

kellék

filozófiai folyóirat

69. szám (2023)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

A hagyomány klasszikus és újabb filozófiái

Horkay Hörcher Ferenc: A hagyomány klasszikus és kortárs diskurzusai	7
Turgonyi Zoltán: Egyetemes érvényűek-e a nyugati hagyományból merített „európai értékek”?	11
Szombath Attila: Filozófiai észrevételek a nyugati világ alapértékeiről	27
Németh Attila: Oinoandai Diogenész levelei az epikureus hagyományban	39
Wettstein Domonkos: Új klasszicizálás vagy „másik modern”? Az átmenet narratívája Kotsis Iván városépítészetében és Balaton-parti munkásságában	55
Horkay Hörcher Ferenc: A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer	71
Szécsi Gábor: Mediatizált közösségek, identitásformáló narratívák és változó hagyományfogalom az információ korában	91
Agora Zsuzsanna: Az identitás maga az üzenet. A tömegmédiумok szerepe a nemzeti nagycsoportok identitásának hagyományozásában	111

120 éve született Adorno

Weiss János: Egy Adorno-összeállítás elé	133
Theodor W. Adorno: Az irodalomkritika válságáról	137
Horváth Margaréta: A kései (mű)alkotás fogalma Adornónál	141
Csabay István: A kultúripartól a tudatiparig – és azon túl	147
Sólyom Sára: A „kifejezés” konstellációi	159
Peter Gorsen: Transzformált mindennapiság, avagy a művészet transzcendenciája? A kulturális forradalom két egymásnak ellentmondó stratégiája a késő kapitalizmusban	169

Stúdium

Beck Tamás: Mutáció és eltűnés. A térbeliség kategóriájának útja a hartmanni rétegfelépítményben	197
--	-----

Abstracts	213
------------------	-----

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Györgyjakab Izabella

Szerkesztők/Editors
Balogh Brigitta
Demeter M. Attila
Ilyés Szilárd
Mester Béla
Szigeti Attila
Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztője/
Current issue edited by
Horkay Hörcher Ferenc
Weiss János
és Györgyjakab Izabella

Lapterv és tördelés
Design and Layout Editor
Gregus Zoltán
Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design
Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink
Previous Editors
Demeter Szilárd
Ferencz Enikő
Gregus Zoltán
Heveli László
Lovász Andrea
Mátyás László
Részeg Imola
Szlopp Bernadette
Zuh Deodáth

Tudományos testület
Advisory Panel
Ambrus Gergely
Boros Gábor
Gregus Zoltán
Hörcher Ferenc
Laczkó Sándor
Ullmann Tamás
Ungvári-Zrínyi Imre
Veress Károly

kellék

review of philosophy

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím
Postal address
Str. Napoca, nr. 2–4/27.
400009 Cluj-Napoca
România

E-mail
office@prophilosophia.ro

Internet
<http://www.prophilosophia.ro/kellek>
<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer
2 issues p. a.

Printing-house
Készült a kolozsvári
GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatta
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
Magyar Tudományos Akadémia



BETHLEN GÁBOR
Alap

„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

A hagyomány klasszikus és kortárs diskurzusai

Ez a tematikus összeállítás arról a munkáról ad számot, amely a Bölcsészettudományi Központ (Hun-Ren) Filozófiai Intézetének egyik kutatócsoportjában zajlott, nem is olyan régen. A *Gyakorlati filozófia és a klasszikus hagyomány* kutatócsoport mára már más szervezeti egységekbe rendezett tagjai 2021-ben szervezték azt a konferenciát, amely a kutatócsoport érdeklődésének középpontjában álló hagyományfogalmat járta körül. A rendezvény célja annak a nyilvánvaló kettősségnek a vizsgálata volt, amely a hagyomány fogalmát a kései modernitás időszakában szükségszerűen kíséri. A modernitás emberképének a tudományos racionalitás és az önmegvalósító egyén áll a középpontjában, s ezek olyan értékek, melyek szemben állnak a hagyomány emberképével. Másfelől viszont a 20. század nagy bölcséleti teljesítményeit megalkotó, sokszor erőteljesen kultúrkritikus gondolkodók közül sokan próbálták megtalálni az utat vissza a klasszikus hagyományhoz – ahhoz a gondolkodásmódhoz, amely a „minden egész eltörött” korszakát megelőzően évezredek át jellemző volt a nyugati kultúrára. Ezek az erőfeszítések arra bátorították a szerzőink egy részét, hogy maguk is a nagy hagyomány valamely szegmensével vagy annak egészével foglalkozzanak. Külön is érdekelt bennünket a klasszikus, klasszicizáló, neoklasszicista hagyomány, mely a modernitás körülményei között az antik filozófiai-kulturális örökség újragondolására vállalkozik. Másfelől viszont szerzőink másik részét az a kérdés izgatta, hogy a hagyományról való metadiskurzus mennyiben számít modernista jelenségnek.

Abban bízunk, hogy összeállításunk érdekességét az a nem tagadott, épp ellenkezőleg, lépten-nyomon szóvá tett kettősség adja, amely abból fakad, hogy a kései modernitás számára bölcséleti alapkérdést jelent a

DOI: 10.61901/Keltek.2023.69.01

A szerző kutatóprofesszor, a Nemzeti Közszerződési Egyetem Politika és Államelméleti kutatóintézetének vezetője, az MTA BTK Filozófiai Intézetének (Hun-Ren) tudományos tanácsadója.

Email: horcher.ferenc@uni-nke.hu, horcher.ferenc@abtk.hu

hagyománnyal való szembenézés, még akkor is, ha közvetlen „megélése” már nem is lehetséges. A haladás megszakítotttsága és újrakötése, az iránta érzett nosztalgia és meghaladásának igénye, a siratás és a kritika kettőssége adja reményeink szerint a szövegek közötti kommunikáció tétjét és súlyát.

A konferencia előadásai eleve is dialógusokba rendeződtek, mivel minden csoporttag hívott egy más tudományágban kutató kollégát, s kettejük páros teljesítménye alkotott egy-egy szekciót a tanácskozásunkon. A szó elszáll, az írás megmarad, ezt a hagyomány természetére is visszautaló belátást figyelembe véve döntöttünk a dolgozatok publikálása mellett. Az írott változatban felfedezhetők az egymáshoz közvetlenül nem kapcsolódó szövegek közti átfedések, összefüggések is. Ezért van az, hogy bár nem mindegyik előadó párosnak sikerült az írott változatig eljutniuk, a megszületett szövegek egymással párban vagy éppen egyedül maradván is összekapcsolódnak a többi írással, egymást is erősítve vagy másfelől kritizálva is „együtt-működnek”. Összeállításunknak nyilván nem lehetett feladata valamilyen közös mondanó, egységes szemléletmód kialakítása – a sokszínűség és a sokszólamúság mára a modernitás egyik meghatározó diskurzusformájává vált. De azt reméljük, hogy a sokféleképp, mert sokféle nézőpontból bemutatott hagyomány épp e sokdimenziós ábrázolásmód révén válhat könnyebben megfoghatóvá, érzékletesebbé az olvasó számára.

Az összeállítás első szerzőpárosa, Turgonyi Zoltán és Szombath Attila arra vállalkoznak, hogy bemutassák: a manapság is olyan sokszor hivatkozott európai értékek valójában az általunk tárgyalt nyugati hagyományból sarjadtak ki. Abból a nyugati, görög-zsidó-keresztény kulturális hagyományból, amelynek eredeti filozófiai lába az antik görög bölcseletre támaszkodott. Ez utóbbi területről hoz esettanulmányt Németh Attila írása. A szerző Oinoandai Diogenész gondolkodásáról ír, valamint az episztolahagyományról mint sajátos filozófiai műfajról, ez utóbbiról az epikureusok gyakorlata felől. Ezt követően Wettstein Domonkos és Hörcher Ferenc írása következik. Wettstein Domonkos mint urbanista a 20. századi építészet egyik kiemelkedő alkotójának besorolásán gondolkodik el, vagyis azon, hogy Kotsis Iván építészete inkább újra klassziczálódásként írható le, vagy valamifajta „másik modernként”. Saját írásom hasonló dilemmát vet fel a 20. századi filozófiatörténet kontextusában. Azt, hogy vajon Eliot, Scruton és Gadamer radikálisan hagyomány felé forduló gondolkodása mennyire tekinthető magában is modernista törekvésnek. Úgy gondolom, hogy kettőnk írásának együtt olvasása, vagyis a huszadik századi építészet- és bölcsellettörténet párhuzamos faggatása a klassziczáló hagyományelvűség szempontjából hasznos belátásokkal gazdagíthatja mindkét diszciplínát.

Végül a befejező két írás a filozófia és a kommunikációelmélet közötti átjárásokat, átfedéseket igazolja. Szécsi Gábor arra kérdez rá írásában, hogy az információ korában hogyan alakulnak a hagyományt eredetileg ápolni hivatott közösségek a medializálódás után, s valójában mi is történik az identitásképző narratíváikkal. Beszélgetőtársa, Agora Zsuzsanna pedig a nagycsoportok identitásának alakulását vizsgálja nemzeti kontextusban, abban a helyzetben, amikor a tömegmédiák veszik át a hagyományozás feladatát.

Szerzőtársaim nevében szeretnék köszönetet mondani a *Kellék* szerkesztőinek, hogy befogadták vendégkutatókkal kibővített kutatócsoportunk munkájának írott termését, s csak remélni tudjuk, hogy az olvasó számára is izgalmas szellemi táplálékot jelent e sokszínű filozófiai anyag, amely részben a magyar bölcséleti hagyományra is támaszkodva próbál a nemzetközi diskurzusban párbeszédképes maradni.

Egyetemes érvényűek-e a nyugati hagyományból merített „európai értékek”?

Az alábbi szöveg annak az előadásnak szerkesztett és lábjegyzetekkel kiegészített változata, amely a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetében 2021. október 19-én tartott konferencián hangzott el. Az előadást Szombath Attila értékes kritikai észrevételekben bővelkedő korreferátuma követte. Ezek közül a legfontosabbakra az eredeti anyaghoz utólag csatolt szövegrészben fogok válaszolni.

*

Mint köztudott, napjaink politikai vitáiban gyakran elhangzik az az állítás, hogy Magyarország nem tiszteli az európai értékeket, s hogy ezért nincs helye az Európai Unióban. Talán felfoghatnánk ezt pusztán olyasféle tényközlésként is, mint amikor egy filatelisták klubja azért állítja valakiről, hogy nem való a tagjai közé, mert az illető nem szereti a bélyegeket; ettől még lehet bármely más társaság tagja: beléphet a természetjárók, a sakkosok vagy a horgászok közé, és így tovább, anélkül, hogy értékkülönbség volna e lehetőségek között. Arról lenne tehát szó, hogy ha a mi preferenciáinknak nem felelnek meg az európai hagyomány hordozta értékek, akkor válasszunk magunknak egy másik civilizációt, más hagyományos értékekkel, és a dolog ezzel el is van intézve? Nem egészen ez a helyzet, hiszen a fenti ítéletet az Európai Unió vezetői nem egyszerűen

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.02

A szerző filozófus, nyugdíjazásáig a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének kutatója volt. Jelenleg a Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont Gyakorlati Filozófiai Kutatócsoportjának vezetője és a *Magyar Bioetikai Szemle* főszerkesztője.

E-mail: Turgonyi.Zoltan@abtk.hu

ténymegállapításként közlik, hanem bizonyos pátozzsal és a maguk morális felsőbbrendűségét sugalló hangnemben, bennünket mintegy a mondott értékek ellenségeiként megbélyegezve. Ezt az értelmezést erősíti az is, hogy értékeiket igyekeznek a nem nyugati világban is minden lehető módon terjeszteni, ami azt sugallja, hogy ezeket az értékeket más civilizációkénál magasabb rendűeknek tartják. Ez rögtön fölveti a kérdést: hogyan lehet igazolni e magasabb rendűséget?

Az Európai Unióról szóló szerződés 1. címének 2. cikkében¹ azt olvassuk, hogy hat értéken alapul az Unió: az emberi méltóságon, a szabadságon, az egyenlőségen, a demokrácián, a jogállamiságon és az emberi jogokon. Ezek érték voltának igazolásával nem sokat foglalkozik a dokumentum, hacsak nem tekintjük indoklásnak ugyanezen szerződés preambulumát, amely szerint az alapítók:

ösztönzést merítve Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből, amelyből az ember sérthetetlen és elidegeníthetetlen jogai, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, valamint a jogállamiság egyetemes értékei kibontakoztak, [...] úgy határoztak, hogy létrehozzák az Európai Uniót.

Ez utóbbi felsorolásból kimaradt az emberi méltóság, de talán csak figyelmetlenségéből, tehát gyakorlatilag úgy vehetjük, hogy mind a hat alapérték Európa fent említett „kulturális, vallási és humanista örökségéből” származik, de egyúttal mindegyik „egyetemes” is.² Az örökség nyilvánvalóan a *hagyomány* szinonimájaként fogható fel, ugyanakkor a dokumentum szerint ezen az *európai* örökségen *egyetemes* értékek alapulnak. E tény esetleg bírálatokra adhat okot, hiszen így azt lehet mondani, hogy a felsorolt értékek ugyan egyetemesek a híveik szerint, de mivel ez

1 A Maastrichti Szerződésnek a Lisszaboni Szerződés által 2007-ben módosított szövegéről van szó. Az általam használt kiadás: *Az Európai Unióról szóló szerződés egységes szerkezetbe foglalt változata*. <https://europaalkotmányjog.eu/?p=404> (Legutóbbi hozzáférés: 2021. augusztus 28.)

2 *Az Alapjogi Charta* preambuluma szerint a méltóság is egyetemes érték, viszont mellette csak három másik ilyen érték szerepel: a szabadság, az egyenlőség és az Európai Unióról szóló szerződésben külön nem említett szolidaritás; az emberi jogok kimaradnak (legalábbis a preambulumbeli felsorolásból); ugyanakkor az utóbbiban megemlített értékeket a Charta *többnyire éppen emberi jogok formájában konkretizálja*, a demokráciát és a jogállamiságot pedig mint „elveket” nevezik meg, amelyekre az Unió „támaszkodik”. Mindezek hátterét itt is az európai „örökség” képezi, legalábbis erre utal az, hogy az Unió a szöveg szerint „szellemi és erkölcsi öröksége tudatában” „alapul” a négy értékre és „támaszkodik” a két elvre. E Charta szövegének általam használt kiadása: *Az Európai Unió Alapjogi Chartája*. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/PDF/?uri=CELEX:C2012/326/02&from=HU> (Legutóbbi hozzáférés: 2021. június 27.)

utóbbiak – ahogy nyíltan be is vallják – a saját hagyományukból merítik azokat, esetleg akarva-akaratlanul foglyai maradnak egy partikuláris és egyoldalú látásmódnak, s egyetemesnek vélik azt, ami valójában csak egy bizonyos civilizáció sajátos viszonyai között lehet érvényes. Ezért röviden meg kell vizsgálnunk, miképpen tarthat egyetemes érvényre igényt valamely hagyománytartalom, s hogyan lehet egyáltalán e tekintetben összemérni a különböző hagyományokat, s rangsorolni őket aszerint, mennyire közelítik meg tartalmaik az egyetemes érvényességet.

Posztmodern korunk hajlamos e kérdés relativista szellemben való megválaszolására. Sokszor felmerül a hagyományok egymásra való lefordíthatatlanságának gondolata. Mintha mindegyik egy-egy hermetikusan zárt külön világ lenne, amely csak a maga mércéjével mérhető, s párbeszédük, valamint egymáson gyakorolt kritikájuk lehetetlen volna.

Ám jó érvek szólnak e relativista szemlélet ellen. Ezt akkor tehetjük világossá, ha szemügyre vesszük a hagyomány mibenlétét és funkcióját. Az ember kétségkívül természeténél fogva hagyományra utalt lény: közhely, hogy azért nem kell minden nemzedéknek a korábbiak életét ismételnie, mert tevékenységünk tárgyasul, s örökölni marad leszármazottjainkra, akik szocializációjuk során a társadalom addig elért eredményeit magukévá tehetik, majd továbbfejleszthetik.³ Tárgyasulásokon itt nemcsak és nem is elsősorban a fizikai tárgyakat értem, hanem a szellemi objektívációkat (a nyelvet, az erkölcsi normákat, a világképről szóló állításokat, a technikai eljárásokat, a műalkotások létrehozásának és befogadásának szabályait stb.), amelyeket ugyan mindig tudatok hordoznak, de amelyek az egyes konkrét egyéni tudatokat túlélnek; közéjük tartoznak egyebek mellett a fizikai tárgyak elkészítésének és használatának módjai is. A tág értelemben vett hagyomány éppen ezt, vagyis a szellemi tárgyasulások összességét jelenti. A „hagyomány” szó azonban önmagában véve csak a felhalmozott tudás őrzésének és továbbadásának *módját*, „technikáját” fejezi ki, és semmit nem mond e tudás *tartalmának* igaz, illetve helyes voltáról.

A hagyomány célja végső soron az adott társadalom generációkon átívelő *fennmaradása*. Ennek hallatán ma sokszor elsősorban a közösségi *identitás* megőrzésére szokás gondolni: a szűkebb értelemben vett kultúrára,⁴ vagyis a művészetre, a folklórra, a szokásokra, az ünnepekre, a történelmi múlt alakjainak tiszteletére, és így tovább, tehát mindarra,

3 E gondolat különböző formákban és vonatkozásokban egyaránt megtalálható pl. Arisztotelésznél, Chartres-i Bernátnál, Aquinói Szent Tamásnál, Marxnál, Wittgensteinnél, Arnold Gehlennél stb.

4 Tág értelemben vett kultúrának a szellemi és fizikai tárgyasulások összességét nevezem.

ami sajátos arculattal ruházza fel a szóban forgó társadalmat, sok tekintetben megkülönböztetve a többitől. Van azonban a hagyománynak egy sokkal prózaibb, de nem kevésbé fontos szerepe is. Hiszen a társadalom fennmaradásához nem csupán az identitás megőrzése szükséges, hanem gondoskodni kell ennivalóról, ruházatról, szállásról, az elemi csapásoktól való védelemről, a népesség újratermeléséről, az emberi együttélés során adódó konfliktusok kezeléséről és így tovább. Ez is a tág értelemben vett hagyomány, a szellemi objektívációk előállításának és átadása által történik. (S e tevékenység nélkül a szűk értelemben vett kultúra sem lehetséges.) Ezek a prózai, hétköznapi tevékenységek nem légüres térben zajlanak, hanem a közös külvilággal (benne a többi társadalommal) való folytonos kölcsönhatásban, és – ami itt ugyanolyan fontos – minden társadalom számára hasonló feladatokat jelentenek. A közös külvilág pedig többé-kevésbé megszabja, mit lehet róla a hagyományrendszerekben tartósan elgondolni. Aligha volna életképes az a civilizáció, amelynek hagyományrendszere azt az ismeretet tartalmazná, hogy a tengervíz ivable, vagy hogy a gyilkos galócát minden veszély nélkül el lehet fogyasztani.

Ez egyszerre teremt lehetőséget egyrészt arra, hogy összemérjük a különböző hagyományrendszereket annak alapján, melyikük mennyire sikeres e feladatok végrehajtásában, másrészt arra, hogy a hagyományrendszerek kommunikáljanak egymással (akár kölcsönös kritikát is gyakorolva), hiszen a feladatok közös volta miatt kölcsönösen megérthetik egymás tevékenységét.

De a hagyomány belső kritikája szintén lehetséges, és újra meg újra ismétlődik a történelem során, hiszen folyamatosan zajlik a kulturális evolúció, amely hozzáigazítja a hagyományt a változó körülményekhez, illetve a valóságról alkotott egyre mélyebb ismereteinkhez. Ám e hozzáigazítás akkor nevezhető igazán „belső kritikának” (s akkor képes jobban kizárni az önmagában véve inkább spontán kulturális evolúció során óhatatlanul előforduló kudarcokat, zsákutcákat), ha tudatosan zajlik oly módon, hogy maga a hagyományrendszer tartalmazza önnön elemei revíziójának lehetőségét;⁵ ha megengedett vagy egyenesen előírt, hogy a némely hagyományelemek közötti, vagy a hagyomány és az újabb tapasztalatok közötti esetleges ellentmondásokat valahogyan feloldják, szükség esetén akár valamely hagyományelem elvetésével.

Ennek lehetősége megint csak magától a konkrét hagyományrendszertől függ. Ha ez azt a hagyományt is tartalmazza, hogy a rendszer egésze vagy annak valamely fontos részterülete (pl. az erkölcs) szent és sérthetetlen, például mert valami mitikus ősi törvényhozótól származik,

5 Wittgensteini terminológiával élve: ha a – tág értelemben vett – nyelvjátékok egyike éppen a nyelvjátékok korrigálásának vagy bővítésének nyelvjátéka.

vagy mert egyszerűen evidenciának számít, hogy az elődök szokásain nem lehet változtatni, akkor e körülmény nyilván igencsak megnehezíti a belső kritikát. E sérthetlenség feltételezését segítheti a hagyomány egyfajta „tehetetlenségi ereje”, amely nem egyszerűen a megszokotthoz való ragaszkodásból fakad, hanem abból a nyilvánvaló tényből, hogy a hagyomány *többnyire* beválik, s ezért könnyen kialakul az a vélekedés, hogy *mindig* helyes.

Ha viszont egy hagyományrendszeren belül kialakul az arról való tudás, hogy minden hagyomány végső soron emberi alkotás, és létrejöttének mechanizmusait is feltárják, tehát tudásszociológiai alapon közelednek hozzá, s ezzel megvalósul a hagyományra való tulajdonképpeni reflexió, akkor ez nyilvánvalóan jelentősen megkönnyíti a belső kritikát. Éppen ez történt meg az újkori Európában, szoros összefüggésben a Max Weber nyomán „a világ varázstalanításának” nevezett folyamattal.⁶

A mondottakkal összefüggésben a hagyományok között kitünetté vált az európai. Egyrészt megnövekedett tudásának köszönhetően a többi civilizációnál nyilvánvalóan messze eredményesebben végzi el azokat a feljebb már említett feladatokat, amelyeket minden civilizációnak teljesítenie kell. Másrészt ugyanezen tudása miatt a többi hagyományrendszer működését is adekvát módon képes leírni, míg ez megfordítva nem igaz; az európai hagyomány tehát egyfajta „metahagyománnyá”, „metatradícióvá” lett.

Ez a folyamat azonban ellentmondásos eredményeket szült. Az objektív valóság összefüggéseinek minden korábbinál (és minden más civilizáció által felhalmozott tudásnál) összehasonlíthatatlanul mélyebb ismerete egyfelől ugyan igen hatékony *eszközöket* adott a Nyugat kezébe, amelyekkel létrehozhatta a modern civilizációt, másfelől azonban e potenciálisan *mindenre* kiterjedő tudás relativizálta azokat a *célokat* is, amelyek szolgálatába eredetileg e tudást mint eszközt állítani akarták. A korábban szentnek vagy egyszerűen csak evidensnek, természetesnek, öröknek hitt értékekről, normákról kiderült, hogy miféle társadalmi, gazdasági, lélektani folyamatok, milyen emberi érdekek stb. hozták létre őket, s hogy némelyikük mennyire korokhoz vagy földrajzi helyekhez kötött. Ugyanekkor és ugyanezért a vallás melletti régi észérvek is megrendültek, és a vallás evilági okokból való magyarázata is lehetővé vált, tehát még kevésbé lehetett az isteni tekintélyre hivatkozni a tudomány fejlődésének nyomán relativizálódott értékek és normák védelmében.⁷ Ez

6 De ennek megvannak az ó- és középkori előzményei is. Gondoljunk például arra a közismert szerepre, amelyet a kereszténység játszott a világ deszakralizálásában!

