintért, mint az hogy valaki a beteg anyját ápolja, vagy háborúba megy a nemzetért, de ez csak az egyenlet komplexitásának kérdése. Azt gondolom, hogy amennyiben egyetlen ilyen döntésünk is kényszerítetté válik, a szabad akarat mellett veszett ügy érvelni. Hiszen minden egyes esetben lesz egy olyan döntési alternatíva, amely vonzóbb számunka a személyiségünk, indokok, kontextus és más változók alapján. Nagyon implauzibilis azt gondolni, hogy a mérleg nyelve valaha is 50.0000% az 50.0000% ellen fog állni, és nekünk, mint ágensnek csak ezekben az esetekben van lehetőségünk dönteni. Az ilyen esetek, ha vannak is, minden bizonnyal olyan ritkák, hogy talán életünkben eggyel sem

találkozunk. Fontos észrevenni: nem azt állítom, hogy bármelyik korlátozó libertariánus elméletet valló filozófus szerint csak az 50–50 esetekben van szabad akarat, hanem hogy magából az elméletből ez következik. Mégpedig azért, mert minél mélyebben elemezzük a motivációinkat, a kontextust, az okainkat, az előéle-tünket, annál inkább rájöhethetnénk, hogy az egyik alternatívát előnyben részesítjük. Ha pedig a szabad döntéseknek olyan metafizikai háttérrel szánunk, ahol ezek mellett nem lehetünk szabadok, akkor úgy gondolom, nem lehetünk szabadok egyetlen döntésünkben sem. Szintén nagyon ad hoc és légből kapott lenne azt mondani, hogy csak morális döntésekben van szabad akarat. Egyáltalán milyen döntések számítnak pontosan morálisnak? Miért pont azokban van szabad akarat? Ráadásul azokra is ugyanígy igaz, hogy mindig lesz egy alternatíva, amit az előéletünk és személyiségünk alapján vett számítás előnyben részesít.

Emiatt azt gondolom, hogy érdemes egy olyan álláspontra helyezkednünk, mely szerint minden döntésünk egyformán és aktuálisan szabad. Nem jósolható meg száz százalékkal a személyiségünkben és mindig van lehetőségünk máshogy dönteni, akkor is, ha az egyik lehetőség kevésbé tűnik valószínűnek. Szabadságunk és morális felelősségünk éppen ebben a pillanatnyi szabadságban áll. Nekünk szabad ágenseknek alapvető képességünk választani alternatívák között és ezt minden döntésben egyforma módon gyakoroljuk. Ebben a cikkben amellet érveltem, hogy nincsenek származtatottan szabad döntések és nem létezhet korábbi döntésekből származtatott morális felelősség sem. Ebből természetesen az következik, hogy a bevezetőben említett szabad akarat felfogások közül egyedül a standard centered libertarianizmus képes szavatolni döntési szabadságunkat a lehető legteljesebb értelemben és egyedülként támasztja alá a morális felelősségről alkotott sztenderd elgondolásainkat.

Bibliográfia

- Bernáth, László (2014): *Self-Forming acts and Other Miracles*, Magyar Filozófiai Szemle, 2015/1, 104–116.
- Bernáth, László (2020): *Why Libert-Style Experiments Cannot Refute All Forms of Libertarianism*, upcoming
- Dennett, Daniel. C. (1984): I could not have done otherwise—so what? *The Journal of Philosophy*, 81(10), 553–565.
- Huoranszki, Ferenc (2011): *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York: Routledge.
- Maoz, U., Yaffe, G., Koch, C., & Mudrik, L. (2017): *Neural precursors of decisions that matter – an ERP study of deliberate and arbitrary choice*. bioRxiv, 097626.
- Van Inwagen, P. (1989): When is the will free? *Philosophical Perspectives*, 3, 399–422.
- Vargas, Manuel (2005): The Trouble with Tracing , *Midwest studies in philosophy* 29: 269–291.

Fogalmi viták, metalingvisztikai egyezkedések és fogalommérnökösödés*

Schuch Dávid (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

A közélet, a politika és a média telis-tele van fogalmi vitákkal. Számos nyelvhasználati kérdés kapcsán megjelenik, hogy a vitázók azt igyekeznek elérni, hogy bizonyos szavakat kimondottan egy bizonyos értelemben használjunk és ne másmilyenben. Példák lehetnek a 'házasság', 'nem', 'szabadság', de akár olyan kevésbé magasztos fogalmak is mint a 'saláta'. Az utóbbi években mégis újszerű fejleményként bukkant fel a nyelvfilozófiai diskurzusban a fogalmi változások és fogalmi viták problémája. David Plunkett és Tim Sundell „Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms” című úttörő cikkükben metalingvisztikai egyezkedésnek nevezik azt a pragmatikai jelenséget, amikor vitatkozó felek nem (csupán) nézeteik igaz vagy hamis voltán vitatkoznak, hanem különböző fogalomhasználatot javasolnak. Hermann Cappelen szerint a „fogalommérnökösödés” (conceptual engineering) kapcsán a legnagyobb tévedés, hogy képesek vagyunk szándékosan jelentésváltozást elérni (jelentéskontroll tézis).

Írásomban a jelentéskontroll tézis Cappelen-féle kritikájából kiindulva amellel fogok érvelni, hogy amennyire tudatában vagyunk a jelentést konstituáló szabályoknak, annyira kontrollálható a nyelvi viselkedés és a jelentés.

1. Bevezető

Számos diskurzus kapcsán megfigyelhető, hogy a vitázók bizonyos szóhasználatot próbálnak elterjeszteni szűkebb-tágabb köreikben vagy a közbeszédben, esetleg azt igyekeznek elérni, hogy bizonyos szavakat kimondottan egy bizonyos értelemben használjunk és ne másmilyenben. Nietzsche-től Foucault-n át jónéhány posztmodern gondolkodó is hirdette, hogy egyfajta fogalmi háború dúl, amelyben az egyes ideológiák megpróbálják a saját képükre formálni a nyelvet, a számukra kedvező jelentéssel felruházni a szavakat. A társadalomtudományokban pedig szinte alapvetésnek számít, hogy bizonyos kategóriák nem természetesen adóttak (nem valamilyen természetes tulajdonságnak felelnek meg), hanem társadalmilag konstruáltak. De akár a filozófia tekintélyes részét is tekinthetjük fogalmi viták terepének: ami máskülönben az intuíciók csatájának tűnik, felfogható úgy is mint a valóság eltérő konceptualizációjára tett kísérletek.

Az utóbbi években mégis újszerű fejleményként bukkant fel a nyelvfilozófiai diskurzusban a fogalmi változások és fogalmi viták problémája, mint önmagában is érdekes filozófiai kérdés. A kurrens vitában egyelőre egységes elnevezés nem született a jelenségre, különböző szerzők különféle neveket illették, úgy mint *metalingvisztikai egyezkedés*, *dinamikus lexikon*, *fogalmi etika*, *fogalommérnökösödés/fogalmi (át)tervezés* (*conceptual engineering*).

* A kutatást támogatta az OTKA K-116191. sz. „Jelentés, kommunikáció; szó szerinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások” pályázata. Köszönöm Danka Istvánnak a tanulmány elkészítéséhez nyújtott segítségét és javaslatait és a kutatócsoport tagjainak az inspiráló összefüggéseket.

A korábbi elméletek problematikus vonása volt, hogy elsősorban a gondolkodás és a nyelv egymásra hatásával kapcsolatos viták részeként, illetve általánosabb tudományfilozófiai vagy filozófiai metodológiai viták apropóján bukkant fel. Szerencsés módon az újabb keletű diskurzus, a korábbiakkal szemben kizárólag a fogalmi viták mechanizmusára fókuszál, bár hozzá kell tenni, a kortárs szerzők is időnként elcsábulnak, és a fogalmi viták témakörét azért tekintik jelentőségteljesnek, mert úgy vélik, hogy a fogalmi vitáknak igen nagy hatása van arra, miként gondolkodunk (Burgess – Plunkett 2013, 1091).

2. Fogalmi változások és változtatások

Szavaink jelentése változik, ez aligha tagadható jelenség: olyan közkeletű példák illusztrálják, mint ‘remek’ szóé, ami eredetileg azt a vizsgamunkát jelentette, amit céhmesterré váláshoz kellett elkészíteni, mostanra viszont általában véve ‘jó minőségűt’, ‘kiváló’ jelent. Mindez alapvetően „csak” nyelvészeti szempontból lenne érdekes, ha csupán annyiról lenne szó, hogy bizonyos szavak megszűnnek ezt vagy azt jelenteni, miközben új jelentésre tesznek szert. Ami miatt ennek filozófiai relevanciát lehet tulajdonítani az az, hogy némely esetben a nyelvi változás valamilyen értelemben “mélyebb”, fogalmi változásnak tűnik. Ebben az esetben a kifejezés jelentése úgy alakul át, hogy mindeközben úgy véljük továbbra is ugyanarról a dologról, témáról beszélünk, mégis a kifejezés alkalmazhatósági köre megváltozott, szűkebb esetleg tágabb lett, olyan dolgok is beletartoznak az extenziójába, amelyek korábban nem vagy fordítva. Fogalmi vitáról akkor beszélhetünk, amikor a beszélők egy kifejezés eltérő használata mellett érvelnek, miközben egyetértenek abban, hogy továbbra is ugyanarról a témáról, illetve dologról beszélnek (Cappelen 2018, 98).

A fogalmi változások és viták terepe igen változatos. Lehet szó egyszerű invencióról, amit a többi nyelvhasználó többé-kevésbé különösebb megrökönyödés nélkül elfogad: például korábban a ‘saláta’ szót csak zöldségekből készült keverékekre alkalmazták, mígnem a ‘gyümölcssaláta’ megjelenésével más növényekből készült keverékekre is alkalmazhatóvá vált a ‘saláta’ kifejezés (Cappelen 2018, 31).

Mély világnézeti viták során változott meg viszont a ‘megerőszakolás’ jelentése. Még a huszadik század közepén is számos országban a házasságon belül elkövetett nemi erőszak fogalmilag kizártnak számított azok szemében, akik úgy vélték, hogy a megerőszakolás csak házasságon kívüli szexuális esemény lehet (Ludlow 2014, 51). Ez a szemlélet alighanem olyan régi patriarchális előzményekre vezethető vissza, amelyek a nő megerőszakolását alapvetően a férj vagy az apa ellen elkövetett bűncselekményként értelmezték. Ez megnyilvánult abban is, hogy házas nő esetében a férjnek, mint kizárólagos szexuális jogosult jogainak csorbulását, férjezetlen nő esetében, mint a kedvező kiházásítástól megfosztott apa anyagi kárát és nem elsősorban a nő szenvedését számították sérelemnek.¹

¹ A fogalmi változás történetéről l. https://en.wikipedia.org/wiki/Marital_rape

3. A fogalmi viták nyelvfilozófiai elméletei

David Plunkett és Timothy Sundell úttörő cikkükben (Plunkett – Sundell 2013) *metalingvisztikai egyezkedés*nek nevezik azt a jelenséget, amikor egy vitában a felek eltérő fogalomhasználatot javasolva vitatkoznak. A szerzőpáros szándéka voltaképpen annak a Richard Hare *The Language of Morals* című művében felbukkanó téves következtetésnek kiküszöbölése volt, amely a szubsztantív (nyelven kívüli tényekről szóló) nézeteltérés fennállásából ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a beszélők adott kifejezéseket megegyező jelentésben használnak. Az érvelésben impliciten megbújik, hogy ha egy adott szót eltérő jelentésben használnak a beszélők, akkor “elbeszélnek egymás mellett”, a beszélgetés során elsikkadnak a világ tényei, mint a vita tárgyai. Ezzel szemben Plunkett és Sundell szerint valódi nézeteltérés akkor is lehetséges, ha a beszélők mást értenek a szavaiikon, eltérő jelentéssel, eltérő extenzióval használják a kifejezéseket, másszóval eltérő fogalomhasználattal élnek.

A verbális viták azért tűnhetnek összeférhetetlenek a szubsztantív nézeteltérésekkel, mert a szóhasználat explicitté tételével megszűnnek egymásnak ellentmondóak lenni az állítások. Például egy konkrét x esetet tekintve A mondhatja azt, hogy ‘ x megerőszakolás’, míg B úgy fogalmaz, hogy ‘ x nem megerőszakolás’. Nézeteiket kifejtve kiviláglik B prekoncepciója, miszerint megerőszakolás nem lehetséges házasságon belül. A szituációt úgy is leírhatnánk, hogy a ‘megerőszakolás’ szó A és B nyelvhasználatában csak látszólag rendelkezik ugyanazzal a jelentéssel. Jobbnak tűnhet tehát így felvázolni a kijelentéseik tartalmát:

A szerint: x megerőszakolás₁
B szerint: x nem megerőszakolás₂

Ebben az esetben kijelentéseik tartalma nem szükségképpen ellentmondó, és akár igaz is lehetne egyszerre mindkettő A illetve B saját értelmezésében, és arra a következtetésre juthatnánk, hogy igazából hiábavaló verbális vitát folytatnak. Plunkett és Sundell szerint azonban nem véletlen, hogy a hétköznapi beszélők azután sem tekintik okafogyottnak a vitákat, hogy az ilyesféle előfeltevések napvilágra kerülnek. Sokkal inkább lehetünk annak tanúi, hogy a felek amellet törnek lándzsát, hogy vitapartnerük szóhasználatát helytelen.

Nem különösebben ritkák az olyan esetek, amikor a beszélők szó szerint egymással *összeegyeztethető* tartalmakat fejeznek ki, mégis nézeteltérés áll fenn közöttük. Elég felidézni, hogy képesek vagyunk azon túlmenő tartalmakat is kommunikálni, mint amit szó szerint kifejezünk, azaz *pragmatikai* eszközökkel élni a kommunikáció során. Például, ha két szülő beszélget és egyikük azt állítja, hogy ‘Jancsi ki szokta takarítani a szobáját’ az egyet nem értő fél válaszolhat gúnyosan úgy, hogy ‘még a szemetet sem viszi le’, amivel ugyan szó szerint nem mond ellent, mégis implikálja, hogy szerinte nem igaz az előbbi állítás.

Amikor ugyanazon kifejezések eltérő használatával vitázunk, olyankor az elmélet szerint *metalingvisztikai*, vagyis a nyelvről szóló vitát (is) folytatunk, még ha adott esetben a beszélők nincsenek is ezzel tisztában. A vitapartnerek kijelentései

elemezhetőek úgy, hogy *pragmatikai* szinten azt kommunikálják: ‘fogadd el az én nyelvhasználatomat’, ‘használd úgy a kifejezést, mint én’ (Plunkett – Sundell 2013, l. 9.). A metalingvisztikai egyezkedés elmélete ennél fogva arra is alkalmasnak bizonyult, hogy leírja, miként igyekeznek a beszélők a saját preferált szóhasználatukat, fogalmi revízióra irányuló javaslataikat népszerűsíteni (Burgess – Plunkett 2013, Hansen 2019).

Peter Ludlow *dinamikus lexikon* elmélete szerint a metalingvisztikai egyezkedések minden társalgási szituációban jelen vannak, minden egyes beszélgetésben az ott használt kifejezések jelentése is vita és módosítás tárgyát képezi (Ludlow 2014). Az nem kimondottan újszerű pragmatikai elmélet, hogy szavaink jelentése jelentős mértékben aluldeterminált, és minden sikeres kommunikáció esetén számos kontextuális tényezőre támaszkodik mind a beszélő, mind a hallgató, hogy többé-kevésbé azonos módon értsék az előforduló kifejezéseket. Az viszont már az elmélet innovatív része, hogy a beszélgetés során ad hoc jellegű úgynevezett mikro-nyelveket (*microlanguage*) hozunk létre, amelyekben egyfajta rövid életű egyezségekre jutunk, abban, hogy egyes kifejezéseinket az adott konverzációban hogyan fogjuk használni. Ez gyakran például úgy jön létre, hogy az egyik fél felkínál vagy bevezet egyfajta szóhasználatot, a másik fél pedig vagy elfogadja, vagy elutasítja és megpróbálja a sajátjával helyettesíteni. De alapvetően nincs meghatározott számú mechanizmus, a jelentés befolyásolása számtalan módot ölthet. Ludlow különféle példákkal illusztrálja, milyen szociális folyamatok játszhatnak szerepet. Lehet, valakinek a szóhasználatát azért fogadjuk el, mert szakértő egy adott területen, de lehet, hogy azért, mert hatalommal bír egy adott beszélgetés koordinálásában. Az autoritáson alapuló nyelvi dominancia érzékletes leírása egy Donald Trump *The apprentice* című műsorából származó beszélgetés, amelyben az egyik versenyző először tiltakozik Trump szóhasználatára ellen, miszerint ő (nadrágját letolva) ‘villantott’ volna, de rövidesen elfogadva, már csak a ‘villantás’ jelentőségét igyekezett kisebbíteni (Ludlow 2014, 31)². A folyamat ugyan nem mindig zökkenőmentes – hiszen a szavak egy bizonyos jelentéssel való használatával könnyebbé vagy nehezebbé válhat egy adott álláspont elfogadtatása –, ezért egyáltalán nem közömbös a felek számára, hogy milyen értelemben használ a vitapartnerük egy kifejezést, legtöbb esetben mégis öntudatlanul eredményre vezet, a beszélgetők, legalább ideiglenesen, egyeztetik szóhasználatukat (Ludlow 2014, 25–38.).

4. Kontrollálható-e a jelentés?

Plunkett és Sundell, valamint Ludlow elképzeléseinek is egyik központi eleme, hogy legalább részben van valamiféle *kontrollunk* afölött, hogy szavaink mit jelentenek. A fogalmi viták során képesek lehetünk elérni, hogy aktuális vitapartnerünk – és talán az egész beszélőközösség – számára az általunk javasolt jelentés legyen (legalább ideiglenesen) elfogadott. Ez nem jelenti azt, hogy egy kifejezés

² <https://youtu.be/bmhSnhNfskU?t=588>

jelentésének minden önkényes változtatása helyes, nem jelenthető ki Humpty Dumpty módjára, hogy egy szó azt jelenti, amit én éppen érteni akarok alatta. Humpty és szándékain kívül ugyanis a beszélgetőpartner elvárásai és szándékai, valamint az őket körülvevő szociális környezet normái is szerepet játszanak, és különbséget lehet tenni megfelelő, illetve kevésbé megfelelő jelentések között, amelyeket egy kifejezés egy adott beszélgetésben felvehet (Ludlow 2014, 83).

Hermann Cappelen externalista megfontolásokból kiindulva úgy véli, hogy ez a *jelentéskontroll* tézis tarthatatlan. Ugyan előfordulhat, hogy ténykedéseink valamilyen értelemben hozzájárulnak bizonyos jelentésváltozásokhoz, de nem olyan értelemben, ahogyan szándékolt változásokat kivitelezünk, például, hogy azt akarom, hogy a 'lekvár fent legyen a polcon' és akaratlagos cselekvésemmel a lekvár fent lesz a polcon. A következőkben röviden felvázolom Cappelen externalizmusból kiinduló érvét, és megmutatom milyen pontokon vitatható. Ezután rátérek arra, hogy szerintem hol húzódnak a jelentéskontroll korlátai.

A jelentés-externalizmus szerint az, hogy a szavaink mit jelentenek, olyan externális faktorokon is múlik, amik kívül esnek a beszélők elméjén. Ilyenek lehetnek az adott közösségben a szakértők, a kifejezés használatának oksági előtörténete, vagy egyszerűen ahogy a dolgok állnak. Az externalizmus megengedi, hogy a nyelvhasználók masszív félreértéseket tápláljanak kifejezéseik jelentésével és/vagy referenciájával kapcsolatban. Például nem muszáj képesnek lennem felismerni egy szilfát, ahhoz, hogy a 'szilfa' szó kompetens használója legyek, és megeshet, hogy téves elképzelésem van az artritiszről, akár azt is hihetem, hogy a combomban artritisz van, noha ez a betegség csak az ízületekben fordulhat elő; ettől még nem az artritisz szó szemantikáját nem értem, hanem az anatómiát. Az externalizmus értelmében ugyanis az, hogy egy szónak mi a jelentése, nem az én – adott esetben téves – hiteimen múlik, hanem a beszélői közösségben elfogadott nyelvhasználati szabályokon, avagy – elmélettől függően – azon az oksági láncolaton, ami szavaim kimondását összeköti az eredeti jelenséget elnevező aktussal.

Azt Cappelen is hangsúlyozza, hogy az externalizmusból nem következik, hogy szavaink jelentése ne változhatna az időben. Azt az externalista sem tagadja, hogy például a 'Madagaszkár' szó ma már egy szigetet jelöl, noha eredetileg egy, ehhez a szigethez közel eső partszakasz neve volt. Az azonban következik az externalizmusból, hogy szándékos ráhatásainknak jóval kisebb szerep jut ebben, mint amit letudhatnánk néhány győztes vitával, illetve azzal, hogy bizonyos alkalmakkor sikerül rávennünk beszélgetőpartnerünket, hogy egy kifejezést így vagy úgy használjon. Az ilyesmi még nem jelent (valódi) jelentésváltozást. Sőt igazából nagyon csekély eredményeket tudunk elérni következetes szóhasználattal, mivel a jelentést vezérlő társadalmi és oksági erőkre csak nagyon áttételesen van ráhatásunk.

Burgess és Plunkett egyetérteni látszik Cappelenel, hogy az externalistának nehezebb dolga van a fogalmi változások magyarázatában: „az externalista szempontjából a fogalmi átalakuláshoz egy egész falura vagy az Ikerföldre tett hosszú kirándulásra van szükség” (Burgess – Plunkett 2013, 1096). Ám Cappelen érvelése meglepő fordulatot vesz azzal, hogy a kézenfekvő alternatívát is elutasítja: az internalizmust elfogadva sem találhatunk jó alapot a jelentéskontroll fenntartásá-

hoz. Az indokai viszont nagyon hasonlóak az externalizmusnál elmondottakhoz: még amennyiben elménk tartalmán múlik is, hogy mit jelentenek a szavaink, elménk tartalma fölött nincs olyan kontrollunk, ami megfelelő alap lenne a jelentés megváltoztatásához. Cappelen részben rövidre zárja az érvelést azzal az elmefilozófia mélységeibe vezető (és valójában egyáltalán nem sziklaszilárd) premisszával, hogy nem tudjuk, nem értjük, hogy elmeállapotainkat mi okozza, és eképpen nem is tekinthetjük kontrollunk alatt állónak – némileg bon mot szerű példával: „Lehet introspektív hozzáférésem a fejfájásomhoz, mégis alig van kontrollom felette.” (Cappelen 2018, 82) –, sőt tovább feszítve a húrt, azt állítja, hogy még akkor sem segít az internalizmus, ha történetesen volna ráhatásunk minden mentális állapotunkra. Ugyan az internális faktorok határoznák meg, mit értünk a szavainkon, de ez nem jelenti azt, hogy olyan módon is határozzák meg őket, ahogyan mi szeretnénk. Más szóval, ha a szavaink jelentése internális tényezőkön szupervenial is, az internális tényezőkön túl ezen szupervenienca reláció fölött is kontrollt kell gyakorolnunk.

A könyvében bevezetett általánosabb keretből jobban megérthető, hogy Cappelen mi motiválja abban, hogy az internalizmus esetén is hevesen tagadja a jelentés kontrollt. Ebben a rendszerben a *metaszemantikai alap* fogalma öleli fel mindazokat a *tényeket*, amelyek megalapozzák, hogy egy-egy kifejezés milyen szemantikai értékkel rendelkezik, a *metaszemantikai felépítmény* pedig mindazon *elképzeléseink, szándékaink, vágyaink* gyűjtőneve, amelyek a kifejezéseink jelentésére vonatkoznak. A diagnózis az – és ez úgy tűnik, egyaránt vonatkozik az externalizmus és internalizmus esetére is –, hogy a metaszemantikai felépítmény, amire van valamelyest hatásunk és rálátásunk, rendkívül komplex és közvetett módon hat a metaszemantikai alapra, és a komplexitás nem csupán sok összetevő összjátékát jelenti – hiszen ilyen értelemben egy számítógép is rendkívül összetett, mégis jól befolyásolható rendszer –, hanem abban az értelemben, hogy nem szigorú szabályok szerint működik, nincs recept, nincs algoritmus, amely vezérelné a változást (Cappelen 2018, 66–67).

Szimpatizálok ugyan Cappelen ezen általánosabb elgondolásával, de azt gondolom, hogy a kép kevésbé fekete-fehér. Az a pozitív tézis, hogy általában véve vagy csekély megszorításokkal, de képesek vagyunk a metaszemantikai felépítmény segítségével a metaszemantikai alapot szándékosan befolyásolni, szerintem is téves. De az sem igaz, hogy semmilyen körülmények között ne lennének erre képesek, és hogy szándékaink bizonyos mértékig ne játszanának ebben szerepet. Az internalizmus kapcsán elővezetett érvelésnél például jól látszik, hogy Cappelen meglehetősen indokolatlan feltételekkel áll elő – ugyan miért volna szükség *maximális* kontrollra a mentális állapotaink és az azokat a jelentéshez fűző viszonyra ahhoz, hogy *némi* befolyásunk legyen a jelentésre? Előfordulhat, hogy nem mindig és minden mentális állapot felett van kontrollunk, és azok felett is csak bizonyos mértékben. Szalmabáb érvelésnek tűnik az, hogy rendkívül szigorú feltételeket követelünk meg, majd rámutatunk, hogy ezeknek a feltételeknek lehetetlen megfelelni.

5. A jelentéskontroll védelmében

A nyelvre időnként úgy tekintünk, mint absztrakt szabályok konstituálta rendszerre, és ez a hozzáállás számtalan felismerést hozott eddig. Jóllehet tisztában vagyunk azzal, hogy az emberi természetes nyelvek számos vonását az ember biológiai felépítése és evolúciós gyökerei formálták, némi idealizációval mégis úgy tekinthetjük, hogy lényegét tekintve egy formális rendszer, amelyben definíciók rögzítik a szavak jelentését, és különböző szabályok a belőlük felépíthető kijelentéseket. Innentől már képesek vagyunk elgondolni a konkrét definíciók és szabályok végtelen variációit. Az pedig már konvenció kérdése, hogy több olyan absztrakt rendszer közül, amelyek nagyjából képesek ellátni ugyanazt a feladatkört, melyiket használjuk.³ Az a sejtésem, hogy a fogalommérnökösködés során is ehhez hasonló kép él bennünk a nyelvről: amennyiben az adott szabályrendszert elfogadnunk konvenció kérdése, és amennyiben képesek vagyunk rávenni a beszélőket a követett konvencióik lecserélésére, annyiban kontrollt gyakorolhatunk a rendszer felett.

Nem tűnik elrugaszkodottnak azt gondolnunk, hogy vannak bizonyos területei a nyelvhasználatnak, ahol *mi határozzuk meg a játékszabályokat*, és így ipso facto jelentéskontrollal bírunk, mégis Cappelen ezt „a hübrisz egy csábító formájának” nevezi (Cappelen 2018, 75). Egy értekezés szerzője már a bevezetőben leszögezheti, hogy ezentúl így és így fog egy adott kifejezést használni, az olvasó pedig kénytelen alkalmazkodni ehhez, legalábbis a könyv interpretációja tekintetében. Avagy a tágabb társadalmat érintő példához fordulva: a törvények gyakran definíciószerűen határozzák meg bizonyos kifejezések jelentését, és a jogalkalmazás során az ügyvédek kötelesek ezeket az értelmezéseket követni. Nem jelenti-e ez, hogy akkor sikerült ténylegesen rávennünk embereket a jelentések revíziójára legalább egy-egy körülhatárolható esetben? Cappelen meglehetősen azzal hárítja ezeket a látszólagos ellenpéldákat, hogy csupán arra vesznek rá, hogy szándékosan *félreértelmezzünk* mondatokat egy bizonyos módon.

A különbség köztem és a jogrend között az, hogy az utóbbinak erőszakszervezetek állnak rendelkezésére, hogy megtámogassák az indítványait, még ha az indítvány örültség is, és kényszeríthetik az embereket, hogy úgy tegyenek, mintha igaz volna. Ha lenne egy privát hadseregem, én is megtehetném ezt egy embercsoporttal: rávehetném őket, arra, hogy tegyenek úgy, mintha a ‘disznó’ azt jelentené, hogy ‘kutya’, de ez valójában nem változtatná meg a ‘disznó’ jelentését (Cappelen 2018, 76 Fordítás tőlem S. D.).

Az érv mintha arra támaszkodna, hogy azok a szituációk, ahol előírt nyelvhasználat van dolgunk, bizonyos értelemben speciális, talán egyenesen abnormális nyelvhasználati szituációk. Ahogyan a törvény értelmében a cégek is ‘személy’-nek (jogi személynek) számítanak, de ez mégis teljesen elkülöníthető a ‘személy’ szó normál használatától. Ezek az előírt nyelvszokások csak bizonyos kontextusban és bizonyos intézmények megléte mellett működnek. Cappelen externalista

³ Erre az alapelgondolásra épül például David Lewis elmélete a nyelvi konvenciókról. (Lewis 1969)

előfeltevése szerint egy ilyen kényszerített nyelvhasználat a masszív tévedés eseteire hasonlít: még ha sokan azt is hinnék bizonyos piritrögökről, hogy aranyrögök, a valódi aranyrögökről pedig azt, hogy azok csak értéktelen piritdarabok, attól még az arany arany volna a pirit pedig pirit.⁴ (Természetesen elismerve, hogy amennyiben egy bizonyos ponton túl reménytelenül elveszik az eredeti oksági kapcsolat, akkor megtörténhet a névváltozás.)

Cappelen küzdelme ezzel a példával – úgy vélem – megvilágító erejű. Hiszen azt látjuk, hogy bizonyos körülmények között képesek vagyunk szisztematikusan és kollektíven alkalmazkodni bizonyos szóhasználathoz. Úgy tűnik, már ez is részleges elismerése a jelentés feletti kontrollnak, voltaképpen ugyanis nem tudni, hogy milyen normatív mérce szerint kellene szisztematikus *félreértelmezés*nek tekintenünk valamit. Ha valahol tudvalevő, hogy épp a jogi zsargonnt használják, akkor nagyon is *helyes* értelmezésnek tűnik, ha egy adott vállalatot jogi személyként kezelnek. Amint korábban hangsúlyoztam, az externalista filozófusok is kénytelenek elismerni a jelentésváltozást, ám amennyiben a jelentés *időbeli* változását elfogadják, el kellene fogadniuk, hogy *kontextusok* között is lehetséges változás. Hogy az előbbiből következik az utóbbi, könnyen belátható abból, hogy egy időbeli változás terjedése során két csoportra osztható a beszélői közösség: az egyik csoport számára még nem következett be a jelentésváltozás, míg a másik csoport számára már igen. Hacsak nem pillanatszerű a referencia megváltozása – ami furcsa misztikus mozzanat lenne –, úgy kell elképzelnünk például a ‘Madagaszkár’ szó jelentésének megváltozását, hogy számos beszélő még a partszakaszra referált vele, miközben más, egyre gyarapodó számú beszélők már a szigetre. Nem kizárt, hogy az ilyen beszélői csoportok egyéb szempontok szerint is elkülöníthetőek (feltehetjük például, hogy a tengerészek referáltak a szigetre, míg a parton élők a partszakaszra), egyes beszélők pedig ennek ismeretében akár tudatosan is alkalmazkodhattak egy adott körben dívó szóhasználatához. Ezzel máris elérkeztünk a kontextusfüggő, párhuzamos és konzekvens nyelvhasználatához, amelynél mindkét változat helyes értelmezéseket produkál.

Összefoglalva: Cappelen előfeltételezésével ellentétben az externalizmus ugyan megengedi a masszív félreértelmezések *lehetőségét*, de azt korántsem igazolja, hogy mindenütt hosszas és masszív félreértéseket posztuláljunk, ahol az addig megszokottól eltérő nyelvhasználat van kialakulóban. Ez azt jelenti, hogy az externalizmusnak meg kell engednie a párhuzamos, egymást kizáró nyelvhasználatokat, amelyek a maguk kontextusán belül helyes értelmezések.

Az externalizmus önmagában tehát nem akadály a jelentéskontroll számára. A valódi kérdés az, hogy képesek vagyunk-e szándékosan létrehozni párhuzamos, egymást kizáró, de helyes értelmezést produkáló kontextusokat. Azt gondolom, hogy a válasz abban az oksági kapcsolatban rejlik, ahol a nyelvhasználati szándékok kinyilvánítására a beszélők nyelvhasználati szokásai megváltoznak.

Én úgy látom, hogy amennyire elmondható a nyelvről vagy egy nyelvhasználati módról, hogy a szabályok, amelyek konstituálják, ismertek és konvencionálisak,

⁴ A piritet az aranyhoz való hasonlatossága miatt „bolondok aranyának” is nevezik.

vagyis azért használjuk a kifejezéseket úgy, ahogyan, mert tudatosan elfogadjuk a szabályokat, annyira kontrollálható a nyelvi viselkedés és a jelentés. Az, hogy ezt erőszakszervezettel, meggyőzéssel, szociális státusszal vagy unalomig ismételtetéssel érjük el, irreleváns a hatás szempontjából.

6. A jelentéskontroll korlátai

A következőkben megpróbálom megmutatni, hogy hol húzódnak a jelentéskontroll korlátai. A nyelvről alkotott absztrakt kép, miszerint az egy szabályok konstituálta rendszer, olyan analógia, amely a természetes nyelvekre csak bizonyos határig alkalmazható.

Úgy vélem, hogy a nyelv bizonyos szemantikai (és szintaktikai) aspektusai szembeötlőek, tudatosíthatók, és is így valamennyire kontrollálhatók, éppen annyiban, amennyire képesek vagyunk reflektáltan a kívánt módon használni és így alakítani őket. Amikor explicitté tudjuk tenni, hogy egy adott kontextusban hogyan akarunk egy kifejezést használni, akkor kifejezett útmutatást adunk a környezetünknek, hogy hogyan értse az általunk használt kifejezést, és ha iránymutatásunk a megfelelő szociális kontextusban történik, akkor van rá esélyünk, hogy másokat ezzel tudunk befolyásolni.

A kontroll elvi határa ott húzódik, ahol ezeket a szabályokat a beszélők már nem tudják olyan mértékben tudatosítani, hogy képesek legyenek konzekvensen a kívánt módon használni. Ezek a korlátok alapvetően nem a priori a nyelvre, vagy a nyelvhasználatra, mint olyanra jellemző problémák, hanem inkább annak következményei, hogy nem vagyunk képesek reflektálni a nyelvi jelentés számos aspektusára. Elméletileg lehetségesek lennének olyan ideális nyelvhasználók és ideális nyelvek, amelyekben teljesülne az, hogy a jelentés minden aspektusa tudatos szabálykövetés eredménye, és mint ilyen, jól kontrollálható. Valójában számos oka lehet annak, hogy egy ilyen ideális kontrollt képtelenek vagyunk elérni. A következőkben egy laza csoportosítással két jelentős tényezőt emelek ki.

Az első csoportba az olyan esetek tartoznak, ahol megfigyelhetjük, hogy a jelentés bizonyos mozzanataival kapcsolatban homályosak az intuíciónk, illetve csak tudományos szemantikai vizsgálódással bogozhatóak ki, és így nem várható, hogy a hétköznapi használat során hétköznapi beszélők tudnának idomulni az előíráshoz.

1. Az angol beszélők inkább a nyelvtankönyvek alapján képesek némileg reflektálni angol igeidők jelentésmozzanataira és csak töredékesen tudnak saját intuíciónk alapján megfogalmazni a működő szemantikai szabályokat – aki második nyelvként tanulta az angolt, bizony sok év gyakorlás után sem biztos, hogy konzekvensen tudja alkalmazni a *past perfect continuous*.
2. Hiába érti egy magyar beszélő kiválóan a ‘rövid’ és ‘hosszú’ szavak jelentését, szemantikai hozzáértés nélkül nemigen fogja tudni megmagyarázni, hogy miért helyes az ‘Az asztal két méter hosszú.’ és miért helytelen az ‘*Az asztal két méter rövid’ (Kiefer 2007, 181).

3. Még az olyan triviálisnak tűnő fogalmakat sem tudjuk teljesen explicitté tenni, mint a 'könyv'. Hány könyvet írt egy író? Ha egy gyűjteményes kötetet adnak ki korábban megjelent írásaiból, az egy újabb könyv, amit írt? Vajon Tolsztoj, amikor elkészült a Háború és békével, akkor egy könyvet írt, de ha folytatásokban adja ki a négy kötetet, akkor négyet (Ludlow 2014, 1)?

Kompetens beszélőként rengeteg nyelvi intuícióval rendelkezünk kifejezéseink jelentésével kapcsolatban, de annál nehezebb ezeket egzaktan megfogalmazni. A nyelvi jelek feldolgozása során gondolkodásunk inkább magukkal a dolgokkal és tényekkel van elfoglalva, a jelentés aspektusait csak helyvel-közzel tudjuk realizálni. A fogalmi változtatással kapcsolatos nehézség ebből következően így szólhatna: *hogyan írhatunk elő bizonyos változásokat, ha nem tudjuk megfelelően előírni?*

A példák második csoportja azt illusztrálja, hogy nem vagyunk képesek tudatosan reflektálni arra, hogy az interpretáció során milyen információt szűrünk le a szavak jelentéséből, és melyeket következtetünk ki a kontextusból (vagy általános racionalitásunk segítségével). Másképpen mondva: nincs preteoretikus rálátásunk arra, hogy hol húzódnak a szemantika és a pragmatika határai. Kétségtől van némi beszélői intuíciónk arról, hogy bizonyos információt az elhangzott mondat, mint nyelvi egység hordoz, de ezek az intuíciók meglehetősen ingatagok és nem véletlenül engednek meg számos vetélkedő teoretikus leírást.

1. Az 'asztal lapos' mondat esetében intuíciónk nem igazán perdöntő abban a kérdésben, hogy a 'lapos' szó esetében az alapjelentés az, hogy 'szintkülönbségtől mentes sík', mint amilyen az asztallap, és csupán metaforikusan használjuk akkor, amikor 'lapos járványgörbéről' beszélünk, avagy a lapos kifejezés alapjelentése szerint is alkalmazható egydimenziós alakzatokra.
2. Az okostelefonok elterjedésekor meglehetősen kézenfekvő módon neveztük továbbra is 'telefon'-nak az okostelefonokat. Ugyan az okostelefonok megjelenése előtt alighanem zavarban lettünk volna, hogyan lehet 'alkalmazást telepíteni a telefonra', de vajon a későbbiekben megváltozott-e a telefon fogalma? Az eredeti telefon-fogalmunk tartalma az volt-e, hogy 'vezetéken hangot továbbító eszköz', ami aztán jelentősen kibővült, avagy a telefon fogalma eleve valamilyen tágabb dolgot jelentett, mint mondjuk 'a beszéddel való távközlésre alkalmas eszköz'? Nehéz a beszélői intuíciókból kisajtolni, hogy pontosan miként is használnánk egy kifejezést, ha szokatlan környezetben találkozunk vele. Ha valamilyen csoda folytán még a mobiltelefonok megjelenése előtt láthattunk volna egy jelenetet a jövőből, azaz a mostani jelenünkből, arról, hogy hogyan használják az emberek a készülékeiket, zavarba ejtő intuícióink lehettek volna. Ha először azt pillantjuk meg, ahogy az asztalon pihenő kis, lapos tárgy zenélni kezd, majd a gazdája a füléhez emeli és beszélni kezd, teljes természetességgel neveztük volna telefonnak, és ha ezután találkozunk azzal a tulajdonságával,

hogyan alkalmazásokat lehet rá telepíteni, akkor valószínűleg úgy fogalmaztunk volna, hogy a ‘jövőbeli telefonok olyanok, hogy alkalmazásokat lehet rájuk telepíteni’. Ellenben, ha jövőt ábrázoló vízióknak úgy kezdődött volna, hogy valaki alkalmazásokat nyomogat a mobiltelefonján és csak később figyeljük meg, ahogyan hívást kezdeményez vele, akkor az a gyanúm, hogy előismeretek hiányában inkább egy hordozható mini *számítógépnek* gondoltuk volna, amivel mellékesen telefonálni is lehet (ahogyan a személyi számítógépeket sem nevezzük nagyméretű telefonnak csak azért, mert hanghívásokat is lehet bonyolítani rajtuk).

Ez a jelenség azért jelent nehézséget a fogalmi változtatások során, mert emiatt nehezen lehet megmondani, hol húzódik a pusztán alkalmazkodás, pragmatikai jelentésbővülés, metaforikus használat és a valódi fogalmi változás határa.

A megértésünk rendkívül flexibilis: képesek vagyunk beszélgetőpartnereink szóhasználatát figyelembe venni, amikor mondatait interpretáljuk. Richard Sheridan *A riválisok* című darabjában szereplő Mrs. Malaprop (aki következetesen ‘allegóriát’ mond ‘aligátor’ helyett) szóhasználatához lehet alkalmazkodni akár hosszan és következetesen, miközben tisztában vagyunk azzal, hogy tévesen használja a szavakat, mégsem gondolnánk, hogy ezzel Mrs. Malaprop sikeresen végrehajtott egy fogalmi revíziót, vagy akár egy adott beszélgetésre vonatkozó jelentésváltoztatást. El tudjuk érni, hogy beszélgetőpartnerünk egyszer így, másszor úgy értsen egy kifejezést, el lehet érni azt is, hogy velünk beszélgetve mindig így értsen egy kifejezést, de csak akkor mondhatnánk, hogy a revízió sikeres volt, ha nagyjából képesek lennénk eldönteni, hogy egy adott időpontban már más egy adott kifejezés jelentése egy tágabb közösségben, vagy egy adott szituációban, kontextusban. Ehhez képesnek kellene lennünk elkülöníteni a pusztán alkalmazkodást a tényleges használattól. Ezek a példák némiképp hasonlítanak Cappelen ‘szisztematikus félreértelmezés’ problémájához. Mivel nem ismerjük fel, hogy mely esetekben változott meg a jelentés ténylegesen, igen széles a szürke zóna, ahol meglehetősen ingatag szemantikai intuíciókra vagyunk utalva. A fogalmi változtatással kapcsolatos nehézség ebben az esetben a következő: *hogyan akarunk megváltoztatni valamit, ha nem tudjuk detektálni, hogy elértük-e a célunkat?*

Nehéz annak mértékét meghatározni, hogy a felsorolt problémák mennyiben korlátoznak minket a szándékos kontrollban. Bizonyos mértékig képesek vagyunk szándékosan változást előidézni olyan rendszerekben is, amiket csak részlegesen ismerünk és amelyeknél alig bírom felfedezni a változást. Lehetek szerény képességekkel megáldott autószerelő, de egy kiegészítő biztosítékot még én is képes lehetek kicserélni. Lehet, hogy képtelen vagyok belátni a nyelv számtalan szemantikai tulajdonságát, mégis előfordulhat, hogy sikerrel járok bizonyos szóhasználat elterjesztésében. Mindezeket a legtöbb esetben lehetetlen előre megjósolni, csak az adott szituáció körülményei dönthetik el, hogy miképpen sikerül egy nyelvi változtatási kísérlet. A jelentés feletti kontrollunk összességében inkább hasonlítható ahhoz, ahogyan a kuruzsló “gyógyít”: számtalan eljárást bevethet, amelyek között vannak olyanok, amelyeknek valódi hatásuk van – például egyes gyógynö-

vényeknek – vannak olyan praktikák, amelyek kiváltanak valamilyen kedvező hatást, de máshogy és kisebb mértékben – például a placebohatás módján –, és vannak, amik teljesen hatástalanok.

Mindemellett a fentiekből sejthető, hogy a kifejezések jelentésének befolyásolhatósága annak függvénye, hogy a szóban forgó kifejezések, illetve témák esetében a jelentések különböző aspektusai mennyire könnyen felismerhetőek, mennyire tehetőek explicitté, publikussá, és mennyiben lehet tudatos szabályalkotással vagy szabálmódosítással elérni, hogy a beszélők között közkeletűvé váljon az új jelentés.

A jelentés nehezen explicitté tehető volta magyarázza, hogy miért folytattak korábbi nyelvvelők hiábavaló küzdelmet a ‘le’ igekötő bizonyos használatai ellen, például a ‘leellenőriz’, ‘lerendez’, ‘leszervez’ összetételekben. Az ő intuícióik szerint jobb esetben feleslegesek, rosszabb esetben értelemzavaró jelentésmozzanatot (a ‘lefelé irányulást’) adnak hozzá az alapigéhez. A nyelvvelőket övező tudományos autoritás ellenére erősebbnek bizonyult a hétköznapi beszélők szemantikai intuíciója, amely a ‘le’ igekötőbe a ‘végig, teljesen’ mozzanatot érzékeli (Sinkovics 2006)⁵. Úgy tűnik, hogy az ezt a fajta használatot elítélő nyelvvelők tévesen érzékelték az igekötő jelentésmozzanatát, vagy olyan paradigmatis példákából (pl. ‘leesik’) indultak ki, amelyek valójában nem voltak párhuzamba állíthatók a kritizált használattal.

Ezzel szemben (személy)nevet változtatni – legalábbis, ha nem a hivatali ügyintézés nehézségeire gondolunk – viszonylag könnyen és egyértelműen lehet. Valaki kinyilvánítja a szándékát, hogy egy bizonyos konkrét dolgot (például magát a beszélőt), ezentúl nevezzenek más néven, és ha a közösség elfogadja a jogát a névváltoztatáshoz, akkor valószínűleg zökkenőmentesen megtörténik a váltás. Jómagam is nevet változtattam néhány éve, és viszonylag gyorsan megszokta a környezetem. Úgy vélem, ez annak köszönhető, hogy az egyedi dolgokat jelölő tulajdonnevek szemantikája a leginkább transzparens a beszélők számára.

A másik fontos tényező, hogy ha már képesek vagyunk kellő mértékben tudatosítani az adott kifejezések releváns szemantikai tulajdonságait, akkor képesek is legyünk a kifejezés új jelentését a nyelvhasználati szabályok befolyásolásával rögzíteni. Ez azokban az esetekben működik látványosan sikeresen, ahol bizonyos kifejezések használata egyes társadalmi intézmények szimbolikus megjelenési formája is. Ranggal bírni azt is jelenti, hogy bizonyos megszólítás kijár. Házasnak lenni azt is jelenti, hogy valakit valaki ‘férjének’ vagy ‘feleségének’ nevezni. A ‘házasság’ esetében például sokan sokféle véleményt fogalmazhatnak meg arról, hogy milyennek kellene lennie vagy nem lennie, de ha egyszer például a törvény engedélyezi az azonos neműek házasságát, még a dolog ellenzői is kénytelenek lesznek elismerni, hogy adott esetben a szomszédban lakó két férfi mondjuk egy házaspár. Az ilyen kifejezések használata tehát többé-kevésbé jól befolyásolható az érintett szabályrendszerek tudatos alakításával. A hétköznapi fogalmak túlnyomó többsége viszont kívül esik a társas viselkedés ezen rigorózusabb, szabá-

⁵ <https://m.nyest.hu/hirek/az-igekotok-jelentese>

lyok uralta területein. A lazán használt, hétköznapi használati tárgyakra vonatkozó kifejezések ('telefon', 'élelem', 'fal', 'szer', 'atléta'), vagy az absztrakt, sok területen használt, nehezen körülírható jelentésű fogalmak ('jó', 'tanulságos', 'elkerülhető', 'ártalmas') esetében a nyelvi szabályok túlságosan flexibilisen alkalmazkodnak a kontextushoz, a hétköznapi praktikus célokhoz, az udvariassági szabályokhoz, a tradíciókhoz vagy éppen érdekellentétekhez.

Bibliográfia

- Burgess, Alexis és Plunkett, David (2013) Conceptual Ethics I. *Philosophy Compass* 8/12 1091–1101
- Burgess, Alexis és Plunkett, David (2013) Conceptual Ethics II. *Philosophy Compass* 8/12 1102–1110
- Cappelen, Herman (2018) *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*. Oxford University Press
- Kiefer, Ferenc (2007) *Jelentélmélet*. Corvina kiadó
- Hansen, Nat (2019) Metalinguistic proposals. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 1–19
- Lewis, David, (1969) *Convention*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ludlow, Peter (2014) *Living Words: Meaning Underdetermination and the Dynamic Lexicon*. Oxford University Press
- Plunkett, David és Sundell, Timothy (2013) Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms. *Philosophers' Imprint* Vol.13, No. 23.
- Sinkovics Balázs (2006) Az igekötők jelentésmódosító szerepe és a nyelvi norma. *Nyelvtudomány* 2 165–186.

Az antik görög istenalakok változása a képi ábrázolásmódban.

Aby Warburg pátoszformula magyarázata Édouard Manet *Reggeli a szabadban* című festményének elemzésével

Szabó Annamária (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Édouard Manet 1863-ban a Visszaautasítottak Szalonján bemutatott, *Reggeli a szabadban* című festménye megbotránkoztatta mind a közönséget, mind a kritikusokat. Aby Warburg e műről szóló tanulmányában kifejti, hogyan illeszkedik Manet felöltözött férfiak és ruhátlan nők alakegyüttese a hagyományba és ott milyen előképekkel rendelkezik. Ami még ennél is fontosabb kérdés – hiszen Manet képe hiába idézi fel előképeit, nem hagyja, hogy a néző azt lássa benne –, hogy hogyan válik nyomon követhetővé – az antikvitástól egészen a modernitásig – az alakegyüttes több műalkotáson való ábrázolásmódjainak változásaival az emberiség önmagára reflektáló, önmagát a világrendben orientáló habitusa. Aby Warburg kérdése Manet kapcsán is az, hogy miként él tovább az antikvitás a későbbi korok képi ábrázolásában. A festő kortársai által kigúnyolt és fel nem ismert zsenialitása pont abban áll, hogy a Szalon előnyben részesített festészete illetve, a társadalmi kultúra-fogyasztás és lakáskultúra által deformált antikvitás örökségéből egy új festészeti látásmóddal menti meg azt, amit lehet.

Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy kifejtssem Aby Warburg kérdését, miszerint miként lehetséges, hogy bizonyos művészeti sémák – esetünkben a négy pogány természet-félisten – képesek voltak megőrizni kifejező erejüket évszázadokon át, még ha az eredeti jelentéséből folyamatosan elvesztő, azt átíró/elhomályosító és lefokozó megújulás árán is. Warburg tapasztalta az emberi kultúrában állandóan előálló és jelenlévő törést, amely nyomán működésbe lép a humánium energetizálása. Egyetlen tradíció sem képes megmaradni annak, ami volt, hanem folyamatosan módosul az új kulturális viszonyok között. A feszültség ott áll elő, hogy az alkotások rejtve bár, de őrzik a módosult tradíció eredetét, miközben ez az eredet éppen az új forma-váltás miatt elfedett. A kérdés tehát az, hogy „min alapul az [társadalmi] emlékezet által hagyományozott előképekkel való aktív szembenézés” (Wind 2005, 37). Arra a megértendő tényezőre kívánom felhívni a figyelmet, hogy mit is jelent az aktív, a *harc a szem emberi jogaiért* kifejezésen alapuló warburgi szembenézés avagy a jelennek a múlttal való ütköztetése, és mindezt Manet hogyan valósítja meg a kiállított alakjaival. Hogyan beszélhetünk a *Reggeli a szabadban* esetében is megbékítésről, a pátoszformulák kettős dialektikájáról? Milyen viszonylatrendszerben állnak eléink az istenalakok Manet-nál és a többi előképen, és milyen szerepet játszik ebben a mágikus-igéző és a megértő-eltávolító pólusok ingajátéka?

Manet: *Reggeli a szabadban*. *Pogány természetistenek formameghatározó szerepe a modern természetkép kialakulásában*. Aby Warburgnak e műről szóló tanulmányában kifejti, hogyan illeszkedik Manet felöltözött férfiak és ruhátlan nők alakegyüttese a hagyományba és ott milyen előképekkel rendelkezik. Ami még ennél is fontosabb – Warburg kutatásainak esszenciáját magába sűrítő kérdés –, hogy hogyan válik nyomon követhetővé – az antikvitástól egészen a modernitásig – az alakegyüttes több műalkotáson való ábrázolásmódjainak változásaival az emberiség önmagára reflektáló, önmagát a világrendben orientáló habitusa: „[...] a mozdulatok játékában és a mimikában mutatkozó, látszólag teljesen jelentéktelen eltérésekben az ábrázolt emberiség lelkiületének energikus változása figyelhető meg” (Warburg 2005, 17).



1. kép: Édouard Manet: *Reggeli a szabadban*, 1863.

Aby Warburg Manet kapcsán is azt vizsgálja, hogy miként él tovább az antikvitás a későbbi korok képi ábrázolásában – hiszen Manet képe [1. kép] hiába idézi fel előképeit, nem hagyja, hogy a néző azt lássa benne – nem mutatja újra az egykorit, hiába idézi fel, utal rá.

1. Elődök

Proust 35 évvel később leírt visszaemlékezése alapján ismeretessé vált Manet hivatkozása képének egyik előképére, Giorgione *Pastoral concert* című festményére [2. kép],¹ majd Gustav Pauli nyomán lehetett az 1863-ban, a *Visszautasítottak Szalonján* bemutatott, és ott botrányt keltő reggeliző társaságot maradéktalanul beleilleszteni „az itáliai klasszicizáló stílus körvonalai közé” (Warburg 2005, 16). Azaz a római Villa Medici homlokzatába falazva megtalálható egy Paris ítélete-jelenetet ábrázoló *szarkofág-relief* [3. kép], amely alapján Raffaello rajzolt egy azonos jelenetet. Az azóta elveszett rajzról Marcantonio Raimondi

¹ “While sitting [Proust] with Manet on the banks of the Seine at Argenteuil, some women bathers caught the artist’s attention. Manet turned to Proust, and supposedly said: »I’m told ... that I must do a nude. All right, I will! I’ll do them a nude. Back in our student days, I copied Giorgione’s women, the women with the musicians. That’s a dark picture. The background has retreated. I’m going to do it over, and do it in the transparency of the atmosphere, with figures like you see over there. «” (Krell 1996, 27).



2. kép: Giorgione da Castelfranco: *Concerto campetre*, 1509.



3. kép: A római Villa Medici homlokzatának szarkofág-reliefje.
Márvány, kb. Kr. u. 200.

készített egy rézmetszetet [4. kép], amelynek jobb alsó sarkában lévő meztelenül szemlélődő, *erdgebunden*² félistenek sziluettje és testtartása megegyezik Manet képének alakjaival. Warburg azonban nem egy évszázadokon átívelő fejlődés-vonal felrajzolását kívánta folytatni.



4. kép: Marcantonio Raimondi: *Paris ítélete* – rézmetszet Raffaello egy elveszett műve nyomán; 1510–1524.