7 Arról, hogy mindezt miképpen lehet katolikus szemmel feldolgozni az észnek a hit megalapozásában játszott szerepére vonatkozó hagyományos egyházi tanítás sérelme nélkül, lásd Turgonyi Zoltán: *Természetjogállam. Egy új erkölcsi és politikai*

utóbbiak tekintélyét különösen megingatja az a – főleg az angolszász világban – szinte dogmává vált állítás, miszerint a tények és értékek világát áthidalhatatlan szakadék választja el egymástól, az utóbbiakat nem lehet az előbbiekből kiindulva észérvekkel igazolni. Mindezek miatt a tipikus nyugati tudós módszertani ateizmust alkalmaz, hiszen a vallás igazsága a feljebb mondottak miatt bizonytalanra vált, nem számolhatunk Isten létevel és más effélékkel sem a tudományos magyarázat során, sem cselekvésünk megtervezésekor; csakis evilági, a szaktudományok számára elvileg hozzáférhető dolgokat vehetünk figyelembe.⁸ Ám ez persze megint csak gyengíti – a már említett módon – a célok helyességéről való meggyőződés szilárdságát.

Mégiscsak a relativizmusnál kötöttünk ki tehát? Abban az értelemben igen, hogy a Nyugaton mára uralkodóvá vált álláspont szerint az értékek objektivitása nem bizonyítható, s ez vonatkozik természetesen az egyes civilizációk hagyományrendszerei által hordozott értékekre is. Ám ezzel összefér annak a *ténynek* az elismerése, hogy a különböző civilizációknak vannak közös szükségleteiken alapuló közös célkitűzéseik, és így továbbra is igaz, hogy a civilizációk összehasonlíthatók annak alapján, hogy e célokat mennyire hatékonyan képesek szolgálni. E tény persze nem változtat azon, hogy sem e céloknak, sem más egyébnek az objektív értékességét nem tartják többé bizonyíthatónak. Mivel azonban ténylegesen a civilizációk (köztük a nyugati is) *követik* az említett célokat,⁹ a fenti értelemben vett relativizmus képviselői részéről is van értelme annak a kijelentésnek, hogy a Nyugat e téren jóval sikeresebb a többinél: hatalmasan megnövekedett tudása révén korábban ismeretlen mértékben teszi lehetővé a természetben gyakorolt emberi uralom növelését, a társadalom fizikai újratermeléséhez szükséges idő csökkentését, ennek következtében mind több idő felszabadulását más, sajátosan emberi szükségleteket kielégítő tevékenységekre stb.¹⁰

közmegegyezés lehetséges elméleti alapjainak vázlata. Kairosz Kiadó, Budapest, 2021, 13–20., 221–313.

- 8 Magam is e módszertani ateizmust alkalmazom a jelen írásomban, átmenetileg mintegy zárójelbe téve Isten létezését. Ez is elfogadható keresztény szemmel. A Gondviselés ui. (a *concursum divinum* hagyományos tana szerint) evilági okokon keresztül működik, a teremtmények sajátos lényegének megfelelő mechanizmusok épségben hagyásával, és a világ ember általi megismerése, majd az ismeretek birtokában hozott emberi döntések is e másodlagos okok közé tartoznak. Erről bővebben lásd Turgyonyi: i. m., 221–241.
- 9 Vannak persze híres történelmi kivételek, például a katharok, akik eszménye „az emberiség eltüntetése volt öngyilkosság és a gyermekszületés elutasítása révén” (Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. III. kötet. Fordította Saly Noémi. Osiris, Budapest, 1996, 158.), de általánosan mégiscsak az a jellemző, hogy a közösségek fenn akarják tartani magukat.
- 10 Természetesen ellenünk vehető, hogy a mondottak árnyoldalaként globális méretű ökológiai válság van, amely – legalábbis részben, amennyiben emberi tevékenység eredménye – a nyugati tudományos és technikai fejlődés következménye. Ám erre

Hogyan kapcsolódnak a Nyugat fenti értelemben vett kitüntetett-ségének, főlényének tényéhez az előadásunk elején említett „európai értékek”?

Nos, most a két talán legfontosabb értékre, a szabadságra és az egyenlőségre összpontosítva a figyelmünket, azt mondhatjuk, hogy ezek első közelítésben bizonyos értelemben megfelelnek a modernitás során kialakult helyzetnek: ha egyszer egy társadalom úgy véli, hogy nem vehető biztosra többé Isten létezése és a túlvilági jutalom és büntetés bekövetkezése, és ezzel összefüggésben immár nem lehet kimondani azt, hogy minden ember alapvető életcélja az üdvözülés, s hogy az életben az ezt elősegítő magatartás a mindenki számára követendő közös erkölcsi eszmény (s ha egyúttal közkeletű az objektív értékek nemlétének gondolata), akkor kézenfekvőnek látszik a világnézeti és életformabeli pluralizmus megengedése, amit akár az egyén e téren élvezett választási *szabadságának* is mondhatunk, de úgy is leírhatunk, mint a világnézetek és életformák *egyenlőségét*, amelyek közül az állam egyiket sem részesítheti előnyben a többi rovására. E két gyakran szembeállított alapérték tehát nem teljesen idegen egymástól. S nem csupán az életformák, hanem az egyének egyenlőségének is van köze a szabadsághoz. A liberalizmus sokat emlegetett egalitárius fordulata végső soron úgy is leírható, mint arra való törekvés, hogy a szabadsághoz vagy az egyenlően megengedett életformák és világnézetek választásához való hozzáférésben minél jobban megközelítsék az egyének esélyegyenlőségét.¹¹

Ha azonban a mai Nyugat a szabadság és az egyenlőség (s persze a többi alapérték) tiszteletére épülő mai társadalmat – tehát lényegében a liberális demokráciát – tartósan létezőnek akarja (márpedig annak akarja, hiszen jónak tartja, és láthatóan igyekszik a nem nyugati világban is terjeszteni), akkor e tartós létezés *feltételeiről* is gondoskodnia kell. Természetesen alapvető fontosságú, hogy az egyének egyenlően tiszteljék egymás szabadságát, kölcsönösen tartózkodva a károkozástól, ahogyan azt a Mill által megfogalmazott kárelv kimondja;¹² de valami módon szükséges annak biztosítása is, hogy újratermelődjének a szabadság *alanyai*, vagyis kellő számban szülessenek emberek; hogy fennmaradjanak a szabadság *tárgyai*, tehát legyen *miből* választani, álljon rendelkezésre a

azt lehet válaszolni, hogy a Nyugat talán valóban felelős (részben) a mai válságért, de éppen a mi civilizációinkban tudatosult először e válság ténye és elhárításának szükségessége is (amely utóbbihoz mind a szükséges tudás, mind a politikai szándék megvan a nyugati világban), miközben az ember okozta ökológiai problémák más korokban és civilizációkban is jelentkeztek már, csak a régebbi emberi eszközök korlátozott hatóereje miatt ezek még nem okozhattak globális katasztrófát.

11 Erről bővebben: Turgonyi: i. m., 73–83.

12 Ennek történelmi előzményeiről lásd Turgonyi: i. m., 84–100.

különböző életformák gazdag választéka, amihez pedig virágzó gazdaság és kultúra szükséges; s végül az is lényeges, hogy ne kerülhessen se formális, se informális hatalom birtokába olyan csoport, amelynek célja e szabadság megszüntetése.

E feltételek biztosítását pedig nem lehet a világban az emberi döntésektől függetlenül létező automatizmusoktól remélni. Ha egyszer valaki úgy véli, hogy a világot nem egy Teremtő hozta létre, racionális terv alapján, akkor semmi oka azt hinni, hogy ebben a nem emberre szabott mindenségben maguktól működnek olyan természeti folyamatok, amelyeknek köszönhetően a tudatos emberi cselekvéstől függetlenül mégis mindig számunkra kedvezően, céljainkkal összhangban alakulnak a dolgok. Nekünk kell tehát külön odafigyelnünk ezekre a dolgokra; nem elegendő az a minimalista liberális erkölcs, amely csupán annyit követel az egyéntől, hogy ne okozzon kárt a másik egyénnek, az államtól pedig csak azt várja, hogy az ilyen károkozást megelőzze vagy megtorolja. Nyilvánvaló ui., hogy ha azt halljuk, hogy mindegy, családot alapítunk-e, vagy a szabad szerelmet választjuk, a szexualitást merőben örömforrásnak tekintve (lévén, hogy egyik döntésünkkel sem okozunk kárt egyéneknek), akkor a többség hajlamos lesz a kényelmesebb megoldást, a sok vesződéssel járó gyermeknevelésről való lemondást választani. Ugyanígy arra sincs biztosíték, hogy kellő számú ember lesz önmagától kész arra az erőfeszítésre és szorgalomra, amelyet a gazdaság és a kultúra működtetéséhez szükséges értelmi erények kialakítása kíván, sőt már a kárelv sem érvényesülhet, ha az emberek maguk dönthetik el, kívánnak-e szert tenni erkölcsi erényekre, hiszen ha például sokan nem tudnak uralkodni szenvedélyeiken, indulataikon, akkor ez jelentősen növeli a másokkal szembeni agresszió esélyét. S végül azt sem lehet józan ésszel biztosan állítani, hogy egy olyan csoport, amely elvi alapon elutasítja e pluralizmust, és a saját világnézetét kívánja uralkodóvá tenni, a többit elnyomva vagy egyenesen megszüntetve, önként jobb belátásra tér majd, ha tartósan élvezi a liberális demokrácia áldásait, s hogy ezért még az ilyen csoportok működésének tiltása vagy korlátozása is összeegyeztethetetlen lenne az európai értékekkel.

Ennek ellenére gyakorlatilag régóta az az álláspont érvényesült, hogy a liberalizmus a kárelven túl nem támogathat államilag semmiféle kötelező erkölcsöt, mert ezzel saját liberális voltát tagadná, még ha önnön fennállásának érdekében tenné is ezt. Többen rámutattak e problémára,¹³ amelynek azonban ma már sokszor a pusztán néven nevezése is szinte leküzdhetetlen akadályokba ütközik. Ha ugyanis valamely világnézet

13 Köztük talán Ernst Wolfgang Böckenförde a legismertebb, de említhetjük Paul Kirchhofot vagy a korábbi szerzők közül Walter Lippmant is.

vagy életforma árnyoldalairól szól valaki, ezzel a ma uralkodó nézet szerint az adott világnézetet vagy életformát elfogadó embercsoport „diszkriminációt” szenved (sőt közvetve akkor is, ha valaki *pozitív példaként* említ egy vallást, normarendszert, szemléletmódot, értéket stb., hiszen ezzel implicite „lejjebb sorolja” a hierarchiában a mondottaktól eltérő nézetek, magatartások képviselőit), mindez pedig sérti az időközben – részben az identitáspolitikai terjedésével összefüggésben – első számú értékke elölépett *egyenlőséget*. Minden akár a fentiekkel kapcsolatos, akár más – közéleti, tudományos stb. – területen elhangzó kijelentés megítélésekor mind ritkábban lesz az az első kérdés, hogy *igaz-e*, ehelyett azt firtatják, nem tekinthető-e „gyűlöletbeszédnek”, nem sérti-e valamely csoport érzékenységét.¹⁴ Mindez persze lassan ellehetetleníti a tudományt és a nyílt, tabumentes politikai kommunikációt, pedig a valóság mind mélyebb ismeretét éppen azoknak kellene elengedhetetlennek tartaniuk, akik tagadják Isten létezésének bizonyíthatóságát, s így nem tételezhetnek föl a világban emberbarát automatizmusokat, hanem úgy kell vélniük, hogy az emberiség csak magára számíthat, s ezért elemi érdeke az objektív valósággal való illúziómentes szembesülés. De ugyanígy az egyenlőségre hivatkoznak sokszor a bevándorlás kapcsán is:

- 14 Talán a legismertebb példa erre a mostanáig kitüntetett helyzetet élvező heteroszexuális házasságon alapuló család relativizálása. Nem azzal foglalkoznak többé, hogy e család bevált intézmény, amely jelenlegi ismereteink szerint a legjobban segíti elő a népesség újratermelését és a gyermekek megfelelő szocializációját (amire égető szükség volna a demográfiai válsággal küszködő nyugati világban), hanem – az egyenlőség jegyében – fontosabb, hogy az e családtól eltérő más együttélési formák képviselői, továbbá a szokásostól eltérő nemi identitással rendelkezők stb. ne érezzék diszkriminálva magukat. Az a kérdés, hogy ez nem vezet-e a nyugati társadalom elfogyásához, már föl sem merül. (A migráció nyilvánvalóan nem lehet erre megoldás, hiszen a migránsok hosszú távon nem a nyugati értékeket tisztelő társadalmat fogják fenntartani.) De ugyanígy említhetjük bizonyos erények problémáját is. Előfordul, hogy a szorgalmat, a munkaszeretetet, a megbízhatóságot, az önfegyelmet, az indulatok feletti uralmat stb. egyszerűen mint a nyugati fehér emberek, tehát egy bizonyos konkrét civilizációhoz tartozó személyek sajátos vonásaiként nevezik meg, amelyeket, úgymond, nem szabad más civilizációkból származókra ráerőszakolni, s ezen keresztül az európai hagyományt felsőbbrendűnek beállítani. (Vö. például Ruwen Ogien: *L'État nous rend-il meilleurs?* Gallimard, Paris, 2013, 189.) Ám e vonások valójában minden civilizációban jelen vannak valamilyen szinten, hiszen nélkülük lehetetlen volna a legelemibb munkafolyamatok elvégzése is, legfőljebb azt lehet mondani, hogy a nyugati sajátos fejlődés során ezek az erények reflektáltabbá váltak, s ez visszahatott kifejlesztésük intenzitására is. Ha egy félreértelmezett egyenlőségi vagy antidiszkrimináció jegyében relativizáljuk őket, s elhanyagoljuk mindenkiben való kifejlesztésüket, éppen az a gazdasági és kulturális virágzás kerül veszélybe, amely nélkül nincs modern Európa.

az állampolgár és a nem állampolgár közti különbségtételt önkényesnek és megszüntetendőnek tartva szorgalmazza a migrációt,¹⁵ nem törődve azzal, hogy így olyan embereket segítenek hosszú távon többségbe kerülni Európában, akik közömbösek az értékeinkkel szemben (vagy éppen elvetik azokat), ami éppen annak a civilizációnak a megszűnéséhez vezethet, amelyben egyáltalán felvetődhet a mai értelemben vett szabadság, egyenlőség és a többi alapérték fogalma.

Az, hogy a fenti problémák kezelésekor (illetve valójában szőnyeg alá söprésükkor) a szabadságot és/vagy az egyenlőséget emlegetik indoklásként, azt mutatja, hogy ezeket az értékeket egyszerűen evidenciákként kezelik, nem reflektálnak a társadalom egészének működésében betöltött szerepükre, előfeltételeikre stb. Valójában rituális hivatkozás történik egy végső soron e tekintetben még *reflektálatlan* hagyományra. Törés van az európai politikai diskurzus és azon európai vívmányok (a hagyomány tudásszociológiai megközelítése, a világ oksági összefüggéseinek elfogulatlan, tabuktól mentes vizsgálata, a tudomány szabadsága, a módszertani ateizmus stb.) között, amelyek lehetővé tennék a reflexiót. *Hiszen e vívmányok alapján már tudjuk, hogy egyfelől nem számíthatunk automatizmusokra* (tehát a harmónia nem fog magától megteremtődni értékeink, céljaink között, úgy, hogy közben mindegyikhez doktriner módon ragaszkodunk),¹⁶ *másfelől senki és semmi nem tiltja, hogy értékeinken* (melyek emberi alkotások, s nem objektívek) *bármikor változtassunk, ha célszerűtlennek bizonyulnak. Ha egyszer hagyományos értékeink így együtt nem őrizhetők meg, ám némelyikük részbeni korlátozásával a rendszer egésze mégis nagyjából fenntartható, miért ne választhatnánk ezt az utat?*¹⁷

Európának tehát koherenssé kell tennie értékrendszerét, a hat alapértéket eleve olyan megszorításokkal ismerve el, amelyek számolnak ezen értékek előfeltételeivel is, segítve ezek megőrzését, s azt, hogy harmóniában legyenek a többi sajátosan európai vívmánnyal. (Például leszögezve, hogy az egyenlőség és a diszkriminációtilalom nem értelmezhető úgy,

15 Vö. például Joseph Carens: Aliens and Citizens. The Case for Open Borders. *The Review of Politics*, 1987 (49):2, 251–273.

16 Végső soron *a kereszténynek is* így kell azonban eljárnia, hiszen a 8. lábjegyzetben mondottakkal összefüggésben vallja, hogy Isten *nem közvetlenül* „nyúl bele” az evilági eseményekbe, hanem evilági okokon keresztül irányítja ezeket. A következetes keresztény sem tőle független automatizmusokban bízik tehát, hanem megérti, hogy a társadalom rendje jelentős részben az egyre tudatosabban és egyre több ismeret birtokában hozott emberi döntéseken múlik, hiszen *ezek is* az Isten által felhasznált evilági okok közé tartoznak.

17 Arról, hogy értékrendünk efféle átalakítása is összeegyeztethető a kereszténységgel, lásd Turgyonyi Zoltán: Az európai értékek átértékelése. *Kommentár*, 2023:1, 18–19.

hogyan korlátozza a szólásszabadságot, különös tekintettel a tudományos eredmények közreadására és a közéleti vitákra, vagy hogy veszélyeztesse a népesség újratermelését.¹⁸) Ha ez megvalósul, az így korrigált európai hagyomány már valóban egyetemes érvényű lesz, mindenkinek segítséget nyújthat azon feladatok elvégzésében, amelyek az összes civilizáció számára közösek. És ekkor teljesül ki igazán az európai hagyomány „metahagyomány”-volta, két értelemben is: egyrészt, mint már láttuk, olyan tudás birtokosa, amellyel az összes többi hagyományt le lehet írni, metanyelve, metateóriája az utóbbiaknak (míg ennek fordítottja nem igaz); másrészt „hagyományon túli” lesz, abban az értelemben, hogy tartalmának tekintélye már nem merőben az örökséghez való tartozásukon, a múltbeli tekintélyek tiszteletén alapul, hanem hagyományoktól független észérvekkel is megindokolható.

Tartalmilag ez az új értékrend sok tekintetben azonos lesz a régi és újabb európai hagyománnyal, hiszen, ahogyan már a mondottakból sejthető, magában kell foglalnia a klasszikus értelmi és erkölcsi értékeket, a monogám, heteroszexuális házasságra épülő család kitüntetett szerepének megőrzését¹⁹ ugyanúgy, mint mindazon világnézetek és életformák teljes szabadságát, amelyek képviselője sem egyéneknek nem okoz kárt, sem a társadalom virágzását és tartós fennmaradását nem fenyegeti. (A klasszikus természetjogtól elsősorban abban fog különbözni, hogy nem tartalmazza a régi értelemben vett természetes vallást [*religio naturalis*].) Ebben az értelemben tehát Európa szülötteje lesz, ami esetleg sértheti ugyan a nem európaiak önértékét, de ezt azzal enyhíthetjük, hogy hangsúlyozzuk: egyrészt nem mint hagyományt kell elfogadniuk, hanem mint egyetemesen érvényes észérvekkel védhető rendszert, másrészt a történelemben teljesen megszokott jelenség a más civilizációkból való kölcsönzés, mi európaiak is számtalan idegen hagyományelemet vettünk át máshonnan, s ráadásul a *most éppen* főként a Nyugat által hordozott „metahagyomány” még nincs készen, az idők végezetéig tovább építhető, s ebbe a munkába a nem európai gyökerű népek is bekapcsolódhatnak.

Nekünk, magyaroknak (illetve általában a „visegrádiaknak”) a fentiek figyelembevételével kell érvelnünk. Még a látszatát is el kell kerülnünk annak, hogy csupán sajátos nemzeti hagyományainkat védjük idegen hagyományok ellen, vagy vallási alapozású, csak hittel elfogadható tartalmakhoz akarunk *l'art pour l'art* ragaszkodni. Azt kell hangsúlyoznunk, hogy éppen a közös európai hagyományt – s egyúttal univerzális érvényű metahagyományt – akarjuk megőrizni, következetesebbé tenni, s ezt

18 Vö. a 14. lábjegyzettel!

19 Ami nem zárja ki az ettől eltérő életformák tolerálását.

szolgálja a család védelme, a migráció fékezése²⁰ és a többi, Brüsszel által a szabadságra, az egyenlőségre és más értékekre hivatkozva elutasított törekvésünk. Arra kell rámutatnunk, hogy maga ez a hivatkozási mód hibás, amíg elvont, doktriner módon alkalmazott, valóságos történeti kontextusukból kiemelt, létezésük előfeltételeitől elszakított alapértékekről beszélnek. Abban segítünk, hogy az európai értékrend koherenssé és hosszú távon fenntarthatóvá váljon, s valóban mintául szolgálhasson más civilizációknak, amelyek a jelenlegi formájában még sokkal utasítják el mint potenciálisan önromboló rendszert.

Néhány kiegészítő gondolat az emberi természet és a természetjog mibenlétéről

A fentebb már említett konferencián előadásomhoz korreferátumot fűző Szombath Attila első – és talán legfontosabb – észrevétele szerint én ugyan természetjogi gondolkodó vagyok, ám a fenti szövegem „ezt eléggé árnyékban hagyja. Ez egy érdekes gondolat kísérlet, amely mintha abból indulna ki: »Nézzük meg, miként védhetők az európai értékek a természetjog zárójelezése mellett (beleértve ebbe a korrekciókat is megengedő védelmet)!«”

Itt máris kénytelen vagyok kicsit pontosítani. Valójában arra teszek kísérletet, hogy a mai *mainstream* liberalizmus vélhető világnézeti előfeltevéseit adottnak véve kimutassam: ha egy olyan társadalom tartós fennállását és virágzását kívánja valaki, amely az ugyanezen liberalizmus által igenelt ún. „európai értékek” jegyében működik (tehát ebben az értelemben véve „védi” ezeket az értékeket), akkor ezen értékek védelme megkívánja bizonyos módosításait, korlátozásait és sok egyéb változtatást is megkövetel a mai szemléletben, s mindezek eredményeképpen egy olyan új paradigma jönne létre, amely éppenséggel nagyon is közel áll a klasszikus értelemben vett természetjoghoz. Egyszerűbben fogalmazva: a liberális, ha történelmileg tartósnak akarja a maga értékeinek érvényesülését, olyan változtatásokat kénytelen végrehajtani értékrendjében, amelyekkel visszatér a természetjoghoz és szakít a liberalizmus eddigi

20 Természetesen hosszú távon elvben az is célunk, hogy metahagyományunkat minden civilizációhoz eljuttassuk. Ehhez a nem nyugatiakat a saját hazájukban kell segítenünk, hogy fokról fokra megismerhessék a metahagyományt, és ennek segítségével fejlődhessenek tovább.

ismert formáival. (Talán a liberalizmussal mint olyannal, de az elnevezés végül is lényegtelen.)

Azt, hogy a természetjoghoz térünk így vissza, nem hangsúlyoztam ki a szövegben, de belátható, ha meggondoljuk a következőket. Természetjogon (amely szót szokásomnak megfelelően a „természetes erkölcsi törvény” kifejezéssel azonos értelemben használom) olyan egyetemes érvényű erkölcsi normarendszert értek, amely az emberi természetén alapul, és amely abban az értelemben is természetes, hogy megismeréséhez és megértéséhez nincs szükség a kinyilatkoztatásban (tehát egy természetfeletti ismeretforrásban) való hitre, hanem pusztán észérvek útján belátható, elfogadtatható. A továbbhaladáshoz most tisztázni kell, mi az emberi természet. A klasszikus arisztotelési–tomista felfogás szerint egy dolog természete nem más, mint e dolog lényege, ha ezt működésének, tevékenységének szempontjából tekintjük.²¹ Egyszerűbben szólva: azt kell megvizsgálnunk, hogy az emberi faj működésében mi az a sajátosság, amely által alapvetően különbözünk más létezőktől. Nos, tevékenységeink egy része közös más élőlényfajokéval, hiszen lét- és fajfenntartást végzünk, ám emellett vannak történelmileg növekvő számban olyan tevékenységeink is, amelyek – szintén növekvő számú – sajátosan emberi szükségletek kielégítésére szolgálnak (gondoljunk például a tudományra vagy a művészetre), még ha genesisüket tekintve végső soron a lét- és fajfenntartás szolgálatában alakultak is ki eredetileg, s csak később váltak részben önmagukért folytatott ténykedésekké. De maga a két biológiai szükséglet is humanizálódott.²² Emellett tevékenységünk céltudatos jellege is megkülönböztet minket az állatoktól, ahogy az is, hogy működésünk (mint feljebb már láttuk) feltételezi tárgyasulások létrehozását és a következő generációkra örökítését. Mindez egyúttal a világon gyakorolt racionális ellenőrzésünk növekedését eredményezi.

A fentiek tehát az emberi természet egy lehetséges leírását adják, annak megfelelően, ahogyan az *eddig történelem során az emberiség* ténylegesen működött. A természetjog azon erkölcsi normák összessége, amelyek az ilyen értelemben vett emberi természet további fennmaradásához járulnak hozzá. E normák összessége természetesen nem volt teljesen változatlan a történelem során. A hagyományos klasszikus természetjog ugyan a normák történelemfeletti és változatlan voltát szereti hangsúlyozni, de már korán találkozunk bizonyos módosulások

21 Vö. Aquinói Szent Tamás: *De ente et essentia*, 1.

22 Gondoljunk például arra, hogy milyen sajátosan emberi elemek jelen a létfenntartásban (a konyhaművészettől az étkezési illemszabályokon át a gazdasági életig), illetve a fajfenntartásban (a szerelemtől a házasságon át a rokonsági rendszerekig).

lehetőségének elismerésével magánál Aquinói Szent Tamásnál is (aki a talán legfontosabb és legkidolgozottabb természetjogi rendszer megalkotója). Nagy 20. századi követője, Jacques Maritain pedig már *expressis verbis* vallja az erkölcsi normák megfogalmazódásának történeti kibontakozását, amelyet lényegében egyfajta kulturális evolúcióként gondol el. Van tehát precedensünk a természetjogi gondolkodásban a normák történetiségének elismerésére.²³ Bármennyire változnak is azonban sok tekintetben az előírások, tény, hogy a múltban az erkölcsi szabályozás nem merült ki az *egyének* életének és javainak védelmében, hanem a társadalom mint olyan fennmaradását is szolgálta, különösen a családi élet rendjét szabályozó szexuális normák által. Ugyancsak szerves részét képezte a régi – általánosan elfogadott – erkölcsi gyakorlatnak és az erre reflektáló természetjogi és egyéb elméleteknek az *erények* kialakításának szorgalmazása. Közülük az értelmi erények nyilvánvalóan elsősorban a társadalom gazdasági és szellemi virágzásához szükségesek, míg az erkölcsi erények azt teszik lehetővé, hogy az akár az egyéneket, akár a társadalmat mint olyat védő előírások tényleges betartása is a lehető legjobban megvalósuljon, azaz minél több olyan egyén legyen, aki nem csupán a szankcióktól való félelmében követi a normákat, hanem erényessége miatt belső motivációt is érez erre. Röviden szólva e hagyományos természetjogot elfogadó állam valamilyen mértékben *perfekcionista* politikát folytat.²⁴

Am, mint láttuk, lényegében erre van szüksége a liberális államnak is, ha *tartósan* szeretné biztosítani a szabadság alanyainak és tárgyainak létezését, hiszen világnézeti előfeltevéseiből (de úgy is fogalmazhatunk: világnézeti előfeltevéseinek *hiányából*) adódóan nem számíthat arra, hogy elég a kárelvet betartatnia, minden egyéb spontán folyamatok eredményeként megvalósul (hiszen nem tételezheti fel az univerzum tudatosan tervezett és egyúttal emberre szabott voltát). Így viszont már meg is kell haladnia eredeti minimalizmusát. Immár nem pusztán a mai – Szombath Attila által joggal „kiüresedettnek” mondott – szabadságot és egyenlőséget kell védenie, hanem ezeknek (és más értékeknek) az *előfeltételeit*, ami gazdagítja az erkölcsi követelmények rendszerét. Nem a mai liberális értékrendszer változatlan formában való megőrzése a célom, hanem az arra való rádöbentés, hogy ha e mai értékekből *valamit* meg akarunk egyáltalán tartósan őrizni, akkor *módosítanunk* is kell e rendszert, ami

23 Erről bővebben: Turgonyi: *Természetjogállam*. Id. kiad., 128–137. és 273–283.

24 Ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy az állam mindig *közvetlenül* mozdítja elő a normák elfogadását, az erények kialakítását. A középkorban az állam elsősorban azáltal volt e vonatkozásban perfekcionista, hogy támogatta az erkölcsi nevelést (is) végző Egyházat.

– egyebek mellett – ezeknek az értékeknek bizonyos korlátozásaival is jár, s a végeredmény egy olyan társadalom, amely már *többet* követel az egyéntől a kárelv minimalizmusánál. Ez az, amit bírálóm nem vett szerintem észre, talán azért, mert az előadásomban nem fogalmaztam kellő határozottsággal. *Természetjogállam* című, itt többször emlegetett könyvemből azonban világosan kiderül, hogy mit gondolok minderről.

Szombath Attila úgy gondolja, hogy értékeinket az előadásomban kifejtettek helyett valamiféle „abszolút megalapozással” lehet és kell igazolni. E megalapozások egyik példjaként említi a természetjogi megalapozást, amelyet előadásomból hiányol. Nos, erre röviden csak annyit felelhetek: a fenti gondolatmenet nem a természetjogi megalapozást *helyettesíti*, hanem *ez maga* a természetjogi megalapozás (ha a természetjogot az általam javasolt értelemben vesszük). *Ha* egyáltalán akarjuk bármiféle érték tiszteletének vagy egyéb emberi megnyilvánulásoknak a *tartós*, generációkon átívelő megvalósulását, *akkor* ennek előfeltételeiről is tudatosan kell gondoskodnunk, és már ebből olyan teendők adódnak, amelyek jóval többet követelnek az egyéntől a kárelv betartásánál. E megfogalmazásból talán az is világos, miért nevezem olykor „hipotetikus természetjognak” az általam javasolt természetjogi rendszert: *akkor* érvényes, *ha* egyáltalán akarjuk az emberi módon létező társadalom tartós létezését. Azt, hogy ennek „akarandósága” bizonyítható-e, annak fényében lehet megválaszolni, amit ugyancsak az itt említett könyvemben az értékek objektivitásának problémájáról írtam.²⁵

25 Turgonyi: *Természetjogállam*. Id. kiad., 22–42.

Filozófiai észrevételek a nyugati világ alapértékeiről

I.

Gyakran hallani a filozófiával foglalkozók körében, hogy az emberi jogokra és társadalmi alapelvekre vonatkozó, történelmi jelentőségű deklarációk híján vannak bármely komolyabb megalapozásnak,¹ ezért e területen szükség volna a filozófiai gondolatok segítségére. Sőt, ennél tovább is lehet menni és azt állítani: a nyugati civilizáció azon látványos megingása, amely saját princípiumait mindinkább elárulja vagy félreértelmezi,² egyenes következménye e megalapozási deficitnek. Ha ez valóban így van, akkor a filozófia az állványzat megépítésével egy teljes civilizációt menthetne meg, sőt, ki is javíthatná annak régi hibáit. E módon talán jótékony hatást gyakorolhatna arra, hogy „milyen legyen a világ”.

Ez a nemes küldetés azonban ebben a formában alighanem illúzió. Egy nemzeti vagy civilizációs önértelmezés élő lehet akkor is, ha igen sovány vagy éppen semmilyen érvek nem sorakoznak fel mellette, ahogyan pusztulásnak indulhat annak ellenére is, hogy a gondolati megalapozásra – a nyugati kereszténység módján – hatalmas energiákat fordított. Ugyan ki állítaná, hogy Nagy Sándor azért dönthette meg a Perzsa Birodalmat,

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.03

A szerző a Pázmány Péter Katolikus Egyetem habilitált professzora.
E-mail cím: szombath.attila@gmail.com

- 1 Különösen az ilyen nyilatkozatok bevezetései nyújthatnak mulatságos és elképesztő tárlatot a filozófiát értők számára. Az, hogy az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata (1789) szerint a francia Nemzetgyűlés képviselői a körükben szintén jelenlévő „Legfelsőbb Lény” oltalma alatt „kinyilatkoztatják” a jogokat, csak egyetlen példa erre.
- 2 Mindkettő kellően szembeötlő az emberi méltóság és az egyenlőség jelenlegi állapotát szemlélve.

mert kétszáz évvel előtte Nagy Kürosz nem gondolta végig teljes tudományossággal azt a jognyilatkozatot, amely a Kürosz-hengeren maradt ránk?

És ez csak az érem egyik oldala. A másik alighanem az, hogy társadalmi együttélésünk alapelvei többnyire akkor válnak reflektálttá és viták tárgyává, mikor már kellően élesen észrevéteti őket az, hogy hatástalanná és üressé lettek. Ahogyan az egyéni életben, úgy itt is azt világítjuk át értelmünkkel, ami már mindenestül kifejtette magát, és ezzel voltaképp az elmúlás útjára lépett.

Hogy még arról a *tanításról* mondjak egy szót, hogy milyen legyen a világ, ahhoz a filozófia amúgy is mindig későn érkezik. Mint a világ *gondolata* csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült. [...] Ha a filozófia szürkét szürkébe fest, akkor az élet egy alakja megöregedett, s szürkével szürkébe meg nem fiatalítható, hanem csak megismerhető. Minerva baglya csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét.³

Ha azonban a filozófia megalapozó útmutatásai a jelen válságtüneteire nem is bírnának érdemi hatással (a fentiekén túl azért sem, mert nem olvassák el őket), a társadalmi szabadság és egyenlőség vagy az emberi méltóság átgondolása mégis előkészítheti az élet egy későbbi formáját. Az a jól ismert tény, hogy a filozófiai teljesítmények hatásai szinte sohasem azonnal jelentkeznek, ugyancsak erre figyelmeztet.⁴

3 G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Fordította Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 1983, 23.

4 Érdemes megjegyezni, hogy Heidegger nevezetes Spiegel-interjújában egyfelől nem politikai kategóriákban, hanem a technikai világ és a funkcionális gondolkodás planetárisá válásában látta a Nyugat alapvető problémáját. Másfelől pedig éppígy elvetette, hogy a filozófia segítő ötletekkel szolgáljon e helyzetben:

„SPIEGEL: Igen, ezt értjük. De minthogy nem 300 év múlva élünk, hanem itt és most, ezért a hallgatás nekünk nem adatik meg. Nekünk politikusoknak, félig politikusoknak, állampolgároknak, újságíróknak stb., nekünk szakadatlanul valamilyen döntést kell hoznunk. Be kell rendezkednünk abban a rendszerben, amelyben élünk, keresnünk kell a megváltoztatás módját, kutatnunk kell a reform szűk, és a forradalom még szűkebb kapuját. Segítséget a filozófustól várunk, még ha természetesen csupán közvetett segítséget is, kerülő utakon érkező segítséget. És akkor most azt halljuk: Nem tudok segíteni nektek.

HEIDEGGER: Nem is tudok.

SPIEGEL: Ez kedvét kell szegje azoknak, akik nem filozófusok.

HEIDEGGER: Nem tudok segíteni, mivel olyan súlyosak a kérdések, hogy a gondolkodás előbbi feladatának értelme ellen való lenne mintegy nyilvánosan föllépni, prédikálni és morális osztályzatokat osztogatni. [...]

SPIEGEL: Ön nem számítja magát azokhoz, akik, ha csupán hallanák őket, máris utat tudnának mutatni.

II.

Így tehát, ha elfogadjuk, hogy a modern Európa (mint Turgonyi Zoltán idézte) az emberi méltóságon, a szabadságon, az egyenlőségen, a demokrácián, a jogállamiságon és az emberi jogokon épült fel, megvizsgálhatjuk, mivel indokolták ezeket az elveket, és vajon nem állnak-e ellentétben egymással. Mint Turgonyi Zoltán tanulmányából láthatjuk, filozófiai értelemben nagyjából semmivel sem indokolták, hiszen az önmagában is igen homályos értelmű „kulturális, vallási és humanista örökségre” való hivatkozás aligha érv. (Könnyen felmutatható volna, hogy még akár a legszűkebb értelmű elem, a „humanizmus” is hányféle, egymástól élesen elütő árnyalatban van jelen az európai „örökségben”). Úgyszintén láthatjuk, hogy a „mi hagyományunkra” való illetén, nyilván a megalapozás kikerülését célzó utalás újabb különös gondolattal bővül, mikor e tradíció „értékeit” hirtelen egyetemesnek nyilvánítják. (Egy gyermek számára is világos lenne, hogy ebben óvatosan megbújik az Európán kívüli beavatkozások „igazolása”). Ez az ellentmondás talán feloldható lenne azzal a büszke önértelmezéssel, miszerint az európai a *legtöbbre jutott* hagyomány, hiszen mind a világ uralását biztosító tudása, mind pedig a saját hagyományának „varázstalanításában” tanúsított kritikai önreflexiója messze felülmúlja a többiekét. Engem azonban egy ilyen érvelés csöppet sem győzne meg. Kezdjük a „varázstalanítással”, és ne kerteljünk, hanem ismerjük el, hogy ez hit- és tudástartalmaink *redukcionista leépítését* jelenti, mégpedig jellemzően pszichologizáló és szociologizáló módon. „Azért gondold és hiszed ezt, mert ebben élsz és ilyen a pszichés működésed” – mondja (a lényegyet tekintve) ez a megközelítés. Valóban büszkék lehetünk-e erre a típusú reflexióra, és valóban teljesíti-e azt, amit ígér? Aligha, hiszen egyszerre tartalmaz egy összetévesztést, egy ellentmondást és egy durva előfeltevést. Ami az elsőt illeti, azt a német terminológiában a „Genesis” és a „Geltung” összekeveréseként ismerik, s röviden azt jelenti, hogy egyenlőségjelet teszünk aközött, ami egy nézet megfogalmazását számunkra „könnyen adódóvá” teszi és aközött, ami e nézet érvényessége. Könnyű belátni, hogy a kettőnek nem sok köze van egymáshoz (jó példa lehet erre Darwin elmélete, amelynek felötlésében nyilván szerepet játszott a korabeli kapitalizmus kegyetlen versenyvilága, ám ez mit sem mond az elmélet *helyességéről*). Ezek a „leleplezések” tehát messze nem

HEIDEGGER: Nem! Semmilyen utat nem ismerek a jelenlegi világhelyzet közvetlen megváltoztatására, föltéve, hogy ilyen emberileg egyáltalán lehetséges.” („Már csak egy Isten menthet meg bennünket”: Spiegel-interjú Martin Heideggerrel, 1966. szeptember 23-án. *Gondolat-Jel*, 1993:1, 55.)

azt nyújtják, amit egyesek képzelnek róluk – tehát tudásunk tartalmainak kritikai megértését vagy levezetését. (Nietzsche munkásságának jelentékeny része, az úgynevezett „genealógia” is e hibák tárházával szolgál.) Ami másodszer az ellentmondást illeti, ha meggyőződéseink szociális, biológiai és pszichés meghatározottságok kontingens keverékének pusztá folyományai, akkor maga ez a leleplező belátás is ugyanezen a fán termett (hiszen szintén egy meggyőződés), s maga sem lehet több, mint különféle elfogultságok megnyilvánulása. Vagyis épp az nem lehet, aminek lennie kellene, hogy komolyan vehessék – igaz és a dolgot magát megvilágító belátás. Végül és ezzel összefüggésben durva előfeltevésként kell látni azt a harmadik elemet, ami a „varázstalanítás” elméleteiben szintén fontos szerepet játszik: az észhasználat oksági (az észhez képest külső faktorokból az ész működését magyarázó) karakterét.⁵ Eltekintve most attól, hogy ez épp az iménti ellentmondáshoz vezet vissza, feltételezná a determinisztikus okság egyetemességét, ezzel a tudat naturalizálható voltát, és végül így szabadságának (önmeghatározásának) képtelenségét is. Különösen ez utóbbi implikációról kell megjegyezni, hogy legalábbis disszonáns ontológiai prelúdiuma volna annak a szimfóniának, amely aztán a társadalmi élet szabadságát ünnepelné, és természetesen az Örömodában végződne.

Nézzük azonban a második állítást is, miszerint a világról való (főként természettudományos és technikai) tudásunk az, ami miatt „örökségünk” felülmúl más hagyományokat. Erre a dicsekvésre ugyan számos okot adhatnánk, mégis, van egy olyan teoretikus és egy olyan praktikus oldal is, amelyek jókora szerénységre inthetnének minket. Ami a teoretikust illeti: régóta túl vagyunk a természettudomány (és eminensen a fizika) azon értelmezésén, miszerint az *magának a természeti valóságnak* képét adná, s helyette paradigmatis és cserélődő modelleket látunk a tudományos elméletekben. Nevezetes és széles körben elfogadott Thomas Kuhn erről szóló tanítása,⁶ de kiválóan mutatja be a fizika három eddigi (organikus, mechanikus és matematikai) alapvetését és ezek gyenge pontjait Jáki Szaniszló is.⁷

Úgy gondolhatnánk, ezek az óvatos felfogások csak a tudomány módszertana körüli viták szülöttei, melyek nehezen békíthetők össze a technika sikerei révén igazolódó tudományos tudás praxisával – ezért idővel lecseréli majd őket egy új és „józan” ismeretelméleti realizmus. Tekintve azonban azt a mindünket érintő szomorú tény, hogy az e tudás

5 Sok egyéb mű mellett megsemmisítő cáfolatát nyújtja e felfogásnak Thomas Nagel *Az utolsó szó* című könyve is (Fordította Demeter Tamás. Mérleg, Budapest, 1998), különösen a 21–54. oldalak.

6 Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris, Budapest, 2000.

7 Jáki Szaniszló: *A fizika látóhatára*. Kairosz, Budapest, 2004, 17–141.

által üzemeltetett technika mára alig gyógyítható sebeket ejtett nemcsak a bioszférán, de az emberi együttélésen és az egyén kognitív-érzelmi világán is, kultúránk fölényét újra kellene gondolnunk.

Mindmáig az az általános meggyőződés uralkodik, hogy a természet vonatkozásában kizárólag a természettudományok illetékesek, és minden olyan tudás, amely jogot formálna arra, hogy ezek eredményein túlmenjen, csakis egy rég legyőzött spekulatív metafizikába való visszaesés lehet. [...] E magától értetődő meggyőződés megroppanását csak az ökológiai krízis hívta életre, amely a 20. század második felében sok gondolkodóban fölvetette a gyanút, hogy a természethez fűződő viszonyunkban valami nem stimmel, s ennek egyik oka valószínűleg az a túl szűk, szcientista természetfogalom, amelyet évszázadokon át egészen naivan érvényesként előfeltételeztünk. Olyan szerzők, mint Georg Picht, már korán megkövetelték „az eddigi tudomány végső alapfogalmainak és módszereinek revízióját”. Egy olyan tudomány, amelynek oly elszomorító következményei vannak, mint a ma létezőnek, valamely „hamis tudaton” kell, hogy alapuljon. [...] Így hát a vita megkezdődött, és azóta sem némult el.⁸

Határozottan nem gondolom tehát, hogy másokat elbírálni képes „metahagyománnyá” válhatnánk tudományunk és technikánk vagy éppen varázstalanító „önreflexióink” miatt. Erre hivatkozva örökségünk alapértékeit semmiképpen sem lehet egyetemes rangra emelni. Ami pedig a más kultúrákat megérteni kezdő próbálkozásainknak legalábbis nyitányát illeti, álljon itt Paul Feyerabend néhány kétségtelenül tiszteletlen, de nagyon is elgondolkodtató sora:

Az előbb azt mondtam, hogy bizonyos ideológiák igazságos versenyben is háttérbe szorulhatnak. A XVI. és XVII. században folyt egy fair versengés (nagyjából) a hagyományos nyugati tudomány és filozófia, valamint az új, tudományos filozófia között; de soha nem volt semmiféle fair vetélkedés ezen eszmék összessége és a nem nyugati társadalmak mítoszai, vallásai és eljárás módjai között. E mítoszok, vallások és eljárás módok nem azért tűntek el vagy degenerálódtak, mert a tudomány jobbnak bizonyult, hanem mert a tudomány apostolai eltökéltebb hódítók voltak, akik az alternatív kultúrák képviselőit a szó materiális értelmében elnyomták. Nem volt semmiféle tanulmányozás, módszereik és eredményeik „objektív” összehasonlítása. A gyarmatosított népek és törzsek kultúráját gyarmatosították és elnyomták. E kultúrákat előbb a testvéri szeretet, majd a tudomány vallásával váltották föl. Néhány tudós tanulmányozta a törzsi ideológiákat, azonban előítéleteik

8 Hans-Dieter Mutschler: *Naturphilosophie*. Kohlhammer, München, 2002, 8–9.

és elégtelen felkészültségük miatt képtelenek voltak bármilyen bizonyítékot találni ezen ideológiák felsőbbrendűsége vagy akár csak egyenrangúsága mellett (nem mintha elfogadták volna bizonyítéknak, ha találtak volna ilyet). A tudomány uralma ez esetben sem kutatások vagy érvek, hanem politikai, intézményes, sőt katonai nyomás hatására alakult ki.⁹

III.