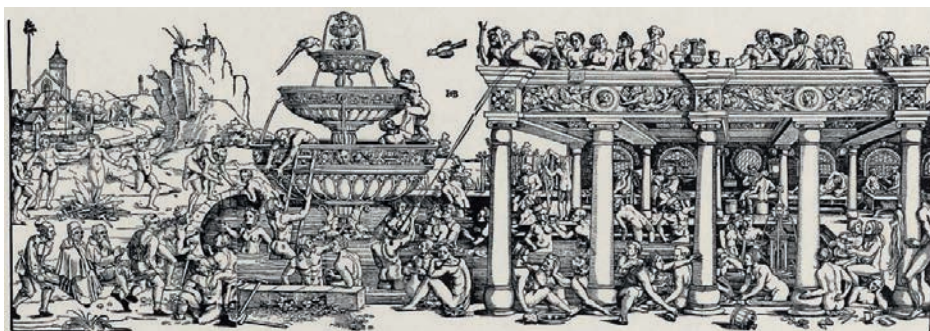
Hogyan válnak az „alárendelt villámféltő természetdémonok” (Warburg 2005, 17) és azok gesztusai a Raimondi-metszet szabad, félelemnélküli szemlélődés alakjaivá, és hogyan bontakozik ki a szabad emberiség a kulturális törésekben előálló természete mindezekből, tehát a mitológiai motívummal kapcsolatban fellépő hangulatváltozás a művészi megformálásokban?

2. Paris ítélete

A kiindulópont tehát Paris ítéletének jelenete, amelynek kifejezésformáit az elődök az antikvitásból merítették – ennek jelentőségére később térek vissza. De mit takar pontosan ez a történet a vizsályt hozó, begurított almával és a szépségversennyel? Látni fogjuk, hogy milyen döntő változást eredményez, hogy egyfelől

² Az Enigma kötet fordítói magyarázata szerint: „A szó egyszerre utal a földön való heverészésre és a talajban és a föld mélyén lakozó, úgynevezett *kthonikus* [kiemelés tőlem] természetistenségekre” (Warburg 2005, 17). Fontos bővebb magyarázatot adni a *kthonikus* jelentésére, mivel a Warburg által használt, kettős jelentésű *erdgebunden* szón belül, ez szintén kettős, sőt, ambivalens értelmű. Ógörögül *khthoniosz*, jelentése „a Földhöz tartozó, föld alatti.” Ezek az istenek reprezentálják az alvilágot, így lehetnek halálhozók is (első *khthonikus* istennek Hadészt jelölték meg). Ugyanakkor életet és termékenységet is ajándékoznak.

a jelenet nem közismert előzményei nélkül látjuk az eseményt (Giuliani 2003, 33),³ másfelől maga Paris ítéletének egy-egy elemének vagy Manet-nál az egész jelenet elhagyásával mennyire megváltozik magának a képnek a jelentése [5. kép]. A feszültség pontosan ott áll elő, hogy rejtve bár, de őrzi a módosult tradíció eredetét, miközben ez az eredet éppen az új forma-váltás miatt elfedett – évszázadok során, az átalakulási folyamatban, akár ellentétes pólusú tartalmakká válhat (Saxl 2005, 27).



5. kép: Albrecht Glockenstein (da Hans Sebald Beham): *Fonte dell'eterna giovinezza*, 1531–1535.

2.1. Warburg képolvasásáról

Gyenge Zoltán *Kép és mítosz II.* című könyvének (Gyenge 2016, 160–172) segítségével könnyen megérthető és *átérezhető* a történet jelentősége. Ám előtte az átérezni/-élni/beleélni kifejezés hangsúlyozandó, mivel Aby Warburgnál két szempontból is fontos ez a tényező. Gombrich úgy összegzi Warburg kutatási módszerét (Gombrich 1985, 100–112), hogy az, ahogyan a műalkotásokban rejlő szimbolikát vizsgálta, egyértelműen nem elégedett meg a szokványos művészettörténeti stratégiákkal, a stílusfejlődés absztrakt folyamatának vizsgálatával, hanem az adott műalkotást kulturális közegében képzettartalmaival együtt elemezte, az alkotást befolyásoló tényezők és emberek (művészek, megbízók, kritikusok) közötti kölcsönhatásokat is feltérképezte. A pragmatikai horizont rekonstrukciójáról van szó (Giuliani 2003, 15), amely a képet egy egységes rendszeren belül vizsgálja előállítására és alkalmazására. Azt vizsgálja, hogy milyen funkciót töltött be akkor és később, milyen mentalitást tükröz vissza, sőt, akár azt is, hogy milyen, az akkori speciális körülményeket magába foglaló, politikai állításokkal rendelkező. Azaz „*a képet eloldhatatlan kötelék fűzi a kultúra egészéhez*” (Bacsó 2006, 156). Bacsó Béla figyelmeztet arra, hogy *puszta szemlélet és közvetlen beleérzés útján még nem fog feltárulni maga a kép*. Ez nem lenne több pusztán kívülről, az adott kor aktuális szemlélésének (szubjektív, *a néző*) irányából érkező interpretációjánál, amely nem magából a képből, a kép által vezérelve indulna ki.

³ A szerző Poussin *Mannagyűjtés* című képe kapcsán fejt ki ennek problematikáját Lessing *Laokoónját* véve alapul (Lásd. Uo. 21–37).

A mű szinte megköveteli a benne megnyilatkozó kifejezés *ösztöne* általi behatolást egészen addig a mélységig, ahol megformálódott a kép. Ugyanakkor az értelmezőnek is meg/fel kell idéznie a képfarmálás okát, mint társadalmi emlékezet működésmódját. Ehhez kapcsolódik szorosan Rényi András, mikor Warburg fel-fogásáról, a „kép elevenségének” (Rényi 2005, 79) megtapasztalásáról, arról a *dinamikus*⁴ ingajátékról ír, amely során a kép vonzza, ugyanakkor távolságot emel a tekintet elé, így pedig kitűnik valós természete – ez, Warburg számára a szorongás fenyegetésének érzése.



6. kép: Giulio Bonasone: *Paris ítélete*, 1550–1560.

A másik szempontot – a mottójává vált – „szót a képhez” (Gombrich 1985, 104) kifejezés adja, amely szerint – maradván témánk festőjénél – Manet festészetét Baudelaire-t és Zolát olvasva lehet megérteni. Edgar Wind részletesen rámutat arra (Wind 2005, 45), hogy Warburg azért emelt be vizsgálatába minden vonatkozó „média” formátumot (újság képkivágás, bélyeg, reklámlakát, fotó), jó és rossz művészi teljesítményű képet⁵ egyaránt, mert az utóbbiban jelenlévő *töréspotokon* kiütköznek a művész által a képben leküzdendő problémának azon elemei, amelyeket egy mestermű sikeresebben oldott meg. Ebből fakadóan alig érhetők

⁴ Kathleen M. Gough idézi Giorgio Agamben szavait, aki szintén a dinamikus elemről beszél Warburg kapcsán: „Because of the fact that this research was conducted through the medium of images, it was believed that the image was also its object. Warburg instead transformed the image into a decisively historical and dynamic element” (Gough 2012, 124).

⁵ Radnóti Sándornál ez úgy szerepel (Radnóti 1986, 109), mint „a névtelenekben megmutakozó tendenciákra” fordított figyelem.

tetten a töréspontok, míg a silányabbnál tanulságosan megmutatkoznak. Warburg a Manet képelődök kapcsán ezen tanulságok miatt, vizsgálja Bonasone szintén a Villa Medici szarkofágjához részleteiben hasonlító metszetét [7. kép], mivel a vallásilag lényeges elemeket hívebben őrizte meg Raimondinál (Warburg 2005, 19). Ezen túlmenően pedig a mindennapi élet valamennyi aspektusát szükséges megvizsgálni,⁶ egy embercsoport szimptomatikus képzetei, annak nyomai bármiben tükröződhetnek. Bármilyen válhat „gyűjtőtükörré” (Gombrich 1985, 105).

Rátérve Paris ítéletére Gyenge Zoltán írása és meglátásai alapján: Hekabé fia, Paris születése előtt figyelmeztető álmot lát, Trója egész sorsára nézve – „azt a trójai nőt, aki egy bizonyos napon gyereket szül, gyermekével együtt meg kell ölni” (Gyenge 2016, 160). A trójai király komolyan is veszi a jóslatot, és ezen a napon megöleti saját hűgát, akkor született fiával együtt. Ám Hekabé, a király felesége is megszüli napnyugtakor a fiát, Parist. Érdekes módon egy pásztorra bízta megöletését, aki inkább sajátjaként nevelte fel. A történet innentől már ismert Eriszszel, a vizsoly istennőjével és aranyalmájával. Érthető okokból nem hívták meg egy (az egész történethez kapcsolódó) lakodalomra, ezért bosszút állt egy aranyalmával,⁷ rajta a „legszebbnek” felirattal. Zeusz pedig Héra, Athéné és Aphrodité között nem vállalta a döntőbíró szerepét. Ahogy a királyi család egy pásztorra bízta a gyilkolást tettét, úgy ezt a döntést a főisten egy emberre, a legszebb ifjúra, Parisra terhelte. Paris előre tudta, hogy döntésének eredménye mindenképpen konfliktust fog szülni. Az egyenlő szétosztást pedig Zeusz nem engedte, döntenie kellett. Gyenge hangsúlyozza, hogy isteni és emberi világ találkozása mindig tragédiával végződik, és tragikus konfliktus előzi meg. Erről csak röviden: Areioszpagosz dombján tanácskoztak az istenek és az emberek Oresztész fölött. „Isteni alakok védenek és vádolnak egy embert, és egy isten vezette emberi bíróság ítélik a perben” (Gyenge 2016, 144). A kaotikus és eldönthetetlen helyzetet eredetileg az okozta Gyenge meglátása szerint, hogy három rend ütközött össze feloldhatatlanul. Az első a Sors (Moirák) rendje, második az Isteni (olümposzi) rend, a harmadik pedig az Erkölcsei (emberi) rend. Az első beavatkozik és meghatározza a másik kettőt. Olümposz, Zeusszal az élen szintén ezt teszi az utána jövővel. Az emberi viszont nem hat vissza. Amikor a hierarchia megborul, új törvény születik, vele pedig a kérdés: ha immár ember alkotta törvények uralkodnak, mi képi az ellensúlyt, hogy ne lehessen kibújni alóla? Eddig itt voltak az istenek, kvázi kívülre helyezett véres bosszúk, finomítva a lelkiismeret megszemélyesítői. Utóbbi Oresztész esetében az Erünniszek, a bosszúállás véres istennői. Mire Oresztész az Areioszpagosz tanácsa elé került, már *irányvesztett* a jelenet. A bíró, Athéné látszólag talált köztes megoldást, avagy az ember ezeket a véres istennőket nem nevezte nevükön, hanem inkább megfordította szimbolikus jelentésüket, megfosztotta démoni mivoltuktól: Eumeniszekké lettek, „jóakarók”.

⁶ Ld. Shira Gottlieb *Aging and Urban Refuse in Édouard Manet's The Ragpicker* című írását, amelyben társadalmi, politikai és szociális szempontokon át vizsgálja meg Manet koldusokat ábrázoló festményeit (Gottlieb 2019).

⁷ Szerelmi és termékenységi szimbólum. Nem szabad azonban Erisz aranyalmait a Heszperiszek kertjéből származó, örök ifjúságot és halhatatlanságot ígérő aranyalmákkal összetéveszteni.

Paris ítélete innen szemlélve még jobban megérthető: „»Kép-telenség« ábrázolni ezt a vívódást [hogy hogyan ítéljen egy – még ha a legszebb földi – halandó is az isteni szépről], ezt a megérthetetlen, józan ésszel megmagyarázhatatlan elvárást” (Gyenge 2016, 163). A történet vége már ismert: Aphrodité, az ifjút elcsábító győztes, a világ legszebb asszonyát ígéri neki – itt a szépség, mint erotikus jelleg közvetlenül elvezeti Erószhoz – társként adja az istennő mellé, amíg nem ér el Helénéhez –, aki hatalmával aláveti a vágnak (Grassi 1997, 50). A szépségnek földi és égi osztotságáról, sőt magának a szépség fogalmának az ókori megítéléséről sem szabad megfeledkezni, amelyre később térek vissza. Tehát itt (is) összeér Gyenge „kép-telenség” szava Warburg „szót a képhez” kifejezésével – nem véletlenül. Az istennő pusztán *szóban írja le* az ígért hölgy szépségét, így egy olyan képbe szeret bele/olyan kép után *vágyakozik*, amely kétszeresen nem tartozik a valósághoz. Warburg Manet szövegében hangsúlyozza Raimondi metszetén [4. kép] azt a feltűnő különbséget a félistenek viselkedésében, hogy „vágyakozva vagy rettegve tápázkodnak a fényteli magasság irányát követve odafelé, ahova nem tartoznak. Tekintetük, melyet teljesen magába szív a rettentő isteni jelenés, ez utóbbié – ami belőle szól, az az elvágyakozás a számukra oly terhes mégtestiségüktől, ami a nem-olümpsziai sorsrésze” (Warburg 2005, 19).

3. Pátoszformula

Térjünk vissza a korábban kiemelt szarkofág fontosságára, hiszen Warburg tájékoztat minket arról (Warburg 2005, 18), hogy alig pár fennmaradó, antik szarkofág nyomán lehet kifejezésteli képet alkotni a pogány mitológia egy részéről. Vagyis ezeket tartja a legfontosabb eszközöknek és kiindulópontoknak, amelyek a pogány istenvilágot testi formájában átmentették az újkorba. Így olyan *gesztusnyelv-összavai*, a szenvedélyeknek kifejező mozdulatai öröklődtek át, amelyekből, mint múltjának előzetes mintáiból a reneszánsz szívesen kölcsönözött. Ezeket nevezzük *pátoszformuláknak* (Pathosformel). Warburgnak e kapcsán az volt a kérdése, hogy *mit jelent az antikvitás utóélete (Nachleben) a nyugati ember számára* (Gombrich 1985, 107)? Miért és hogyan választottak az örökség készletéből az utókor mesterei?

„Az antikvitás »a világ felé forduló, újonnan szabadjára engedett temperamentum szívesen látott ösztökélője volt, amely a saját személyes szabadságáért a sorssal is szembeszállónak a kimondhatatlan kimondásához szükséges bátorságot kölcsönözte [...]«” (Saxl 2005, 30). Azaz az antikvitás örökségét mindig valami ellen, mint felszabadító, üdítő, az elevent és mozgást megmutatóként hívták segítségül. Radnóti úgy összegzi a „pátoszmintákat”,⁸ hogy ezeknek a formájába zárt *patetikus energia*-minta újraalkotva is megőrződik (Radnóti 1986, 107) – a mítoszokhoz hasonlóan. Variációs lehetőségei nem érintik centrumának állandóságát. A Manet-kép elődeinek esetében is az fejeződik ki, hogy nem pusztán formális hasonlóságon alapul összekapcsolhatóságuk, hanem egy közös érzelmi állapotot

⁸ Radnóti saját fordításában pátoszmintaként nevezi.

kifejező szándékon (Bing 2005, 60). Az utókor művészeit azért foglalkoztatják az ókori elődök művei, mert egyfajta ösztönöket éreznek meg azokban a *mnémikus engramok*ban,⁹ amelyek eredetileg a gesztusnyelv összavaiból származva öltöttek alakot – az utókor számára megmaradt ókori szobrászatban. Warburg úgy vélte, hogy ezek a múltból az engramban, a kifejezésben rejlő energiákban (Ausdrucksenergien) raktározódtak el, amelyeket a történelem konzerválva továbbörökített energetizáló módon, azaz az emberi kultúrahagyomány korszakonként magára szabva újra felhasználta – hasonlóan a mítoszokhoz, az individuum emlékezetéhez (Roeck 1996, 242). Az engrammák és szimbólumok ugyanakkor olyan fenyegető képeket is közvetítenek, amelyek főbikus reflexeket válthatnak ki (Roeck 1996, 243). Tovább haladva, Warburg Darwin *Az érzelmek kifejezése az embernél és az állatoknál* című munkájának analógiájára szintén azon az állásponton volt, hogy a pátoszminták „valaha gyakorolt rituális, orgiasztikus, barbár cselekmények legyengített nyomai” (Radnóti 1986, 112). Itt válik egyértelművé a korábban említett szimptóma jelentősége, és egészül ki – Didi-Huberman szerint – a pátoszformula fogalma, mely a művészettörténet számára egy alapvető antropológiai dimenzióhoz való hozzáférést nyújtott, nevezetesebben annak a *szimptómáját* (Gough 2012, 118). Warburgot megigézte az átmeneti korszakok vizsgálata, amelyeknek vonzerejét éppen azoknak a meghasonlottságában látta, hiszen világossá vált számára, hogy Raffaellonak vagy Manetnak egyaránt le kellett gyűrniük *stílusbeli és lélektani ellenállásukkal* (Gombrich 1985, 106) koruk meghasonlottságát.¹⁰ A *szimptómát* tehát a *testekben lezajló mozgásként* kell érteni, egy olyan mozgásként, amely nemcsak azért vonta búvkörébe Warburgot, mert azt „szenvedélyes agitációnak” vélte, hanem mert „belső ösztönzésnek” ítélte meg (Gough 2012, 118).

3.1. Ingajáték a józan megfontolás gondolkodásterén

Gombrich nyomán (Gombrich 1985, 102–103) az ősfélelem-elképzeléssel érthető meg ez a belső ösztönzés, az ösztönök: az ember úgy tanulta meg, miképp legyen úrrá a félelmén, hogy kivizsgálta a hirtelen támadó, ismeretlen forrású mozgás okát, amely megijesztette és ezáltal ösztönös cselekvésre készítette volna, a rémült összerendülésre, futásra. Fokozatosan győzte le félelmét: először a természeti jelenségeket, mint kiváltó okokat, mítikus alakokba öntötte; majd a főbikus reakción és kultuszokon túljutva a logikus és kauzális szemléletmód feltárta előtte a világ valódi összefüggéseit/történések mögötti okokat. Warburg szerint a józan

⁹ Gombrich kifejti írásában, hogy Warburg Richard Semonnak (1859–1918) az emlékezésről szóló könyvéből [Die mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalempfindungen, 1909.] kölcsönözte, aki német zoológus és evolcionista biológus volt. Mindkettőjükre nagy hatással volt Charles Darwin felismerései, aki az ösztönökből vezette le a kifejező mozgást, vagyis az emberi kifejezés gyökereit az állatok fajfenntartó mozgásreakcióiban látta.

¹⁰ Manet-nak többek között az álszemérmességgel, a rögzült formák akadémiai meghatározottságával, az „időközben küzdőtérre vált művészeti” (Szabó 2017, 8) üzemmel, funkcióját tekintve szórakoztatássá preparált látvány-múzeumokkal kellett szembenéznie. Gazdasági és szociális kérdéseket részletesebben kifejti a már korábban említett Gottlieb tanulmánya.

megfontolás, azaz a *szophrosziné*¹¹ gondolkodásterének megszerzésével egyrészt megszabadította az embert az *oktalan félelemtől*, másrészt féken tartja az ösztönös reakciókat, vagyis a szenvedélyt és az ösztönös impulzust, hiszen mindkettő azonali, mozgásban kirobbanó/levezetődő/lecsapódó reakció. A pátoszformulák így válnak a traumatikus találkozás ősi eseményeinek rögzítőjévé (Rényi 2005, 92).

Példaként tekintsünk vissza Bonasone [7. kép] metszetére, ahol még nincs helye a józan megfontolásnak, az ösztönös reakciók fejeződnek ki a félistenek arcain és gesztusaiban. Ők még teljes valójukban megtapasztalják Vénusz égbe emelkedését,¹² ahogy Niké kíséretében visszatér az Olümposzra. Itt szükséges visszatekintni a szépség ókori elméletéhez: mikor Xenophón a fiatal Autolükosz szépségének hatását fejti ki, Ernesto Grassi értelmezése szerint a szép hatásából indul ki (Grassi 1997, 47–51). A szépség magához vonzza a tekinteteket, mint fény és világosság, ezzel vezeti azt. Elválaszthatatlan ettől a figyelem (Aufmerksamkeit) felkeltő ereje, hiszen „ami vonz bennünket, egyben olyan *feszült várakozást* kelt, mely által valami felé törekszünk: a feszültségben gyökerezik *fel-hívottságunk* (unsere Auf-merksamkeit)” (Grassi 1997, 50). A *patetikus mozzanat*, a megérintettség, benne érintett mivoltunk egészíti ki e kettőt, a vonzó és tekinteteket vezető hatalmát. Az ember csak a szépség *vezérlésével* képes egyszerre kiszakadni a közömbösség állapotából, az indifferenciából és rátalálni egy útra/irányra – később az antik istenek csillagképek formájában, az asztrológiában éltek tovább úgy, mint *sorsdémonok* (Radnóti 1986, 109). Mindez ugyanakkor azt is jelenti, hogy iránta való engedelmeskedésében ki is van neki szolgáltatva, a szépségnek, mint a *megigéző istenségnek*, amely megigézetté teszi az embert, *úrrá lesz felette*. Kényszerítő ereje elragadtatottság és elszenvedés (pátosz) állapotát idézi elő, vagyis a szépség rendelkezik *átszellemítő tulajdonsággal*. Xenophónnál kapott először a szép problémája *ontológiai jelentést*, nála vált először láthatóvá, hogy miként okoz szorongást „a szépségnek a maga egzisztenciális értelmében vett érzéki” (Grassi 1997, 58) hatása.

Gombrich Warburg nyomán a józan megfontolás gondolkodásterét jelöli meg, amely képes szünetet beiktatni ösztönzés és cselekvés közé, kultúremberré emelni az ösztönlényt: tehát távolság került az indulat elé, így szublimálódott/gyengült a reakció. Radnóti jogosan téteti fel velünk azt a kérdést, hogy nem válnak egyben könnyűvé, üres retorikává, olyan játékos reflexivitássá, amely el is feledteti a földi terheket, melyeket kifejeznek (Radnóti 1986, 112)? A *pátoszminta* és a mitikus-babonás praktikák képlenyomatainak szublimálásából keletkező szimbólum *közhelyé* is válhat. A *pátoszminta* viszont megőrzi archeológiai hűségét, ami az ember antropológiai alapvonásait magában rejti, így létrehozva a rettegés és mámor közötti ingamozgást. Aby Warburg Dürerről szóló írásában mutat rá, hogy a pátosz csak ott hat felszabadítólag, és csak ott tud egyfajta iránymutató lenni a szabad kifejezésben, ahol van kellő ellensúlya, ahol a szenvedélyek el vannak

¹¹ Radnóti úgy határozza meg mint józanság, mérséklet, megfontolás, önuralom (Radnóti 1986, 112).

¹² Ezt Uwe Fleckner előadásában, Warburghoz hasonlóan szintén kiemelten fontosnak ítéli meg (Fleckner 2016).

fojtva vagy éppen túl vannak tobzódva, mivel „az antikvitás nemcsak dionüszoszi serkentő természetével siet a művész segítségére, hanem [...] apollóni higgasztó hatásával is” (Warburg 1995, 151). Az ösztönös, az emberi lélekben nyomot hagyó energiák „a dionüszoszi örjögésben és gyilkos dühben” (Gombrich 1985, 110) fejeződnek ki. Ám miután Raffaello és Dürer a vészjósló démonokat átváltoztatták olümposzi derűs istenekké (Radnóti 1986, 111), a reneszánsz korszakában üdítően tudtak hatni a maguk izgatott gesztusnyelvével a pogány szobrászati alkotások, ugyanakkor a barokkban már rombolóvá váltak. Ez nem az alkotásoktól függött, hanem kizárólag az örökség formuláinak *újrafelbukkanásukkor* rájuk aggatott *szereptől*. „Az antik isteneket ki kellett hámozni a rájuk húzott ruhákból” (Gombrich 1985, 106), mivel degradálóan *visszaéltek velük szemben az emberek*, mikor sorsdémonokként kezelték őket. Hiába fogadták a klasszikus ókor kedvező befolyását a reneszánsz idején, nem maradhat el annak a kérdésnek a feltevése, hogy a befolyásolás magában rejti a gondolkodástér teremtését és vesztesét egyaránt – mind a művészetben, mind az emberi tájékozódásban. Warburg arra a felismerésre jutott, hogy állandó fenyegetettség (töréspont!) van jelen a kultúrára, a józan megfontolásra nézve.

Pontosan ezért fontos ez a kifejezés: „Élsz, de nem bántasz”.¹³ A kép úgy érezteti elevenességét, mint Idegen/Másik „féktelen vitalitásának eltávolított-megkötött jelenlétét” (Rényi 2005, 92), hogy közben saját médiumába, a „maga szférájába” van zárva – ehhez a művész teremti meg a distanciát, az eltávolító mezőt. Összegezzük a kétpólusú mozgásokat és eredményeket: a pátoszformula kettős dialektikájú, egyfelől nagyjából szilárd alakot öltött felindultságra utal, másfelől eleven energiáktól duzzadó, ismételhető és ugyanakkor variálható formasablon.¹⁴ Azaz minden képben rejtve működik ez a kétpólusúság, amelynek észlelését, feltárását és „dinamikus »lejátzását«” (Rényi 2005, 93) követeli meg mindenkor a kép befogadjától. Hármass aktus kell, hogy létrejöjjön: az egyöntetűség felbontása, az azt problematizáló, majd folyamatá tevő lépések adják meg a warburgi polaritáselméletet. A polaritás gondolata az asztrológia miatt került közel Warburghoz, mivel számára azonos tapasztalás kötötte össze az asztrológia (mágikus-igéző) és az antikvitás (megértő–eltávolító) örökségét, ami nem más, mint *szembenézés*. Két lehetőség állt elő: az utókor művészeit a pátoszformulák energiái vagy legyűrik, hogy üres retorikájuk rabja legyen, vagy képesek a józan gondolkodás talaján maradni, annak teret nyerni, győzedelmeskedve az energiák felett a *kellő* távolság megteremtése által. Ugyanakkor a befogadónak is hasonló küzdelemre kell számítanania, hiszen az inga egyik végletében mint primitív ember még nem érte el a distancia-teremtés képességét a képek erős hatásával szemben; míg a másik végletben mint modern polgár racionalizált környezetében, ontológiai helyett túlzott esztétikai képek előtt állva nem elevenedik fel benne a traumatikus eredet (Rényi 2005, 93). Hogy mindannyian képesek legyenek rá, szüksége van a civilizáltságra

¹³ Aby Warburgot idézi Ernst H. Gombrich (Gombrich 1985, 102).

¹⁴ A kép mint „energiakonzerv” (Rényi 2005, 93).

és a világtól való distancia megteremtésének reflexiójára. Ezek előfeltételei annak, hogy a pátoszformulák az emlékezésnek, a társadalmi emlékezetnek¹⁵ mintegy szervei legyenek (Roeck 1996, 246).

4. Aktív szembenézés a létezés szünetében. Konklúzió

„De mintha vonakodnánk eldönteni azt a kérdést, hogy ez a mitológiai szemlélettől való elszakadás valóban segít-e az emberiségnek abban, hogy megfelelő választ találjon a létezés kérdéseire.”
(Warburg 1995, 249–250)

Aby Warburg számára az antik hagyomány megkerülhetetlensége és a hozzá fűződő *személyes* viszony kialakításának szükségszerűsége döntő az emlékezés és az önmegértés történeti-pszichológiai/-antropológiai paradigmájában (Rényi 2005, 85). Manet képének segítségével hogyan néz mindezzel szembe?

A Manet tanulmányában emlegetett „a szem emberi jogaiért folytatott harca” (Warburg 2005, 16) kifejezés tulajdonképpen a már kifejtett civilizálódási folyamatnak összegző aforizmája, azaz „»a közeledési ösztön és a távolodási akarat poláris ritmusát« követve igyekszik úrrá lenni saját érzelmi elfogódottságain” (Rényi 2005, 116). Rényi András kiemeli, hogy ezt a kérdést Manet műve azért vetette fel Warburgban, mert válaszolnia kellett arra a kérdésre, hogy miként is oldódik fel az apollóni istenek, az „erdgebunden” démonok és a megigézettek hármásának közvetlen, ágáló hatása a *nézői tekintetben*, mint a kényszeres közeledés és távolodás ingamozgásában?