Amikor a nyugati világ (pontosabban: politika) egyetemesnek szánt értékelveink gondolkodunk, nemcsak azt a kérdést kell feltennünk, vajon ezek mennyire (nem) érvényesülnek a társadalmi gyakorlatban. Meg kell keresnünk azt az uralkodó világszemléletet is, amely háttérként eleve meghatározza, mit *jelenthetnek* ezek az elvek egy efféle valóságkép mellett. (Ha ezt elvégezzük, csökkenni fog csodálkozásunk például a szabadság mindennapos semmibe vétele miatt, s inkább azt fogjuk mondani: „nyilván így van, hiszen a szabadság immár csak ennyit jelent.”) Mármost, aligha kérdéses, hogy a nyugati világ „világnézeti fundamentumát” ma az evolúciós materializmus képezi.¹⁰ Anélkül, hogy hosszasan elemeznénk ezt a nézetet, elegendő itt leszögezni, hogy benne az ember és minden más is egy teleológiamentes és a véletlent is megengedő mechanizmus pusztulásra ítélt produktuma, akinek fő mozgatórugója csak a „túlélés” lehet. Ahogyan Richard Dawkins mondja, az ember „túlélőgép”. Sem objektív értékeket, sem időfelettit, sem bármi nem relatívat nem tartalmaz az a világ, amelyben önmagunkat találjuk, s amely ilyenformán értelmező háttérét adja az értékekről szóló (mindkét értelemben) patetikus deklarációknak. Fel kell tennünk a kérdést, ugyan mit is jelent *het* a „hat alapérték” egy ilyen világszemléletbe ágyazva? Egészen következetesnek nevezhető, ha ebben a valóságértelmezésben a társadalmi életet is a túlélésért folytatott verseny terepeként rendezik be – mintegy karikatúrisztikus megisméltéseként annak a régi elvnek, hogy a társadalmi és a kozmikus rend egymásnak feleljen meg. Ebből az alapvető berendezkedésből pedig eleve világos, hogy a hat alapérték mindegyikét erősen megszorítja az, hogy a voltaképpeni cél

9 Paul Feyerabend: A tudomány egy szabad társadalomban. Fordította Ambrus Gergely. In Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény*. Osiris, Budapest, 1998, 153–169, 165.

10 Majdhogynem ijesztő lehet Thomas Nagel egy újabb könyvének (*Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press, 2012) egyik megjegyzése, miszerint a pszichofizikai redukcionizmus ma ortodox nézet, „és minden ellenállás vele szemben nemcsak tudományosan, de politikailag is inkorrektnek számít”. (19.)

nem több, mint a túlélési verseny olyan *megszelídítése*, amely nem vonja maga után azonnal a résztvevők legnyomorultabb pusztulását, és ezzel megőrzi az említett „terep” egyáltalánosi fennállását. Bármelyik értéket nézzük, egyrészt ezzel a leszűkítéssel találkozunk majd, másrészt a három legmagasztosabb – az emberi méltóság, a szabadság és az egyenlőség – esetében igen feltűnően azzal is, hogy ezek valódi, voltaképpen metafizikai jelentéstartalma már a versenyelvű leszűkítés előtt is homályba veszett. Ilyen módon:

1. Az *emberi méltóság* védelme tiltja a kínzó és megalázó bánásmódot, és védi az élethez való jogot. Ami itt a versenyelv által nyitva hagyott zónát illeti, megalázni, kínozni és akár az életet is elvenni nemcsak ütésekkel, fegyverrel és gyűlölködő beszéddel lehet. Ezernyi más, senki által nem szankcionált út is nyitva áll, hiszen a javak birtoklásáért folytatott verseny győztesei (akik, ezt aligha kell hosszasan fejtegetni, sosem az emelkedettebb életelvek képviselői) teljesen kiszolgáltatottá tehetnek másokat, és tetszés szerint demonstrálhatják, hogy azok fennmaradása tőlük függ. A politikai, intézményi és vállalati vezetők rendszeresen gyakorolják ezt a magatartást, s bár ennél megalázóbb helyzet nehezen képzelhető el, különös módon nem tekintik az emberi méltóság megsértésének. De más példák is említhetők lennének, így a személyes adatok megfigyelése, kérértlen üzenetek ránk erőszakolása, vagy akár az a leereszkedő és bántóan leegyszerűsített beszédmód, amellyel a politika és az üzlet világa az ekképpen teljességgel ostobának tekintett polgárokhoz fordul. – Ez azonban, mint mondtam, csak a dolog egyik oldala. Mélyebben tekintve még a metafizikát egyébként kidolgozhatatlannak tartó Kant számára is világos volt, hogy a méltóság a *feltétlenséggel* függ össze. Az ember ugyan a „célok birodalmának” tagja, de ebben sem *minden* eszköz, aminek „ára van”. Az ember (Kant számára főképp annak révén, hogy feltétlen erkölcsi követelményt képes *ön maga számára* tételni) feltétlen jelleggel bír, vagyis autonóm és sosem tehető eszközzé. „Mert valamennyi eszes lényre érvényes az a *törvény*, hogy saját magát és mindenki más *sohasem szabad puszta eszközként* kezelni, hanem mindenkor *egyszersmind öncélként* is.”¹¹ (Kiemelések Kanttól) „Az emberi és minden eszes természet méltóságának alapja tehát az *autonómia*.”¹² (Kiemelés Kanttól) Az emberben lévő öncélúság *metafizikai* megalapozása és a feltétlenség bennünk való jelenléte az egyetlen lehetséges út, ami megfelel annak a vallási tanításnak, hogy az ember Isten képmása. – Nem nehéz belátni, hogy a jelenleg uralkodó

11 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In Uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése / A gyakorlati ész kritikája / Az erkölcsök metafizikája*. Fordította Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991, 67.

12 Uo. 70.

evolúciós materializmusnak semmiféle ilyen nézőpontja nincs, ellenkezőleg, mint mondtam, semmi sem mutathatja benne a nem relatívknak vagy önmagában megalapozottnak jellegét. Éppen ezért világunkban argumentatív alapok nélküli üres szólam az „emberi méltóság” emlegetése, amelynek valódi értelmét és lehangolóan szűk tartalmát az imént már megadtam. A nyilvánvaló brutalitás ellenzésén és néhány (fogalmilag) tetszőleges mozzanat védelmén túl az emberi méltóságot *nem* tartják tiszteletben, és nem is ismerik.

2. Az *egyenlőség* mint nyugati érték lényegileg annyit tesz, hogy a törvények nem kedvezhetnek a különféle nemek, korosztályok, vallások és más effélék bizonyos csoportjai számára. Ismét nem szabad azonban elfelejteni, hogy ezt az elvet nem egy baráti szövetségben, hanem a javak szerzésére és az úgynevezett létharcra berendezett társadalmakban fogalmazták meg. Ilyen módon nem is több, mint az égen-földön folyó nagy „verseny” viszonylagos megszelídítése, s még az sem az egyenlőség valóban felfogott értékénél fogva, hanem csak a verseny világának fenntarthatósága kedvéért. Ahogyan az emberi méltóságnál, úgy itt is könnyű belátni az „egyenlőség” lehangoló szűkösségét. A vagyonszerzés (és az ehhez vezető oly magas erények, mint a csalás, hízélgés és ravaszság) világában természetesen komolytalan „egyenlő lehetőségekről” beszélni. Sőt, egy ilyen környezetben paradox módon épp a legfőbb érték, a moralitás vagy általában az emberi tartás is ellene hat annak, hogy valakinek egyenlő „esélyei” legyenek. Így az egyenlőség társadalmi közismerten nagy tömegben termelik ki a megalázottakat, megszorítottakat és kismimizetteket, ám kétségkívül szívderítő, hogy ha a törvényekkel akadna dolguk, azok *éppúgy* vonatkoznak rájuk, mint másokra. – Ami az elv *megalapozását* illeti, azt a manapság egyedül komolyan vett „empirikus tudományokkal” igen nehéz volna elvégezni. Az embereknek sem testi, sem értelmi és erkölcsi ereje nem egyforma, ellenkezőleg, hatalmas fokozati különbségeket mutat fel. Ha ehhez még szociális státuszukat, úgyszólván születésük „csillagzatát” is hozzávesszük, a helyzet még reménytelenebbé válik. Az egyenlősítés naturalista formájánál tehát ismét jelentkezik az a bosszantó ellentmondás, hogy egy értéket (az egyenlőséget) más értékek tagadásán át védünk – mintha azok nem számítanának.¹³ Ami viszont

13 Az egyenlőség argumentatív muníció nélküli állításához a nagy orosz filozófus, Szemjon L. Frank a következő gúnyos megjegyzést fűzte: „Az emberek egyenlők, mert egyenlő jogokkal és igényekkel rendelkeznek; a jogok és az igények pedig azért egyenlők, mert mérhetetlenek és mértéktelenek. Lényegénél fogva minden ember korlátlan egyeduralmukója tulajdon életének, s természetes, hogy az egyeduralmukó egymással egyenlők. Az egyenlőség eszméje tehát itt az autonóm emberi személy abszolút értékéből fakad: az egyes ember bálványozásából.” (*A társadalom szellemi alapjai*. Fordította Szombath Attila. Kairosh, Budapest, 2005, 279.

az egyenlőség *valódi* alapját illeti, azt azért nem találjuk meg semmiféle ténybeli adottságban (pontosabban: ott csak jelentős fokozatbeli eltérésekkel megzavart *hasonlóságokat* lehetünk fel), mert ez az alap nem ilyen módon létezik. Az egyenlőség alapja ugyanaz, mint az emberi méltóságé, az ember öntudatos létezésében munkáló *feltétlen* mozzanat. Az, hogy mégsem mutatkozunk egyenlőnek, azért van, mert e „nem-függőség” *nem* készen van meg bennünk, hanem kibontandóként és kiharcolandóként: „nem adat, hanem fel-adat”. Az ember, mint másutt¹⁴ mondtam, *a feltétlen potencialitása*, s egyenlőségéről csak azért lehet, sőt kell beszélni, mert e lényege így vagy úgy mindenkiiben megvalósulhat.¹⁵ Itt sem jártunk tehát jobban, mint az emberi méltóság esetében: a deklarált elv tartalma eleve megcsonkított, alapjairól pedig nem képesek számot adni.

3. A *demokrácia* tulajdonképpen az egyetemes emberi méltóság és az egyenlőség következménye (sőt, már az egyenlőség is a közös emberi méltóság folyománya), így előre sejtethető, hogy ha azok töredékesen érvényesülnek, akkor ez is hasonlóképpen fog megghiúsulni. Az a merőben technikai kényszernek tűnő körülmény, hogy az úgynevezett népakarat *képviselet* útján jut kifejezésre, egy (individualizált) túlélési versenyben élő társadalomban nyilvánvalóan azt eredményezi, hogy a nép „képviselői” elsősorban *magukat* fogják képviselni. Csakis abban a mértékben várható tőlük *mások* szolgálata, amennyiben ez saját pozícióik megőrzésének kedvez. (A kivételek itt mindig öröndetesek, ám felettébb ritkák.) Ha ehhez hozzávesszük, hogy – mint láttuk – az emberi méltóság megsértése sem a kiszolgáltatottság, sem pedig a hazugságokkal való befolyásolás formájában nem tilos, világos, hogy a „demokrácia” (mint azt már Platón is látta) egyenesen vezet el a gátlástalan és hitvány emberek uralmához. – Abból, hogy az ember potenciális feltétlenség, vagyis lehetőségként és dinamikájának irányát tekintve a korlátozott létezés meghaladására hivatott, ugyanakkor azonban e folyamatban a többség úgyszólván sehol sem tart, voltaképp nem a demokratikus, hanem az *arisztokratikus* berendezkedés következne. A gyakorlatban ugyanis csak igen kevésbé támaszkodhatunk arra, hogy micsoda valaki lehetőség szerint, hanem az számít, hogy micsoda aktuálisan. (Egy bárdolatlan és önző ember ugyan túlnőhet ezen az állapotán, de ezt aligha érdemes kivárni akkor, amikor

14 Szombath Attila: *Ki ítél most? A filozófia méltóságvesztése és a civilizáció hanyatlása*. Kairosz, Budapest, 2016, 111.

15 *Itt nem tudok egyebet tenni, mint kijelölni a megalapozás irányát*. Annak tényleges elvégzése részlegesen az imént említett könyvemben, valóban sokoldalúan pedig metafizikai rendszeremben (*A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*). Kairosz, Budapest, 2009, németül: *Das Unbedingte und das Endliche. Grundlinien des metaphysischen Systems der Freiheit*. Königshausen&Neumann, Würzburg, 2019) történt meg.

befolyással ruházzuk fel.) Az arisztokrácia azonban megbukott – részben az egyenlőség féloldalas, a potencialitást a megvalósultsággal összekeverő politikai meghirdetése miatt, részben pedig azért, mert képviselői közül túl sokan árulták el önnön hivatásukat s váltak pusztán privilegizált „túlélőgépekké”. Maradt tehát az intellektuálisan és morálisan is gyámoltalan többség imént már említett „képviselése”. Mivel a világnézeti és az ehhez illeszkedő társadalmi alapvetésbe, mely a túlélési versenyt emeli első elvévé, mindenki legalábbis beletörődött, azt, hogy „mit akar a nép”, általában könnyű megmondani. Tekintve, hogy e szituációban a nép nem is jelent sokkal többet, mint az egymástól is elidegenedett, létharcot folytató individuumok pusztaságát, akarunk az elviselhetetlen hátrányokkal folyó verseny kiküszöbölését. A demokrácia, a *jogállamiság* és az *emberi jogok* komolyan vétele lényegileg korrekciós elemek, amelyek révén a „képviseltek” *teljes elhanyagolását* próbálják kiküszöbölni – mint már mondtam, azért, hogy a vázolt játéktér egyáltalán fennmaradjon. Ezeket a korrekciókat még elégtelenségük és gyengeségük mellett is üdvözölni kell – azonban naivítás volna azt hinni, hogy képesek garantálni az emberi természetnek leginkább megfelelő és igazságos együttélést.

4. A *szabadság* a tulajdonnak, az önálló álláspontok megfogalmazásának és az életút néhány személyes döntésének (vallás, házasság, foglalkozás stb.) védelmét és engedélyezését jelenti. Nyilvánvaló, hogy a szabadság szeretne lenni a nyugati világ igazi ékköve, melynek fénye csaknem elhomályosítja az összes többi értékét. Ezért tapasztalhatjuk, hogy magunkat nem annyira az egyenlőség világának vagy az emberi méltóság világának, mint inkább a „szabad világnak” szoktuk nevezni. Ugyanakkor nincs olyan elv, amelyet oly alaposan félreértenének, és amelynek gyökereiről oly keveset tudnak mondani, mint épp a szabadság. Eddig is utaltam már arra, hogy az emberi méltóság és az egyenlőség értelmezhetetlen a nélkül a tézis nélkül, hogy az ember a *feltétlen potencialitása*. Míg azonban ezekből az elvekből a feltétlen dimenzió háttéri jelenlétét még ki kell *fejteni*, addig a szabadságnál erre sincs szükség: az ugyanis a *feltétlenség cserefogalma*. A feltétlen a gondolkodás történetében mint az „ἀνυπόθετον”, majd a latinban mint „absolutus” fogalmazódott meg, s a létezés ama módjára utal, amelyik „minden függéstől eloldozott”, s ily módon *egyfelől semmi sem külső-idegen határ a számára, másfelől autonóm, önmagát határozza meg*. A szabadság pontosan ugyanezt jelenti, *egy olyan önmeghatározást, amelynek révén semmi sem marad külső és idegen többé*. Látható tehát, hogy a fogalom (legalábbis a pusztaság értelmi gondolkodás számára) két „különbé” dimenziót „egyesít”: az autonómiát és az összetartozást. Ez a két aspektus nem izolálható: egy olyan összetartozás, amely az autonómia rovására történik, és éppígy egy olyan autonómia, amely megöl minden összetartozást, *nem* minősíthető szabadságnak.

Mármost, a nyugati alapértékként számontartott „szabadság” csakis az önmaghatározás izolált mozzanatának némely társadalmi aspektusát tartalmazza és semmi mást. Mivel az ily módon kizárt korrelatívum nem terelheti természetes medrébe ezt az elvet, abból nem is marad több, mint az önfejű döntések némely elemének szentesítése. Természetesen, mint mindig, még ezt is leszűkíti a versengő individuumoknak a kozmikus túlélési küzdelem tükrét adó világa, így az önkényes életformák sem választhatók *bármilyen* kiterjedésben. Határt szab ennek az úgynevezett kárelv, amely e döntéseket ismét csak addig engedi érvényesülni, amíg nem veszélyeztetik a társadalom efféle berendezkedését.

IV.

Összefoglalásképpen a következők mondhatók el:

a) A Nyugat alapértékei *nem* strukturálják a társadalmi életet, hanem egy már *elève* strukturált és velük voltaképp ellenséges közösségi berendezkedés puszta villámhárítói vagy gyenge védőhálói. Ez a közösségi berendezkedés az elidegenedett individuumoknak a fennmaradásért és a javak birtoklásáért vívott hitvány világa, amelynek világnézeti támogatást nyújt a filozófiává stilizált evolucionista materializmus.¹⁶

b) Ebből a háttérből nézve a nevezett elvek egyrészt teret, másrészt tartalmat veszítenek. Ezért is világos minden józan ember számára, hogy az emberi méltóságról, egyenlőségről, demokráciáról és szabadságról szóló, bizonyára felemelőnek szánt szövegek nemcsak, hogy alig jelentenek valamit, de képmutató módon el is fedik azt, amire a valódi hit irányul. Ez pedig, régies magyar szóval kifejezve, a bírvány, amely csak akkor érzékenyedik el e szép értékektől, ha épp nem keresztezik, hanem egyengetik az útját.

c) Végül az említett világnézeti háttér azáltal is gyengíti ezeket az elveket, hogy tulajdonképpen *megalapozhatatlanná* teszi őket. Láttuk, hogy alátámasztásuk csak az emberben potenciálisan meglévő és kiteljesedésre

16 A kérdésről lásd még (Thomas Nagel már említett munkáján túl) Robert Spaemann: Evolution – Wissenschaft oder Weltanschauung? c. tanulmányát. *Communio*, 1988 (17):3, 251–262, DOI: <https://doi.org/10.57975/ikaz.v17i3.4395>; Reinhard Löw: Evolutionismus in naturphilosophischer Kritik. *Communio*, 1988 (17):3, 263–272, DOI: <https://doi.org/10.57975/ikaz.v17i3.4396>; Hans Michael Baumgartner: Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft. In Robert Spaemann – Peter Soslowski – Reinhard Löw (szerk.): *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*. Weinheim, 1984, 55–71.

törő feltétlen mozzanatból végezhető el (hogy miként, arra nézve itt egyéb munkáimra utaltam), mivel azonban uralkodó világképünk semmilyen nem relativról és szellemiről nem tud, ez tőle nem várható. A konszenzusra és hasznosságra való hivatkozás értékek esetében a lehetséges leggyengébb érvelés, ugyanis rejtetten azt tartalmazza, hogy olyan értékeket hirdetünk (ha ez egyáltalán komolyan vehető), amiknek szerintünk sincs *ontológiai* alapja.

Egy társadalomban természetesen a túlélésért folyó verseny is lezajlik, ezt nem lehet kiküszöbölni. A probléma egyedül abban van, hogy a „lét-harc” az *első elv* és immár nincs olyan magasabb instancia, amely ebben rendre tudná utasítani. A hat alapérték ezt szintén nem teszi meg, mert maguk is alárendeltjei ennek az *első elv*nek. A politikai viták arról, vajon az említett értékek *maradéktalanul* érvényesülnek-e, *ebben* a formában németül és magyarul is ugyanazt a minősítést érdemlik: Larifari.

Nem közömbös persze, vajon e pusztá korrekciós elveket milyen *mértékben* ignorálják. Igazán üdvös azonban az volna, ha a Nyugat valóban legfénylőbb csillagát, a szabadságot immár helyesen értenék, és ténylegesen az *első elv* rangjára léphetne. Mint mondtam, ez olyan önmeghatározást jelent, amelynek révén semmi sem marad külső és idegen többé. Az ember, aki a vallás nyelvén Isten képmása, a filozófia nyelvén pedig a feltétlen potencialitása, ennél kevesebbel nem elégedhet meg. *Minden, ami az összetartozás ellenében hat vagy akár a pusztá önmeghatározást sérti, ennek megfelelően felülbírálatát érdemel.* Hogy azonban ez megvalósulhasson, ahhoz egyszerre kell elbuknia a filozófiailag egyébként is tarthatatlan evolúciós materializmusnak (ami természetesen nem azonos a biológiai evolúciós elmélettel) és a versengést, szerzést és túlélést alapulvé emelő társadalmaknak.¹⁷ Ezek együtt jelenleg oly hatalmas ellenérőt képeznek, hogy még az *első elvek* megalapozásában és az ontológia felépítésében járatos (tehát a lehető legritkább) filozófia sem ígérheti azt, hogy a változás *végrehajtójává* válhat. A becsületes válasz ezért az, amit már idéztem Heideggertől: „Nem! Semmilyen utat nem ismerek a jelenlegi világhelyzet közvetlen megváltoztatására, föltéve, hogy ilyen emberileg egyáltalán lehetséges.”

17 Azt, hogy a jelenleg uralkodó világ- és társadalomszemlélet miként semmisíti meg az ember rendeltetését jelentő szabadságot, már említett, *Ki ítél most?* című könyvemben részletesen is bemutattam, különösen annak XI. fejezetében – *A veszteségek*, i. m., 110–133.

Oinoandai Diogenész levelei az epikureus hagyományban

Az epikureus oinoandai Diogenészt a legtöbben mint forrást, semmint eredeti gondolkodót tekintik értékesnek.¹ Ez a megközelítés jól illeszkedik a modern kutatás azon általános tendenciájába, ami – már Cicero antik kritikájával összhangban² – az epikureus tradíciót fundamentalistának tekinti: a követők időről időre ugyan megújították a formát, mint Lucretius hexameterben írt tankölteménye, vagy a médiumot, mint Diogenész falfelirata, de a filozófia tartalmi tekintetében hűek maradtak Epikurosához. Ezen nézet szerint a későbbi epikureusok alig tettek többet, minthogy a hagyományozás során megismételték az alapító atyától tanultakat. Ez az értelmezés azonban már Cicero ókori testimóniuma tükrében is megkérdőjelezhető, aki az epikureus etika összefoglalása végén³ Torquatust, az iskola reprezentánsát úgy ábrázolja, mint aki az

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.04

A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

Email: nemeth.attila@abtk.hu

- 1 Ezzel a szemponttal helyezkedik szembe az első, teljes terjedelmében Diogenésznek szentelt tanulmánykötet: Jürgen Hammerstaedt – Pierre-Marie Morel – Refik Güremen (szerk.): *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*. Leuven University Press, Leuven, 2007, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1pwtnh>. Lásd még Pamela Gordon: „Diogenes of Oenoanda”. In Phillip Mitsis: *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. Oxford University Press, Oxford, 2020, 531–548, DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199744213.013.14>
- 2 Lásd Marcus Tullius Cicero: *De Natura Deorum*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803628>. Magyarul: *Az istenek természete*. Fordította Havas László. Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2004, 172.
- 3 Marcus Tullius Cicero: *De finibus bonorum et malorum*. DOI: 10.4159/DLCL.marcus_tullius_cicero-de_finibus_bonorum_et_malorum.1914. Magyarul: *A legfőbb jóról és rosszról*. I–II. Latinul és magyarul. Fordította Szekeres Csilla. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2012, I. 68–70. A továbbiakban *De Fin*.

epikureus barátság három kortárs és egymástól eltérő felfogását is ismeri. Cicero pedig két olyan epikureust említ név szerint, akiket maga személyesen is hallott előadni, Phaidroszt és szidóni Zénont,⁴ valamint Philodémoszról és Sziróról mint epikureus auktoritásokról és mint művelt férfiakról beszél.⁵ Philodémosz kimagasló és önálló filozófiai, irodalmi és esztétikai teljesítményét pedig alátámasztják az egykori herculaneumi villának könyvtárából, a még zajló ásatásokon előkerülő papiruszok, amelyek nem csupán Philodémosz vagy Epikurosz írásairól tanúskodnak, hanem többek között a kitűnő filológus, lakóniai Démétrioszról is,⁶ akinek fennmaradt töredékei szintén tükrözik az epikureus tradícióban felmerülő és egymással versengő értelmezéseit a Mesternek, mindössze kétszáz évvel a halála után, a Kr. e. első században.

Ebben a tanulmányban amellet kívánok érvelni, hogy oinoandai Diogenész sem volt híján minden eredetiségnek. Epikurosz tanításainak nyilvánvalóan újszerű reprezentációján túl – az oinoandai agora déli oldalán egy hatalmas falat építtetett, amelyre jól elkülönülő részekben vésette fel Epikurosz tanításait (a fal a becslések szerint 260 négyzetméternyi felszínnel bírt és hozzávetőleg egy 25 000 szavas szöveg állt rajta, amelynek kevesebb mint egyharmadával rendelkezünk több mint 300 töredék formájában) – Diogenész a tekintetben is kitűnik, hogy több saját levelét is a falra vésette. E leveleknek általában nem szokás különösebb jelentőséget tulajdonítani, mivel fontos epikureus tanokról számolnak be ugyanabban az irodalmi műfajban, amit Epikurosz is használt. Egyes nézetek szerint ezért csupán utánezatok, és még az egyik levél szerzősége is vitatott (*Levél Anyához*) – egyesek Epikurosznak, mások Diogenésznek tulajdonítják. Ettől a kérdéstől eltekintve a fennmaradt levéltöredékek nagy része kétségtelenül Diogenész saját „vésőjéből” származik, mégis ritkán merül fel a kérdés, hogy mit árulnak el ezek a levelek Diogenészről: nem a történelmi alakról, hanem a filozófusról vagy pontosabban a filozófus (irodalmi) módszereiről.

Még egy felületes olvasást követően is nyilvánvalóvá válik, hogy Diogenész levéltöredékei nem kizárólag Epikurosz fő doktrínáit közvetítik, hanem egészen hétköznapi dolgokról is számot adnak: az időjárásról, Diogenész múlt és jövőbeni utazásairól, olyan személyes kapcsolatokról, amelyeknek látszólag kevés közük van az epikureus filozófiához. Ha figyelembe vesszük a korlátozott helyet és az ilyen hatalmas felirat felállításának költségeit, nehéz elképzelni, hogy mindez csak minden funkció nélküli fecsegés, különösképpen ha elfogadjuk azt a módszertani

4 Uo. I. 16.

5 Uo. I. 119.

6 *Herculaneum papyrus*, 1012. A továbbiakban *P. Herc.*

állítás, miszerint „egyetlen írás sem »üres eszköz«, amelynek célja és funkciója pusztán a tájékoztatás, hanem inkább azt a kultúrát és célt tükrözi, ami létrehozta”.⁷ Továbbá az ilyen típusú fecsegés látszólag Diogenész hangsúlyosan kinyilvánított terapeutikus céljával is közvetlen feszültségben látszik állni: hogyan Diogenész a felirat bevezetőjében mondja,⁸ élete alkonyára érvén azokon a jóindulatú (és nyilván olvasni tudó) embereken kíván segíteni feliratával, akik a dolgokról alkotott téves elképzeléseiktől szenvednek (περὶ τῶν πραγμάτων ψευδοδοξία).⁹ Tekintettel nagy számukra, valamint arra, hogy Diogenész filantróp és a jövő nemzedékekre is tekintettel lévő gondolkodó volt, a feliratot egy általa már kipróbált gyógymódon alapuló gyógyírként állíttatta fel az arra haladóknak. Elsőre viszont nem igazán világos, hogy ellentétben az epikureus tanokkal, Diogenész személyes ügyei, amelyeket leveleiben nyilvánosságra hoz,¹⁰ hogyan segítik azokat a célokat, amelyeket a felirat bevezetőjében¹¹ oly ékesszólóan megfogalmazott. Ezért ebben a tanulmányban azt kívánom vizsgálni, hogy Diogenész miként használta leveleit, és általánosabban a levél műfaját a felirattal kapcsolatos céljai eléréséhez, és hogy ez mit árul el nekünk Diogenészzől, a filozófusról. Ezen kutatáshoz elengedhetetlen először az epikureus levélírás hagyományának áttekintése, majd pedig annak vizsgálata, hogy Diogenész levelei hogyan illeszkednek az epikureus levélhagyományba. Végezetül Diogenész levéltöredékeinek szerepét kívánom értelmezni a felirat egészének tükrében.

Epikurosz az első olyan görög filozófus, akitől minden kétséget kizáróan eredeti és levéltöredékeken túl teljes terjedelmükben fennmaradt episztolákkal rendelkezünk. Diogenész Laertiosz *A jeles filozófusok élete és nézetei* című művének tizedik könyve három teljes levelet őrzött meg (*Levél Hérodotoszhoz; Levél Püthoklészhez, Levél Menoikeuszhoz*), amelyek mindegyike megfelel a levélírás formális követelményeinek. Csak a második (a Püthoklészhez írt levél) hitelességét vitatják, amelynek autenticitását nem kisebb tekintély, mint az ókori epikureus Philodémosz kérdőjelezte meg.

- 7 Patricia A. Rosenmeyer: *Ancient Epistolary Fiction: The Letter in Greek Literature*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 28.
- 8 2. és 3. töredék Diogenész felirataiból. A továbbiakban *Fr.*
- 9 *Fr.* 3. IV. 6–7.
- 10 Ami számunkra egyébként egy elveszett epikureus közösséget dokumentál, lásd Diskin Clay: *A Lost Epicurean Community*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1989 (30):2, 313–335. Újranyomva: In Uó: *Paradosis & Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*. University of Michigan Press, Cambridge, 1998, 232–56.
- 11 *Fr.* 2. és 3.

Emiatt Hermann Usener értelmezésében a Püthoklészhez írt levél Epikurosz *Természetről* című művéből¹² származó 'fércmű'. Francesco Verde azonban a levél legújabb kiadásában annak eredetisége mellett érvel.¹³

Ezek az úgynevezett episztolák lényegében értekezések, vagy inkább Epikurosz fizikai, meteorológiai és etikai tanainak összefoglalói, és ha megfosztanánk őket a levélformuláktól, elég nehéz lenne levélként azonosítani őket. Valójában maga Epikurosz is úgy utal a Hérodotoszhoz írt levelére, mint egy kis *epitóméra*, azaz összefoglalóra.¹⁴ A Hérodotoszhoz és Püthoklészhez írt levelekben van néhány vokatívusz, de ahogyan Pamela Gordon már rámutatott, ezek mindegyike bevezetésként vagy útjelzőként funkcionál egy-egy új témához, illetve következtetéshez, tehát meglehetősen általánosak, és nem fordítanak túl nagy figyelmet a címzettre. A Menoikeuszhoz írt levél rendelkezik a legtöbb episztolára jellemző tulajdonsággal, mivel viszonylag rövid, és etikai tárgyánál fogva időről időre hortatív elemek is átszövik.¹⁵

E három teljes levél mellett 204 töredéssel rendelkezünk 146 levélből, amelyeket Margherita Erbi gyűjtött össze egy csodálatos kötetben.¹⁶ Az általa szerkesztett és kommentált töredékeknek 91 azonosítható címzettje van. 77 levél egyéneknek (5F–77F), 5 több személynek (78F–82T), 9 pedig azonos státuszú címzettek csoportjának (83T–91F) szól. Ez utóbbiak közé tartoznak a lampszakoszi barátok, a mütilénei filozófusok, az ázsiai és talán egyiptomi, illetve a szamoszi barátok, valamint a problémásan azonosítható μεγάλοι vagyis nagyok, és ἄσχολοι, azaz akik nem rendelkeznek szabadidővel. Mindezek mellett azonban még újabb és újabb töredékek is folyamatosan napvilágot látnak papiruszokon vagy feliratokon.

Epikurosznak nagyon egyszerű oka volt arra, hogy különböző típusú leveleket írjon: mielőtt i. e. 307/6 körül Athén falain kívül megalapította volna kertjét, több helyütt is tanított filozófiát, a leszboszi Mütiléneben, majd Kis-Ázsia nyugati partján, Lampszakoszban, és kapcsolatban kellett maradnia a tanítványaival. Ennek egyik módja, hogy levelekben megírta és elküldte nekik legújabb tanításainak összefoglalóit, vagy levelekben

12 *P. Herc.* 1005; Hermann Usener: *Epicurea*. Leipzig, 1887, xxxix; Anna Angeli (szerk.): *Filodemo: Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*. Napoli, 1988.

13 Francesco Verde: *Epicuro, Epistola a Pitocle*. In collaborazione con Mauro Tulli, Dino De Sanctis, Francesca G. Masi. Baden-Baden, 2022.

14 *Epistula ad Pythoclem [Levél Püthoklészhez]*, 10.85.

15 Pamela Gordon: Epistolary Epicureans. In Owen Hodgkinson – Patricia A. Rosenmeyer – Evelien Bracke (szerk.): *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*. Brill, Leiden–Boston, 2013, 133–151, 136–137, DOI: https://doi.org/10.1163/9789004253032_007.

16 Margherita Erbi: *Lettere. Frammenti e Testimonianze. Epicuro*. Fabrizio Serra Editore, Pisa–Roma, 2020.

fűzött magyarázatot tanításaihoz, illetve azok gyakorlati megvalósítási kérdéseiről értekezett. Mütiléneben olyan, később a Kert iskoláját meghatározó tanítványokkal találkozott, mint Hermarkhosz; Lampszakoszban pedig Métrodórosz, Poliüainosz, Idomeneusz és Püthoklész. Hermarkhosz, Métrodórosz és Poliüainosz Epikurosz mellett a καθηγέμονες, vagyis a Kert vezetői lettek. Epikurosz ugyan gyakran meglátogatta az Athénon kívül maradt köreit, de elsősorban leveleken keresztül tartotta velük és a kolóniák újonnan toborzott tagjaival a kapcsolatot.

Szembetűnő, ahogyan Epikurosz levéltöredékei eltérnek a Diogenész Laertiosz által megőrzött leveleitől. Nem annyira kompaktak és elvontak, és a filozófiai tartalom – ha egyáltalán van – néhány esetben meglehetősen hasonlít Epikurosz Κύριαι Δόξαι, azaz legfőbb tanításaihoz vagy a 18. században, a vatikáni könyvtárban talált mondásokhoz (*Sententiae Vaticanae*). Brad Inwood ezért úgy véli, hogy Epikurosz nagyrészt elvesztett levelezése lehetett Seneca *Epistulae Morales*, Luciliushoz címzett, több könyvben fennmaradt leveleinek előképe.¹⁷ Erbi szerint azonban ennek ellentmond, hogy Epikurosz levelezésének elsődleges funkciója az volt, hogy segítse a φίλοι, vagyis a barátok munkáját, akik – mivel nem lehettek együtt mesterükkel – támogatásra szorultak az elmélet gyakorlati használatával kapcsolatosan. Ezért levelei inkább oktató és exegetikai jellegűek voltak, szemben Seneca nevelő célzatú vagy protreptikus jellegű leveleivel. Mindazonáltal úgy vélem, hogy valójában csak hangsúlybeli különbségekről van szó, hiszen Seneca levelei egyértelműen gyakorlati tanácsokat is adnak, és Epikurosz Athénban való letelepedése után is bizonyára használta leveleit legújabb tanításainak terjesztésére. Hogy fontos tanításbeli tartalmakat közvetítettek, nemcsak egyes töredékekből derül ki,¹⁸ hanem abból is, hogy Diogenész Laertiosz Epikurosz egyik levélgyűjteményét¹⁹ annak legfontosabb írásai közé sorolta – τὰ βέλτιστά ἐστι τὰδε (D. L. X. 27).

Úgy tűnik, hogy a levelek írása a vezetők (καθηγέμονες vagy οἱ ἄνδρες) körében is kívánatos tevékenység volt. Az egyik Hermarkhosznak tulajdonított mű címe Ἐπιστολική vagyis *Összegyűjtött levelezés* (D. L. X. 25); továbbá néhány, Philodémosz *Retorika* című művében fellelhető levéltöredéke (*Fr.* 35–36) megőrökíti, hogy Hermarkhosz egy egyébként

17 Brad Inwood: *Seneca. Selected Philosophical letters*. Oxford University Press, Oxford, 2007.

18 Lásd Porphüriosz levele feleségéhez, Marcellához (a továbbiakban *ad Marc.*) 27, 207, 31 Nauck; *ad Marc.* 29, 209. A hivatkozások Cyril Bailey: *Epicurus. The Extant Remains* (Clarendon Press, Oxford, 1926) c. kötetének 132. oldalán található.

19 Ἐπιστολαί; Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*. X. 28. – A továbbiakban: D. L.

ismeretlen Theopheidészhez címezte egyik levelét. Ezekben a töredékben Hermarkhosz egy megariai filozófus, az éliszi Alexinosz ellen érvel azon álláspont mellett, hogy csak a szofisztikált retorika rendelkezik a τέχνη, azaz a művészet státusával.

Továbbá a Métrodórosznak tulajdonított vatikáni mondások (SV 10, 30–31, 47, 51) közül az SV 51-et levéltöredékként azonosították, ami Métrodórosz szubtilis megjegyzéseit örökíti meg Püthoklész túlzott szexuális vágyaival kapcsolatosan.

Későbbi és távolabbi régiókban élő kiemelkedő epikureusok, mint például a szíriai laodíkeai Philonidész vagy a bargüliai Protarkhosz (mindketten Kr. e. 2. század vége/1. század eleje) tevékenysége azt jelzi, hogy Epikurosz levelei halála után (Kr. e. 270) viszonylag hamar, széles körben elterjedtek Kis-Ázsiában. Philonidész, aki egy politikailag befolyásos család tagja volt, összefoglalókat készített Epikurosz, Métrodórosz és Hermarkhosz leveleiből, mert úgy találta, hogy ez „hasznos a lusta fiatalok számára”, és ezeket a leveleket műfajok szerint is csoportosította (*P. Herc.* 1044 fr. 14.3–10). Ezek az információk azt mutatják, hogy 150 évvel Epikurosz után még mindig sok, sőt mindenféle epikureus levél forgalomban volt, és hogy ezeket különböző szempontok szerint lehetett elrendezni és kivonatolni.

Philodémosz műveinek töredékei a herculaneumi papiruszokon számos levéltöredéket őriznek Epikurosztól és a Kert más tagjaitól.²⁰ Egy névtelen papirusz (*P. Herc.* 176) a lampszakoszi iskola leveleiről tanúskodik, amelyeket Polüaiinosz, Leonteiosz, Idomeneusz és Batisz (Métrodórosz nővére és Idomeneusz felesége) írt – utóbbi jól illusztrálja a nők jelenlétét és aktív részvételét egy filozófiai közösségben, az ókorban először. Ami közös és szembetűnő ezekben a testimóniumokban és episztolatöredékekben, hogy mind Epikurosztól vagy iskolájának első nemzedékétől származnak. A későbbi nemzedékek pedig csak szerkesztik vagy valamilyen formában hagyományozzák ezeket a leveleket, de maguk nem írnak új epikureus leveleket.

Kivéttel képeznek ez alól az epikureus levelek hamisítványai. Diogenész Laertiosz jegyzi fel, hogy egy bizonyos sztoikus Diotimosz (Kr. e. 100 körül) ötven „piszkos levelet” hamisított, és azt állította, hogy azokat Epikurosz írta (ἐπιστολάς φέρων πεντήκοντα ἀσελγείς ὡς Ἐπικούρου, D. L. X. 3). Athénaiosz ugyanerre a történetre utal, de hamisítóként egy bizonyos Theotimoszt nevez meg, akit az epikureus Zénón (Kr. e. c.150–75) beperelt, melynek következtében Theotimoszt a hamisításért elítélték és végül kivégezték. Diogenész Laertiosz megemlíti néhány obszcén levelet

20 Lásd: *Emlékiratok, P. Herc.* 1418/310; *A jámborságról, P. Herc.* 1077, *P. Herc.* 1428, *P. Herc.* 1098; *A gazdagságról, P. Herc.* 1570

is, amit egyesek Epikurosznak, mások viszont Khrüszipposznak tulajdonítottak (D. L. X. 3).²¹

A személyes levelek ezen hamisítványai nyilvánvalóan ideális kiindulópontként szolgáltak az Epikurosz-ellenes diskurzusokhoz, és könnyen összetéveszthetők voltak az eredetivel, mivel Epikurosz leveleinek számos hiteles töredéke *imago suae vitae*, azaz életének tükrében közölt olyan beszámolókat, amelyek példaként és ezért utánzásra szolgáltak. Ezt legjobban az a híres levéltöredék szemlélteti, amelyet Diogenész Laertiosz Epikurosz terjedelmes végrendeletével együtt mutat be, és ami Idomeneuszhoz és valószínűleg lampszakoszi köréhez szól.²² Itt Epikurosz korábbi beszélgetéseik emlékeivel és az azokból még mindig fakadó örömmel ellensúlyozza szenvedéseit:

τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἄμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικὰ τε παρηκολούθηκει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολῆν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους, ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. σὺ δ' ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου.

Ezt azon a boldog napon írtam neked, amely egyben életem utolsó napja is volt. Súlyos vizezési nehézség és vérhas lépett fel nálam, a lehető leghevesebben. De ellensúlyozta mindezt a lelki öröm, amelyet múltbeli beszélgetéseink emlékét felidézve éreztem. Kérlek, hogy méltóan ahhoz a ragaszkodáshoz, amellyel ifjúságodtól irántam és a filozófia iránt viseltetted, gondoskodj Métrodórosz gyermekeiről. (D. L. X. 22)²³

Azért idéztem ezt a jól ismert töredéket – ami Cicero latin fordításában is fennmaradt azzal a variációval, hogy a *De Finibus*ban Hermarkhosz a címzettje (*De Fin.* 2.96)²⁴ –, mert oinoandai Diogenész *Fr.* 117-es töredéke meglehetősen hasonlít hozzá:

- 21 Ahogyan Gordon megmutatta, az újkomédia szerzői már Epikurosz idejében elkezdtek parodizálni Epikurosz nyelvhasználatát. Diogenész Laertiosz testimóniumát Aelius Theón, a Kr. u. első századi grammatikus és rétor is megerősíti, aki néhány forgalomban lévő epikureus levéltöredékről állítja, hogy hamisítvány. Lásd Gordon: *Epistolary Epicureans*. Id. kiad.
- 22 Vö. Erbi: i. m., 143–5.
- 23 Anthony A. Long – David N. Sedley: *A hellenisztikus filozófusok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2014, 189, 24D. A levél autenticitásához lásd Erbi kommentárját az 56 T-hez.
- 24 Vö. André Laks: *Édition critique et commentée de la Vie d'Épicure dans Diogène Laërce* (X 1–34). In Jean Bollack – André Laks (szerk.): *Études sur l'Épicurisme antique*. I, Presses Universitaires du Septentrion Lille, 1976, 1–118.

Διογένης τοῖς συγγενέσι καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις τάδε ἐντέλλομαι. νοσῶν οὕτως ὥστε μοι νῦ[n] τὴν τοῦ ζῆν ἔτι ἢ μηκέτι[ι] ζῆν ὑπάρχειν κρίσιν (καρδιακὸν γάρ με διαφέρει πάθος), ἂν μὲν διαγένωμαι, διδόμενον ἔτι μοι τὸ ζῆν ἡδέως λήμψ[ο]μαι· ἂν μὴ διαγένωμαι δ', ο (Fr. 117, HK fr. 2)

Én, Diogenész, ezeket az utasításokat adom rokonaimnak, családtagjaimnak és barátaimnak. Annyira beteg vagyok, hogy most már abba a kritikus stádiumba kerültem, amelyben eldőlni fog, hogy tovább élek-e vagy sem; mert szívpanaszok gyötörnek. Ha életben maradok, örömmel fogadom a nekem biztosított élet folytatását; ha viszont nem maradok életben, [a halál nem lesz számomra nem kívánatos(?)]²⁵

Martin Ferguson Smith, a feltűnő hasonlóság ellenére is úgy véli, hogy a töredék szövege nem egy végrendelet része volt. Abban Smithnek igaza van, hogy nyelviileg a töredék nem rendelkezik azokkal a jellemzőkkel, amelyekkel néhány formálisabb végrendelet kezdődött az ókorban. Íme néhány példa:

a) Κατὰ τάδε δίδωμι τὰ ἐμαυτοῦ πάντα Ἄμυνομάχω... / Ezennel minden vagyonom Amünomakhosznak adom... (Epikurosz végrendelete, D. L. X. 16)

b) Ἀρκεσίλαος Θαυμασιάα χαίρειν. δέδωκα Διογένει διαθήκας ἐμαυτοῦ κομίσει πρὸς σέ· / Arkeszilaosz Thaumasziasznak üdvözlétét küldi. Átadtam Diogenésznek a végrendeletemet, hogy továbbítsa neked. (Arkeszilaosz végrendelete, D. L. IV. 43–4)

c) τάδε διατίθεμαι περὶ τῶν κατ' ἐμαυτόν, / A vagyonommal kapcsolatban a következő rendelkezéseket teszem. (Lükón végrendelete, D. L. V. 69)

Ez az összehasonlítás azonnal nyilvánvalóvá teszi, hogy ezekben a formálisabb végrendeletekben közös ἐμαυτοῦ reflexív névmás biztosan hiányzik Diogenész töredékének elejéről. Mindazonáltal Epikurosz Idomeneuszhoz írt leveléből is hiányzik, ezért nincs okunk arra, hogy a Diogenész-töredéket ne a halálos ágyon írt végrendeletként olvassuk, ahogyan Diskin Clay tette, igaz, minden érv vagy összehasonlítás nélkül.²⁶ Már Platón is hallgatólagosan feltételezte, hogy a végrendeleteket általában betegágyon vagy a közvetlen haláltól való félelemben hozzák (Törvények, 922b–923a), ami megegyezik azon allúziókkal, amelyeket a görög szónokok is tettek, és amelyre több példát is találunk.²⁷ De

25 Oinoandai Diogenész töredékeit saját fordításomban közlöm.

26 Diskin Clay: Epicurus' Last Will and Testament. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1973 (55):3, 252–280. Újraközölve in Uő: *Paradosis & Survival*. Id. kiad., 3–31.

27 Vő. John T. Fitzgerald: Last Wills and Testaments in Graeco-Roman Perspective. In: John T. Fitzgerald – Thomas Olbricht, – L. Michael White: *Early Christianity and Classical Culture*. Brill, Leiden–Boston, 2003, 637–672, DOI: https://doi.org/10.1163/9789047402190_031.

van egy, a Diogenész-töredékek kontextusából fakadó ok is arra, hogy megkülönböztessük a *Fr.* 117-t a többi töredéktől: Diogenész nevének hangsúlyos pozíciója az első sorban. Ha összehasonlítjuk mindazokkal a töredékekkel, amelyekben Diogenész neve szerepel, akkor azt találjuk, hogy az vagy vokativusban áll valahol a szöveg közepén „ὦ Διόγενης”,²⁸ vagy genitivusban, egy cím részeként:

a) *Fr.* 28 (HK fr. 55)

Διογένους τοῦ [Οἰνο]ανδέως [περὶ τῶν] παθῶν καὶ [πράξεων] ἐπιτομ[ή]. / Oinoandai Diogenész epitoméja [az] érzelmekről és [cselekedetekről].

b) *Fr.* 137 (HK fr. 1) Διογένου[ς τοῦ Οἰω]ανδέω[ς] συγγει[όντος τῷ] γήρῳ ἐπιτομή. / Diogenész [oinoandai] epitoméja [az öregség mellett].

Vagy egy levél kezdőformulájában szerepel:

c) *Fr.* 62 (HK fr. 56)

[Διογέν]ης Ἀντι[πάτρῳ] εἴ[ς] χαίρειν. / Diogenész Antipatrosznak üdvözlétét küldi.