Az antik pátosz – „energetikailag invertált” – formuláit Manet úgy tette belsővé művében, hogy azok befogadójukat szembesítik „saját tudattalanjának riasztó idegenségével” (Rényi 2005, 90). A külső mozgalmasság belsővé tételével képes volt megőrizni az „elevent” itt is, ahol látszólag nem mozognak az alakok (Rényi 2005, 116). Rényi kifejti, hogy a *szemlélő testet* is átjárja az indulat, nemcsak a mozgó testnek, de a *tekintetnek* is van pátoszformulái: „a szem vágy, félelem vagy agresszió diktálta munkája éppúgy leírható impulzív reakciók és reflexív körültekintések mozgásaként, mint a testé” (Rényi 2005, 100). Manet *Reggeli a szabadban* című festményét is többek között azzal vádolták meg kritikusai, hogy vázlatos, befejezetlen, holott a kép, *amely befogadója nagyon is testi jelenlétére apellál*, pontosan rendezett kifejtetlensége, a megerősödött *nézettség* tudat és az

¹⁵ Ezt a kérdéskört Warburg nagy műveként, képgyűjteményeként emlegetett Mnemoszüné-atlaszban összegezte volna – mnémé mint az újrafelbukkanás metaforája. Gombrich idézi is Warburgnak két, magának feljegyzett címeit is, amelyek alátámasztják a fentieket: „Mnemoszüné; a pogány istenek újjáébredése az európai reneszánsz korszakában mint energetikus kifejezésértékképzés”; és „Gondolkodási térnyerés mint kultúrfunkció. Kísérlet az emberi tájékozódás pszichológiájáról egyetemes képtörténeti alapon.” Ebben kifejeződni látszik a kutatási módszerét már fiatalon meghatározó törésvonal, amely az elméleti érdeklődés és a konkrétumra való összpontosítás között húzódik. Emellett az is – párhuzamosságot képezve az előzővel –, hogy ez egyben egy történelmenértelmezés és egy önértelmezés. Gombrich idézi az 1923-as, kreuzlingeni szanatóriumban előadott Kigyóírtus kéziratára írt megjegyzéseket: „A szavak és a képek szolgáljanak segítségül az utánam jövőknek az önmagukra eszmélés kísérletében, az ösztönös mágia és az elemző logika közti feszültség tragédiájának az elhárítására. Egy szkizoid személy vallomása, a lélekgyógyászok archívuma számára” (Gombrich 1985, 108).

ember képileg megnyilvánuló, stílusadó és mértékszabó *nárcizmus* miatt képes a nyilvánvalóságok, a dolgok evidenciáinak értésének megkérdőjelezésére (Rényi 2005, 91). Ezzel a megformálással idézi elő a szorongás érzését, miközben a befogadó és a befogadás tárgya közötti, egyfajta köztes tér létrehozásában fokozza a kép „distanciateremtő képességét” (Rényi 2005, 91) – mozgásba hozza a korábban kifejtett ingajátékot, avagy esztétikai játékot *kínál fel* a figyelmes és érzékeny szemlélőnek (Rényi 2005, 95), emlékeztető szorongás és emlékezetbe idézett önmegértés között.

Manet még egyszer megpördíti az ingát. Bár már beilleszthető az alakegyüttes a mítosz itáliai klasszicizáló stíluselemébe, elsőként mint *portré* ötlük szemünkbe – az alakegyüttes tagjainak beazonosíthatósága és az alakok kiállítottsága okán az ábrázolásban. Mert e kettő, mítosz és portré egybevágh, mivel „*a kiállított ember olyan egyértelmű vonatkozások nélküli megjelenés, amely éppen azáltal mutat be valamit, hogy magán mint testi megjelenőn valamit elfed, vagy éppen egészen mást mutat*” (Bacsó 2012, 57). Az alakegyüttes többé már nem Paris ítéletének jelenetéhez tartozó, az már nem határozza meg környezetét, ezzel azt elfedőn magára utal vissza. Tulajdonképpen lecsupaszítottan állnak előttünk, nem vonatkoznak már a hiányzó térre, sem egymásra, a köztük lévő kapcsolódást felfüggesztik, egyik sincs jelen a másik gesztusa számára. A kétpólusú alakegyüttest még egyszer megvizsgálva az a tényező is egyértelművé válik, hogy derűs nyugalmat árasztva ülnek, holott bennük mint pátoszformulában tragikus erők feszülnek egymásnak, azt a pillanatot fejezik ki, mely a győzelem és bukás között áll be (Bacsó 2012, 58).



7. kép: Édouard Manet: *Reggeli a szabadban*, 1863. (Részlet)

Nézzük meg közelebbről Victorine tekintetét [7. kép], – *az eksztatikus, mint mániákus nimfáét* – amelynek biztos háttérrel ad „beszélgető társai” tekintetének keresztmetszete. Az élsz, de nem bántasz formula legyengített módosulásával van itt dolgunk: Magához láncoló-igéző tekintetével kiterjeszti a befogadó terére „az ösztönzés és a cselekvés közötti örökké illékony lélegzetvétel szünetét” (Rényi 2005, 116). Egyrészt azonnal magára irányítja figyelmünket, másrésztől viszont, miután ez megtörtént, útját is állja a „gyors kielégülésnek s ezzel a nézőt pátosz és formula, mítosz és kép egyidejűségének és különműségének megtapasztalására” (Rényi 2005, 111) ösztönöz. A kép jelentése nem adott, ahhoz mélyebbre kell hatolni, ám a feladat nehézsége azért is kétségtelen, mert a kitekintő „nimfa” többszörösen is, a képi rétegek és a kép interpretációjának halmazában zavarba hozza nézőjét. Kiútként pedig nem szolgál sem Paris ítéletének jelenete, sem az égi istenek díszes színpada, sem pedig a természet, amely mellett mindez az esemény sor el tudna törpülni. Manet bevitte az erdőbe reggeliző társaságát, közelsége ránk telepszik, mivel elképzeltetlenné tünik, hogy az alakegyüttesen átrohanva a forrásnimfát, – *egy gyászoló, mint depresszív folyamistént* – mint Jupiter az Eget (Caelus), zsámolyként használva égbe szálljunk, akár csak Vénusz. A kettő, mániákus és depresszív között feszülő alakegyüttes pátoszformulája képes befogadóját „közvetlenül – szenvedélyes, vágyakozó, indulatos, szorongó, sebezhető stb. mivoltában” (Rényi 2005, 117) – megszólítani, hogy aztán állásfoglalásra/döntésre/ítéletre késztesse. Önmagával mint esztétikai alkotással szemben, míg önmagunkkal és a közvetlen valósággal mint ontológiai tényezővel szemben. Utóbbinál belejátszik azonban az *epokhé* fogalma, a felfüggesztés és tartózkodásé, vagyis tartjuk vissza magunkat a közvetlen valóságról alkotott következtetéstől (Gyenge 2016, 22).

Azzal szemben is elbizonytalanít, hogy mennyiben tekinthető itt a „szépség” fogalma kizárólag esztétikainak. A Reggeli a szabadban, Aby Warburg értelmezésével együtt játékba hozza az újkor szemléletének viszonyai közepette az elfedett ontológiai kategóriát is. Megbékíti művében azt, hogy az isteneknek nincs helye, mivel az isteneket elfedő emberi alakban megtaláljuk nyomaikat – itt kell szembenézni az antikvitás hagyományával.

Bibliográfia

- Bacsó Béla (2006): „Érzéki ráeszmélés és a kifejezés megértése” Mit értünk, amikor látunk valamit? In „Az eleven szép” *Filozófiai és művészetelméleti írások*. Budapest: Kijárat. 149–169.
- Bacsó Béla (2012): A nem-látható dicsérete. In *Ön-arc-kép. Szempontok a portréhoz*. Budapest: Kijárat. 45–59.
- Bing, Gertrud (2005): A. M. Warburg. In Markója Csilla (szerk.): *Enigma. Warburg*. XII. évfolyam, 46. szám, 47–65.
- Giuliani, Luca (2003): *Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*. München: C.H. Beck.
- Gombrich, Ernst H. (1985): *Aby Warburg emlékezete*. In: Ernst H. Gombrich: *Reneszánsz tanulmányok*. Budapest: Corvina. 100–112.
- Grassi, Ernesto (1997): *A szépség ókori elmélete*. Pécs: Tanulmány.
- Gyenge Zoltán (2016): *Kép és mítosz II. A mitológia esztétikája*. Budapest: Typotex.

- Krell, Alan (1996): *Manet. And the Painters of Contemporary Life*. London: Thames and Hudson.
- Radnóti Sándor (1986): A pátosz és a démon. Aby Warburgról. In *Aby Warburg: Pogány-antik jóslás Luther korából*. Budapest: Helikon. 103–117.
- Rényi András (2005): Az elfojtott pátosz formulái. Aby Warburg Rembrandtról: kultúratudomány és recepcióesztétika. In Markója Csilla (szerk.): *Enigma. Warburg*. XII. évfolyam, 46. szám, 77–135.
- Saxl, Fritx (2005): A kifejező mozdulatok a képzőművészetben. In Markója Csilla (szerk.): *Enigma. Warburg*. XII. évfolyam, 46. szám, 23–31.
- Szabó Annamária (2017): *Manet festészete. A megváltoz(tat)ott látásmód*. ELTE BTK, BA szakdolgozat. Témavezető: Bacsó Béla
- Warburg, Aby (2005): Manet: Reggeli a szabadban. Pogány természetistenek formameghatározó szerepe a modern természetkép kialakulásában. In Markója Csilla (szerk.): *Enigma. Warburg*. XII. évfolyam, 46. szám, 16–22.
- Warburg, Aby (1995): *Mnemosyne, Aby M. Warburg válogatott tanulmányai*. Budapest: Balassi Kiadó–Magyar Képzőművészeti Főiskola.
- Wind, Edgar (2005): Warburg kultúratudomány-fogalma és jelentősége az esztétika számára. In Markója Csilla (szerk.): *Enigma. Warburg*. XII. évfolyam, 46. szám, 32–46.

Internetes forrás

- Fleckner, Uwe: *Aby Warburg's 'Manet and Italian Antiquity' as Psycho-Intellectual Self-Portrait*. Konferencia: Aby Warburg 150. Work. Legacy. Promise. London, 2016. június 13–15. <https://www.youtube.com/watch?v=nzzqsrnvDRs> [letöltés: 2020. 01. 04.]
- Gough, Kathleen M. (2012): Between the Image and Anthropology: Theatrical Lessons from Aby Warburg's "Nympha". *TDR* 56, No. 3. 114–130. <https://www.jstor.org/stable/23262937> [letöltés: 2019. 11. 07.]
- Gottlieb, Shira (2019): Aging and Urban Refuse in Édouard Manet's The Ragpicker. *Nineteenth Century Art Worldwide. A Journal of Nineteenth Century Visual Culture* 18, Issue 2. <https://www.19thc-artworldwide.org/autumn19/gottlieb-on-aging-and-urban-refuse-in-edouard-manets-the-ragpicker> [letöltés: 2020. 01. 04.]
- Roeck, Bernd (1996): Psychohistorie im Zeichen Saturns. Aby Warburgs Denksystem und die modern Kulturgeschichte. *Geschichte und Gesellschaft. Kulturgeschichte Heute* 16, 231–254. <https://www.jstor.org/stable/40194857> [letöltés: 2019. 11. 07.]

Képek forrása

1. kép: Édouard Manet: *Reggeli a szabadban*, 1863. http://m.cdn.blog.hu/ga/gallerypsziche/image/11c3a9douard_manet_le_dc3a9jeuner_sur_lherbe.jpg [letöltés: 2017. 04. 19.]
2. kép: Giorgione da Castelfranco: *Concerto campetre*, 1509. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/6/61/Fiesta_campestre.jpg/1200px-Fiesta_campestre.jpg [letöltés: 2017. 04. 19.]
3. kép: A római Villa Medici homlokzatának szarkofág-reliefje. Márvány, kb. Kr. u. 200. <http://3.bp.blogspot.com/-ttwddo0q2lA/Ts5JvF8JcMI/AAAAAAAAAC48/zEBuK6On1to/s1600/Villa+Medici+Sarcophagus.jpg> [letöltés: 2020. 01. 04.]
4. kép: Marcantonio Raimondi: *Paris itélete* – rézmetszet Raffaello egy elveszett műve nyomán; 1510–1524. http://68.media.tumblr.com/tumblr_m4rn64zdtQ1rrajno1_1280.jpg [letöltés: 2017. 04. 19.]
5. kép: Albrecht Glockenstein (da Hans Sebald Beham): *Fonte dell'eterna giovinezza*, 1531–1535. http://www.engramma.it/eOS/resources/images/140/55_5_Glockenstein_Hans_Sebald_Beham.jpg [letöltés: 2020. 01. 04.]
6. kép: Giulio Bonasone: *Paris itélete*, 1550–1560. <https://artsandculture.google.com/asset/the-judgment-of-paris/owEC0bDIIGSoSQ?hl=en> [letöltés: 2020. 01. 04.]

Fantasztiikus irodalom?

Szabó Barbara (Pécsi Tudományegyetem)

Absztrakt

Dolgozatom kérdésfeltevése irodalomelméleti és irodalomtörténeti, mivel Primo Levi fantasztiikus irodalmát vizsgálom. Levit az *Ember ez?* és az *Akik odavesztek és akik megmenekültek* című holokausztirodalma kapcsán ismerte meg a nagyközönség. Nem, mint holokauszt túlélőt és író elemzem, hanem mint az olasz fantasztiikus irodalom egy kiemelkedő alakját, íróját.

Az első részben műfajelméleti kérdésekkel foglalkozom. Todorov *Bevezetés a fantasztiikus irodalomba* című műve szolgál alapként. Az irodalmi alkotás létének döntő momentuma az olvasás, ám ez a fajta irodalom az olvasó részéről nem emocionális alapú viszonyulást feltételez, hanem az intellektuális játék befogadására való hajlamot a műfaj meghatározásához. Ebből kiindulva és tovább gondolva közelíték az olasz fantasztiikus irodalomhoz.

A második részben Levi novellásköteteit elemzem a *Vizio di forma* és a *Storie naturali*. A fantasztiikus történetei eddig ismeretlen normák létezésének a lehetőségét vetik fel.

A *Természetes történeteket (Storie naturali)* Levi „divertimentónak” tekintette, nem annak a komoly olvasó tábornak szánta, akik az *Ember ez?*, *Akik odavesztek és akik megmenekültek* című szövegeket olvasták tőle. Itt térek ki az álnév problémájára és arra a távolítási szándékra, amit a Damiano Malabaila név használata eredményezett. A Simpson történeteket veszem górcső alá, amelyek egy teljesen abszurd világot mutatnak be, negatív emberi tettekkel. A történetekre a szükszavúság és a tömörség jellemző, mindegyik történetben egy kísérleti tárgy gyártása vagy eladása kerül a központba, amely negatív világképpzettel társul.

A *forma káros szenvedélyéből (Vizio di forma)* egy novellát emelnék ki, amelynek érdekessége, hogy Italo Calvinónak ajánlotta *Az ember, aki a maga kovácsa volt* című novellát a kötetből. Calvino *Komikozmosz*ához hasonlítható, mintha Levi novellája lenne a kiindulópont. Az emberi történetet tekinti át évmillió ugrásokkal, haladva és eljutva az emberi kézhasználatához. Végpontként értelmezi Levi, nem a fejlődés kezdeteként. A szerszámkészítésre következtet, ezzel pedig egy negatív világképet fest le, példának hozza a fejszekészítést, ami más célt nem szolgálhat nála, mint egy embertárs fejének a betörését. Itt lép be a fantasztiikus történetbe Auschwitz képe.

Általánosságban elmondható a novellákról, az erős ironia használata, sokszor tesz magára gúnyos megjegyzéseket a szerző. Parabolisztikus olvasat lehetősége is fellelhető, azonban nem egyszerű példázatok ezek, nem mindig megfejthetők. Érdemes megvizsgálni a narrátor pozícióját is, hol helyezkedik el az elképzelt világban. Céloom, hogy a fent említett művekkel beemeljem az olasz írókat a fantázia mesterei közé. Előadásommal választ keresek arra a jelentős kérdésre is, hogy Levi irodalma kapcsán elválasztható-e a holokauszt tapasztalat és a fantasztiikum.

„A kémia megtanít rá, hogy éber
ésszel figyeljük a világot”
(Primo Levi)

1. Bevezetés

1.1. Kiindulópontok

Jelen dolgozat kérdésfeltevése irodalomtörténeti és irodalomelméleti, mivel Primo Levi fantasztiikus irodalmát vizsgálom. Levit az *Ember ez?* és a *Fegyvernnyugvás* emlékiratai kapcsán ismerte meg a nagyközönség. Nem, mint holokauszt túlélőt és írókat veszem górcső alá, hanem mint az olasz fantasztiikus irodalom egy kiemelkedő alakját. Az általam választott szövegek nem mindegyike olvasható magyarul, egy-két novellának jelent meg fordítása 1972-től a tudományos-fantaszti-

kus antológiában, a *Galaktikában*, valamint 2009-ben az *Angyali pillangó* című novelláskötetben. Célom az olasz író műveinek megismertetése a magyar olvasóval, elsősorban nem műfordítást végzek, hanem a szövegek értelmezését, kontextusát kívánom bemutatni és elhelyezkedését az olasz irodalomba. Italo Calvinót szépirodalma és a fantasztikus irodalom elmélete kapcsán is jelentősnek tartom. Egy novella és különböző levélrészletek kapcsán hangsúlyozom Calvino és Levi közti kapcsolódási pontokat.

Dolgozatom címe úgy tűnhet, a fantasztikus irodalom elméletét és létét kérdőjelezi meg, azonban a kérdőjel sokkal inkább olyan kérdéseket foglal magába, mint például, hogy elválasztható-e a fantasztikum és a holokausztirodalom Levi esetében. Beemelhető-e Levi fantasztikuma az olasz fantasztikus kánonba? Ki volt Damiano Malabaila? Végül a legfontosabb, hogy milyen fantasztikus műveket írt Levi, hova sorolhatók ezek a szövegek.

1.2. Architektúra

A dolgozat elsődleges tézise és egyúttal az egész munka előfeltevése, hogy Levi nemcsak holokausztúlélő és holokausztszerző, hanem a fantasztikus irodalmi kánon egyik fontos alakja is egyben. Ennek bizonyítására két novellás kötetéből hozok példákat. Kulcsfontosságúnak tartom, hogy Levi fantasztikus irodalma nem választható el a holokausztapasztalattól, ezen kapcsolódási pontokra a novellák elemzésénél térek ki részletesebben.

Elsőként műfajelméleti kérdésekkel foglalkozom, nem kívánok teljes képet adni a fantasztikus irodalom alakulásáról, hiszen lehetetlen vállalkozás lenne és nem is célja a dolgozatnak. Elsősorban a szellemtudományos megértés érdekében hangsúlyozom a fantasztikum főbb jegyeit, kutatóit. Célom azoknak az elméleteknek az ismertetése, amelyek használatával és értelmezésével Levi irodalmát közelebb tudják hozni az olvasókhhoz. Úgy gondolom, hogy ezt az olasz kultúrán belül kell keresni, mivel az olasz irodalmi kánonban helyezem el Levi műveit, ezért az olasz irodalomtörténet tükrében vizsgálom a fantasztikum definícióját.

A dolgozat második részében Levi novellásköteteit elemzem a *Storie naturali* és a *Vizio di format*. Az olasz szakirodalmakból indulok ki elsősorban, mivel Olaszországban jelentős szerepet kapnak a fantasztikus művei. A kutatást nagyban megkönnyíti a *Primo Levi Centro Internazionale di Studi* internetes oldala. Valamint Marco Belpoliti, Mario Porro, Francesco Cassata és Carlo Zanda művei. Levi novellásköteteiből bizonyos történetek kiemelésével mutatom be a fantasztikumára jellemző elemeket. A *Storie naturali* esetében a holokauszt és a fantasztikum kapcsolatát erősítem, míg a *Vizio di formánál* a fantasztikumára jellemző elemeket emelem ki és a Calvinóval való barátságát. Kitérek a kiadás előzményeire, milyen úton jutott el Levi a láger-történetektől a fantasztikus szövegekhez, valamint Damiano Malabaila születésének előzményeit is tanulmányozom.

2. Újragondolt fantasztikum

Bárki, aki a fantasztikus irodalomról kíván beszélni, nem hagyhatja figyelmen kívül Tzvetan Todorov *Bevezetés a fantasztikus irodalomba* (Todorov 2002) című művét, hiába jelent meg a hetvenes években, azóta is az egyik legmeghatározóbb szöveg, amely kiindulópont minden fantasztikus irodalommal foglalkozó kutató számára. Elméletét alapul vette Calvino, Remo Ceserani, Neuro Bonifazi, Ana María Barrenechea, Maár Judit¹, hogy a dolgozatom szempontjából a legfontosabbakat említsem. A José Miguel Sardiñas által válogatott *A fantasztikus irodalom elméletei Spanyol-Amerikában* (Báder – Menczel 2019) című kötetben olvashatunk Barrenecheától két szöveget is az egyik a *Kísérlet a fantasztikus irodalom típusainak a meghatározására* a másik *A fantasztikus irodalom: a szocio-kulturális kódok funkciója*. Barrenechea szövegei válaszként szolgálnak Todorov bevezetésére, kritizálja az általa hozott megállapításokat és kategóriákat, de elismeri, hogy komoly előrelépést jelentett a fantasztikum tanulmányozásában. Célkitűzése a fantasztikus irodalom fogalmának pontos meghatározása. Barrenechea elméletével nemcsak kritikát fogalmaz meg a todorovi osztályozással szemben, hanem új és használható fantasztikumelmélettel szolgál. Elveti Todorov különös/fantasztikum/csodás kategóriák megkülönböztetését. Kifejezőbbnek tartja az abnormális/természetellenes/irreális osztályok felállítását és ezek ellenkezőinek valós/normális/természetes események csoportosítását a fantasztikum meghatározását illetően. A szemantikai osztályozásra vonatkozóan is újdonságot hoz Todorovval szemben. Utóbbi én-témákról és te-témákról beszél, míg Barrenechea abnormális események és azok kapcsolatainak jelentéséről valamint a szöveg globális szemantikájáról ír. Barrenechea normális/abnormális oppozíciója alkalmazható Levi írásainál. Abszurd kísérletek és kísérleti tárgyak gyártása és eladása jelenik meg a történetekben, amelyek legtöbbször negatív világgéppel vagy abnormális emberi tettekkel végződnek. Fantasztikus szövegeit egyfajta erkölcsi parabolaként is lehet értelmezni a korábbi holokauszt-művekkel, mivel nem választható el a holokauszttapasztalat és a fantasztikum Levi esetében, azonban sokkal inkább metaforikus kapcsolódásra kell itt gondolni, mint allegorikusra. Az abszurd tettek már teljesen hétköznapiak hatnak, a todorovi habozás már nincs jelen.

Todorov fantasztikumelméletének egyik végkövetkeztetése, hogy a fantasztikus elbeszélés a pszichoanalízis megjelenésével a XX. században már nem élhet tovább, mivel a tudattalan feltárásával kezdenek el foglalkozni. Ellentmond ennek az a tény, hogy Olaszországban éppen a XX. században éli fénykorát a fantasztikum. Fontos megemlíteni, hogy az európai mintákhoz képest Olaszországban sokkal később terjedt el a fantasztikus irodalom. Lukács Margit foglalkozik a XIX. századi fantasztikum gyökereivel és marginális elemként nevezi meg a fantasztikumot ebben az időben. Leginkább történelmi regényekben, az operalibret-

¹ Maár Judit foglalkozott a fantasztikum történetével, célja elsősorban a rendszerezés volt. Szinte kizárólag francia nyelvterületen megjelent könyveket használt, elméleti forrása Todorov bevezetése és bár nem tartja tökéletesnek, továbblépni és újat mondani nem tudott. Irodalomelméleti- és történelmi megközelítése, azt az érzetet kelti írása, mintha Todorov írása után nem történt volna semmi a fantasztikum meghatározását illetően.

tókban és néphiedelmen alapuló történetekben volt jelen (Lukácsi 2016, 43–72). Italo Calvino a XIX. századi fantasztikus elbeszéléseket tartalmazó antológiának az előszavában (*Racconti fantastici dell’Ottocento*) teljesen kihagyja az olasz irodalmi példákat, ez is bizonyítja, hogy a XIX. században csak másod- vagy harmadrendű volt a fantasztikum hazájában. Ezzel szemben a XX. században valóban fénykorát éli a fantasztikus műfaj. Olyan írók tartoznak ide, mint Dino Buzzati, Massimo Bontempelli, Roberto Vacca, Tommaso Landolfi, Giorgio Soavi és Italo Calvino. Nem célozom ezen írók alkotásainak vizsgálata, mert messze vezetne a fő témától. Tovább bonyolítja az értelmezést a műfaj meghatározása is. Amíg Bontempellit a mágikus realizmushoz soroljuk (*Italia magica*), Buzzati stílusa Kafkához hasonlítható, addig Landolfinél (lunatikus szürrealizmus) már a horror és a szürrealizmus jegyei is megjelennek. Primo Levi ezzel szemben egy egészen sajátos tudományos-fantasztikus irányt képvisel, Calvino meghatározását használva (*fantabiologici*) biológiai fantasztikumként nevezhető meg. E miatt tartom fontosnak Levi fantasztikumát, hiszen egy teljesen új irányt képvisel, és méltán kap helyet ezen írók között (Lukácsi 2016, 17–36). Ebből a szempontból jelentős, hogy megjelent Longanesi kiadásában 1965-ben a *Quindici grandi racconti di fantascienza* című kötet, amelyben tizenöt fantasztikus történetet ismertetnek. Három olasz író kap helyet a kötetben Vacca, Soavi és Levi, olyan amerikai szerzők mellett, mint Damon Knight és a western történeteket író Noel Loomis (Belpoliti 2015). Már ez a válogatás is bizonyítja, hogy figyelni kell Levi történeteire, hiszen tőle az olvasók még csak a visszaemlékezéseit ismerték a lágerről és a hazautazásról.

Calvino, Bonifazi, Lucio Lugnani és Ceserani azok, akik a legjelentősebb teoretikai válaszokat adták Todorov elméletére.² Bonifazi elméletét a valószerű/valószerűtlen oppozícióra építi, ellentétpárokban gondolkodott akár csak Cesarini. Szemben Todorov korábban említett hármassal. Cesarini az, aki a fantasztikus irodalmi beszédmódokat vizsgálta történeti szempontból. Calvinóéval azonosítható a gondolkodása a *csodás* és *fantasztikus* szavak jelentéséről. Calvino a *csodással*, mint kategóriával vitatkozott és lépett túl a todorovi rendszeren, mivel a *fantasztikus* szó más jelentéssel bír az olasz nyelvben, mint a franciában. Lukácsi Margit írja, hogy Todorov műfajként kezeli a fantasztikumot, ez alapján meghatározott történetiséggel rendelkezik, ezzel szemben Calvino sokkal inkább modalitásként tekintett rá, ezért is tartja létezőnek a XX. században is. Calvino szerint a XX. században a fantasztikus irodalom intellektuális funkciót tölt be (Lukácsi 2016, 7–15). „Calvino megjegyzi, hogy számára sosem a megmagyarázhatatlannak tetsző jelenség megmagyarázása volt a fontos, hanem a dolog belső rendje érdekelte: annak rajzolata, szimmetriája, képeinek hálózata – a kristály felépítése” (Lukácsi 2016, 9). Levi novelláiban ugyanez az építkezés látszik, a csodás, mint elem sok szövegében fellelhető, az irónia és a humor eszközeivel ábrá-

² Magyarországon az olasz fantasztikus irodalommal Lukácsi Margit foglalkozik, aki a legismertebb olasz írók munkáit és elméleteit gyűjti össze és elemzi. Könyvének első fejezetében foglalkozik azokkal az írókkal, akik tovább gondolták Todorov rendszerét. Lukácsi szövegéből megismerjük a különböző csoportosításokat a narratív-retorikai eljárások esetében, valamint az elbeszélés mód jellegzetes témái kapcsán is.

zolja szereplőinek vágyait. Jellemző a természettudományos szemlélet. Írásainak rendszerező elve a kémiának is köszönhető, erre legjobb példa az *Il sistema periodico (A periódusos rendszer)* című kötet novellái, amelyben huszonegy kémiai elem tulajdonságai mögé rejti el az életrajzi elemeket. Calvino két kulcsfogalmat különít el, amelyet jelentősnek tartok a fantasztikum fogalmának meghatározásakor. Az *il fantastico visionario* és az *il fantastico quotidiano o mentale o interiore* fogalmakat használja a XX. századi fantasztikum meghatározásakor. Úgy tartja, a fantasztikus irodalom intellektuális funkciót tölt be ebben az időszakban. Addig, amíg a XIX. századi klasszikus fantasztikus elbeszélésről beszél, még műfajként tekint a fantasztikumra, amint a két kulcsfogalmat bevezeti, a képszerűsége alapulót és a hétköznapi, mentális, illetve interiorizált fantasztikumot már modalitásként tekint rá (Lukácsi 2016, 26). „Calvino fantasztikumfogalma jóval tágabb, mint a francia teoretikusoké: az olasz fantasztikum sokkal közelebb áll a képzelethez, így a csodás, a mesés, a mitologikus elem is beletartozhat. Az olasz fantáziailrodalom magvát a briliáns logika által szabályozott képzelet adja, s elengedhetetlen összetevője az ironia. Az irodalmi alkotás létének döntő momentuma az olvasás, ám ez a fajta irodalom az olvasó részéről nem emocionális alapú viszonyulást feltételez, hanem az intellektuális játék befogadására való hajlamot” (Lukácsi 2016, 27). A továbbiakban ezt tekintem elméleti alapnak Levi novelláinak az értelmezéséhez.

3. Fantasztikum(?) Primo Levi novellásköteteiben

Ernesto Ferrero meghatározásából indulok ki és közelítek a novellák elemzéséhez. Ferrero szerint négy célja volt az írással Levinek, amely magyarázatul szolgál kutatásom fő hipotézisének megválaszolásában. Az elsődleges célja az írónak a dokumentálás, egy rendkívüli eseményé, majd a tanúbizonyosság tétel, a megelőzés céljából és az ideggyűlölet legrosszabb következményeinek elkerülése érdekében. Az *Ember ez?* emlékiratához írt előszóból is kiderül ez a tanúságtétel iránti vágy. A harmadik az emberi viselkedésről való elmélkedés kivételes körülmények között, és a különböző viselkedésformák bemutatása. Ferrero negyedik lehetőségként látja a mesélést, mint a rögeszmétől a traumától és a gyöttrő gondolatoktól való szabadulást (Ferrero 1997, 57). Ebben a mesélésben látom a fantasztikus irodalmának a születésének az okát, mivel a fantasztikus irodalmi poétika képes hatékonyan eltávolítani azt a megmagyarázhatatlan és abnormális eseményt, amit átélt. Ezért is tartom elválaszthatatlannak a holokausztapasztalatot a fantasztikus novelláktól.

3.1. *Storie naturali*

Mielőtt kitérnék a *Storie naturali (Természetes történetek)* novelláinak az elemzésére, lényeginek tartom a szövegek keletkezés- és kiadástörténetét. A kiadás kapcsán érdemes megemlíteni, hogy Levi az Einaudi kiadó házaszerzője volt. 1947-ben a De Silva kiadó adta ki az első írását az *Se questo è un uomo (Ember*

ez?) című memoárt, amely annak ellenére sem aratott nagy sikert, hogy Italo Calvino írt róla elismerően. Innen eredeztethető barátságuk és levelezéseik kezdete. Levi nemcsak az *Ember ez?* kapcsán kapott elismerő szavakat, hanem a fantasztikus szövegeit is nagyra értékelte Calvino. 1958-ban a második kiadás után lesz világhírű az emlékirata, ez már az Einaudi kiadónál jelent meg, innentől minden írását publikálta az olasz kiadóház. 1966-ban jelent meg a *Természetes történetek* novelláskötetként, az olvasók tehát először olvashatták a fantasztikus történeteit egy kötetben. A szövegek korábban elérhetőek voltak külön napilapokban például a *Mondoban*, valamint a milánói napilapban az *Il Giornoban*. Levi „divertimentónak” tekintette a fantasztikus novelláit, nem annak a komoly olvasótábornak szánta, akik az *Ember ez?*, *Fegyvernyugvás* című szövegeket olvasták tőle. Ebben rejlik talán az álnéven való kiadás szándéka is, hiszen Damiano Malabaila³ neve alatt adták ki a kötetet, ami egy távolítást mutat az író oldaláról. Carlo Zanda foglalkozik az álnév kérdésével. Több jelentéstartalma van a névválasztásnak, az eredete egy autóvillamossági szaküzlet nevéből származik, amelynek Malabaila volt a neve és a Corso Giulio Cesare utcában, Torinóban volt található. Levi napi kétszer is elhaladt a bolt előtt, és ahogyan egy interjúból is kiderül, „ellopta” a nevet, mert nagyon megtetszett neki. Ennek talán legfőbb oka, hogy Mala Zimetbaumra emlékeztette, hiszen magába foglalja a lány nevét, akiről már megemlékezett az *Akik odavesztek és akik megmenekültek* című kötetében is (Zanda 2019, 150–157). Bonyolítja a tizenöt novella⁴ értelmezését a szerző által írt fülszöveg, ami a távolítási szándékú álnévet más megvilágításba helyezi:

Parlare dei miei racconti mi mette in un certo imbarazzo; ma forse la stessa descrizione ed analisi di questo imbarazzo potrà servire a rispondere alla sue domande. Ho scritto una ventina di racconti e non so se ne scriverò altri. Li ho scritti per lo più di getto, cercando di dare forma narrativa ad una intuizione puntiforme, cercando di raccontare in altri termini (se sono simbolici lo sono inconsapevolmente) una intuizione oggi non rara: la percezione di una smagliatura nel modo in cui viviamo, di una falla piccola o grossa, di un 'vizio di forma' che vanifica uno ad un altro aspetto della nostra civiltà o del nostro universo morale. Non so se siano belli o brutti: piacciono a molti alcuni che dispiacciono a me, molti ne rifiutano alcuni di cui io mi sento fiero. Certo, nell'atto in cui li scrivo provo un vago senso di colpevolezza, come di chi commette consapevolmente una piccola trasgressione. Quale trasgressione? Vediamo. Forse è questa: chi ha coscienza di un 'vizio', di qualcosa che non va, dovrebbe approfondirne l'esame e lo studio, dedicarcisi, magari con sofferenza e con errori, e non liberarsene scrivendo un racconto. O forse ancora: io sono entrato (inopinatamente) nel mondo dello scrivere con due libri sui campi di concentramento; non sta a me giudicarne il valore, ma erano senza dubbio libri seri, dedicati a un pubblico serio. Proporre a questo pubblico un volume di racconti-scherzo, di trappole morali, magari divertenti ma distaccate, fredde: non è questa frode in com-

³ Az álnév használata gyakran megjelenik az olasz irodalomban, többen is foglalkoztak a kérdéssel, hogy Levi esetében ez miért volt fontos. Belpoliti könyvében több interjú is található a Damiano Malabaila név megértése érdekében. Érdekesnek tartom ebből Levi nyilatkozatát a név kapcsán, melyből kiderül, hogy a Malabaila név jelentéssel bír „cattiva balia” (rossz dajka). Ennek tudatában pedig egy új szempontrendszer is találunk a novellák elemzéséhez.

⁴ A tizenöt novella címe: *I mnemagoghi*; *Censura in Bitinia*; *Il versificatore*; *Angelica farfalla*; *Clodonia rapida*; *L'ordine a buon mercato*; *L'amico dell'uomo*; *Alcune applicazione del Mimete*; *Versamina*; *La bella addormentata nel frigo*; *La misura della bellezza*; *Quaestio de centauris*; *Pieno impiego*; *Il sesto giorno*; *Trattamento di quiescenza*.

mercio, come chi vendesse vino nelle bottiglie dell'olio? Sono domande che mi sono posto, all'atto dello scrivere e del pubblicare queste 'storie naturali'. Ebbene, non le pubblicherei se non mi fossi accorto (non subito, per verità) che fra il Lager e queste invenzioni una continuità, un ponte esiste: il Lager, per me, è stato il più grosso dei 'vizi', degli stravolgimenti di cui dicevo prima, il più minaccioso dei mostri generati dal sonno della ragione.⁵

Az álnév és a fülszöveg kettőssége elválasztja és egyben össze is kapcsolja Levi „komoly” témáit és a fantasztikus történeteit.⁶ Valamint ebben a kettőtségben benne rejlik az is, hogy nem Levi ötlete volt az álnév választása, hanem a kiadóé.⁷ Roberto Cerati, az Einaudi kiadó kereskedelmi igazgatójának 1966-os levele bizonyítja azt a kettőséget, ami az álnév és a fülszöveg között húzódik: „Se io fossi Primo Levi lo firmerei con uno pseudonimo. E mi spiego perché. Non sarebbe mistero per alcuno, critico o lettore, che il signor X sarebbe lei.(...) Utile perché è ben più facile fare leva e presa sul lettore della *Trequa* con uno pseudonimo-fantascienza, che viceversa. Del resto, non sarebbe possibile vendere un Levi-fantascienza ammiccando ad un Levi-*Trequa*. Lei ben lo capisce.”⁸ Nemcsak a kiadói szándék húzódik meg az álnév léte mögött, hanem ebben az időben egy meglehetősen elterjedt szerkesztési módszer az olasz tudományos-fantasztikus írók és kurátorok körében.

1979-ben adták ki először Primo Levi neve alatt a *Storie naturali*. Úgy gondolom, ettől kezdve sokkal könnyebben lehet a novelláiban fellelni Auschwitz emlékét is. Három szöveg is mutatja, hogy nem választható külön az író holokausztapasz-

⁵ http://www.primolevi.it/Web/Italiano/Contenuti/Opera/110_Edizioni_italiane/Storie_naturali?highlight=storie+naturali

„Amikor a műveimről beszéltek, zavarban érzem magam. Hogy válaszoljak az ön kérdéseire, talán ennek az érzésnek a leírása és elemzése hasznos lehet. Körülbelül húsz elbeszélést írtam és nem tudom, hogy írok-e még. Csak úgy papírra vettem őket, megpróbáltam narratív formát adni az ötleteimnek és elmesélni azt a manapság gyakran tapasztalható érzést, miszerint a világunk egy szétszakadó szakaszában élünk (amennyiben szimbolikusán fogalmaztam, nem tudatos döntés volt részemről). Ez a szakadás lehet kicsi vagy hatalmas, egy formai hibából adódik, amely kultúránkat és morális univerzumunk működésképtelenségét adja. Nem tudom, hogy a szövegeim jók vagy rosszak, de sokaknak éppen azok tetszenek, amelyek nekem nem. Sokak elutasítják azokat, amelyek engem büszkeséggel töltenek el. Amikor írom őket, egy nehezen megfogalmazható bűnösség érzése önt el, mint amikor valaki beváll egy kisebb bűncelekményt. Milyen bűncelekményt? Nézzük csak. Talán az lenne, amikor valaki tudatában van valamiféle »káros szenvedélynek« ami nem helyes, egy alaposabb vizsgálat alá kellene vetnie magát, mint sem egy elbeszélést írva megszabadulnia tőle, még ha szenvedéssel is jár. Talán ide tartozik az is, hogy váratlanul léptem a költészet világába, két, koncentrációs táborokról szóló művel. Nem nekem kell megítélnem ezeket a könyveket, de kétségkívül komoly könyvek voltak ezek, egy komoly olvasótábornak szánva őket. Ugyanennek a közönségnek olyan könyveket ajánlani, amelyek viccesek, morális csapdákról szólnak, talán szórakoztató, de inkább barátságatlan: hát nem ezt hívják kereskedelmi átverésnek? Mint ha valaki bort árulna olajos üvegekbe. Ezek a kérdések merültek fel bennem is, miközben a »természetes történeteimet« írtam és publikálni kívántam. Nem adnám ki őket, ha nem vettem volna észre (az igazat megvallva nem egyből jöttem rá), hogy a láger-történetek és e természetes történetek között van egyfajta folytonosság, egy létező híd: számomra a láger volt a legnagyobb formai hiba, amelyekről az előbb beszéltem. A józanész ébrenlétének hiánya által kreált szörnyetegek közül a legfélelmetesebb.”(szabadfordítás tőlem)

⁶ Erről bővebben olvashatunk Kisantal Tamás *Ész álmai* című kritikájában.

⁷ Bővebben olvasható erről egy tanulmány Marco Belpoliti könyvében (203–214.), aki a *Storie naturali* kapcsán az álnév problémájával foglalkozott és a novelláskönyv történetével.

⁸ Ha én lennék Primo Levi, álnévem írnám a szövegeket. Elmagyarázom azt is, hogy miért. Nem lenne sem olvasónak sem kritikusnak rejtélyes, hogy X lenne Ön. [...] Hasznos lenne, mert sokkal könnyebben lehetne kiaknázni és átvenni a *Fegyvernyugvás* olvasóit egy tudományos-fantasztikus álnévvel, mint fordítva. Ráadásul nem lehet egy tudományos-fantasztikus Levit eladni egy Levi- *Fegyvernyugvás* ismeretében. Ezt Ön is jól tudja.” (szabadfordítás tőlem) (Cassata 2016, 44–45)

talata és a Levi-féle fantasztikus történetek. A továbbiakban azokkal a szövegekkel foglalkozom részletesebben, amelyek magukba foglalják ezt a kettősséget.

Általánosságban jellemző a novellákra a humor, az irónia, a tudomány előtérbe kerülése, így a tudományos-fantasztikus szövegek közé sorolhatók a novellák. Két csoportra bonthatók a történetek, hat novella egy személy, Simpson köré épül, a többi a német környezet megjelenését mutatja be – ennek érdekessége, hogy a jövőben játszódnak a történetek. Leginkább a „quotidianità distorta”, azaz a torzult mindennapi élet bemutatása a fő célja a szövegeknek. A Simpson-történetekhez hat elbeszélés kapcsolódik, amelyek Simpson kísérleteiről szólnak, ezek egy teljesen abszurd világot mutatnak be, negatív emberi tettekkel. A történetekre a szűkszavúság és a tömörség jellemző, mindegyikben egy kísérleti tárgy gyártása vagy eladása kerül a központba, amely negatív világnéppel társul. Olyan fantasztikus találmányok jelennek meg a Simpson-novellákban, mint például a tökéletes másológép, a Mimetis, a szépségmérő készülék, a „Versificatore”, kísérletek az emberi agy helyettesítésére. A NATCA cég 1966-os újdonsága, hogy szitakötőket idomítanak be, de az emberi kapzsiság hatására a droggereskedelem kerül előtérbe. Emberi hibák miatt hiúsulnak meg ezek a találmányok. A gépek központi szerepe kerül a középpontba, hogy hogyan határozzák meg az emberek mindennapjait. Tudományos-fantasztikus művek ezek, ahol az etikai és morális kérdések kerülnek előtérbe, amelyeket az emberek nem tudnak a helyén kezelni, és eleve elrendelt, hogy csak negatív végkimenetelű döntéseket hozhatnak.

A kritika két szöveget sorol általában az auschwitz-i emlékek közé, azonban Francesco Cassata szövegében hármát említ: *Angelica Farfalla* (*Angyali pillangó*), *Versamina* (*Versamina*) és a *La bella addormentata nel frigo* (*Csipkerózsika a fridzsiben*). Mindhárom novella olvasható magyar fordításban: az első Szénási Ferencnek köszönhető, a másik két szöveget Lontay László magyarosította 1974-ben. A novellák elemzésénél számomra is kiderült, hogy Cassata nézete megalapozott, így ezeket a történeteket vizsgálom a továbbiakban. A holokauszt-témakör és a fantasztikum összekapcsolódása másként jelenik meg a három novellában. Jellemző a szövegekre a tömörség, a szűkszavúság. A tudomány segítségével kívánnak angyalokat létrehozni, fájdalmat kéjjé változtatni vagy embereket hibernálni. Kisantal Tamás fogalmazta meg, hogy Levi „fantasztikus történetei általában egyetlen ötletre építenek, s azt némiképp félhomályban hagyva bontakoztatják ki az eseményeket” (Kisantal 2010). Ezt a technikát kívánom szemléltetni a következő három novella bemutatásával.

Az *Angyali pillangó*-ban Leeb professzor kísérleteiről olvashatunk, amelyben angyalokat akar létrehozni különböző lényekből az axolotltól vett pajzsmirigykivonat által. Egy 19 éves lány mesél Leeb professzor laboratóriumáról, amivel szemben laktak, így néha látott az ablakon keresztül embereket, akiknek szárnyai nőttek. Már az apa tanácsában is megfigyelhető az olasz író iróniája, mely szerint mindenkinek egyszerűbb volt hallgatni és nem észrevenni semmit. „Ne figyelj oda, ne törődj vele, mi történik ott. Nekünk, németeknek annál jobb, minél kevesebbet tudunk” (Szekács 2009, 12). A bombázások következtében azonban mindenkinek menekülni kellett, Leeb professzor is eltűnt, az ezredes azonban más-

ként gondolja: „A hivatalos álláspont szerint meghalt, felakasztotta magát, amikor idétek az oroszok. Én azonban biztosra veszem, hogy ez nem igaz, mert a hozzá hasonló emberek csak kudarc láttán omlanak össze, márpedig neki, bárhogy ítéljük meg ezt a piszkos ügyet, sikere volt. Azt hiszem, hogy egy kis utánajárással meg lehetne őt találni, s talán nem is nagyon messze; azt hiszem, Leeb professzor hallat még magáról” (Székács 2009, 14). A novella zárásában erős utalás érezhető Josef Mengele brazíliai „második életére”. A Halál Angyalaként ismertté vált doktor neve áthallásként értelmezhető az Angyali pillangóval. Nem mellékes az sem, hogy Levi levelezéseiből kiderül, hogy már korán értesült Nyiszli Miklós *Dr. Mengele boncolóorvosa voltam az auschwitzi krematóriumban* című szövegéről, amely szintén ötletül szolgálhatott az *Angyali pillangó* megírásakor. Ezzel a párhuzammal bővebben Cassata foglalkozik a szövegében (Cassata 2016). Leeb professzor parabiológiai törekvései kapcsán tematikai–motivikus összefüggéseket fedezhetünk fel, amely erősíti meggyőződésemet, mely szerint nem választható el Levi fantasztikus irodalma holokausztirodalmától.

A *Versaminában* szintén az auschwitzi emlékek kerülnek előtérbe, bár sokkal inkább a túlélés szempontjából, hogyan lehet embernek maradni, egy ilyen szörnyűség után, miként kell a fájdalmat kezelni. Szintén a tudományos-fantasztikus kategóriába sorolható az a novella, ahol professzor Kleber a benzolszármazékokat kutatva feltalálja a versaminát, amely a fájdalmat örömmé, kéjjé változtatja. Különböző állatkísérleteket végeznek a szerrel, és az emberre tett hatását is kutatják. Mint a legtöbb novellában, itt is negatív kimenetelű a szer használata. Tanulsága a történetnek, melyet a mesélő Dybowski fogalmaz meg: „A fájdalmat nem lehet megszüntetni, nem is szabad, mert vigyáz ránk. Gyakran ostobán vigyáz, mert hajlíthatatlan, mániákus csökönnyősséggel híven kitart a parancs mellett, soha nem fárad el, míg valamennyi többi érzés kifárad, elkopik, főleg a kellemes érzések. De nem lehet a fájdalmat elnyomni, hallgatásra bírni, mert egy az étellel, vigyáz rá” (Kuczka Galaktika 1974, 9). Mintha Levit hallanánk, aki 1966-ban a *Giornonak* adott interjújában azt mondta: „Vorrei ricordare, che per tutti noi superstite, il Lager, nel suo aspetto più offensivo e impreveduto, era apparso proprio questo, un mondo alla rovescia, dove <fair is foul, and foul is fair>”.⁹ Ebben az esetben a *Macbeth*-ből idézett sor a visszájára fordult, amely Auschwitz kifordított világát idézi.

A *Csipkerózsika a frizsiben* egy hibernálás történetét járja körül, amit tovább súlyosbít a szexuális abúzus ténye. Egy tipikus fantasztikus témavilágot mutat be a novellában Levi, az időutazás lehetőségét, nem technikai, sokkal inkább biológiai megközelítésből. 2115-ben járunk Berlinben, ahol Thörl család életébe kapunk bepillantást, akik december 19-én minden évben kiolvasztják Patríciát. Levi az élet és a halál biológiai határának fogalmát vizsgálja novellájában. A múlt kísértése itt is megjelenik, amennyiben a Dachauban folytatott hibernálási kísérletekre gondolunk.

⁹ „Szeretnék emlékezni, arra hogy minden túlélő számára, a Läger a legbántóbb (sértőbb) váratlan esemény volt, amelyben úgy tűnt, a világ teljesen kifordult magából, ahol a jó rossz és a rossz a jó.”

3.2. *Vizio di forma*

A *Vizio di forma* (*Formai hiba vagy a Forma káros szenvedélye*) novelláskötet 1971-ben jelent meg az Einaudi kiadónál, már Levi neve alatt –itt az álnévre már nincsen szükség. A cím ironikus szándékát egy 1971-ben készített interjúban magyarázta el. A cím *Vizio di forma*, azaz *Formai hiba*, egy sokkal mélyebb jelentésű hibára utal (*errore di sostanza*), amely a mi civilizációnk kudarca (Primo Levi Centro Internazionale di Studi). Hangsúlyozza a tudományos-fantasztikusnak a fontosságát is, amelyek különösen alkalmasak a jelenlegi szociológiai problémák kezelésére. Nem hiába jelennek meg a történetekben különböző látónoki találmányok, amelyek minden esetben negatív végkimenetelűek. A húsz történet¹⁰ változatos, szórakoztató, különleges fantáziajátékokat gyűjt egybe, amelyek 1968 és 1970 között születtek. Magyarul nyolc történetet fordítottak le, amelyek az *Angyali pillangó* című kötetben olvashatók. A novelláskötetben szereplő szövegek sokszínűek és összetettek, ezt a témák is mutatják. Külön csoportosíthatjuk az emberrel foglalkozó novellákat: *Visto di lontano*, *A fin di bene*, *Le nostre belle specificazioni*. Az iparosodás és a technológiai fejlődés jelenik meg ezekben a történetekben és az emberre tett gyakran negatív hatása. A humor ellenére is borúlátó Levi világképe ezekben a történetekben. A szegénységet ábrázolja és különböző élethelyzeteket és minőségeket a *Procacciatori d'affari*, *Recuenco: la Nutrice*, *Recuenco: il rafter* című szövegekben. Az egyén elidegenedését a *Lumini rossi* szöveg példázza, míg a természettől való elhatárolódást az *Ottima é l'acqua*. Történetek egy nagyobb csoportja foglalkozik a tömeggel, mint maszszával. Tömegek magatartásának elemzését végzi Levi a *Verso occidente*, *Knall*, *In fronte scritto* és a *Psicofante*ban. Ide sorolható a *Protezione* című novella is, amely már tovább mutatva az egyén szabadságának korlátozására hozott törvényeket mutatja be és a passzív elfogadást. A génmódosítással és az élőlények mesterséges teremtésével még ebben az időben is foglalkozik (*I sintetici*, *Vilmy*, *Il servo*), ami többször is megjelent már korábbi műveiben. Utolsó csoportként említeném a játékos fantasztikus történeteket, amelyekből a sci-fi, mint elem teljesen hiányzik. Sokkal inkább az irodalmár Levi jelenik meg a művekben, sőt, saját hatástörténetével is próbál leszámolni. Ide sorolható a *Lavoro creativo* (*Alkotó munka*), *Nel parco* (*A parkban*), *Il fabbro di se stesso* (*Az ember, aki a maga kovácsa volt*), *Ammutinamento*. Az *Alkotó munkában* és *A parkban* című novellákban érződik egy erős önirónia, a két szöveget érdemes együtt értelmezni. A *parkban* történet főszereplő írójának vágya, hogy a „parkba” kerülhessen, így elérve az örökkévalóságot. Megírja önéletrajzát, ezáltal irodalmi figurává válik, és a „parkba” kerül. Azonban nem számolt a felejtéssel, hiszen néhány év után a közönség elfelejti, így a „park” világában megszűnik létezni. A Levi-életmű tükrében meta-elbeszélésnek is értelmezhető a történet. Miként Kisantal Tamás is írja: „a memoáriró szerző ironikusan elszámol saját (lehetséges) hatástörténetével” (Kisantal 2010).

¹⁰ *Protezione*; *Verso occidente*; *I sintetici*; *Visto di lontano*; *Procacciatori d'affari*; *Lumini rossi*; *Vilmy*; *A fin di bene*; *Knall*; *Lavoro creativo*; *Le nostre belle specificazioni*; *Nel parco*; *Psicofante*; *Recuenco: la Nutrice*; *Recuenco: il rafter*; *Il fabbro di se stesso*; *Il servo*; *Ammutinamento*; *In fronte scritto*; *Ottima é l'acqua*, ezt a húsz történetet tartalmazza a *Vizio di forma* novelláskötet.

A forma káros szenvedélyéből egy novellát, *Az ember, aki a maga kovácsa volt* című szöveget emelnék ki, amelynek érdekessége, hogy Italo Calvinónak ajánlotta. Levi egy horvát fordítóval való beszélgetéséből derül ki, miért kölcsönözte Calvino szereplőjét saját történetének megszemélyesítőjeként: „Calvino ha preso spunto per scrivere *Le cosmicomiche* da un mio racconto, *Il sesto giorno*, pubblicato in una rivista prima che nelle *Storie naturali*, perciò mi ha regalato il suo libro con una dedica molto cordiale. Adesso, invece, vorrei chiedere io il permesso a lui di prestarmi il suo Qfwfq su cui ho già un racconto in mente”¹¹ (Belpoliti 2015, 235). Calvino *Komikozmosz*ához hasonlítható, mintha Levi novellája lenne a kiindulópont hozzá. Amíg Calvino Qfwfq-ja visszaemlékszik egy-egy eseményre és azokat meséli el, addig Levi kimondatlan Qfwfq-ja az inverzeként jelenik meg. Egy kiindulópont, ami az egész emberiség történetének a keletkezését magában foglalja. Az emberi történetet tekinti át évmilliók ugrásokkal haladva, eljutva az emberi kézhasználatához. Végpontként értelmezhető Levi története, nem pedig a fejlődés kezdeteként. „A kovakó darabját egy bot végére kötözni, szóval fejszét csinálni magamnak, és a fejszével védhetem a területemet [...] más szóval, betörhetem a fejét más én-eknek, akik körülöttem lábatlankodnak [...] vagy csak fehérebbek vagy feketébbek vagy szörtelembek nálam, vagy más kiejtéssel beszélnek” (Szekács 2009, 150). A szerszámkészítés feltalálásával egy negatív világképet fest le. Példának hozza a fejszekészítést, ami más célt nem szolgálhat nála, mint egy embertárs fejének a betörését. Tovább gondolva a sorokat a fantasztikus történetbe Auschwitz képe lép be, amelyet a záró sorok is nyomatékosan tesznek, mely szerint „azóta semmi lényeges esemény nem történt velem, és úgy gondolom, a jövőben nem is fog történni már” (Szekács 2009, 151).