Vagy Jürgen Hammerstaedt és Martin Ferguson Smith legújabb felfedezései²⁹ között még egy levél címében is előfordul:

d) NF 215 I

[οἱ ῥη]θεντες [λόγ]οι ὑπὸ [Διο]γένους [μετ]ὰ τὴν [ἐκκ]ομιδὴν [τοῦ] παίδος [αὐτ]οῦ / [A szavak, amelyek] Diogenésztől [elhangzottak] a fia temetése [után].

De sehol másutt nem szerepel Diogenész neve annyira hangsúlyos helyen a fennmaradt töredékekben, mint a *Fr.* 117-ben. Ez persze önmagában nem perdöntő, de a fennmaradt töredék tartalma is hasonlít Epikurosz Idomeneuszhoz (vagy Hermarkhoszhoz) írt levelére, amelyet Cicero és Diogenész Laertiosz is halálos végrendeletként és levélként kezelte. Ezért erős okunk van arra, hogy a Diogenész-töredéket levéltöredékként és Epikurosz-utánzatként ismerjük fel, amelyben Diogenész is az epikureus filozófia tükrében élt életének képét építi fel.

Diogenész utánzata jól illeszkedik annak a korszaknak a kultúrájához is, amelyben élt, ha munkásságát a Kr. u. 2. század elejére datáljuk.³⁰ Ezt az időszakot „második szofisztikának” is szokás hívni, „mivel kreatívan

28 Lásd: *Fr.* 63. IV. 10. és *Fr.* 154. (NF 49) I. 2–3.

29 Jürgen Hammerstaedt – Martin Ferguson Smith: *Diogenes of Oinoanda: The New and Unexpected Discoveries of 2017* (NF 214-219) with a Re-edition of *Fr.* 70-72. *Epigraphica Anatolica*, 2018 (51), 43–79.

30 Ez Smith datálása, Clay későbbre helyezi. Lásd Martin Ferguson Smith: *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*. Bibliopolis, Naples, 1993, illetve Clay: *A Lost Epicurean Community*. Id. kiad. Vö. még A. S. Hall: *Who was Diogenes of Oenoanda?* *Journal of Hellenic Studies*, 1979 (99), 160–163, DOI: <https://doi.org/10.2307/630644>.

használja fel újra a Kr. e. 4. századi athéni kulturális és irodalmi mintákat, amelyeket az első szofisták határoztak meg”. E korszak számos irodalmi és filozófiai terméke olyan stílusban íródott, amely egyesek szerint kifejezetten ösztönözte az olvasókat arra, hogy maguk is csatlakozzanak „a közös örökség megerősítéséhez”.³¹ Diogenész halálos ágyán írt testamentumtöredéke továbbá egyrészt jól illeszkedik abba az epikureus hagyományba, amely az Epikuroszhoz való asszimiláció eszméjét hirdette, amely az ő filozófiájának gyakorlásán alapult,³² másrészt pedig Diogenész kultúrájában népszerű irányzatoknak is megfelel. Úgy gondolom, hogy levelei, amelyekre most részletesen rátérek, szintén ezeket az összefüggéseket világítják meg.

Vizsgáljuk meg először az egyik legfrissebb oinoandiai leletet, Diogenésznek a fia temetésén mondott beszédéről szóló levéltöredéket.

NF 215 = YF 284

(Col. II) Arkhelaosz Diónnak üdvözlését küldi!

Kíváncsi vagy a mi Diogenészünk (Διογένοῦς ἡμετέρου) által a fia temetése után mondott szavakra. A legnagyobb örömmel fordultam e kérdéshez, mert minden szívességet úgy akarok neked tenni, mintha valójában magamnak tenném. Az ügy annyira szerencsésen alakult, hogy a saját változatoménál valami jobbat tudok nyújtani neked; ugyanis néhány pontos gyorsíró is feljegyzést készített a beszédéről, és én magamnak készítettem egy másolatot (MFS: és én készítettem ezt a másolatot), amit [elhoztam].³³

Ez az egyetlen levél, amelynek a címe egy külön kövön (Col. I) maradt fenn, míg a levélből (Col. II) összesen 17 sornyi töredék van meg jelenleg. Jürgen Hammerstaedt már felhívta a figyelmet a levéltöredék és az Antipatroszhoz írt levél³⁴ kompozíciós hasonlóságaira: mindkettőben a látszólagos szerzők egy olyan személy kérésére válaszolnak, aki szívesen tájékozódna a kérdéses dologról – ebben a töredékben Diogenésznek a fia temetésén elmondott beszédéről, az Antipatroszhoz írt levélben Epikurosznak a világok végtelen számáról szóló tanításáról (Fr. 62–67). Mindkettőben lelkes választ kapunk, párosulva azzal a szerencsés helyzettel,

31 Christopher P. Jones: *Culture and Society in Lucian*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986, 159, DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674181328>.

32 Vö. Attila Németh: *Epicurus on the Self*. Routledge, London – New York, 2017, DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315207001>; és Németh Attila: Lucretius és a *similitudo divini*. In Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.): *Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományában*. Budapest, 2017, 314–24.

33 A fordítás Hammerstaedt–Smith (i. m., 61.) alapján készült.

34 Lásd Smith: i. m., Fr. 62–67.

hogy a levél szerzője történetesen a levelező kíváncsiságát is ki tudja elé-
gíteni: az NF 215-ben Arkhelaosznak nem kell kizárólag az emlékezetére
hagyatkoznia, hanem birtokában van néhány pontos gyorsíró által készí-
tett feljegyzés másolata, míg az Antipatroszhoz írt levélben Diogenész a
szóban forgó kérdésről nemrégiben folytatott beszélgetésre támaszkodik.
Mindkét szerző, Arkhelaosz és Diogenész is örömmel segíti levelező-
partnerét. Ezek a kompozíciós hasonlóságok véleményem szerint erősen
arra utalnak, hogy még ha Arkhelaosz és Dión valódi kortársai is voltak
Diogenésznek, az NF 215 tényleges szerzője maga Diogenész – erre a
lehetőségre már Martin Ferguson Smith is felhívta a figyelmet. Ezt a be-
nyomást tovább erősíti az a tény, hogy mindkét levél Diogenész életében
fontos életrajzi kérdéseket érint – ebben a töredékben a temetési beszédet,
és mint látni fogjuk, az Antipatroszhoz írt levélben egy párbeszédet a
rodoszi epikureus iskola egyik tagjával, a lindoszi Theodóridasszal.

Ha a szerző személyére vonatkozó azonosítás helyes, máris megmu-
tatkozik, hogy Diogenész elődeihez képest sokkal szabadabban használta
a levélírói műfajt, amennyiben nem kizárólag csak az iskola doktrínáit
tárgyalta bennük, mint Epikurosz többi követője. Ahhoz viszont, hogy
megértsük, miért játszott volna Diogenész egy ilyen irodalmi játékot,
amelyben egy másik személy, Arkhelaosz hangján tudósít egy olyan be-
szédről, amelyet ő maga mondott, először is meg kell értenünk, milyen fi-
lozófia vagy irodalmi funkciókat tulajdoníthatott Diogenész a leveleinek.
Egyrészt a levélforma változatosságot biztosított Diogenész számára az
epikureus tanok bemutatásában. Az a mód, ahogyan Diogenész a levél-
formát használja, nem csupán közvetíti, hanem életre is kelti Epikurosz
tanításait. Mind a temetési beszédtöredék, mind az Antipatroszhoz írt
levél azt az örömet mutatja meg, amellyel Arkhelaosz/Diogenész a kü-
lönböző levelezőpartnerek kéréseit elégíti ki, és ezért közvetve Diogenész
feliratának alapvető célja is tükröződik bennük: segítséget és örömet
nyújtani másoknak. Ezúttal azonban a felirat olvasóit a levelek azáltal
segítik, hogy maguk is további haszonélvezőivé válhatnak azoknak a
szívességeknek, amelyeket Diogenész a nyilvánosan megjelenített leve-
lezésében egyeseknek juttatott. A levél műfaji természetéből adódóan
az olvasók meghívást kapnak arra, hogy részesei és ne csupán tanúi le-
gyenek a levelezésben zajló élénk vitának. Az ebből fakadó intellektuális
öröm, amit átélhetnek, azonnali fenomenális hatást vált ki az olvasóban,
ami arra ösztönözheti, hogy tanulmányozza az egész feliratot, és élvezze
az abból fakadó előnyök egy részét vagy egészét. Az az irodalmi játék,
amellyel Diogenész az Arkhelaosz-levélben másnak a hangját használja,
szintén megkönnyíti az olvasó intellektuális implikáltságát – hiszen
tudatában vagyunk annak, hogy Diogenész volt a szponzora annak
a feliratnak, ami őt jelöli meg a legtöbb összefoglalás szerzőjeként, és

éppen ezért is nehéz nem úgy olvasni Arkhelaosz levelét, mintha azt nem Diogenész írta volna.

De talán van egy további ok is, amiért Diogenész hajlandó volt másnak a hangján írni a levélben, és úgy tenni, mintha Arkhelaosz Diónnak írta: némi távolságot tartani attól a perszónától, ahogyan önmagát ábrázolta a halotti beszédében a levél azon részében, amelynek töredékei még nem kerültek elő. Diogenész talán a fia halálával kapcsolatos elmélkedéseit egy levélbeli beszámolóba kívánta ágyazni, a gyorsírók pedig „pontoságot” és így hitelességet kölcsönöztek egy olyan önábrázolásnak, ami a gyakorlatban megvalósult epikureus tanítások egy idealizált konstrukciója volt, és valójában nem feltétlenül tükrözte Diogenész igazi énjét.

Ahogy tehát levelei mutatják, Diogenész nem egyszerűen megőrzött már elkészült epitómékat vagy feldolgozta Epikurosz, illetve a Kert első nemzedékének egyes leveleit, hanem saját leveleket is írt, méghozzá *imago suae vitae*, azaz *saját* életének tükrében. Ez pedig a leveleknek egy másik filozófiai funkciót is tulajdonítani látszik az epigráf egészének tükrében: Diogenész azért ábrázolja saját epikureus átalakulását episztoláiban, hogy megmutassa, hogyan gyakorolja epikureizmusát, vagy általánosabban, hogyan gyakorolja azokat az epikureus tanokat, amelyeket a falfelirat *Fizika*, *Etika*, valamint a *Maximák* jól elkülönített szekcióiban tárgyal és közvetít. Hasonló funkciót tulajdoníthatunk az öregkorról szóló értekezésének is. A tanok gyakorlásának ábrázolása pedig könnyedén magában foglalhat olyan jelentéktelen fecsegéseket, mint amilyeneket az Antipatroszhoz írt levélben találunk, és amiket ezért egyszerűen úgy olvashatunk, mint az epikureus barátság művészetének gyakorlását, első kézből.

Ezek az episztolavariációk következképpen az epigráf fő céljait tükrözik, és gyakorlatba ültetve jelenítik meg, sőt a felirat egészének jelentőségét is igazolják: ha a levélíráson keresztül lehetett másokon segíteni azok távollétében, akkor a felirat olvasóinak is lehetséges segíteni, még a szerző, Diogenész távollétében is. Ha pedig ez az értelmezés helyes, akkor egyben Diogenésznek a Platón *Phaidrosz*ban megfogalmazott íráskritikájára irányuló reflexiójáról is árulkodik – és Seneca kísérletével is párhuzamba állítható –, hogy a levél műfajával cáfolja Platón ítéletét, miszerint az írás nem hatékony eszköze a tudás közvetítésének.³⁵ Ebből a szempontból tekintve Diogenész leveleinek még jelentősebb szerepe volt: életre kelteni az egész feliratot. Ez utóbbit talán a legjobban a *Fr.* 63 mutatja be az Antipatroszhoz írt levél töredékeiből:

35 Senecához lásd Margaret Robson Graver: *Therapeutic Reading and Seneca's "Moral Epistles"*. Doktori tézis. Brown University, Providence, RI, 1996.

Fr. 63

... a saját földünkön havazik. Tehát, mint mondtam, miután az utazás minden előnye a legélesebben felcsigázta az étvágyamat, igyekszem majd találkozni veletek, amint a tél véget ér, és először vagy Athénba, vagy Kalkiszba és Boiótiába hajózom.

De mivel ez bizonytalan, mind szerencsénk változékonysága és bizonytalansága, mind pedig öregségem miatt, kérésednek megfelelően elküldöm neked a végtelen számú világra vonatkozó érveket. És ebben a kérdésben szerencséd van, mert mielőtt leveled megérkezett volna, lindoszi Theodóridasz, iskolánk neked nem ismeretlen tagja, aki még kezdő filozófus, ugyanezzel a tanítással foglalatoskodott. És ez a tanítás jobban megfogalmazódott annak eredményeképpen, hogy szemtől szembe megfordult kettőnk között; mert az egymással való egyetértéseink és nézeteltéréseink, valamint kérdésfeltevéseink pontosabbá tették a kutatásunk tárgyára vonatkozó vizsgálatot.

Ezért küldöm el neked ezt a párbeszédet, Antipatrosz, hogy ugyanabban a helyzetben legyél, mintha te magad is jelen lettél volna, mint Theodóridasz, egyetértve bizonyos kérdésekben, és tovább kérdezősködve azokban az esetekben, ahol kétségeid voltak.

A beszélgetés valahogy a következőképpen zajlott: „Diogenész” mondta Theodóridasz „az, hogy Epikurosz [kérdéses tanítása] a világok végtelen számáról igaz [abban biztos vagyok] ..., mint[ha]... Epikurosz...

A töredék *oratio recta* részletét egy hosszabb bevezetés előzi meg (Fr. 62–63), amely Antipatrosz filozófiához való pozitív hozzáállásáról, Diogenész tervezett utazásairól és lehetséges találkozásairól szól. Az episztola tehát meglehetősen hétköznapi témákat tárgyalva kezdődik. Az idézett töredékben Diogenész mint epikureus jelenik meg (vö. a fenti temetésről szóló levélben szereplő mondattal: Διογένους ἡμετέρου / „a mi Diogenészünk”), aki az epikureus filozófia egyik kérdését, a végtelen világok elméletét vitatja meg egy fiatal tanítványával, a levél későbbi töredékeiben (Fr. 64–67) valamivel érvelőbb és tekintélyelvűbb előadásmódban. Ez a töredék azért érdemel különös figyelmet, mert feltűnő hasonlóságot mutat Platón dialógusainak keretes szerkesztésével. Diskin Clay nem talált ebben semmi különöset, hiszen szerinte Arisztotelész *Protrepticusa* egy levélbe ágyazott dialógus volt. Valójában azonban csak annyit tudunk biztosan, hogy Arisztotelész *Protrepticus*ának címzettje egy bizonyos Themiszón, a ciprusiak királya volt.³⁶ Mivel nem rendelkezünk a *Protrepticus* elejével, még ha Arisztotelész a dialógus előtt egy

36 Lásd Ióannész Sztobaios: *Anthologion*, IV. 32. 21. Vö. „The unusual combination of a letter introducing a dialogue is as old as Aristotle’s *Protrepticus*, with what must have been its prefatory letter to Themison of Cyprus: Arist. fr. 50 Rose.” Clay: *A Lost Epicurean Community*. Id. kiad. 241, 34. lábjegyzet.

levélben szólította is meg Themiszónt, egyáltalán nem világos, hogy maga a dialógus beágyazódott-e a levélbe, és nem csak kísérte-e azt. Diogenész levele esetében azonban úgy tűnik, hogy a levél egy keretes szerkezetet biztosított a dialógusnak. A töredéknek ezt a sajátos vonását Clay azzal is igyekszik bagatellizálni, hogy Epikurosz dialógusához, a *Lakomához* hasonlítja, de annak a kevésnek az alapján, amit erről a párbeszédéről tudunk,³⁷ úgy tűnik, Epikurosz *Lakomájának* semmi köze nem volt a levél műfajához. Ezért Clay álláspontja számomra inkább azt a törekvést látszik tükrözni, hogy Diogenész Antipatroszhoz írt levelét a protreptikus műfaj nem létező előzményeihez asszimilálja, de valójában nincsen valódi bizonyítéka arra, hogy tagadja Diogenész eredetiségét, amit két irodalmi műfaj ötvözésével, egy dialógus levélbe ágyazásával alkotott meg.

Akár úgy tekintünk Diogenészre, mint aki forradalmasította az antik levélírói műfajt, akár nem, a dialógusforma filozófiai funkcióját illetően biztosan nem sok mindent hagy a képzeletünkre. Bár elismeri a szemtől szemben folytatott beszélgetés előnyét, amely helyzetben egy vizsgált tanítás jobban megfogalmazható, mindazonáltal azt is hangsúlyozza, hogy a levelébe beillesztett, Theodóridasszal folytatott vitát Antipatrosznak, a levél címzettjének lehetősége van úgy követni, mintha ő maga is jelen lenne. Ha Antipatrosznak további kétségei lennének, Diogenész arra bátorítja, hogy olyan további kérdéseket tegyen fel magában – és esetleg egy időben későbbi válaszlevélben –, amelyek a falfelirat olvasóiban is felmerülhettek, és amelyekre a válaszok Diogenész olvasói számára szintén elérhetőek lehettek az epigráf egyéb részein.

Ennek az értelmezésnek a tükrében fontos észrevenni, hogy Plátón dialógusaitól eltérően, amelyekben az irodalmi forma relevánsan határozza meg a beszélgetések tárgyát, a Diogenész levelezésébe ágyazott dialógusforma filozófiai funkciója más célt szolgált: a párbeszédes forma a levél műfaji előnyei mellett egyszerűen egy újabb eszközt nyújtott Diogenésznek, hogy olvasóinak a figyelmét a felirat más részeire irányítsa, hogy a fal más részein is keressék azokat a tanokat, amelyek iránt a dialógus nagyobb érdeklődésre készítette őket.³⁸ A dialógusforma és az epikureus tanok helyes megértése között tehát nincs olyan valódi kölcsönös összefüggés, mint amelyet a platóni dialógusoknál találunk, hanem – ahogyan az Antipatroszhoz címzett levélben szereplő dialógusformából következtetni tudunk – inkább arra szolgál, hogy kapcsolatot teremtsen a levél és a teljes epigráf között.

37 Lásd Plutarkhosz: *Adversus Colotem*, 1109E.

38 Vö. *Fr.* 30, ahol arra kéri az olvasóit, hogy ne legyenek szelektívek, mint általában a járókelők.

Ha ez az értelmezés helyes, akkor ezt is összevethetjük Platón íráskritikájának egy másik pontjával (*Phaidrosz* 275d4–9): egy könyv mindig ugyanazt mondja. Ha kérdésed van azzal kapcsolatban, amit olvasol, az egyetlen válasz, amit kaphatsz, a már olvasott megfogalmazás megismétlése. De Diogenész episztoláinak segítségével, amelyek más feliratok kontextusába ágyazódnak, az olvasó a fal más részein is kereshet választ a felmerülő kérdéseire, ami szintén segít elmélyíteni a kutatást és az epikureus tanok megértését.³⁹

Ez a rugalmasság ismét Seneca levélsorozatára emlékeztet. Bármelyik levelével kezdhetjük olvasásunkat, nem jelent akadályt, ha például elsőként a 12. levelet olvassuk el. De az *Epistulae Morales*⁴⁰ valódi, könyvről könyvre történő felépítését, sőt magának a 12. levélnek a mélyebb megértését is csak akkor érhetjük el, ha vesszük a fáradságot, hogy az első könyv összes levelét sorban elolvassuk. Csak akkor vehetjük észre egyáltalán, hogyan kapcsolódik össze az idővel foglalkozó első episztola az öregséggel foglalkozó tizenkettedik episztolával, és így hogyan keretezi a kettő az első könyvet. A fal bevezető szakasza alapján Diogenész minden bizonnyal szintén egy tervezett kompozíciós szerkezet szerint vésette fel az írásait, és úgy tűnik, hogy a levélírói műfaj innovatív alkalmazásával sikerült hasonló hatást elérnie, mint Seneca levélsorozatának. Látszólag sikerült ugyanis Platón írással kapcsolatos másik aggodalmát is megoldania, miszerint a szövegek nem képesek megválasztani a közönségüket (*Phaidrosz* 275e2–3). Platón számára a dialóguspartner személyes kiválasztása a szóbeli filozófiai vizsgálódás egyik döntő előnye volt, amelyre a szövegek minden bizonnyal képtelenek. Mindazonáltal mind Seneca levélsorozatai, mind Diogenész feliratai, ugyan bárki számára hozzáférhetőek, csak azokhoz szólnak, akik nem egyszerűen buzgók, hanem alkalmasak is a tanulásra, vagy ahogy Diogenész fogalmaz a *Fr.* 2-ben és a *Fr.* 3-ban, „jól konstituáltak”.

Az a szellemi gazdagság, ahogyan a levélírási műfaját Diogenész felhasználta, tehát egyértelműen megkülönbözteti őt az epikureus levélírási hosszú hagyományától. Bár a *Levél Anyához* írt episztolát eredetileg Epikurosz írhatta, és ha így van, Diogenész sem szakított teljesen az epikureus levélhagyománnyal, mindazonáltal határozottan felpezsdítette nem kizárólag az epikureus levelek tradícióját, hanem magát a műfajt is. Diogenész nemcsak leleményes retorikájával és az epikureus tanok

39 Vö. Roskam a felirat benső kapcsolódási networkjéről írt tanulmányával. Geert Roskam: Diogenes' Polemical Approach, or How to Refute a Philosophical Opponent in an Epigraphic Context. In *Hammerstaedt–Morel–Güremen*: i. m., 241–270, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1pwctnh.17>.

40 A továbbiakban: *Ep.*

mélyreható ismeretével tűnik ki leveleiben, hanem irodalmi műveltségével is, ami nemcsak a kőbe vésett epikureizmusát elevenítette meg, hanem egy új filozófiai tanítási módszert keltett életre epigráf szövegein keresztül. Diogenész túlságosan jól értette, hogy a kívánt cél eléréséhez a *logoszt* „a művészettel összhangban” kell megjeleníteni. A levélírás filozófiai művészete pedig a retorikai készségeken és az episztolákban tárgyalt kérdések természetének mély ismeretén túl a tanok megjelenítésének módját is igényli az olvasók üdvössége érdekében.

Ez az epikureus hagyományon belüli újítás nem előzmények nélküli a hellenisztikus és római filozófiában, és néhány további szövegbeli hasonlóság is elárulja a lehetséges kapcsolatokat, amelyekre már utaltam. Amint Diogenész a *Fr. 3*-ban állítja, a gyógyszerek, amelyeket az időjárás viszontagságaitól fölülről fedő sztoában a falon nyilvánosan hirdettet, teljes mértékben kipróbáltak, és a jövő nemzedéket kívánja segíteni. Ez az állítás nemcsak a módszerre, hanem közvetlenül Seneca szavaira is emlékeztet:

A munkát, amit végzek, az utókornak szánom: ők azok, akik hasznot tudnak húzni az írásaimból. Néhány egészséges intelmet jegyzek fel, mint bevált gyógyszerek receptjeit. Hasznosnak találtam őket a saját sebeimre, amelyek, ha nem is gyógyultak be teljesen, legalább már nem terjednek. (*Ep. 8.2*)⁴¹

Bár Diogenész orvosi metaforájának egészen biztos epikureus gyökerei vannak – elég, ha csak a *tetrapharmakosra* gondolunk –, kérdés, hogy vajon a sztoa, ami Diogenész falát fedte, csak az irónia jele volt – ahogyan már mások is megjegyezték –, vagy pedig arra is utalt, hogy Diogenésznek, mint Senecának, szokásában állt „átmenni még az ellenség táborába is, nem mint aki dezertál, hanem mint kém” (*Ep. 2.5*).