4. Összegzés

„Tutto ciò sono i miei libri e la notorietà che essi mi hanno dato e gli incontri nuovi e le nuove dimensioni umane che ho raggiunto.”¹²
(Cassata 2016, 50)

Általánosságban elmondható a novellákról az erős irónia használata. Sokszor tesz magára gúnyos megjegyzéseket a szerző, de mindemellett gyakori a humor megjelenése is, ez nemcsak a fantasztikus műveiben jelenik meg, hanem már az *Ember ez?* című vallomáskönyvében is. Parabolisztikus olvasat lehetősége is fellelhető, azonban nem egyszerű példázatok ezek, nem mindig megfejthetők. Célom, hogy a fent említett művekkel beemeljem az olasz írók a fantázia mesterei közé. Dolgozatommal választ kerestem arra a jelentős kérdésre is, hogy Levi irodalma

¹¹ „Calvino *Komikozmosz* megírásának a kiindulópontja az én történetem volt, az *Il sesto giorno*, amelyet egy újságban publikáltak még a *Storie naturali* megjelenése előtt. Calvino nekem ajándékozott egy dedikált példányt a könyvéből. Most én szeretnék engedélyt kérni tőle, hogy kölcsönadja nekem a Qfwfq-ját akiről már körvonalazódott egy történet a fejemben.” (szabadfordítás tőlem)

¹² „Ez minden, amit a könyveim és a közismertség adott nekem, valamint az új találkozások és az új emberi értékeket, amelyeket elértem.” (szabadfordítás Tőlem)

kapcsán elválasztható-e a holokauszt tapasztalat és a fantasztkikum. Egyértelműen látszik a kiemelt novellákból, hogy nem lehet teljesen különválasztani a kettőt. Úgy gondolom, Levi fantasztkikumával újat tudott mondani. Rinyu Zsolt tanulmányában több példát is hoz a tudományos-fantasztkikus irodalom meghatározására. Ezek közül egy definíciót emelek ki Stanisław Lemtől, amely a műfaj legfőbb elemeit foglalja magába: „azok a dolgok [...], amelyek pillanatnyilag nincsenek, de valamikor a jövőben megszülethetnek, valamint azok, amelyek nincsenek, és minden bizonnyal nem is lesznek, de amelyek »létezhetek volna«, mert létezésük a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent a természet törvényeinek.” (Rinyu 2002) Levi nemcsak tudományos-fantasztkikus műveket írt, sokkal inkább igaz rá a biológiai fantasztkikum, melynek érdekessége, hogy nemcsak jövőben játszódó képtelen történeteket és kísérleteket mutat be, hanem a valóságosság is fellelhető benne, hiszen átélte. Az olvasó oldaláról pedig intellektuális viszonyulást feltételez. A biológiai kérdések mellett politikai és etikai témákat is érint, ezért is tartom kiemelkedőnek és különlegesnek Levi novelláit, mert az olasz fantasztkikus kánonba beemelve egy új irányt képviselne és tovább színesítené az olasz „fantázia mestereinek”¹³ sorát.

Bibliográfia

- Báder Petra – Menczel Gabriella (szerk.) (2019): *A fantasztkikus irodalom elméletei Spanyol-Amerikában*. Budapest: ELTE BTK Spanyol Nyelvi és Irodalmi Tanszék.
- Belpoliti, Marco (2015): *Primo Levi di fronte e di profilo*. Ugo Guanda Editore, Milano: Ugo Guanda Editore.
- Cassata, Francesco (2016): *Fantascienza? Science fiction?* Torino: Einaudi.
- Ferrero, Ernesto (1997): *Primo Levi: Un'antologia della critica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Kisantal Tamás (2010): *Ész álmai. Primo Levi: Angyali pillangó. Válogatott novellák*. Jelenkor, 53. évfolyam, 5. szám
- Kuczka Péter (szerk.) (1974): *Galaktika*. Kuczka Péter editor, Budapest, 9.szám
- Lukácsi Margit (2016): *Kép, Képzlet, Fantasztkikum. A fantázia mesterei a XIX-XX. századi olasz irodalomban Collóditól Calvinóig*. Budapest: L'Harmattan
- Maár Judit (2001): *A fantasztkikus irodalom*. Budapest: Osiris.
- Porro, Mario (2017): *Primo Levi*. Bologna: Mulino.
- Rinyu Zsolt: *A tudományos-fantasztkikus irodalom helyzete Magyarországon*. <https://epa.oszk.hu/01200/01245/00016/Rinyu.html> (letöltve:2019.12.11.)
- Székács Vera (szerk.)(2009): *Primo Levi Angyali pillangó, válogatott novellák*. Budapest: Noran Kiadó.
- Szénási Ferenc (2004): *A huszadik századi olasz irodalom*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Todorov, Tzvetan (2002): *Bevezetés a fantasztkikus irodalomba*. Ford.: Gelléri Gábor Budapest: Napvilág.
- Zanda, Carlo (2019): *Quando Primo Levi diventò il signor Malabaila*. Milano: Piccola Biblioteca Neri Pozza

Internetes forrás

Primo Levi Centro Internazionale di Studi: <http://www.primolevi.it/> (letöltés:2019.12.12.)

¹³ Lukácsi Margittól idézem a „fantázia mesterei” sorokat, tanulmánykötetének címében használta a megnevezést.

A történelemfilozófia és az interpretációk harca – Nietzsche, Benjamin, Foucault

Szántó Rita (Eötvös Loránd Tudományegyetem)

Absztrakt

Írásomban Foucault, Benjamin és Nietzsche történelemfilozófiáját vizsgálom narratíváik rétegzettsége és történelemképük üdvtörténeti szempontjából. Először Foucault és Benjamin egy-egy szövegét vizsgálom, majd az értelmezés horizontját Nietzsche gondolataival bővíttem. Írásom konklúziója, hogy Nietzsche filozófiájában az *Übermensch* gondolatával jelenik meg a narratíva üdvtörténeti eleme, melyet Benjaminsal az erős messiási erő képvisel. Ez az elem Foucault történelemképéből hiányzik, így nála a történelemnek való értelemdadás gesztusa nem mutatható ki egyértelműen. Jelen írásom első felében két, első látásra nem túl közelinek tűnő szöveget igyekszem rokonítani, az egyik Foucault *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című írása a másik pedig Walter Benjamin történelemfilozófiai tézisei. Mindkét szöveg történelemfilozófiai témájú, ám egymástól eltérő hagyományokba illeszkednek, és céljaik is igen különbözőnek tűnnek. Foucault genealógusa a történelmi narratívák dekonstrukcióját célozza, míg Benjamin szövegében a történelmi materialista beleáll a történelem értelmezéséért vívott küzdelembe. A két szövegnek persze közös célpontja a historizmus, – mely Foucault-nál a metafizikai gondolkodásmód, Benjaminsal pedig a fennálló rend, a fasizmus kiszolgálója – ám első látásra igen különböző irányból és különböző módokon kritizálják azt. A történelemmel mindkét gondolkodó szerint valamiféle ellentörténelmet kell szembevetni, míg azonban Foucault-nál ez az ellentörténelem inkább módszertanilag konstruálódik, Benjaminsal az uralkodó narratíva kontinuumának megszakítása a cél.

1. Bevezetés

Benjamin *A történelem fogalmáról* című írása a 20. század egyik legtöbbet interpretált, ám mégis gyakran igen enigmatikusnak bélyegzett szövege. Értelmezéséhez Miklós Tamás interpretációjára támaszkodom, melynek fontos erénye, hogy a szöveget értelmezhető, racionális és konzisztens egésznek tekinti, melynek látszólagos ellentmondásait szerinte a szerző (implicit) narratív pozícióinak rétegzettsége adja. Miklós ezeket a narratív rétegeket elkülöníti elemzésében, és így ad egy koherens értelmezést a szövegnek, jelentősen megkönnyítve annak megértését. Ennek hangsúlyozása azért fontos számomra, mivel azt állítom, hogy hasonló narratív pozíciókat Foucault szövegében is találunk, ám maga az elsődleges szöveg ebben az esetben sem reflektál ezekre. Írásomban arra teszek kísérletet, hogy a benjaminis szövegben Miklós Tamás által felfedezett különféle pozíciókat Foucault szövegében is kimutassam, és ennek fényében világsak rá a két történelemértelmezés hasonlóságára.

Írásom második felében a vizsgálat horizontját Nietzsche történelemfilozófiai nézeteivel igyekszem bővíteni. Ennek során kiindulásképp *A történelem hasznáról és káráról* című munkájának két fontos felvetését tematizálom, az emlékezés és az ismétlés problémáját. Ezen témákból kiindulva vizsgálom Nietzsche metafizikájának, és ennek fényében történelmi narratívájának alakulását az életművön belül. Végül megpróbálom Nietzsche elméletét elhelyezni a felvázolt Nietzsche –

Benjamin–Foucault „háromszögben”. A felvázolt történelemfilozófiák üdvtörténeti perspektíváit illetve ezek téjtét helyezem centrumba, és arra következtetek, hogy ebből a szempontból Nietzsche és Benjamin filozófiája esik egymáshoz közelebb.

2. A genealógus, az Entstehung és a tudás

Az elemzést tehát Foucault *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című írásának vizsgálatával kezdem. Ebből a szövegből két lényeges mozzanatot szeretnék kiemelni. Az egyik az ún. Entstehung leírása, a másik pedig a szöveg végén található gondolat, mely szerint a megismerés végső állapota a megismerő szubjektum feláldozásához vezet. Foucault ebben a szövegében először a genealógus szerepét mutatja be. A genealógus számára nem létezik az úgynevezett „lényeg”, azaz tisztában van vele, hogy a korábbi korszakok gondolkodásmódját meghatározó egységes igazságkoncepció, mint cél, csupán a tudósok szenvedélye. Ez a bizonyos korábbi gondolkodásmód pedig nem más, mint amit Nietzsche és sok későbbi gondolkodó is „metafizikai” gondolkodásmódnak nevez. Ez a fajta gondolkodásmód reflektálatlanul és megalapozatlanul értéket tételez valamiféle, sokszor mitizált eredetnek (Ursprung), azt feltételezve, hogy ez a bizonyos eredet „az igazság helye”. A genealógus legfontosabb feladata – illetve sok feladatának kvázi gyűjtőpontja –, hogy az „eredet rémképét” elűzze. Ezt ahhoz hasonlítja Foucault, ahogyan egy orvos űzi el a lélek – a nietzschei filozófia felől nézve igencsak károsnak betudható – fogalmát (Foucault 1998, 75–77).

Hogy a genealógus ezt a feladatot hogyan, milyen eszközökkel tudja elvégezni, arra ad támpontot a többi elemzett történelemfilozófiai terminus. Ezek közül egy kiemelten fontos fogalom az Entstehung, melynek jelentése nagyjából a keletkezéssel feleltethető meg, azonban tágabb jelentésréteget is tulajdoníthatunk a kifejezésnek, mint első látásra tűnik. A genealógus a keletkezést vizsgálva állapítja meg például, hogy a szem elsődleges célja a fejlődés során nem a szemlélődés, hanem a vadászat; a büntetés, mint olyan, pedig nem példastatuálás, hanem boszúállás céljából alakult ki. Ez azért fontos, mert a metafizikus gondolkodásmód végzettszerűséget tételez a jelen perspektívájából kiindulva: a múltnak szükségképp ide kellett vezetnie, és ezért innen érthetjük meg, hogy miért úgy alakultak a dolgok, ahogy. A genealógia viszont szembe megy ezzel az elvvel, és a jelen perspektíváját nem tünteti ki. Célja leginkább az, hogy a történelmi folyamatokban magukat – explicit vagy kevésbé explicit módon – kinyilvánító hatalmi rendszereket, ezek működését rekonstruálja (Foucault 1998, 81–82).

Az Entstehungnak a keletkezés melletti rokon értelme a megjelenés, melyet Foucault szerint úgy érthetünk, mint különféle erők színrelépése. Így például a csordaöszön is egy színhely, ahol az emberek megoszlanak és szembeszállnak egymással. Ekkor távolság, új keletkezik közöttük. Tulajdonképpen ez a hely lesz a megjelenés, mely egyszersmind küzdelmek színhelye. Általánosan is igaz ez a megjelenésre: nem egy zárt teret kell értenünk rajta, egyenlő felekkel, hanem egyfajta távolságot, distanciát, így ez a hely lényegében egy „nem-hely”. Egy tiszta

tér, ahol az ellenfelek nem ugyanabba a „típusba” tartoznak, a pozíciók radikálisan különböznek, s magáért az Entstehungért pedig, mint egyén, senki sem felelős. Ennyiben a kapitalizmus társadalmi és gazdasági megjelenése is ilyen Entstehungnak tekinthető. Az Entstehung, ez a nem-hely, tulajdonképpen nem más, mint szabályok egyfajta univerzuma, mely szerkezetéből következően nem csillapítja, hanem kielégíti az erőszakot. Ez a bizonyos szabályrendszer az uralom játékának szakadatlan újrakezdését teszi lehetővé, működése lényegében kiszámított és folyamatos erőszak. „Az erőszak nem enyhül, hanem szabályok rendszerébe épül” (Foucault 1998, 82). Az ember működteti az apparátust, de soha nem egyéni szinten.

Az interpretáció később még fontossá váló fogalmáról pedig ennek kapcsán így ír Foucault:

Ha az interpretáció azt jelenteni, hogy az eredet egyetlen jelentésére derítünk fényt aprólékos munkával, akkor csak a metafizika interpretálhatná az emberiség fejlődését. De ha az interpretáció az, hogy szabályok rendszerét erőszakkal vagy csellel ragadjuk meg – amely rendszernek önmagában nincs lényegi jelentése –, és irányt szabjunk neki, új akarat szerint hajlítjuk meg, más rendszerben helyezük el és másfajta szabályoknak vetjük alá, akkor az emberiség fejlődése interpretációk sorozata lesz. A genealógia pedig mindezek története: vagyis a morál, az eszmék, a metafizikai fogalmak története, a szabadság vagy az aszketikus élet fogalmának története, a különféle interpretációk megjelenéseként. Ezeket az eseményeket kell a színen megjeleníteni a történelmi perek színházában (Foucault 1998, 83).

Foucault a Nietzsche második korszerűtlen elmélkedésében bemutatott történelemszemléletek genealógiai továbbgondolását végzi el szövege végén. Ezek közül a kritikai történelemszemlélet továbbgondolását emelném ki. Amit itt leír, oly mértékben folyamatjellegű, hogy nem is lehet egy szóval, címkével összefoglalni. A folyamat lényege, hogy a megismerés végső állapotában a megismerő alany pusztulásához vezet. A folyamat levezetését azzal kezdi Foucault, hogy rámutat: bár az objektív megismerés arra tesz kísérletet, hogy mindent érdek nélkül leírjon, magába foglaljon, ez nem lehetséges, mert ha önmagára is reflektálna, akkor a tudásvágyat is bele kellene vennie a leírásba. A tudásvágy pozícionálja magát a tudás és az öntudatlan boldogság, illúziók oppozíciójában méghozzá a tudás javára. Ez a tudás azonban a fent leírt dichotómia értelmében „nem tesz az ember boldogsága érdekében”, épp ellenkezőleg, igazságtalan, a megismerő ösztön pedig ebben az értelemben „gonosz”. „A tudásvágy nem közelít az egyetemes igazsághoz”, korábbi optimista vélekedések ellenére nem ad hatalmat a természet fölött. Sőt, épp ellenkezőleg, kockázatokat növel, veszélyeket teremt, s ami itt leginkább lényeges: „szétforgácsolja a megismerő alany egységét”. „Az ösztönös erőszak fokozódik a tudásban”, a megismerő alany feláldozása áll ennek a folyamatnak a végső pontján. Az igazságvágy nem mérséklődik a megismerés végessége miatt, hanem határtalannak bizonyul. Olyannyira igaz ez, hogy az „önmagát feláldozó emberiség” nietzschei víziójában ennek a gigantikus áldozatnak az egyetlen elgondolható lehetséges motiválójaként a megismerés oltára jelenik meg. Már a nietzschei kritikai történelemszemléletnek is az a veszélye, hogy az életet felál-

dozza az igazságért, valós gyökereitől elvágja a jelent. Foucault szerint Nietzsche későbbi filozófiájában a genealógus hasonló szerepet vesz fel, bár már nem egy, a jelenben birtokolt igazság nevében ítéli el a múltat, de kimondja: „az igazságvágyban a megismerő alany elpusztulhat [...] az igazságvágy igazságtalansága folytán” (Foucault 1998, 88–91).

3. A benjamini történelemfilozófia és az interpretációk harca

Ebben a szakaszban Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseinek Miklós Tamás-féle interpretációját mutatom be, értelmezésének erői között kidomborítva, hogy sok más értelmezővel szemben, ő nem túlozza el a szöveg enigmatikusságát, képiségét pedig nem az érthetlenség irányába utalja. Koherens, érthető egészen tekinti a szöveget, melynek ellentmondásait a szöveg különböző narratív rétegeinek bemutatásával oldja fel. Ezeket a narratív rétegeket alkalmazom majd Foucault fent vizsgált szövegére.

Az értelmezés fontos kiindulópontjának tekinthető a „magában való” történelem értelmetlenségének tézise, mely azonban nem új keletű észrevétel, gyökerei egészen a német idealizmus nagy szerzőiig vezetnek vissza (Kant, Schiller, Schelling, Hegel), de Nietzsche és Marx már egészen expliciten kimondja, az első világháború után pedig Theodor Lessing könyvének címeként jelenik meg: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Ennek értelmében tehát kijelenthető, hogy a történelemnek nincs magától értetődő, egyértelmű iránya, célja, értelmét mindig az aktuális elbeszélésből nyeri. Ennek a megállapításnak azonban fontos következménye, hogy így az értelmezés tétje nagyon megnő – a történelem zsákmányává lesz, az értelmezés pedig erő kérdésévé, hatalmi kérdéssé válik. Akkor lehetünk szubjektummá, a történelem alanyává, nem pedig tárgyává, ha az elbeszélés hatalma a kezünkben van, ha a történelem értelmét mi határozhatjuk meg (Miklós 2011, 248–252).

Ennek fényében tehát a történelem, mint egységesnek feltüntetett és egy irányba mutató narratíva, mindig a mindenkori uralkodó osztály történelme. A történelmet nem a vesztesek írják, az elnyomottak ennek a narratívának nem alanyai, hanem pusztán tárgyai lesznek, így szubjektum mivoltuktól kerülnek megfosztásra. Így tehát nem túlzás azt állítani, hogy a történelem értelmezéséért vívott küzdelem egy élet-halál harc. Benjamin számára ez a küzdelem aktuálisan a fasiszmus elleni küzdelem is volt, a Tézisekben leírja, hogy ha nem állítunk ellen-narratívát a hatalmon lévőkkel szemben, akkor „még a halottak sem lesznek biztonságban” (Benjamin 1980, 964).

A benjamini történelemelmélet a marxi filozófia továbbgondolása annyiban, hogy itt az osztályharcok története helyett a történelem értelmezéséért vívott szellemi küzdelem történeteként érthetjük magát a történelmet is. A történelemnek több lehetséges értelmezése is létezhet, azonban egy lényeges szempont mentén kétfelé oszthatjuk ezeket a narratívákat: aszerint, hogy az elnyomók vagy az elnyomottak narratíváiról beszélünk-e (Miklós 2011, 252–255).

E két értelmezés módszertanilag és tulajdonképpen metafizikailag is elkülönül egymástól annyiban, hogy más időszerkezetet feltételeznek. Miklós értelmezésében kiemeli, hogy „a történelem ideje nem a múlt, vagy a jövő, hanem a most.” Ez azonban a fent leírtakból következően nem egy független, objektív most, hanem mindig valakié, azé, aki megkaparintja, akinek a történelem értelmezése aktuálisan a hatalmában áll. Így aztán az értelmezésért vívott harc minden pillanatban megőrzi hatalmas tétjét, az interpretáció kényszere folyamatosan fennáll, ha elszalasztjuk a most értelmezését, akkor értelmezi más, ha nem alanyai leszünk az értelmezésnek, akkor tárgyaivá válunk (Miklós 2011, 252–254).

A fentiekből pedig következik, hogy minden egyes *most*-ért vívott küzdelemben kétféle értelmezés csaphat össze, az egyik a „normál állapot”, a hatalmon lévők narratívája, a birtokba vett kontinuos történelem, melyben a múlt a jelenhez – s az aktuális uralkodó osztály uralmához – szükségszerűen vezető útként van feltüntetve. A másik az ebben a történelemben elveszejtett vesztesek története, a „rendkívüli állapot”, melyben a kontinuos történelmi narratíva megszakad, kibillen azáltal, hogy a vesztesek egy-egy pillanatra az értelmezést magukhoz ragadva kizökkentik azt. Számukra az elnyomók történelme állandó veszélyt jelent, túlélésük érdekében feladatuk, hogy „szállirány ellen fésüljék a történelmet”, hogy „ellentörténelmet” írjanak. Ezzel a fennálló történelem kontinuitását megszakítják, az uralkodó időt megsemmisítik (Benjamin 1980, 971; Miklós 2011, 255–259).

Ebben az értelmezésben a história és a tradíció fogalma szembekerül egymással. A história a kontinuitás történelme, a tradíció azonban az elnyomottak és diszkontinuitást mutat. Egyrészt, mert az elnyomottak történelme csak diszkontinuitásként tud adódni, másrészt mert lényege az uralkodó narratíva kontinuitásának megszakításában áll. A tradíció a kontinuosnak hazudott idő azon pontjaihoz tér vissza, melyekben az elnyomottak magukra ismernek. A francia forradalom például így teszi tradíciójává a római köztársaságot (Miklós 2011, 256).

A tradíció, a múlt pillanata, melyhez az elnyomottak interpretációja ekkor – a most értelmezésének pillanatában, az állandó fenyegetettség mellett – fordul, képszerűen adódik, ekként szakad ki az idő menetéből. Ez a kép azonban nem elszigetelt és független, hanem Lukács fogalmával élve intenzív totalitásként magába foglalja az adott kornak, sőt magának az időnek a teljes reprezentációját. Ez a reprezentált idő azonban egy bizonyos értelemben üres marad. Ennek megértéséhez kulcsfontosságú az értelmezők gyenge messiási erejének hangsúlyozása. A teljes időt ugyanis akkor tudná a maga valójában reprezentálni egy ilyen értelmezés, ha „erős” megváltásra lenne képes, ez azonban nem emberi lehetőség. Hiányában azonban a messiási pozíció áthatja a szöveget, és fontos szerepet tölt be (Miklós 2011, 257–259).

Amikor a lázadók ellentörténelme egy-egy pillanatra megszakítja az elnyomók történelmének kontinuos menetét, az egy olyan gyenge messiási erő folytán lehetséges, melyben az erős messiási erő jelét lehet megérezni. A valódi Messiás ugyanis nem a történelem kontinuos folyamának végén jelenik meg, hanem megjelenése éppen a történelem teljes megszakítása, a történelemből való végső kilépés. Az emberi gyenge megváltás ennek a képét vetíti előre, ám gyengeségéből kifolyólag szükségképp töredékes marad. Ennek további következménye, hogy

egyetlen interpretáció sem képes a történelem teljes és maradéktalan birtokbavételére, az ugyanis nem emberi lehetőség. A történelem azonban ennek következtében nem más, mint az interpretációk harcának rommezeje, értelem-töredékek halmaza. Erre a rommezőre tekint szomorúan a IX. tézis angyala, aki a töredékeket egységesíteni szeretné, ám mivel erős messiási erővel ő sem rendelkezik, így csak a szomorú szemlélődés marad számára, míg nem a szél el nem repíti a paradicsom felé (Miklós 2011, 260–266).

A fentiek értelmében Miklós rámutat, hogy a Tézisek narratív szerkezete többretegű, Benjamin különböző pozíciókból nyilatkozik meg benne. Egyrészt azonosul a történelmi materialistával, aki az elnyomottak oldalán részt vesz az interpretációért folytatott küzdelemben. Másfelől magának ennek a helyzetnek a leírójaként is látjuk, ahogyan a harcból kireflektálva magát, külső szemlélőként írja le azt. Ez a pozíció az angyal szerepével rokon – rálát a történelem rommezejére, ám azt egységesíteni nem tudja. Perspektívája bizonyos szempontból idegen az emberi perspektívától, hiszen tulajdonképpen kireflektálja magát a történelem menetéből, ám mégis alatta marad a valóban teljesen emberfeletti messiási perspektívának, mely az erős megváltás lehetőségét, s így a történelemből való végső, metafizikai kilépést hozná. Az angyal pozíciójának birtokosa tehát mindössze tekint a történelemből, de kilépni nem tud belőle.

A megváltás tehát az értelmetlennek való értelemadás, a történelem sajátjátétele, értelmezése. Ez azonban emberi perspektívából mindig csak töredékes lehet, mert az ember messiási ereje gyenge. „Csak a megváltott emberiség kapja örökbe az egész múltját.” „Az igazi messiás ereje abban áll, hogy mindennek az értelmezését megnyitja”, hiszen *mostja* nem egy partikuláris most, hanem a teljes idő az ő *mostja*, számára örökkévaló. Tulajdonképpen értelemben csak számára létezik történelem. Az ember számára csak töredékek, történelmi ambíciójú narratívák adódnak. Ennek ellenére az értelmezésért folyó küzdelemből nem érdemes kiszállni, ha szubjektumai és nem tárgyai akarunk lenni ezeknek a történeteknek. Ezért bele kell állni ebbe a küzdelembe, ám azt, hogy a történelem valójában nem adódik senkinek, reflexióval beláthatjuk. A történelemnek persze ambivalens természetű van annyiban, hogy az egyetemes, valódi történelem – mint nem emberi perspektíva – csak a történelemből való kilépéssel, az erős megváltással válhat lehetségessé (Miklós 2011, 263–267).

Miklós szerint tehát Benjamin Téziseiben három pozíciója van az értelmezőnek:

1. Először is behelyezkedhetünk az értelmezésért folytatott harcba. (Ez tulajdonképpen szükséges is, hiszen a szubjektumként való létezésért küzdünk ilyenkor az elnyomó narratíva ellen.) Ehhez tudni kell, hogy a történelemnek több lehetséges értelmezése létezik, hogy a „normál állapot” történelmi kontinuitása megtörhető, ám azt is, hogy egyetlen értelmezés sem végleges. A harc minden *mostban* újra lejátszódik.
2. A történelemre, mint a történelem értelmezésért vívott küzdelemre kívülről tekintő reflexió pozíciója. Itt az interpretációk töredékessége kap hangsúlyt, láthatóvá válik, hogy „nincs igazabb vagy kevésbé igaz töredékinterpretáció.”

3. A harmadik szempont valójában nem emberi pozíció, hanem egy hiány, melyre remény irányulhat. Ez lenne a Messiás megváltása, a történelem teljességének birtokba vétele, mely egyszersmind a történelemből való kiszakadást is jelenti.

Ezek a nézőpontok egymásnak ellentmondhatnak, és a benjamini szöveg összetettsége, és látszólag ellentmondásos jellege leginkább ebből fakad Miklós szerint. Azok a szöveghelyek, melyeknél Benjamin az 1. pozícióból szólal meg, politikailag elkötelezettek, az időt pedig a megkaparintandó *most*ként értelmezik. A 2. pozícióból viszont értelmezői szkepszis sugárzik, az idő pedig az elmúlt időként, az értelmezések rommezejeként adódik. A 3. pozíció ugyanakkor a remény halvány sugarait villantja fel, ideje az emberi időtől metafizikailag idegen: a teljes múlt, minden idő birtokbavétele (Miklós 2011, 267–269).

4. A genealógus pozíciója és a pozíciók problémája

Foucault előadásom elején elemzett szövegéből az Entstehung leírásának és a megismerő alany feláldozásának problematikusságára koncentrálok a továbbiakban. Foucault szövegét olvasva sok ponton kérdéses, hogy a szerző milyen pozícióból szólal meg. Megszólalásai ugyanis kétféleképp érthetők. Egyrészt a dolgok működésének külső perspektívából való leírásaként. Ilyen, amikor például az Entstehung működését, mint az erőszakot formába öntő szabályrendszert leírja, vagy amikor a tudás igazságtalansága folytán a megismerő szubjektum feláldozásának lehetőségét mutatja fel. Ekkor egyrészt nem pozicionálja magát az Entstehung mezőjén belül, melynek azonban elvileg őt is magába kellene foglalnia, másrészt a tudás végső pontjára való eljutást és a szubjektum feláldozását olyan folyamatként beszéli el, melyre külső szemlélőként tekint, saját pozícióját nem foglalja bele az elbeszélésbe, és nem reflektál rá semmilyen módon. Ezzel szemben azonban, amikor a genealógus működését a metafizikai gondolkodásmóddal szemben határozza meg, és elemző módszereit bemutatja, akkor maga is a genealógus oldalára helyezkedik, annak módszereit maga is alkalmazza, a metafizikai gondolkodásmódot pedig egyértelműen tévesnek tünteti fel.

Ebből a kettősségből az a probléma adódik, hogy ha pusztán az első pozíciót tulajdonítjuk Foucault-nak, azaz tisztán külső szemlélőként tekintünk rá, akkor víziója a nihilizmushoz közelít. Az általa leírt folyamatban a tudást illetően egyrészt szintén felmerül a kérdés, hogy miféle tudásról beszélünk: a genealógus, az objektivizáló historista tudása-e, vagy egyszerűen minden formája az emberi megismerésnek. Másrészt bizonyos, hogy ez a tudás az egyént feláldozza a megismerés oltárán, és ez az áldozat leírásában igencsak értelmetlennek tűnik. Ha a genealógus által képviselt és a metafizikai gondolkodásmódot – így vele az egységnek tételezett szubjektumot – megsemmisítő tudásról van szó, akkor például felmerül a kérdés, hogy miért állna bárki a genealógus oldalára, miért alkalmazná bárki a módszerét, ha ehhez az általános, gigantikus és értelmetlen áldozathoz vezet. Az Entstehung személytelen leírásában pedig külső pozícióból szemlélve

szintén értelmetlennek tűnik például az elnyomottak oldalára helyezkedni a hatalom rendszerében, és értelmetlennek tűnik szembehelyezkedni a rendszeresen formába öntött erőszak különféle megnyilvánulásai ellen.

Ha azonban a második pozícióra helyezzük Foucault-t, és genealógusnak tekintjük, akkor a nihilizmus problémája nem merül fel ugyan, mivel a genealógus a metafizikai gondolkodásmód lebontásával tulajdonképpen belehelyezkedik az értelmezések harcába az elnyomottak oldalán. Az uralkodó narratívát lebontja, hiszen módszeréből fakadóan minden nagy narratívát dekonstruál. Reflektál az Entstehung rendszerére, elhelyezi magát benne, és azzal, hogy leírja magát a rendszert, tulajdonképpen küzd is ellene. Ezzel párhuzamosan, ha a megismerő alanyt elpusztító tudást a genealógus által termelt tudásnak tekintjük, akkor azzal, hogy megsemmisíti a megismerő szubjektumot, sőt, az egész emberiséget feláldozza a megismerés oltárán, tulajdonképpen kilép a rendszerből, így ez a cselekedete is a rendszer ellen folytatott önfeláldozó harcnak tekinthető. A genealógus ebben az értelemben tehát elhelyezi magát a rendszerben, saját helyzetére reflektál, és küzd a fennálló ellen. Ekkor azonban az a fajta rálátás kérdőjeleződik meg, mely ezeket a jelenségeket objektíven, kívülről írja le: az Entstehung szerkezetének bemutatása illetve a megismerő szubjektum feláldozásának folyamata.

Azt gondolom tehát, hogy Foucault Benjaminhoz hasonlóan két eltérő pozíciót jelenít meg szövegében, és hol az egyik, hol a másik pozícióból szólal meg. Ha így olvassuk a szöveget, akkor megoldódnak azok a problémák, melyek az egyes pozíciók kizárólagosságából adódnának. Nem kell az elnyomást objektíven leírni, abba kvázi belenyugvó narratívának tekinteni a szöveget, ám azon sem kell megütközni, hogy reflexiója néha kissé idegen a belátható emberi perspektíváktól (ahogyan Benjamin is reflektáló filozófusként tulajdonképpen a történelem anyagának megfeleltethető pozícióra helyezkedik).

A narratív rétegek ilyen értelmezése azt is lehetővé teszi, hogy a szövegek különbségei ellenére fontos hasonlóságokat fedezzünk fel. Így például Benjamin szövegében a történelemmel szembeni ellennarratíva látszólag egészen konkrétan tartalmi és politikai töltetű, és Foucault kritikája inkább módszertani és elvont. A különböző pozíciókat áttekintve azonban kiderül, hogy Benjamin ellentörténelme legalább annyira metaszintű és módszertani is, hiszen az időnek egy teljesen más képével operál, mint a kontinuos történelem. Foucault-nál pedig láthatóvá válik, hogy fontosak a konkrét politikai helyzetek, hiszen a genealógus pozíciójával azonosulva ő is küzd az erőszak rendszere és a fennálló hatalmi narratíva ellen.

5. Nietzsche és a történelemfilozófia

Ebben a szakaszban az elemzés horizontját Nietzsche történelemfilozófiai nézeteivel igyekszem tágítani. Nietzsche legexplicitebben az 1874-ben írt, második korszerűtlen elmélkedésében, *A történelem hasznáról és káráról* című művében fejti ki a történelemmel, történetírással kapcsolatos filozófiai nézeteit. Több olyan gondolatot is találhatunk ebben a műben, mely későbbi filozófiájában újra felbukkan, ám egészen más megítélésben részesül. A továbbiakban azt igyekszem meg-

vizsgálni, hogy ezek a gondolatok hogyan színeződnek át Nietzsche későbbi filozófiájában, és hogy mindez hogyan illeszkedik a Walter Benjamin és Foucault kapcsán imént tárgyalt problémakörbe.

Az említett korszerűtlen elmélkedésből először kihangsúlyoznék két gondolatot, amit Nietzsche ebben a szövegben még inkább elutasít, illetve lehetetlennek tételez, ám későbbi metafizikájában központi jelentőségre tesz szert. Az egyik az emlékezéshez, a másik az ismétléshez kapcsolódik.

Az előbbivel kezdve, rögtön a szöveg elején nagyon erőteljesen megjelenik az emlékezés-felejtés témaköre. Az embert az állathoz hasonlítva Nietzsche azt állapítja meg, hogy az állatok általunk irigyelt boldogságának titka a felejtés, míg az embert a túlzott mértékű emlékezés, a felejtésre való képtelenség láncolja a múltjához és teszi boldogtalanná.

Elénk tár egy szélsőséges példát, egy gondolatkísérletet, mely 68 évvel később Borges tollából is élénk kidolgozásra kerül: a mindenre emlékező ember képét. Alaposan megvizsgálva ezt a gondolatot, érdekes párhuzamokat fedezhetünk fel Nietzsche későbbi metafizikájával. Nézzük a példát:

Gondoljuk csak el a legszélsőségesebb példát, egy olyan embert, akiből teljességgel hiányzik a felejtés ereje, aki így arra ítélnék, hogy *mindenütt keletkezést és alakulást látson*: ez az ember nem hisz többé tulajdon *létében*, nem hisz *önmagában*, mindent eliramló pontokká lát szertefolyni, s maga is belevész az átalakulásoknak ebbe az özönébe; végül Hérakleitosz igaz tanítványaként alig meri már az ujját is mozdítani (Nietzsche 2004, 98–99. Kiemelés tőlem – Sz. R.).

Borges így ír erről a „parlagi Zarathustrá”-ról:

„Valóban nemcsak minden erdő minden fájának minden levelére emlékezett, hanem ezeknek minden képére is, ahányszor csak észlelte vagy elképzelte őket.” (Borges 2008, 107)

És ami még nagyon fontos:

„Ne feledjük el, hogy Ireneo szinte képtelen volt általános, platói eszmék felfogására. Nemcsak azt értette meg nehezen, hogy a *kutya* általános megjelölés annyi eltérő, különböző méretű és különböző alakú egyedet foglal magába; az is zavarta, hogy a három óra tizenégy perckor (oldalnézetből) látott kutyának ugyanaz a neve, mint a negyed négykor (előlnézetből) látott kutyának.” (uo. 108)

Ez egyébként nemcsak Ireneo Funest, „az emlékező”, de magát Nietzschét is zavarta 1873-ban, mikor az *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című munkájában így írt a fogalmak keletkezéséről:

„[M]inden szó nyomban fogalommá lesz, de nem azáltal, mert esetleg arra az egyszeri, teljességgel individualizált éssélményre, amelynek keletkezését köszönheti, kell emlékeztetnie, hanem mert egyúttal rá kell illenie számtalan, többé vagy kevésbé hasonló, azaz szigorúan véve sohasem azonos, tehát csupa nem-azonos esetre is. Minden fogalom a nem-azonos azonossá tétele útján jön létre.” (Nietzsche 2012, 11)

Funes világlátására és Nietzsche későbbi metafizikájára visszatérve azt találjuk, hogy az éppen ennek a fogalmi gondolkodásnak az elutasítására épül, és az imént leírt, nehezen megélhető héraikleitoszi filozófiának az affirmálása. Néhány példa az 1881-es füzetek feljegyzéseiből:

„Állandó az, aminek a változásait nem látjuk, mert túlságosan lassúak és túlságosan finomnak nekünk.” (Nietzsche 2001, 85)

„Hasonló minőségeket kellene mondanunk »ugyanaz« helyett – még a kémiában is. »Hasonló« nekünk. Semmi sem fordul elő kétszer, valójában nincs két oxigénatom, amely ugyanaz lenne [...]” (uo. 87)

„Minden szellemi tevékenység a *legdurvább föltevésekkel* veszi kezdetét, például azonos-ság, dolog, maradanóság. Ezek egyidősek az intellektussal, amely belőlük fabrikálta lényegét.” (uo. 122)

Az emlékezés problematikája mellett hasonló módon jelenik meg az ismétlés gondolata. Itt is azzal találkozunk, hogy a végső forma (mindenre emlékezni, mindennek az ismétlődése) a korszerűtlen elmélkedésben még abszurd színezetet kap, később azonban Nietzsche gondolkodásának centrumába kerül.

A monumentális történelemszemlélet bemutatása során egy érdekes dolgot állít Nietzsche. Mivel ennek a fajta történetírásnak az az alapkérdése, hogy ami nagy, monumentális, az megismételhető-e, Nietzsche ebben a szövegében, 8 évvel *A vidám tudomány* megjelenése előtt eljátszik egy gondolattal, aminek konklúziója szinte teljesen megfeleltethető a később örök visszatérés néven elhíresült tanával. Ebben a szövegben azonban még elveti ezt a gondolatot. Így fogalmaz:

Hiszen alapjában az, ami egyszer lehetséges volt, csak akkor jelentkezhetnek másodízben is lehetségesként, ha a püthagoreusoknak igazuk volna abban a hitükben, hogy az égitestek azonos együttállásakor a Földön is ugyanannak kell megismétlődnie, mégpedig a legkisebb részletekig: úgyhogy valahányszor a csillagok bizonyos konstellációba kerülnek egymással, egy sztoikus társulni fog egy epikureussal, és meggyilkolják Caesart, [...]. *Csak ha a Föld a maga színművét az ötödik felvonás után mindahányszor újramegújra kezdené,* [...] csak akkor vágyhatná a hatalommal bíró a monumentális történelmet teljes ikonikus igazságában [...]. (Nietzsche 2004, 108–109. Kiemelés tőlem – Sz.R.)

Mivel azonban ez badarság szerinte, a monumentális történetírást úgy látja, mint ami az egyes, konkrét, egyedi eseteket egymáshoz hasonlítja, közelíti, s végül általánosítás révén azonosítja. Így válik „lehetségessé” a valójában lehetetlen ismétlés, hasonlóan ahhoz, ahogyan korábban a fogalmak kialakulásáról beszélt. Ez az általánosítás azonban óhatatlanul a történelem torzításával jár. A valódi események, „az okok és okozatok valóban történeti *connexusa*” igazából épp arra mutatna rá, hogy „a jövő és a véletlen kockajátékában sosem jöhet ki még egyszer pontosan ugyanaz”(uo.).

A monumentalitás ismételhetségére azonban igenlő választ ad Nietzsche. A monumentalitás újra lehetséges, de ugyanaz nem történhet. Ebből az következik, hogy nem maga az egyedi esemény lesz fontos – mivel az nem történhet meg még

egyszer – hanem a *hatása*, tehát az, amiben általánosítható. Ezért van szükség arra, hogy a monumentális történetíró esztétizálja – ezzel el is ferdítve – a történelmet, és a történetírás így kezd tendálni a *művészet* kategóriája felé. Ez ekkor még, 2 évvel *A tragédia születése* után – ahol a világ esztétikai jelenségként való igazolhatóságáról beszél – járható útnak tűnik Nietzsche számára. A világ és a történelem esztétizálása Nietzsche középső korszakában, kb. az örök visszatérés gondolatának megjelenésével egyidőben válik feleslegessé, hiszen annak affirmálása, és a *Zarathustrában* leírt, visszafelé működő akarás megoldja ezt a problémát (vö. Nietzsche 2017, 188–193).

Azt láttuk tehát, hogy mind az emlékezés, mind az ismétlés problémájával kapcsolatban Nietzsche a második korszerűtlen elmélkedésben tagad olyan kulcsfontosságú gondolatokat, melyek később központi szerepet kapnak metafizikájában. Felvetődik a kérdés, hogy vajon mi az oka ennek. Ezzel kapcsolatban én azt látom egy lehetséges válasznak, hogy ez összefügg az igazság és az élet viszonyának és prioritásának változásával Nietzsche gondolkodásában. *A történelem hasznáról és káráról* című munkában, akárcsak *A tragédia születésében* az elsődleges szempont az élet,¹ míg később ez háttérbe szorul. Ekkor a hazugság, a látszat, a „Mája fátyla” – s mint ilyen, a művészet is – már nem legitimálhatja magát, mint az élethez szükséges elemet, hanem épp az válik emberként feladatunkká, hogy ezek mögé nézve meglássuk az élet pusztító, dionüszoszi arcát, és alábukjunk.

A korábbi (*A tragédia születése, A történelem hasznáról és káráról, Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*) és későbbi művek közös metszete, hogy a keletkezés hérakleitoszi metafizikáját, a mindenre emlékezést, a nem-fogalmi gondolkodást, a szubsztancializálás elvetését és az örök visszatérés gondolatát az ember számára elviselhetetlennek vagy egyenesen elgondolhatatlannak tételezi. A különbség abban áll, hogy a korábbi művekben az élet szempontja fontosabb, mint ezeknek az igazságoknak az elfogadása, így a hazugság, látszat, művészet és az életet, egészséget fenntartó és gyarapító eszmék, mint ilyenek szükségesnek tételeződnek. Ezzel szemben a későbbi művekben ezekkel az igazságokkal önmagunkat nem kímélve szembe kell néznünk, és emberi, túlságosan emberi lényünkkel alá kell bukunk. Az emberi gondolkodásnak, mely számára a fent leírt metafizika kibírhatatlan, a határaihoz kell érkeznie, és átcsapnia valami teljesen másba – ami többé már nem emberi. Így kell értenünk szerintem az *Übermensch* fogalmának megjelenését Nietzsche filozófiájában.

Ez azt is érthetővé teszi, hogy Nietzsche középső korszakában megjelenő radikális gondolatok hogyan függnek össze egymással. Az emberi gondolkodásmód és a korábbi metafizika meghaladásának kulcsmondataként híressé vált „Isten halott” tézis is ebbe az irányba mutat. Ezzel az ember teljesen elveszíti korábbi értékeit, orientációit, „koordinátarendszerét”.² A keletkezés metafizikája és az örök visszatérés tana pedig ezen értékeit vesztett emberi gondolkodásmód, a nihilizmus

¹ Vö. Nietzsche 2007, 5–24, illetve a második korszerűtlen elmélkedés eredeti címe: *A történelem hasznáról és káráról az élet számára*.

² Vö. Nietzsche 1997, 151–152. „Van-e még fönt, és lent van-e? Nem a végtelen semmiben bolyongunk? Nem érezzük az üres tér borzongató fuvallatát?”

legszélsőségesebb formájaként elpusztítja mindazt, ami nem tudja affirmálni.³ Ez vezet aztán az emberi gondolkodás végéhez, az *Übermensch* eljövételéhez, azt gondolom, ezt érti Nietzsche a nagy délidő alatt (Nietzsche 2002, 68. §134.; Nietzsche 2001, 76. [196]; Nietzsche 2015, 31). Ez persze a nietzschei filozófia egyik legspekulatívabb oldala, tulajdonképpen egy jövőbe projektált értéktételezés, és a nietzschei világképben elfoglalt helye, valamint apokaliptikussága alapján igen hasonló ahhoz, amit Walter Benjaminsnál az erős messiási erő képvisel.

Foucault *A szavak és a dolgok* című művében állítja fel nietzschei allúzióként „Az ember halott” tézisét, melynek értelmében a korábbi nietzschei tételen túl az ember nemcsak koordinátarendszerét és értékeit veszíti el, hanem az a sajátos önreflexiója is értelmetlenné kezd válni, s a megismerésnek az a Kanttal kezdődő nagy korszaka, melyet Foucault az antropológiai kor címkével lát el, a végéhez közeledik. Az ember gondolkodásmódja és az erre irányuló megismerési törekvés is érdektelenné kezd válni. Ez összecseng a korábban tárgyalt foucaulti tézissel – a megismerés elpusztítja a megismerés alanyát.

Az ember tehát úgy tűnik, így is, úgy is halott. Kérdés azonban, hogy ez a halál hogyan megy végbe, és mire számíthatunk utána. A Nietzsche által legtöbbször becsült ember az alábukó, aki sorsának tudatában az *Übermensch* eljövetelét gyorsítja. Benjaminsnál a történelemben vetett ember az elnyomás ellen küzd gyenge messiási erővel, ami töredéke az erős messiási erőnek, a történelemből való kilépésnek. Foucaultnál pedig a genealógust látjuk, aki a metafizikus gondolkodásmódnak ellentartva beleáll abba a folyamatba, melynek végén a megismerés felszámolja a megismerő alanyt. Itt azonban remélhető pozitív érték nem jelenik meg a folyamat végén, ha csak annyi nem, hogy az erőszak rendszere is megsemmisül minden mással együtt.

Azt gondolom tehát meghatározó kérdésnek a Nietzsche – Benjamin – Foucault „történelemfilozófiai háromszögben”, hogy a történelem vége és az ember halála felé tendáló eme apokaliptikus képekben megjelenik-e valamiféle pozitív végki-fejlet (kvázi üdvtörténeti narratíva), vagy sem, és hogy ennek megjelenése vagy elmaradása milyen következményekkel járhat az ember számára, aki – mint láttuk – öles léptekkel halad a vég felé.

A pozitív végkicsengésű történelmi narratíva felveti az objektivitás kérdését is, amiről már volt szó korábban. A történelemnek, mint láttuk, egyik említett szerző szerint sincs önmagában vett, objektív értelme, hanem ez mindig interpretáció kérdése. Végző soron tehát az a kérdés sem objektív, hogy az értelemadást egyáltalán elvégezzük-e, vagyis a kérdés nem az, hogy van-e a történelemnek értelme, van-e pozitív végkicsengés a jövőben, hanem hogy érdemes-e elvégeznünk egy ilyen értelemadó aktust, tételezzünk-e értéket a jövőbe. Nietzsche felől a választ egyértelműen igenlőnek gondolom, többször is megjelenik nála a felhívás új értékek megteremtésére Isten halála után. Az „Isten halott” tézis egyik legfontosabb következménye, hogy az értékek a túlvilágról az evilágra helyeződnek vissza, és

³ Vö. Nietzsche 2002, 36., „Gondoljuk végig a következő gondolatot a legszörnyűbb formájában: a létezés, ebben a formájában, értelem és cél nélkül, de elkerülhetetlenül mindig visszatérve, a semmiben való finálé nélkül: »az örök visszatérés«. Ez a nihilizmus legszélsőségesebb formája: az örök (az »értelmetlen«) semmi!”

hogy az ember (illetve inkább az *Übermensch*) válik értékteremtővé. A külsőként magunkra erőltetett, univerzalizált morális szabályok helyett pedig az egyénnek saját *jóját* és *rosszát* kell követnie. Ennek a narratívának persze megvan az az árnyoldala, hogy az *Übermenschen* keresztül a történelemnek való értelemadás a jövőbe projektálódik és csak retrospektíve végezhető el, (ez pedig illeszkedik a német idealizmus történelemfilozófiai hagyományába, és hasonló morális paradoxonokhoz vezet (Miklós 2011, 9–45).

Benjamin történelemfilozófiájában az értelemadásra primer szinten azért van szükség, hogy életben maradjunk, hogy a történelemnek alanyai, és ne tárgyai legyünk, hogy az elnyomás és a faszizmus ellen védekezni tudjunk. A filozófus / angyal perspektívája a második narratív szinten viszont inkább nihilizmust implikálna – az interpretáció mindig időleges, esetleges, a történelem rommező, töredékek halmaza. Ahhoz, hogy az interpretációk harcába való beleállás ne legyen teljesen értelmetlen, szükség van a harmadik narratív szinten felvázolt metafizikára, arra az erős messiási erőre, melynek gyenge változata egy-egy pillanatot megválthat egy időre. Ennek a mindenre kiterjedő erős változata hozza el azt a paradox helyzetet, hogy az ember teljes történelmét örökbe kapja, amikor egyszermind ki is lép belőle – az időből.

Foucaultnál az egységtételezésnek és a metafizikának annyira erős kritikájával találkozunk, hogy az értelemadás is elvetendőnek tűnik, ugyanis magában hordozza a metafizikába való visszacsúszás kockázatát. Így inkább az nyilvánvaló, hogy mi *ellen* küzd, de az nem igazán fogható meg, hogy *miért*. Persze a korábbi történelemfilozófiák és üdvtörténeti narratívák kudarca után ez abszolút védhető álláspont.⁴ Az értelemadás mindig nagyon kockázatos tevékenység. Azt gondolom azonban, hogy ennek ellenére el kell végeznünk: Walter Benjaminsal és Miklós Tamással egyetértve azért vélem így, mert ha nem tesszük, elvégzi más. A feladat már önmagában sem könnyű, – nehéz olyan értéket tételezni, vagy olyan narratívát felállítani, amit ne lehetne cáfolni, kompromittálni, félrevinni – és ahhoz is rengeteg intellektuális becsületesség kell, hogy narratíváinkról mindig tudatosítsuk, hogy esetlegesek, időlegesek, és persze nem objektívek, hanem a mi narratíváink. *Jónk* és *rosszunk* a *mi* jónk és rosszunk. De élni és küzdeni még így is egyszerűbb akkor, ha tételezünk valamit, amiért érdemes lehet.

Bibliográfia

- Benjamin, Walter (1980): A történelem fogalmáról. In uő: *Angelus Novus*. Békéscsaba: Magyar Helikon, 961–974.
- Borges, Jorge Luis (2008): Funes, az emlékező. In uő: *Válogatott művei I. A halál és az iránytű. Elbeszélések*. Budapest: Európa, 99–109.
- Foucault, Michel (1998): Nietzsche, a genealógia és a történelem. In uő: *A fantasztikus könyvtár*. Budapest: Attraktor–Pallas, 75–91.
- Foucault, Michel (2000): *A szavak és a dolgok*. Budapest: Osiris
- Marquard, Odo (2001): A megvádolt és fölmentett ember a XVIII. század filozófiájában. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz, 101–129.

⁴ Vö. Marquard 2011, 101–129.

- Miklós Tamás (2011): Walter Benjamin történelemfilozófiai téziesíról. In uő: *Hideg démon, Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony: Kalligram, 227–278.
- Nietzsche, Friedrich (2004): A történelem hasznáról és káráról. In uő: *Korszerűtlen elmékedések*, Budapest: Atlantisz
- Nietzsche, Friedrich (2002): *A hatalom akarása*. Budapest: Cartaphilus
- Nietzsche, Friedrich (2007): *A tragédia születése*. Budapest: Magvető
- Nietzsche, Friedrich (1998): *A vidám tudomány*. Budapest: Holnap
- Nietzsche, Friedrich (2001): *Az új felvilágosodás*. Budapest: Osiris
- Nietzsche, Friedrich (2015): *Bálványok alkonya*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Helikon
- Nietzsche, Friedrich (2012): *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő: Attraktor
- Nietzsche, Friedrich (2017): *Így szólott Zarathustra*. Budapest: Szenzár

Migráció és mimetizmus*

Tóth Péter (Szegedi Tudományegyetem)

Absztrakt

Ennek a dolgozatnak nem célja a migráció jogi aspektusainak vizsgálata, sem pedig annak biztonságpolitikai elemzése, hanem a jelenség általános elméleti megközelítése, különös tekintettel a konfliktusok eredetének kérdésére vonatkozóan, érintve a vallás és erőszak problematikájának szempontját. A vallástudomány területét illetően amellet a gondolati alapállás mellet kívánok érvelni, amely szerint a vallás, mint kulturális vagy civilizációs törésvonal önmagában nem jelenti a konfliktusok illetve az erőszak közvetlen okát. Tehát a nemzetközi migrációt illetően az állítom, hogy a konfliktusok sokkal inkább a globális rivalizálásban gyökereznek, mintsem valamilyen vallási vagy kulturális különbségben. Véleményem szerint a migrációt magyarázó klasszikus elméletek nem képesek megragadni a konfliktusok alapvető okát, eredetét. Úgy gondolom ennek oka az, hogy általánosságban ezek az elméletek a migráció jelenségét pusztá gazdasági tényezőkre vezetik vissza, és figyelmen kívül hagyják az emberi vágy és erőszak problematikáját. Ahogyan azt Gyáni Gábor is megjegyzi, a vándorlás pszichológiai értelmezése és vizsgálata ráirányítja a figyelmet a kulturális és lelki faktorokra az egyénen kívüli közgazdasági és szociális tényezők mellett (Gyáni, 2003). Meglátásom szerint René Girard mimetikus elmélete, azon belül is a mimetikus vágy koncepciója jól használható és gyümölcsöző megközelítést jelenthet a migrációkutatás számára, mivel az emberi tényezőre fókuszál antropológiai szinten, illetve Girard szisztematikus összefüggést tár fel a vágy és az erőszak között. Girard mimézis koncepciójára támaszkodva egy olyan sajátos és plauzibilis elméleti és értelmezési keret felvázolására teszek kísérletet, amely adekvát módon képes leírni a migráció motivációs háttere és a konfliktusok eredete közötti kapcsolatot.