41 Saját fordítás.

Új klasszicizálás vagy „másik modern”? Az átmenet narratívája Kotsis Iván városépítészetében és Balaton-parti munkásságában

Bevezetés

Az építészet klasszikus hagyománya és a modernitás közti kapcsolat kérdése a huszadik század során a nemzetközi és a hazai építészeti tendenciákat egyaránt formálta. A század első évtizedeiben kibontakozó stíluspluralizmus időszakában a historizáló, a nemzeti, a tájegységi-népi és modern irányzatok egyidőben, egymást áthatva formálódtak. A harmincas évektől a technológiai fejlődéssel összhangban egyre inkább előtérbe került a modern építészet, ugyanakkor ez nem feltétlen jelentette a többi áramlat kiszorítását. A dogmatikus modern építészetten túl egyre több olyan alternatív irányzat jelent meg, amelyek a történeti és helyi hagyományokkal való párbeszédet keresték. Ezek a regionális irányzatok egyfajta adaptív modern építészeti felfogást képviseltek, és az építészeti historiográfiában a „másik modern” fogalommal írták le. A fogalom nemzetközi bevezetése Colin St. John Wilson *The Other Tradition of Modern Architecture* című 1995-ben megjelent könyvéhez köthető.¹ A modern építészet kritikai

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.05

A szerző egyetemi adjunktus és tanszékvezető-helyettes a BME Építészmérnöki Kar Urbanisztika Tanszékén.

Email: wettstein.domonkos@epk.bme.hu

A kutatás a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-4-II-BME-271 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával valósult meg.

1 Colin St. John Wilson: *The Other Tradition of Modern Architecture: The Uncompleted Project*. Wiley, Hoboken, 1995.

vizsgálata során olyan alkotókra irányítja a figyelmet, akik a dogmatikus értelmezések helyett pragmatikus megközelítésmódjukkal a lokális környezeti, társadalmi, kulturális adottságokhoz alkalmazkodva dolgoztak, és emiatt a modern építészet perifériájára szorultak. St. John Wilson ide sorolja többek közt Adolf Loos, Frank Lloyd Wright, Hans Scharoun, Hugo Häring, Bruno Taut, Rudolf Schwartz és Carlo Scarpa munkásságát is.

A hazai áthatások szempontjából érdemes különös figyelemmel vizsgálni a skandináv építészet huszadik századi alkotói közül Gunnar Asplund és Siguurd Lewerentz munkásságát, akik pályájuk elején még a klasszicizáló építészet jegyében alkottak, és később fokozatosan nyitottak a modern építészet felé. Ez a nyitás ugyanakkor nem jelentett éles váltást. Klasszicista építészetük letisztult szerkesztése alkalmas volt a modern építészet elveinek befogadására, ezért a klasszikus és modern szerkesztések nem egymás ellenében, hanem szintetizálva jelentek meg. Hasonló átmenet figyelhető meg ezzel egyidőben a délnémet építészetben, ahol Paul Bonatz és Paul Schmitthenner a funkcionális, tárgyyszerű szerkesztés, valamint a regionális jellemzők közti átmenetet kereste. Számukra kevésbé a klasszikus stílus, mint inkább a klímához, helyi anyagokhoz és építésmódhoz alkalmazkodó formálási módszer megtalálása jelentette a kihívást, ugyanakkor a klasszikus építészet helyi változatai és urbánus karakterei is hatással voltak formakeresésükre. Mindkét irányzat erős hatással volt a magyar építészetre, különösen a két háború közti időszak alkotóira.² Nemzetközi kapcsolataik révén Kotsis Iván, Virágh Pál, Kiss Tibor és Weichinger Károly munkáin figyelhetjük meg a korszak regionális iskoláinak közvetlen hatásait.

A nemzetközi és hazai szintéren egyaránt kibontakozó másik modern – szemben a dogmatikus modern építészet előírásaival – nem tekinthető egy zárt építészeti irányzatnak, sokkal inkább azoknak a tendenciáknak a gyűjtőfogalmaként értelmezhető, amelyek az építészet klasszicizáló vagy regionális történeti hagyományait integrálták. Mivel a klasszikus építészet és a regionális karakterek szorosan összekapcsolódtak, ezért a másik modern tendenciái számára is általában a két forrás egy egységes helyi hagyományként jelent meg. A hangsúly leginkább az urbánus és rurális kontextustól függően tolódott el, az urbánus környezetben kialakuló adaptív modern irányzatokban inkább a klasszicizálás, míg a rurális környezetben inkább a vernakuláris hagyományokból kialakuló regionális karakter került előtérbe.

A tanulmány Kotsis Iván munkásságán keresztül vizsgálja a két világháború közötti útkeresést. Kotsis egyetemi tanárként nemcsak alkotásaival, de aktív publikációs tevékenységével és közéleti szerepével

2 Ferkai András: *Építészet a két világháború között*. In Sisa József – Dora Wiebenson (szerk.): *Magyarország építészetének története*. Vince Kiadó, Budapest, 1998, 275–303.

is jelentős hatást gyakorolt a korszak építészetére. Épp ezért lehetőség van munkásságának komplex elemzésére, az építészeti alkotások mellett publikációin keresztül is vizsgálni tudjuk építészeti koncepcióalkotását. Munkássága a historizáló és modern építészet közti átmenetet mutatja, amelyben számára a délnémet hatásra formálódó regionális szemlélet vált közvetítő eszközzé. A regionális építészet fogalmának értelmezése sokszínű a magyar építészeti eszmetörténetben. Egyszerre vannak jelen a modernhez képest a helyi hagyományokat előtérbe helyező értelmezések és a helyi hagyományokat kritikával szemlélő, a modern építészet helyi adaptációját szorgalmazó felfogások. Ebben a kísérletezésben építészeti és városépítészeti munkái mellett különleges territóriumvá vált számára a Balaton-part üdülőterülete. Kérdés ugyanakkor, hogy Kotsis számára mit is jelentettek a lokális és modern perspektívák a régió építészetének történetében? Hogyan értelmezhető Kotsis pozíciója ebben az eszmetörténeti térben? A publikáció a perspektívaalkotásban egyszerre vizsgálja az autonóm pozíció kialakításának, a modern és lokális tendenciák közti kétirányú távolságtartásnak és a közvetítésnek a lehetőségeit. A tanulmány archív forrásokra építve, az eszmetörténeti elemzés módszerével dolgozza fel a témakört. A korabeli publikációk és levéltári feldolgozások mellett az önéletrajzok és visszaemlékezések is segítik a szereplők pozícióinak és perspektíváinak rekonstruálását.

Kotsis Iván, az építész és egyetemi tanár

Kotsis Iván sajátos pozícióval bírt a hazai építészetben. Integratív személyiségét jellemzi, hogy hazai és nemzetközi téren egyaránt kiterjedt személyes kapcsolatrendszerrel bírt. Tervező tevékenysége mellett egyetemi tanárként, szakmai szervezetekben vállalt tisztségeivel, szemléletformáló tevékenységével egyaránt aktívan jelen volt a közéletben.

Építész család tagjaként nőtt fel, apja Kotsis Lajos (1854–1922) az építészeti képezését a müncheni műegyetemen, majd pedig a bécsi képzőművészeti akadémián szerezte.³ Testvérével, Endrével az építészeti pályát választották. 1907–1911 között tanult a Műegyetemen, tanárai Hauszmann Alajos, Pecz Samu és Schulek Frigyes. 1911-ben tanársegédként az újkori építészeti tanszékre került, majd hosszabb tanulmányutat tett Olaszországban, Németországban és Ausztriában. Oktatói tevékenysége

3 Prakfalvi Endre (szerk.): *Kotsis Iván: Életrajzom*. HAP Tervezőiroda Kft. és a Magyar Építészeti Múzeum közös kiadása, Budapest, 2010.

mellett önálló tervezési munkákat is vállalt, és több pályázaton is részt vett. A háború után, 1918-ban műszaki doktori oklevelet, majd 1920-ban az olasz építészet tárgyköréből magántanári képesítést szerzett. 1922-től az Épülettervezési Tanszéken oktat, ahol fokozatosan hagyták el a történeti formákban való oktatást és nyitottak a modern irányzatok felé.⁴ 1945-ben a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja lett. 1949-ben nyugdíjazták, és eltávolították az egyetemről. 1955–1966 között a Középülettervező Irodánál dolgozott.

Testvére, Kotsis Endre hasonló szemlélettel tervezett épületeket, nagy hangsúlyt helyezve az anyag- és szerkezetválasztásra, nem véletlenül, hisz az egyetemen az épületszerkezet-tanította. Az irányzat platformjaként 1935-től a *Vállalkozás-Építkezés* című szaklap mellékleteként jelent meg a *Perspektíva*, ami a Bierbauer Virgil által szerkesztett, modern szemléletű *Tér és Forma* folyóirat alternatívájaként formálódott. Főszerkesztője Möller Károly, munkatársai Weichinger Károly, Kotsis Iván és Kozma Lajos voltak. Bevezető cikkükben a modern építészetet és az új tárgyilagosság dogmává merevedő esztétikáját vették revízió alá. Tevékenységükkel olyan építészet megtalálását tűzték ki célul, amivel „a neutrális régiókba lendült ember újból konkrét emberré válik”.⁵ Hasonló célokkal jelent meg később 1941–1944 között az *Építészet* folyóirat.

Szakmai szerepfelfogását egyfajta közvetítő szerepként értékelhetjük. Mindez igaz az intézményi pozícióira és az építészeti formaalkotásról alkotott víziójára. Pályája során különböző irányzatok voltak rá hatással, de egyikhez sem köteleződött el teljes mértékben. A nemzetközi és a hazai stíluskérdések közt egyfajta közvetítő szereppel bírt. Mindez épületein és szemléletformáló publikációin, oktatási tevékenységén egyaránt tükröződött. Tevékenysége az építészet és a tágabb településképi kérdések közt is kapcsolatot alakított ki. A két világháború közti időszakot a stíluspluralizmus, azaz az egymás mellett párhuzamosan élő stílusok jellemezték.⁶ A korszak intenzív építőtevékenysége révén egyre heterogénebb településképek alakultak ki. A probléma egyszerre jelentkezett a modern szemlélet és a történeti örökség viszonyában, és az egymás mellé kerülő új építésű, de eltérő felfogású épületek formai konfliktusában. Bár Kotsis moderált modern felfogása egyfajta kapcsolatot teremtett a történeti formák és a letisztult funkcionális téralakítás között, de a településképi összhang kialakításakor többször konfliktusba került egyszerre modern és adaptív felfogása.

4 Szontagh Pál: *Kotsis Iván*. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Budapest, 2003.

5 Möller Károly – Kotsis Iván – Kozma Lajos – Weichinger Károly: A korszerű építészet revíziója. *Perspektíva*, 1935 (1):1, 1–20.

6 Kotsis Iván: *Épületek és tervek*. Pósa, Budapest, 1945.

A modernitás személyes narratívája: A mai kor építészetének irányelvei

Kotsis Iván alkotói pályáját a historizáló formaképzés jegyében kezdte, és később fokozatosan nyitott a modern építészet irányzata felé. Ezt a folyamatot plasztikusan kirajzolja *A mai kor építészetének irányelvei* című írása, amely egy rádióelőadása alapján lett lejegyezve, és a *Magyar Szemle* 1933. augusztusi számában jelent meg.⁷ Az írás nemcsak Kotsis Iván építészetelméleti gondolkodásáról, de a közéleti szerepvállalásáról is tudósít. Az írásban a historizáló és a modern építészet szerkesztésmódját hasonlítja össze. Kotsis nem volt tagja a Modern Mozgalomnak, ugyanakkor egyetemi tanárként fontosnak tartotta, hogy elméleti szempontból is reflexíven viszonyuljon az új építészeti irányzatokhoz. A modern építészetről kialakított személyes értelmezése épp ezért nem tekinthető a Modern Mozgalom hivatalos álláspontjának, sokkal inkább azt a személyes értelmezést mutatja, amellyel ő a saját alkotói gondolkodásában is a historizáló irányzatokhoz viszonyítva meghatározta a „korszerű” építészet új szempontjait.

A szöveg kiindulópontja az első világháború, amelyet az építészetben is fordulópontként jelöl meg, bár a nemzetközi és a hazai építészetben – így saját alkotói pályájában is – a háború után nem éles fordulatról, hanem a stíluspluralizmus időszakáról és egy lassabb átmenetről beszélhetünk. Szövegében ugyanakkor visszatérő motívum a régi és az új viszonyát értelmező összehasonlítás. „Össz megjelenés tekintetében a régebbiekhez viszonyítva ez épületek könnyebbek, aminek révén valami jóleső közvetlenség benyomását keltik.”⁸ Ez az intuitív, érzelmes megközelítés az egész szövegen végigvonul, és jól mutatja azt a személyes értelmezést, ami a modernitás racionális dogmáitól is megkülönbözteti. A modernitást nem az építészetelmélet zárt körében értelmezi, hanem egyfajta korszellemként, amely az élet minden területén jelentkezik. A háború mint történelmi fordulópont ebből a tágabb perspektívából talán jobban értelmezhető. Véleménye szerint a közönség ízlése is egyre inkább nyitottabb a modern formálás felé, és ebben annak az ismeretterjesztésnek is fontos szerepe van, amelyet ő maga is nagy elszántsággal folytat.

Átfogó, szintetizáló megközelítésmódja jelenik meg a korszak átalakuló ismeretszerzéséről írt soraiban. „A technika fejlődése ilyesformán

7 Kotsis Iván: *A mai kor építészetének irányelvei*. *Magyar Szemle*, 1933:8. (Különnyomat, 1–8.)

8 Uo. 1.

tehát intenzívebb szellemi életet idézett elő, amely intenzitás azután a szellemi életben koncentrátságot eredményezett: a sok ismeret gyors elsajátítása révén ugyanis hamar rászoktunk a tömör gondolkozásra, vagyis a lényeges kiemelésére és a felesleges mellőzésére.”⁹ A Kotsis által használt tömörség és koncentrátságot leginkább az absztrakció fogalmával értelmezhető, amely a modern koncepcionális formálás számára is fontos értelmezési síkot jelent. Bár a modern építészet kialakulásánál jellemzően a szociális érzékenységet és a gazdasági racionalitást szokták indítékként megjelölni, Kotsis konzervatív alapállásából adódóan is ezek a fogalmak teljesen hiányoznak az érveléséből. Számára a modernitás elsősorban a történelemből következő eredmény, és ebből adódóan elsősorban nem gazdasági szükségszerűség, hanem a korszellem jellegzetessége. Konzervatív értékszemléletével a modernitásra nem idealizált végállapotként, csak egy éppen aktuális korszakra tekint, amelyet később további korszakok követnek: „ez a korszak – amelyet eklektikus kornak nevezünk – szintén egy történelmi kor volt, amelynek szükségszerűen el kellett következnie, de miután betöltötte a történelem által részére megjelölt idő alatt a rendeltetését, éppen úgy helyet kellett adnia az utána következő mai irányzatnak, mint ahogyan a régi stílusok sorrendben következőleg helyet adnak egymásnak”.¹⁰

A modern építészet két fő jellemzőjét, az „egyszerűséget” és a „tárgyilagosságot” formai szempontok szerint közelíti meg. Az elsőként definiált egyszerűség a forma reduktív megfogalmazása. A reduktív formálás szükségességét azonban nem racionális érveléssel, a szociális vagy a gazdasági érvekkel támasztja alá, hanem a korábban már említett korszakos felfogással: „az egyszerűség, tehát lélektanilag levezethető és annak eredete nem gazdasági okokban, vagyis nem a háború utáni elszegényedésben, pénztelenségben keresendő.”

A tárgyilagosság, amely a modern mozgalomban is definiált „Neue Sachlichkeit”, azaz új tárgyiasság fogalmából eredeztethető, az épület célszerű és a használó igényeihez alkalmazkodó kialakítását jelenti. „Tárgyilagosság alatt azt értjük, hogy az épület elsősorban rendeltetését elégíti ki, ennek a célnak alá van rendelve minden egyéb szempont, és ez maradék nélkül és teljes őszinteséggel jut kifejezésre alaprajzban és külsőben egyaránt.” A tárgyilagosság tehát a funkcionalitást hangsúlyozza. Kotsis a formai-szerkesztési szempontokat hangsúlyozza, az egyszerűséget és a funkcionalitást jelöli meg a modern építészet két fő jellemzőjének. A szociális színezetet és ideológiai vonatkoztatást távol tartja saját modernitásnarratívájától.

9 Uo. 2.

10 Uo. 2.

Kotsis teoretikus nyitása a modernitás felé mindenképp érdekes fordulat, különösen, hogy néhány évvel korábban elkészült alkotásait még historizáló formában tervezte meg. És bár ezekben az években már fokozatosan nyitott a modern felé, nem a modern építészet doktriner elveit követte, hanem inkább a moderáltabb irányzatok hatottak rá erőteljesebben. Ezek az irányzatok pedig nem feltétlen húznak éles határt a korszerű és a klasszikus építészet szerkesztésmódja közé. A másik modern tendenciái közt is gyakorta megjelenik a klasszicizáló modern kifejezés, amely épp erre a szintetizáló formálásra utal. Bár az ide sorolt épületek jellemzően mentesek a klasszikus tagozatoktól, de tömegszerkesztésük, nyílásritmusuk és arányuk, anyaghasználatuk a klasszikus építészetből ismert szerkesztésmódokat veszik át. Erre talán a skandináv neoklasszicizmus és a modernitás közti átmenet mutat példát, de a délnémet iskolában Paul Bonatz kőarchitektúrája is a klasszikus és modern szerkesztés közti finom átmenetet mutatja.¹¹ Írásában Kotsis is utal a történelmi és modern stílusok közti átmenet építészettörténeti folyamatára. A modern építészeti szerkesztés, elsősorban a funkcionális és szerkezeti kérdések a századforduló historizáló építészetében is feszültséget okoznak. Az új funkciók és a szükségszerűvé váló léptékváltások ugyanis már nehezen kezelhetők a historizáló formaképzéssel. „Már az eklekticizmus vége felé jelentkeznek ennek nyomai, és pedig elsősorban a tárgyilagosságra való törekvés.”¹² Erre saját egyetemi professzorát, Pecz Samut hozza példaként, aki véleménye szerint azért tervezett neogótikus stílusban, mert a gótika bizonyult a legszabadabban alakítható és az új funkciókhoz legkönnyebben adaptálható historizáló stílusnak. A klasszikus építészet kötött formarendje jóval merevebb kereteket jelentett.

Kotsis négy pontban fogalmazza meg kritikáját a historizáló építészettel kapcsolatban. Elsőként a funkcionális igények és a történelmi formák merevsége közti feszültséget jelöli meg. „Az épületeket egy kész, kiforrott és a maga kora számára kialakult formaköntösbe öltöztette be, tehát nem számolhatott azok mai különleges szükségleteivel.”¹³ Ebből adódóan másodikként az építészet reprezentációjában kialakuló ellentmondásokra utal. „A történelmi formákat felhasználó eklekticizmus az ő különleges és sokféle rendeltetésű épületeinek idegen jelleget adott és pedig először idegen kornak a jellegét, vagyis azét a korét, amelynek formáit alkalmazta, másodsor idegen rendeltetésnek a jellegét.”¹⁴ Ezzel összefüggésben fogalmazza meg harmadik tézisét, amely a formák hitelességével foglalkozik.

11 Paul Bonatz: *Leben und Bauen*. Engelhorn Verlag Adolf Spemann, Stuttgart, 1950.

12 Uo. 3.

13 Uo. 4.

14 Uo. 5.

„[H]iányzott belőlük annak a kornak az igazi érzése és őszinte hangulata, amelyből a formák vétettek, aminek a következménye azután az, hogy első pillantásra meg lehet különböztetni egy ily neohistorikus homlokzatot az igazi történelmi korútól.”¹⁵ Végül pedig a szerkezet és a forma ellentmondására hívja fel a figyelmet. Szerkezet és forma kapcsolata, a tartalom és forma összhangjához hasonlóan a modern építészet esztétikájának meghatározó alapállítása. Kotsis érzékelhetően a modernitás kritikai szempontjait vetíti vissza a neohistorizáló építészetre. „[N]em lehet modern szerkezetekre történelmi formákat ráerőszakolni, anélkül, hogy abból esztétikai összeütközés ne állna elő.”¹⁶

Végül Kotsis a nemzeti építészet és a modernitás kérdésére is kiter, mint a modern építészet univerzális jellegével szemben egyik leggyakrabban megfogalmazott kritikára. Szerinte a történelmi stílusokhoz hasonlóan a modern építészet is képes a helyi, regionális karakterjegyeket integrálni. Ez az állítása a modern tágabb értelmezését mutatja, és vélhetően a hozzá közel álló alternatív irányzatokra utal. A skandináv, olasz, délnémet modern irányzatok ugyanis valóban a kultúra, életforma és klíma regionális sajátosságaihoz alkalmazkodva alakultak ki, és így szükségszerűen hordozzák az adott nemzetiség karakterjegyeit is. „A mai stílus is egy történelmi stílus – t. i. azzá lesz az idők múltán – és így az is éppen úgy alakul ki, mint az elmúlt stílusok, azoknál sem nemzetközibb, sem nemzetibb nem lesz.”¹⁷ Ugyanakkor a nemzetközi áramlatokkal szembeni elzárkózást is kritizálja, szerinte a nemzetközi modern építészet univerzális eszméjétől nem szükséges tartani, hanem a tanulságokat kell alkalmazni. „Vajmi kevésre becsüli nemzetének erejét az, aki a haladást és a nyugati kultúrközösségbe való beilleszkedést csak a nemzeti sajátosságnak feladása árán tudja elképzelni!”¹⁸

Nemzetközi hatások és az építészeti „középút” keresése

Kotsis szakmai életútját mind az oktatásszervezés, mind a szakmagyakorlás terén a történelmi építészet és a modernitás közti átmenet, a folytonosságkeresés kísérlete jellemezte. Tervezői pályája elején (1918–1930) neobarokk stílusban alkotott, majd az 1930-as évek elején munkáira az olasz Novocento volt hatással, később fokozatosan nyitott a modern építészet

15 Uo. 5.

16 Uo. 7.

17 Uo. 8.

18 Uo. 8.

eszközei felé. Ebben az útkeresésben fontos szereppel bírtak nemzetközi kapcsolatai.

A helyi adottságokra érzékeny, regionális eszköztár kialakításában Kotsis számára a délnémet, azon belül is a Stuttgarti Iskola adott követendő mintát. Az iskola kialakulásában Friedrich Ostendorf, a karlsruhei egyetem tanára játszott kulcsszerepet. *Sechs Bücher von Bauen*¹⁹ című munkája megindította az áttérést a századforduló Jugendstil építészetétől egy klasszicizálóbb építészet felé, ami már nem a történeti formák alkalmazását jelentette. Szemléletének fókuszában a „tárgyilagosság” problémája állt, amelyet a helyénvalóság értelmezésével hozott összhangba. Az iskola kiemelkedő egyéniségei közé tartozott Paul Bonatz²⁰ és Paul Schmitthenner. Bonatz a klasszicizáló modern építészet képviselője, aki az individuális stíluskeresés helyett a tájhoz illeszkedést tartotta fontosnak. Schmitthenner számára a helyi anyagok alkalmazása adta a kiindulást: a modernitás uniformizáló szándékával szemben lépett fel, és szükségesnek tartotta a differenciáltabb, lokális válaszok megtalálását.