Kulcsszavak: migráció, mimézis, vallás, erőszak, René Girard

1. Bevezetés

Vallás, erőszak, migráció – ezek a szavak olyan jelenségeket reprezentálnak, amelyek végigkísérik az emberiség történetét. Az egyre növekvő mértékű nemzetközi migrációt a terrorizmus globálissá válása kíséri (Löwiné Kemenyeczkai, 2015). Korunkban geopolitikai szinten a vallások – kiváltképp azok, amelyeket szélsőséges csoportokkal hoznak összefüggésbe – egyre növekvő fontosságú szerepet játszanak a globális szintéren. Napjaink társadalmi-politikai diskurzusában a vallás és erőszak kérdésköre elsősorban a migráció kontextusában aktualizálódik (Fischl, 2013). Ez olyan általános kérdésfelvetéseket implicál, minthogy a „civilizációk összecsapásának” korában élünk (Huntington, 1998)? Vajon a vallási és kulturális különbségek alapozzák meg a konfliktusokat és eredményeznek erőszakot, vagy talán az ember természeténél fogva hajlamos az agresszióra?

Úgy gondolom, a probléma megközelítése során az emberi tényezőből kell kiindulni, mivel mind a vallás, mind az erőszak és a migráció alanya az ember. Tehát az első kérdés, amelyet fel kell tenni, hogy miért vállalkozik valaki migrációra?

* Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-SZTE-307 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

2. A migráció főbb elméletei

A migráció legfőbb motivációs tényezője a magasabb életszínvonalra való törekvés, az egyéni életminőség javítása. „*A tartózkodási hely ideiglenes vagy végleges megváltoztatása emberi szükséglet, az ezt motiváló tényezők századok óta változatlanok, legegyszerűbben megfogalmazva a migráció mögött az egyéni életminőség javítása húzódik.*” (Hautzinger – Hegedüs – Klenner, 2014, 6) Legegyen szó akár a Maslow-piramis által körvonalazott alapvető szükségletekről (Ritecz, 2002) vagy más anyagi okokról, mint a migráció fő mozgatórugóiról, a lényeg, hogy a potenciális migránsok ugyanazon egzisztenciális feltételekre vágyanak, mint amellyel a már kivándorolt társaik vagy a célsországban élő emberek rendelkeznek, vagy legalábbis hiszik(!), hogy rendelkeznek.

Leegyszerűsítve ez a paradigma húzódik meg a migrációt magyarázni kívánó valamennyi klasszikus elméletben.

Az első klasszikus magyarázati modell Edgar G. Ravenstein nevéhez köthető, aki a migrációt az ún. taszító-vonzó tényezők („*push and pull*”) összjátékaként írja le. Tehát a rossz körülmények egy adott helyen nyomást gyakorolnak az egyénre, hogy elhagyja lakhelyét, míg a máshol lévő pozitív feltételek pedig vonzólag hatnak. Ilyen taszító tényezők lehetnek például a súlyos adóterhek, az elnyomó törvénykezés, vagy a kedvezőtlen klimatikus viszonyok. Azonban mindezekon túl maga Ravenstein is kiemeli az anyagi helyzet javítása iránti emberi vágyat, mint a legfőbb motivációs faktort (Hautzinger et al., 2014).

A *neoklasszikus gazdasági modellek* (mind a makro-, mind a mikroelmélet) szerint a migráció tulajdonképpen a jövedelem maximalizálása érdekében hozott egyéni döntéseken alapul. A *makroelmélet* képviselői a nemzetközi migráció okát a nemzetközi bérek közötti különbségekre vezetik vissza. Amennyiben egy adott régióban túlkínálat van a munkaerőből, ott tendenciózusan csökkennek a bérek, míg ahol a tökéhez képest munkaerőhiány lép fel, ott magasabbak a fizetések, így ezen modell szerint az így kialakuló területi bérkülönbségek indukálják a migrációt. A mikroelmélet pedig az elvándorlást kiváltó egyéni döntést a migrációval járó költségek (mint például az utazással, munkakereséssel, beilleszkedéssel, nyelvtanulással stb. járó költségek) és a várható nyereség összehasonlítására vezetik vissza. Mindkét elméletben a nettó profit maximalizálása áll a középpontban, lényegében tehát a költség-haszon elvről van szó (Sík, 2001).

A *migráció új közgazdasági elmélete* alapján az a fontos kutatási szempont artikulálódik, hogy a tudományos elemzés során nem az elszigetelt egyént, hanem a családot, háztartást, vagy egyéb kisközösséget érdemes alapul venni a migrációs döntéshozatali folyamat vizsgálatakor. Ezen elmélet szerint a migráció célja a család bevételeinek növelése és a jövedelemforrások diverzifikációja, tehát az általános anyagi kockázat csökkentése (Hautzinger et al., 2014; Huzdik, 2014).

A modern migrációs elméletek közül a *kapcsolathálózati megközelítés* tekinthető a legnépszerűbbnek. Ez a koncepció rávilágított arra, hogy a kapcsolathálózatoknak óriási szerepe van a migráció különböző fázisaiban, már a potenciális elvándorlók vonatkozásában is. Könnyen belátható, hogy nagyobb valószínűség-

gel vállalkoznak migrációra azok, akik már rendelkeznek kapcsolatokkal az adott célországban, illetve amikor már sokan kivándoroltak az adott közösségből vagy közülük többen is rendelkeznek migrációs tapasztalattal. A migráns kapcsolathálóknak tehát mind a migráció kibontakozásában, annak fenntartásában, de a bevándorlók fogadó országbeli kezdeti és hosszú távú adaptációjában is komoly szerepe van.¹ A telekommunikációs eszközök fejlődésével még inkább erősödik a kapcsolathálózatok szerepe és hatása (Hautzinger et al., 2014).

Thierry Warin és Andrew Blakely központi állítása szerint az úgynevezett „há-lózáti hatások” *csordaviselkedésként* vagy *mimetizmusként* írhatók le. Egy potenciális migráns pusztán azon az alapon is dönthet egy adott célországba való kivándorlás mellett, hogy ott már számos honfitársa él, függetlenül attól, hogy a várható jövedelmek illetve életviszonyok esetleg még kedvezőbbek lehetnek egy másik országban, ahol viszont nem rendelkezik számottevő kapcsolati tőkével. A szerzők szerint sok esetben elmondható, hogy ha a potenciális bevándorló megfelelő ismeretekkel rendelkezett volna a korábban már emigrált honfitársak szociális és gazdasági helyzetéről, akkor más célországot választott volna. A csordaviselkedés az információáramlás fontosságát implikálja a migrációs döntéshozatal komplex folyamatában. Az információhiány, illetve a hiányos információk a migrációs döntéshozatali folyamatban kiszolgáltatottabbá teszik az elvándorlásra készülőket, tehát sokkal inkább arra kényszerülnek, hogy a már elvándorolt honfitársaikon tájékozódjanak, hogy őket kövessék és *utánozzák*, mert azt feltételezik, hogy ők több információval rendelkeznek (Warin – Blakely, 2009).

Warin és Blakely rámutattak az utánzás fontosságára a migrációban, ám a mimetizmust pusztá hordaviselkedésnek tekintik. René Girard szerint az utánzás, illetve mimézis az emberi kapcsolatok alapvető tényezője, tehát a mimetizmus sokkal többet jelent, mint pusztá csordaviselkedést (Girard, 2013).

A migrációt magyarázó főbb elméletek áttekintéséből a jelen tanulmány aspektusából két fontos szempont adódik. Az egyik, hogy a tudományos elemzés során az embert nem zárt individuumként, hanem mint a kapcsolatrendszeribe beágyazódott és azok által nagymértékben meghatározott alanyként érdemes tekintetbe venni. A másik pedig az utánzás fontossága a migrációban. Azonban egyik modell sem ad választ a konfliktusok eredetére. Girard mimetikus elméletének elsődleges újszerűsége abban ragadható meg, hogy szisztematikus összefüggést lát a mindenhol és mindenkor jelenlévő utánzás és erőszak között. Felmerül a kérdés, hogy az utánzás hogyan vezethet erőszakhoz?

¹ Ugyanakkor fontos azt megjegyezni, hogy nem minden esetben tapasztalható pozitív korreláció a hálózatok megléte és a migráció valószínűsége között. Például, ha egy adott országban már nagyszámú bevándorló telepedett le, az csökkenti a foglalkoztatási és munkalehetőségek körét a további bevándorló-aspiránsok számára, így ebből adódóan a potenciális elvándorló egy másik célországot választ.

3. René Girard mimetikus vágyelmélete

René Girard mimetikus elmélete három összefüggő koncepcióból áll: mimetikus vágyelmélet, bűnbakmechanizmus és bibliai reveláció (Girard & Williams, 1996; Kirwan, 2005). Jelen tanulmányban a mimetikus vágyelméletre koncentrálok.

Girard szerint az emberi vágy alapvetően utánzásos természetű, tehát másvalakin – modellen vagy közvetítőn/mediátoron – keresztül artikulálódnak bennünk vágyaink, amelynek vannak pozitív és negatív következményei. Girard a mimetikus kapcsolatok két alapvető típusát határozza meg: a külső és a belső közvetítés esetét (Girard, 1966). A *külső közvetítés* arra a mimetikus helyzetre utal, amikor a modell valamilyen módon – térben, időben, társadalmi helyzetben, stb. – távol van a vágyakozó alanytól. Ez tekinthető a mimézis ártalmatlan formájának, amely tulajdonképpen nem hordozza magában a konfliktus kialakulásának veszélyét. A mimézisnek ez a pozitív oldala alakítja ki és fejleszti a társadalmi együttéléshez szükséges valamennyi képességet.

A problémák akkor kezdődnek, amikor az alany és a modell közös vágya valami olyasmire irányul, amiből nagyon kevés van, illetve nehezen hozzáférhető, vagy természete szerint nem osztható meg. Ilyen lehet például egy vezetői pozíció, vagy valakinek a szerelme. Ez már a *belső közvetítés* esete, amikor a modell térben/időben/társadalmi státuszban közel áll az alanyhoz. Ebben az esetben már a modell is óhatatlanul belekerül a mimetikus spirálba. Ugyanis az alany vágyakozása a modell által birtokolt tárgy iránt annak felértékelődését eredményezi a modell számára, így az növeli a tárgyhöz való ragaszkodását. Ezt érzékelve a vágyakozó alany elsajátítási törekvése fokozódik, amire a modell még nagyobb birtoklási vágygal és ellenállással reagál. Az így kialakuló mimetikus spirálban jól érzékelhető az eszkaláció, és az eredeti modell is vágyakozó alannyá válik a saját maga által birtokolt tárgy viszonylatában, hiszen az ő vágyát az eredeti vágyakozó alany szenvedélye tüzezi, így abból mintegy modell válik számára. Tehát a közös vágy megerősíti a tárgy értékebe vetett hitet, míg nem a valorizáció eszkalációja során a felek már teljesen elrugaszkodnak a tárgy objektív értékétől, és már maga a versengés és a presztízsért folytatott harc az, ami abszolút értéket kölcsönöz a közösen vágyott dolognak. A valorizáció növekedésével párhuzamosan emelkedik a rivalizálás intenzitása is, amely erőszakhoz vezethet. A mimézis fokozódásával a tárgy egyre inkább háttérbe szorul, míg nem gyakorlatilag jelentéktelenné válik. Ezen a szinten a riválisok teljes mértékben egymásra fixálódnak, és a vágy helyét átveszi a kölcsönös erőszak. A csapást ellencsapás követi, és a felek most már a másik vágya helyett egymás ellenállását utánozzák. Kívülállóként nézve a két rivális egyre inkább hasonul egymáshoz, egymás tükörképeivé, duplikátumaivá válnak, holott az ő belső perspektívájukból a lehető legkülönbözőbbnek tekintik egymást (Girard, 2013).

Mindez a mimetikus kapcsolati struktúrák legalapvetőbb szintje, hiszen azoknak nem pusztán kettő alanya lehetséges, hanem korlátlan számú résztvevővel gyakorlatilag végtelenül sok kombinációban nyilvánulhat meg. Például egy alany egyszerre több modellhez is kapcsolódhat, vagy éppen fordítva, egyszerre több

alany imitálhatja egyazon modell vágyát. Vagy éppen az is lehetséges, hogy egy személy az egyik mimetikus viszonyrendszerben, mint vágyakozó alany, egy másikban, pedig mint modell van jelen. Sőt, a modell vagy közvetítő nem szükségképpen hús-vér ember, hanem lehet az egy fiktív karakter, de akár egy ideológia, szimbólum, eszme is, bármi, amelynek presztízst tulajdonít az alany (Girard, 1966). Tehát a mimézis, mint kapcsolati mátrix – az utánzás mechanizmusán alapulva – képes rendkívül komplex viszonyok leírására is, feltárva a konfliktusok eredetét. Mármost mindez hogyan is kapcsolódhat a migrációkutatáshoz?

4. Következtetések

A migrációt sokféle módon lehet tipizálni, de a gyakorlatban aligha lehetséges tisztán elkülöníteni az egyes típusokat, mivel azok általában összetett módon nyilvánulnak meg. Mindenesetre a migrációt kiváltó okokat két nagyobb csoportra lehet osztani. Az egyik a kényszer migráció esete, amikor az elvándorlást kiváltó döntés háttérében egy kényszerítő körülmény áll, mint például természeti katasztrófa, háború, üldöztetés. A másik csoport az önkéntes migráció, amely esetben a vándorlás önkéntes elhatározás eredményeképpen jön létre. Ennek háttérében jellemzően valamilyen gazdasági-anyagi érdek áll, mint például a munkavállalás, tanulás (Kanyó – Löwi, 2017).

Girard elméletére alapozva véleményem szerint az első csoportot hívhatjuk „szükségletalapú” migrációnak. Ebben az esetben önmagában a vágnak kevésbé van jelentősége, hiszen kényszerhelyzetről van szó.

Az önkéntes migráció esetében pedig általánosságban nem a létszükségletek kielégítéséről van szó, hanem az anyagi keretfeltételek által meghatározott jobb életszínvonal elérése áll az elvándorlást motiváló döntés középpontjában. Itt már sokkal inkább arról van szó, hogy a vándorlás úti célját a vágyott, vélt vagy valós szociális és anyagi feltételek jelölik ki (Hautzinger et al., 2014). Ezt támaszthatja alá az az általános nemzetközi migrációs trend is, hogy a vándorlás iránya a szegényebb és fejletlenebb országokból a gazdagabb és fejlettebb országok felé mutat (Ekéné Zamárdi, 2003). Könnyen belátható, hogy ennél a kategóriánál már sokkal nagyobb szerephez jut a vágy, így ezt „vágyalapú” migrációnak nevezem.

Amit „szükségletalapú” migrációnak nevezek, az tulajdonképpen megegyezik a kényszer migráció kategóriájával. A másik típus, az általam „vágyalapú” migrációnak aposztrofált csoport pedig az önkéntes migráció motivációit és céljait veszi alapul. A felszínen ez egy pusztán átcímkezésnek tűnik. Azonban úgy gondolom, a mimetikus elmélet kontextusa önmagában a migráció jelenségének egy újfajta szempontú interpretációját jelenti.

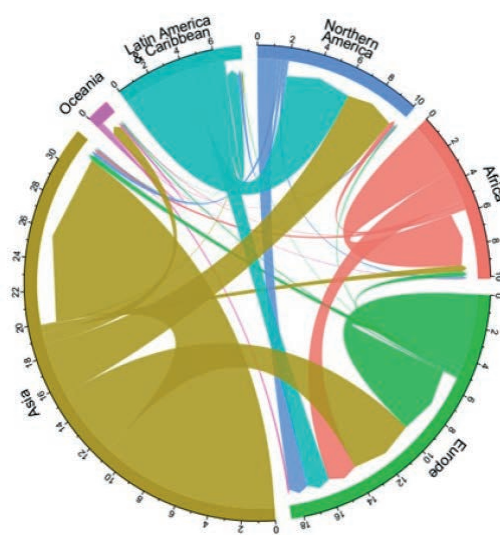
Girard belátásai rávilágítanak arra, hogy a mimézis milyen alapvető szinten vezérli az emberi kapcsolatokat, valamint arra, hogy miként vezet ez globális versengéshez és rivalizáláshoz. A modern világban tulajdonképpen a globálisan kiterjedt belső közvetítéssel van dolgunk. A fejlett technológia lényegében eltörli a különbségeket, amely a sok pozitív fejlemény mellett számos negatívummal is jár. A vágnak manapság semmi sem szab határt. Ma már lehetséges a vágykeltő

dolgok és eszmék terjesztése világszerte, a marketing révén gyakorlatilag erre saját és önálló iparág épült ki, valamint térbeli szempontból is lehetséges az, hogy az ember a világ bármely pontjára eljusson. A mimetikus elmélet szempontjából a vágyakozó alanyok és a modellek közötti távolság egyre inkább elhalványul és elmosódik. A belső közvetítés egyre növekvő mértékben veszi át a külső közvetítés helyét, amely egyre fokozódó és kiterjedő frusztrációt, irigységet, versengést és rivalizálást eredményez (Palaver, 2013).

A mimetikus elmélet alapján elmondható, hogy a különbségek helyett sokkal inkább a vágy általi hasonlóság játszik szerepet a konfliktusokban. Girard koncepciója ellentmond azoknak a magyarázatoknak, amelyek a barát–ellenség relációkat és a politikai ellenségeskedést a civilizációk összecsapására vezeti vissza, ahogyan azt Huntington ismert tézise javasolja (Huntington, 1998). Az ENSZ (UN) által készített reprezentatív felmérések és 2018-ban közzétett kutatási jelentése szerint területi szempontból általános jelleggel megállapítható, hogy a nemzetközi migrációs mozgás döntő többségében egyazon kontinensen vagy nagyobb régió belül történik (UN-IOM, 2018).

Becsült regionális migrációs áramlások 2010–2015 között

Figure 3. Estimated regional migration flows, 2010–2015



Source: UN DESA, 2015a. Datasets for the 2015 revision of International migration flows to and from selected countries available from www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/empirical2/migrationflows.shtml.

Note: The direction of the flow is indicated by the arrowhead. The size of the flow is determined by the width of the arrow at its base. Numbers on the outer section axis, used to read the size of migration flows, are in millions. So, for example, between 2010 and 2015, there was an increase of around 4 million people in Northern America who were born in Asia.

Forrás: https://www.iom.int/sites/default/files/country/docs/china/r5_world_migration_report_2018_en.pdf

A Pew Research Center (PRC) által készített 2012-es kutatási jelentés alapján némileg a fentivel analóg helyzet figyelhető meg a vallási hovatartozás dimenziója szempontjából. Tehát általánosságban elmondható, hogy az elvándorlók vallási hovatartozása megegyezik célország többségi vallásával vagy ahhoz hasonló² (PRC, 2012), azaz a vallási hovatartozás szempontjából aligha beszélhetünk a civilizációk összecsapásáról.

Migráció a vallási hovatartozás tükrében

Regional Origins, by Religion

Percentage of migrants who have come from each region who identify with each religious group

	North America	Latin America and Caribbean	Asia-Pacific	Europe	Middle East-North Africa	Sub-Saharan Africa
CHRISTIAN	74%	91%	19%	76%	8%	47%
MUSLIM	2	0	37	7	86	38
HINDU	<1	1	14	<1	<1	1
BUDDHIST	1	<1	10	<1	<1	<1
JEWISH	5	<1	<1	3	4	1
OTHER RELIGION	2	1	8	1	1	13
UNAFFILIATED	16	6	12	12	1	1
Total	100	100	100	100	100	100

Percentages may not add to 100 due to rounding. Figures for each region include people who have migrated between countries within the region.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religion and Migration Database 2010

Regional Destinations, by Religion

Percentage of migrants who have moved to each region who identify with each religious group

	North America	Latin America and Caribbean	Asia-Pacific	Europe	Middle East-North Africa	Sub-Saharan Africa
CHRISTIAN	72%	85%	29%	57%	12%	45%
MUSLIM	6	2	26	26	69	39
HINDU	3	1	16	1	5	1
BUDDHIST	4	1	9	1	2	<1
JEWISH	1	1	<1	<1	10	<1
OTHER RELIGION	3	3	9	2	1	12
UNAFFILIATED	11	7	11	11	1	2
Total	100	100	100	100	100	100

Percentages may not add to 100 due to rounding. Figures for each region include people who have migrated between countries within the region.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Global Religion and Migration Database 2010

Forrás: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2012/03/Faithonthemove.pdf>

² Ehhez fontos azt hozzátenni, hogy a vallás önmagában általában nem motivál a távozásra, hacsak nem kimondottan vallásüldözésről van szó. Továbbá a vallás nem is tekinthető a vágy tárgyának, tehát önmagában aligha vehető tekintetbe vonzó vagy húzó faktorként. Pusztán arra szándékozom utalni, hogy a nemzetközi migráció aligha rajzolja át a világ globális vallási térképét, így a vallás aligha tekinthető bármiféle civilizációs összecsapás fő indítékának.

A globális terrorizmus miatt a bevándorlás valamennyi érintett ország számára komoly kihívást jelent biztonságpolitikai szempontból is, ugyanakkor aligha tartható az a kijelentés, hogy a konfliktusok közvetlen oka a pusztán vallási különbség. Természetesen mérhetetlen naivitás lenne tagadni a vallási motivációjú erőszak létezését, de számos esetben hamar fény derül a vallás instrumentális mivoltára, mivel sokkal inkább valamilyen politikai vagy gazdasági természetű ok áll egy-egy erőszakos támadás vagy cselekmény hátterében, még ha azt egy adott vallás nevében is hajtották végre. Például erre mutat rá Rostoványi Zsolt a vallás és nacionalizmus palesztin-izraeli konfliktusban betöltött szerepének elemzése során. Megállapítja, hogy a vallás sokkal inkább az erőszak eszköze, mintsem a tényleges és közvetlen oka, így a konfliktus gyökere valójában sokkal inkább geopolitikai és nacionalista természetű (Rostoványi, 2006).

A migrációval kapcsolatos kutatásokban bevett nézőpont a migráció folyamatként való felfogása az egyéni döntéshozás és cselekvés szempontjából. A migrációs folyamatnak van egy döntéshozó szakasza, amely először is a migráció fontolgatásával kezdődik, majd pedig a tervezés fázisa következik, amelynek során artikulálódik a konkrét migrációs szándék és terv. Mindezt pedig a folyamat második lépcsőfoka, a megvalósulási szakasz követi adott esetben. A mimetikus elmélet alapján történő migrációelemzés aspektusából módszertani szempontból az egyéni várakozások és motivációk jobb megismerése végett érdemes az elvándorlást megelőző szakaszra koncentrálni. A visszatekintő adatgyűjtéssel szemben azok a vizsgálatok, amelyek még a konkrét migrációt megelőzően készülnek a kibocsátó populáció körében, sokkal tisztább képet tudnak nyújtani az elvándorlást megelőző egyéni motivációkról, körülményekről és várakozásokról, mivel azok tényleges megléte idején történik az adatfelvétel (Gödri – Feleky, 2013). Ez azért fontos módszertanilag, mert az elvándorlást követően a kezdeti motiváció helyébe újabb, más természetű szempont léphet, amely további elvándorlást eredményezhet. Tehát a szükséglet-alapú migráció alanyának szempontjából a kényszerhelyzet megszűnését követően a vágy-alapú migrációt ösztönző hatások erősödhetnek fel, így a gyakorlatban ezen a ponton már szinte lehetetlen beazonosítani azt, hogy milyen típusú migrációval is van dolgunk. Véleményem szerint ez a körülmény húzódik meg napjaink menekültválságának mélyén. Követéses panelvizsgálattal pedig még tovább lehetne árnyalni a képet a migrációt megelőző és az azt követő elvárások és azok be- vagy be nem teljesülésének összehasonlításával, azonban ez a módszer nagyon költséges és időigényes.

Végezetül megállapítható tehát, hogy a mimetikus elmélet érdemi adalékkal és szemponttal szolgálhat a migrációkutatás számára, mind az adatgyűjtés lehetséges szempontjai, mind az adatok másodelemzésének vonatkozásában. Természetesen ahhoz, hogy még inkább meggyőződhessünk az itt felvázolt elméleti illetve értelmezési keret alkalmazhatóságáról és érvényességéről, további empirikus kutatások szükségesek a jövőben.

Bibliográfia

- Ekéné Zamárdi Iлона (2003): A nemzetközi migráció napjainkban. *Alföldi Tanulmányok*, 19, 5–17.
- Fischl Vilmos (2013): A világvallások egymáshoz való viszonya. *Hadtudományi Szemle*, 6(4), 84–89.
Webcím: <http://epa.oszk.hu/02400/02463/00021/pdf> Utolsó megnyitás: 2020.01.11.
- Girard, René (1966): *Deceit, desire, and the novel: self and other in literary structure*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Girard, René (2013): *Mi rejte volt a világ teremtéséről fogva*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Girard, René, – Williams, James G. (szerk.) (1996): *The Girard Reader*. New York: Crossroad.
- Gödri Irén – Feleky Gábor Attila (2013): Migrációs tervek megvalósulása egy követéses vizsgálat tükrében. Az előzetes migrációs szándék, a várakozások és a külső elvárások szerepe. *Demográfia*, 54(4), 281–332.
- Gyáni Gábor (2003): A vándorlás mint kulturális jelenség. *Demográfia*, 46(4), 375–382.
- Hautzinger Zoltán – Hegedüs Judit – Klenner Zoltán (2014): *A migráció elmélete*. Budapest: Nemzeti Közszolgálati Egyetem. Webcím: http://real.mtak.hu/16634/1/w207.bat_session%3D164013711%26infile%3D%26sobj%3D8961%26cgimime%3Dapplication%252Fpdf Utolsó megnyitás: 2019.10.13.
- Huntington, Samuel. P. (1998): *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*. Budapest: Európa.
- Huzdik Katalin (2014): *Migrációs potenciál alakulása, és az azt befolyásoló tényezők a XXI. század első évtizedében Magyarországon*. Doktori értekezés. Szent István Egyetem. Gazdálkodás és Szervezéstudományi Doktori Iskola, Gödöllő. Webcím: <http://archivum.szie.hu:80/?docId=14112> Utolsó megnyitás: 2019.11.17.
- Kanyó Mária – Löwi Ildikó (2017): Napjaink migrációs-demográfiai kölcsönhatásai és az európai uniós szabad munkaerőáramlás az EU–28-ban. *Hadtudományi Szemle*, 10(4), 428–448.
- Kirwan, Michael (2005): *Discovering Girard*. Lanham: Cowley Publications.
- Lőwiné Kemenyeczi Ildikó (2015): A migráció várható alakulása és hatása a biztonság dimenzióira 2030-ig. *Hadtudományi Szemle*, 8(1), 189–208.
- Palaver, Wolfgang (2013): *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Press.
- PRC (2012): *Faith on the Move: The Religious Affiliation of International Migrants*. Webcím: <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2012/03/Faithonthemove.pdf> Utolsó letöltés: 2019.09.23.
- Rítecz György (2002): *Az illegális migráció és az EU csatlakozás hatása a magyar határőrizetre*. Doktori értekezés. Budapest. Webcím: <https://nkerepo.uni-nke.hu/xmlui/bitstream/handle/123456789/11946/ertekezes.pdf;jsessionid=3AC5DCA41BA23EBCED2E44B33893DE5C?sequence=1> Utolsó megnyitás: 2020.01.11.
- Rostoványi Zsolt (2006): *Együttélésre ítélve. Zsidók és palesztinok küzdelme a Szentföldért*. Budapest: Corvina.
- Sík Endre (szerk.) (2001): *A migráció szociológiája*. Budapest: Szociális és Családügyi Minisztérium. Webcím: http://old.tarki.hu/hu/about/staff/sb/Migracio_Szociologiaja_1.pdf Utolsó megnyitás: 2019.11.15.
- UN-IOM (2018): *World Migration Report 2018*. Webcím: https://www.iom.int/sites/default/files/country/docs/china/r5_world_migration_report_2018_en.pdf Utolsó megnyitás: 2019.10.11.
- Warin, Thierry – Blakely, Andrew (2009): Choice or Mimeticism in the Decision to Migrate? A European Illustration. *Global Economy Journal*, 12(2). 1–30.



6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
www.jatepress.hu

Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, munkaszám: 4/2021.