A Stuttgarti Iskola hatása Virágh Pál révén jelent meg a magyar építészetben. Bár Virágh Pál korábban még a modern építészet elkötelezett híveként vett részt az 1929-es frankfurti CIAM Kongresszuson és maga is CIRPAC tag volt, ezt követően 1930–31-ben Humboldt-ösztöndíjasként egy évet Schmitthenner mellett tölthetett el a Stuttgarti Egyetemen. Az egyetemi képzésen szerzett tapasztalatait így összegezte:

Am besten erkennt man den Menschen, wenn man ihm Freiheit lässt” mondta egyszer Schmitthenner és ez jellemzi a kinti helyzetet: „Szabadságot adunk, hogy megismerjünk titeket, tudjuk, mi van bennetek, mit értek és legfőképp, hogy ti is megismerhessétek magatokat.²¹

Mindez rámutat a dogmáktól mentes, személyes karaktert előtérbe helyező oktatási módszertanra. Visszaemlékezéseiben az avantgárdtól való eltávolodását ugyanakkor már korábbra teszi.²² Hazatérve Rerrich Béla műtermében kezdett el dolgozni, majd Kotsishoz hasonlóan aktívan részt vett a Balaton-part építészetének alakításában. Saját épületeinél elsősorban a természetes építőanyagokat használta fel, a nyers terméskövet, a téglát, a cserepet, a fát és a zsindelet. A Balaton-parton nyers terméskőből

19 Friedrich Ostendorf: *Sechs Bücher von Bauen*. Verlag von Wilhelm Ernst & Sohn, Berlin, 1922.

20 Paul Bonatz: *Leben und Bauen*. Engelhorn Verlag Adolf Spemann, Stuttgart, 1960.

21 Virágh Pál: Egy volt Humboldt-stipendista fél évszázados beszámolója. *Magyar építőművészet*, 1983:5, 6.

22 Uo. 6.

tervezett nyaralókat, ezekre példa Balatonrendesen a Kanyó- és a Garsóházak, Balatonakarattyán az Asbóth-villa.

Kotsis Virágh Pál hatására utazott Stuttgartba tanulmányútra, a tapasztalatok döntő hatással voltak építészetére, ami a harmincas években tervezett házain, köztük az új feladatot jelentő balatoni villaépületein is érződött. Schmitthennerrel és Bonatz-cal folytatott levelezéseiben intenzív tudástransfer alakult ki köztük, amely nemcsak a szakmagyakorlásra, de az oktatásmódszertanra is hatással volt. Kölcsönösen elismerték egymás munkásságát, Bonatz Kotsis munkáit is tanította az egyetemen, köztük az itthon jelentős szakmai vitákat kiváltó székesfehérvári történeti városkép átalakítását. Kotsis számára jelentős feladatot jelentett a magyar építészképzés átalakítása, amihez a Stuttgarti Iskola gyakorlatias szemlélete inspiratív mintát jelentett. Kotsis önéletírásában az „esztétikai fegyelmzettiséget” emeli ki, amely mind a romantikát, mind a „lélek nélküli technikai megmerevedést” távol tartja, és a technikai fejlődést a „történelmi tanulságokból leszűrt építőművészeti szépség kereteiben” fejezi ki. Mindez tehát egy, a modern építészet adaptálásának helyi referenciális eszköztárát jelenti.

A délnémet építészeiről Kotsis élete alkonyán írt recenziót,²³ kiemelve annak szerepét saját életútjában.

[Paul Schmitthenner] írásaiban értékes programokat fektetett le a helyes építésmód érdekében, amelynél úgymond „a szükségeset és a hasznosat egyesíteni kell a becsületességgel és a szépséggel”. A tervező tevékenysége ne merüljön ki az újdonságokra mindenáron való törekvésekben [...] „Új” tárgyilagosság nincs, „csak” tárgyilagosság van, amely az épület rendeltetését értelmesen, egyszerű eszközökkel, tiszta szerkezetekkel és gazdaságosan elégíti ki. Hogy ezt minő formák kíséretében teszi, avagy egyáltalában azok nélkül, lényegtelen; egyedül az a fontos, hogy művészettel telt, de legalább, is ízléses legyen.²⁴

A tárgyilagosság és az új tárgyilagosság megkülönböztetése az adaptív és a dogmatikus modern irányzatok szemléletmódjának megkülönböztetésére utal. A „Neue Sachlichkeit” progresszív modernitás eszményét Kotsis egy egyszerűbb és pragmatikusabb értelmezéssel váltja fel. Célja az építészeti feladat megoldása a lehető legegyszerűbb eszközökkel, a technológiai vívmányok öncélú hajszolása nélkül. És ahogy azt munkásságában látni fogjuk, ezeket a legegyszerűbb eszközöket a lokális környezetben találja meg módszertana számára.

23 Kotsis Iván: A délnémetországi építőművészet a két világháború között. *Magyar építőművészet*, 1974:2, 50–53.

24 Uo. 51.

Visszaemlékezésében utal a háború utáni szocialista realizmus historizáló formáinak ideológiai kényszerére és a késő modern építészet felbomlására.

A második világháború után mi is átértékeltük a felfogások két legszélsőségebb árnyalatát: egyrészt kezdetben a történelmi formák erőltetett, időszerűtlen és lélektelen reprodukálását, másrészt ennek ellenhatásként az egyéni szertelenségekkel kísért építészeti túlzásokat. Mindkét irányzat, ellentétes felfogásuk dacára is, egyformán a formalizmusban terebélyesedett ki, és nem volt alkalmas maradandó eredmények megteremtésére. Ezt egyedül a fegyelmezett építőművészi gondolkodásból fakadó és az érett középúton haladó fejlődő építmények tudták elérni.²⁵

Kotsis számára tehát a helyi adottságokra érzékeny, ugyanakkor a modernitás vívmányait is alkalmazó, regionális építészeti mentalitás vált irányadóvá. A „középutkeresés” központi fogalomként jelenik meg, amely később, a „másik modern” hazai és nemzetközi recepciójában is gyakran visszatérő értelmezés. Értelmezésében a „középut” a globális modernizáció és a helyi adottságok közti párbeszéd.

Az összkép problémája: modernizáció és történeti folytonosság a városépítészetben

Kotsis akadémiai pozíciójából adódóan is tágabb összefüggésben vizsgálta a stíluspluralizmust. Bár építészésként karakteres felfogást alakított ki, de ő nem egy stílusirányzat ideologikus képviselőjeként lépett fel. Mindvégig megvolt benne a kor eszméi iránti nyitottság, amit építészeti alkotásainak egyszerre modern és a helyi adottságokhoz alkalmazkodó jellege is kifejezett. Ez a helyi alkalmazkodás a településképi problémákkal foglalkozó munkáiban is megjelent. Munkássága az építészet és a városépítészet közti kapcsolatra is példát mutat. Bár nem tekinthető városrendezőnek, az egyes épületeken túlmutató, a tágabb értelemben vett településképi esztétikai kérdései folyamatosan foglalkoztatták, a gyakorlatban pedig Székesfehérvár történeti belvárosának rendezésénél kísérletezhetett a történeti és az új rétegek összehangolásával.

25 Uo. 53.

A városépítéssel mint az építészethez kapcsolódó szakma a húszas években kezdett el Magyarországon is formálódni. 1937-ben Harrer Ferenc vezetésével dolgozták ki az első városrendezési törvényjavaslatot, amelyet végül az 1937. évi VI. törvénycikként fogadtak el.²⁶ A törvénycikk kötelezte a magyar városokat, hogy hat éven belül készítsék el a városrendezési terveiket a városok vízszintes és magassági felmérésére, a városi közművek kiegészítését, kiépítését, és jogot adott a községek fejlesztéséhez szükséges kisajátításokra. 1940-ben életbe lépett az új Építésügyi Szabályzat is, amely már a korszerű lakásépítési elveket vette figyelembe.

A rendezett településkép zálogát országos szinten is az építészeti színvonal emelésében látták. Ehhez országos és regionális szinten is szervezetek jöttek létre, amelyekben Kotsis Iván is aktív szerepet vállalt. A gazdasági válság idején a Magyar Mérnök- és Építészegylet propagandamozgalmat szervezett az építkezések színvonalának javítására és a gazdasági válság problémáinak enyhítésére.²⁷ A szervezet programjában az építetők szemléletformálása is fontos célkitűzésként szerepelt.²⁸ A mozgalom legnépszerűbb programeleme a *Hogyan építsünk?* kiállításorozat volt, ahol a tervekkel egyidőben a korszerű építőanyagokat, szerkezeteket is bemutatták, valamint szakmai tanácsadást biztosítottak az érdeklődők számára. A kiállításon, ahol Kotsis Iván is beszámolt a korszerű lakásépítés problémáiról, bemutatásra kerültek a CIRPAC-kiállításról megmentett tablók, és a modern építészetéről is több előadás elhangzott, többek közt Molnár Farkastól és Bierbauer Virgiltől. Ennek eredményeképp a modern építészet a hazai közönség által is egyre inkább elfogadottá vált.²⁹

A város műszaki rendezettsége mellett azonban a városkép esztétikai értelmezése is egyre fontosabb kérdéssé vált. Különösen a történeti városrészek egyre szükségesebbé váló megújítása esetében. A probléma az építészet számára is új kihívást jelentett, mivel az egyedi építészeti alkotásokról azok összképére helyeződött át a hangsúly. A kérdéskör megvitatásában Kotsis Iván is meghatározó szerepet vállalt. 1940-ben publikálta az *Esztétikai szempontok a magyar vidéki városok képeinek kialakításáról*³⁰ szóló tanulmányát. Kotsisra a racionális építészet térhódítása ellenére is nagy

26 Pamer Nóra: *Magyar építészet a két világháború között*. Terc, Budapest, 1986, második kiadás: 2001.

27 Nyíri László: A MMÉE „Hogyan építsünk” építési propagandamozgalmának első ciklusáról. *A Magyar Mérnök- és Építész-Egylet Közlönye*, 1932. július, 169.

28 Pamer: i. m.

29 Bierbauer Virgil – Kende Ferenc: „Hogyan építsünk?” – Az első magyar építési propagandakiállítás miéért és hogyanja. *Tér és Forma*, 1932:4.

30 Kotsis Iván: *Esztétikai szempontok a magyar vidéki városok képeinek kialakításánál*. In Mártonffy Károly (szerk.): *Városfejlesztés, városrendezés, városépítés*. Kiadta a M. Kir. Belügyminiszter, Budapest, 1940, 504–510.

hatást gyakorolt Camillo Sitte a város atmoszféráját felfedező *Der Städte Bau nach seinen künstlerischen Grundsätzen* című munkája, amelyben a város egészét is mint műalkotást szemlélte.³¹ Nemcsak az egyes alkotásokat, hanem azok egymáshoz való viszonyát is mint összművészeti alkotást figyelte.

A harmincas évek elején készült el a székesfehérvári városháza átépítése és kiegészítése. Az új épületszárnyakat a copf homlokzatú régi épület stílusában historizáló jelleggel alakította ki, de ha közelebb megyünk az épülethez, a részletek egyszerűbb kialakítását látva már felfedezhetjük a modern és a történelmi stílusok közti átmenetet.³² Ebben a délnémet iskola inspirációja is megjelenik már, a tervezés előtt járt kint ugyanis Schmitthennernél, aki megmutatta neki a stuttgarti Alte Schloss megújítását, és az élmények Kotsis székesfehérvári koncepciójára is hatással voltak. Később több lakóépületet is tervezett a városba, melyek a Stuttgarti Iskola plasztikus formálásának hatását mutatják. Az anyaghasználat és az egyszerű tagozatokat alkalmazó részleteképzés Kotsis számára lehetővé tette az új épületek történeti környezetbe illesztését. Székesfehérvár átépítésénél teveit a kisvárosi környezethez való illeszkedés, a régi épületek tipológiájának megértése jellemezte, ugyanakkor a Szent István-évhez kapcsolódó városmegújítás során az általa „túlzsúfoltnak” vélt eklektikus homlokzatokat is áttervezte, egyszerűsítette, hogy egységes településképet alakíthasson ki.³³ Ez utóbbival máig megosztja az építészek értékelését.

A modern építészet regionális adaptációjának kísérletei a Balaton-parton

Az egységes településképp kialakítására a Balaton-parti üdülőhelyeken sokkal nagyobb szabadság állt rendelkezésére. A történeti belvárosokban csak erős kötöttségek közt, a környezethez adaptálva alakíthatta ki épületeit. Ezzel szemben a Balaton-part frissen parcellázott üdülőhelyein kötöttségektől mentesen, szabadon gondolhatta végig épületeinek modern formai logikáját, amelyeket aztán mintatervek formájában széles körben propagált,

31 Camillo Sitte: *Der Städte Bau nach seinen künstlerischen Grundsätzen*. Wien, 1889.

32 Paár Eszter Szilvia: Kotsis Iván Székesfehérváron I. – A Városháza. *Építészfórum*, 2022. január, 23. Online elérhető: <https://www.epiteszforum.hu/kotsis-ivan-szekesfehervaron-i-a-varoshaza> (Letöltve: 2023. május 31.)

33 Kotsis Iván: Székesfehérvár városképeinek rendezése. In Mártonffy: i. m., 170–187.

hogy a korabeli zavaros településképből az „összhang kialakulását” elősegítse.³⁴ Kotsis számára a Balaton-part egy kísérleti territóriumként jelent meg regionális építészeti felfogásának kialakítására és alkalmazására.³⁵ Mindez szabadidős tevékenységével is szorosan összefonódott. Nyarait a déli parti üdülőhelyen, Boglárán töltötte. Mint nyaraló polgár, Kotsis fiatal építész-mérnökként a két háború közt a Balaton-parton megjelenő új társadalmi középosztály képviselője volt. A századforduló tehetősebb építetői után ekkor jelentek meg azok a fiatal értelmiségiek és tisztviselők, akik a gazdasági válságok szorításában szerényebb anyagi lehetőségekkel vágtak bele a nyaralóépítésbe.³⁶ Az ő ízlésük jellemzően konzervatívabb volt, és nem az avantgárd modern, hanem inkább a moderáltabb polgári építészetet keresték. Kotsis Balatonboglárán épített nyaralót 1923-ban, és testközelből tapasztalhatta meg a balatoni építkezések problémáit. Eredetileg klasszicizáló formákat mutató boglári nyaralóját többször bővítette és az életformához igazította. Saját házának tervezése során alakította ki azokat az elveket, amelyeket később más tóparti építkezéseiben, illetve a mintaterveiben is alkalmazott. Balatoni épületein kötöttségektől mentesen érvényesíthette tiszta funkcionális megfontolásait.

Saját nyaralóját követően hamar jelentős megbízásokhoz is jutott. 1924–25-ben tervezhette meg József Főherceg nyaralókastélyát Tihanyban. A historizáló épület az olasz kerti paloták jellegét követte. Néhány évvel később Kotsist bízták meg a biológiai kutatóintézetnek a szomszédos telekre való tervezésével is. A harmincas évek elején a boglári katolikus templom tervezésére már a Novocento irányzata volt hatással. Boglárán az ő nevéhez fűződik a plébániatemplom, a kultúrház megtervezése is. A kor új épülettípusa az üdülőépület volt. A balatoni tipológia kidolgozásában aktívan részt vett, az új-tihanyi diákszálló és a füredi csendőrüdülő karakteres példája a korszerű épülettípusnak. Szállodatervei Boglárára és Tihanyra végül nem valósultak meg.

A középületek mellett folyamatosan dolgozott családirnyaló-tervein is. Sámy Sándor 1928-as nyaralóján Kotsis interpretálásában is az olaszos építészet hatása jelenik meg. Legkiforrottabb munkája az 1933-ban Kenesén Kresz Károly számára készített kétszintes nyaralója, melyen

34 Kotsis Iván: Művészet a balatoni építkezésekben. In Antal Dezső (szerk.): *Balatón* (A Magyar Mérnök és Építész Egylet értekezletsorozatának anyaga). Tér és Forma Kiadó, Budapest, 1931, 8–10.

35 Wettstein Domonkos: *Regionális stratégiaalkotás a Balaton-part rekreációs célú építészetében (1929–1979)*. Doktori tézis. BME Építész-mérnöki Kar, Csonka Pál Doktori Iskola, 2018.

36 Wettstein Domonkos: Regionális törekvések a Balaton-parti üdülőterületek építéstörténetében a két világháború között. *Építés – Építészettudomány* 2017 (45):1–2, 139–171, DOI: <https://doi.org/10.1556/096.2017.45.1-2.3>.

már érezhető a délnémet építészet hatása. Terveit a *Baumeister* folyóirat is publikálta.³⁷ Hasonló felfogásban tervezte meg a háborús években Mátyásfalvy Erich földszintes nyaralóját Balatonszemesen. Egyszerűbb hétvégi házakat is tervezett. Erre példa Víz Marianne 1937-ben elkészült egyterű hajléka Balatonújhelyen. A településkép javítását célzó nyaraló mintatervei a valós helyszínekre készített egyedi nyaralótervekhez kapcsolódtak. Egyes minták a valós tervek alapján születtek, míg későbbi megbízásainál már saját mintáit is adaptálta.

Baltoni tervezési modelljét érdemes egységesen rendszerezni. Gondolkodásában a helyi adottságok jelentették a kiindulást: egyrészt a tájegység klimatikus adottságai, valamint az üdülés sajátos életformája.³⁸ Az egyszerű tömegformákat jellemzően alacsonyhajlású tetővel, nagy kiülési eressel kombinálta. A homlokzatokat egyszerű kivitelben, tagozatoktól mentesen, pasztellszínezettel alakította ki. Az alacsony hajlású tetőt a helyi építőipar kivitelezési lehetőségeivel indokolta: a lapostetőt ekkoriban még nem tudták a helyi mesterek szakszerűen és megbízhatóan alkalmazni. Tudatosan távol tartotta az üdülőhely építészetét a népi vernakuláris építészettől. A rekreáció modern életformája könnyed, funkcionális építészetet igényelt. Funkcionális szemlélete és egyszerűsége törekvő szerkesztése a modern építészet felfogását tükrözték, ugyanakkor formailag mindez egy plasztikusabb, moderáltabb tónusban érvényesült. Kotsis modellje egyfajta közvetítő eszköz volt, amivel a modernitás és a helyi adottságok közt kapcsolatot teremtett. Mindez megegyezett alkotói pozíciójával is: nagyvárosi, akadémiai pozícióval bíró építészként a nemzetközi áramlatokat is ismerte, miközben a helyi adottságokkal, építőipari lehetőségekkel is tisztában volt.

Konklúzió

Kotsis Iván építészeti narratívája személyes értelmezését adja a két háború közötti időszakban a historizáló és a modern építészet közötti átmenetre. A helyi adottságokra érzékeny regionális útkeresése a „másik modern” alternatív tendenciáihoz állt közel. Szemléletében a modern építészet globális eszméjét és a helyi adottságok közti kapcsolatot kereste. Regionális építészeti szemléletmódja épp ezért a globális és lokális léptékszintek

37 Kotsis Iván: Ein Ländliches Wohnhaus am Plattensee. *Baumeister* 1935:3, 110–111.

38 Wettstein Domonkos: Resort Architecture in Regional Perceptions: Multiple Aspects of a Region in Iván Kotsis' Design Method for Balaton Lakeshore. *Prostor*, 2021 (29):2, 226–237, DOI: [https://doi.org/10.31522/p.29.2\(62\).6](https://doi.org/10.31522/p.29.2(62).6).

kapcsolatát mutatja, miközben tudatos távolságot is tart a két szélsőségtől. Mind a dogmatikus modern, mind a deffenzív folklorizmus eszméitől távolságot tartott. Regionális szemléletére a délnémet építészet volt hatással. Szoros nemzetközi kapcsolatokat épített ki az alternatív irányzatok közé sorolt Stuttgarti Iskolával, Paul Schmitthenner és Paul Bonatz német építészekkel. A köztük kialakuló tudástranszfer segítette Kotsis historizáló és modern építészet közti autonóm útkeresését. Alkotói pályája mellett Kotsis a Műegyetem építészképzésének is meghatározó oktató egyénisége volt. Szemlélete a későbbi generációk számára is irányadóvá vált, így a „másik modern” tendenciái a háború utáni magyar építészetben is éreztették hatásukat.

Horkay Hörcher Ferenc

A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer

Ez a dolgozat a hagyományról szóló 20. századi filozófiai diskurzussal kapcsolatban szeretne néhány megállapítást tenni. Egy ilyen témamegjelölés persze túlságosan is elnagyolt és tág. Ezért lényeges már az elején kifejtennem, miért tartom fontosnak a témát. A huszadik századi politikai gondolkodást az egyre erőteljesebb progresszió gondolata hatotta át, és a valóban jelentős társadalmi, kulturális, sőt politikai forrongásokat is előidéző kataklizmák közben talán háttérbe szorult egy olyan diskurzus, amely részben épp ezekre a folyamatokra is válaszolva próbálta a hagyomány fogalmát – akár normatív értelemben is – filozófiai szempontból kidolgozni. Számomra e tekintetben John Lukács emlékezetes áttekintése volt megvilágosító erejű. Az *Évek* című kötetben a szerző sorra veszi a 20. század egymást követő éveit, s mindegyikről egy kis karcolatot közöl.¹ Nemcsak azért érdekes ez a történetírói kísérlet, mert Lukács jól ismert írói vénája itt nyíltan megmutatkozhatott, hanem azért is, mert a kis építőkövekből egy nagy narratívát tudott felépíteni, amely a totalitarizmusok térhódítása mellett, azok által erősítve vagy azok szélárnyékában valóban a progresszió előrenyomulását rekonstruálta, évről évre, évtizedről évtizedre. Ám eközben épp a mesélő építette fel saját hagyományát – mely a hagyomány hanyatlásáról szólt. Ezzel kapcsolatban nyilván a *Budapest 1900* című kötetét is meg kell említenünk, hiszen ott még áll ez a hagyomány – ez volt a 0. éve a 20. század hanyatlástörténetének.²

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.06

A szerző kutatóprofesszor, a Nemzeti Köszolgálati Egyetem Politika és Államelméleti kutatóintézetének vezetője, az MTA BTK Filozófia Intézetének (Hun-Ren) tudományos tanácsadója.

Email: horcher.ferenc@uni-nke.hu, horcher.ferenc@abtk.hu

- 1 John Lukács: *Évek*. Fordította Barkóczi András. Európa Kiadó, Budapest, 1999.
- 2 John Lukács: *Budapest 1900. A Historical Portrait of a City and its Culture*. Grove Press, New York, 1988.

Tehát a hanyatlástörténeteknek is megvan a maguk hagyománya. Még csak nem is Burke-kel kezdődik ez az önmaga felszámolásáról számot adó hagyomány-hagyomány, hanem a rómaiak hanyatlásáról szóló diskurzussal, ami meg akár Ágostonig is visszavezethet bennünket. De legalábbis Montesquieu-ig és Gibbonig érdemes visszatekintenünk, ha a modernizmus hagyományfogalmának eredetét, a korábbi közös kulturális háttér szertefoszlására való rádőbbenést és egy új erő diadalát tekintjük kiindulópontnak. Amikor Edmund Burke felismerni vélte, hogy a francia forradalom az *ancien regime*, s azon keresztül a hagyomány lerombolója, akkor tulajdonképpen ezt a Montesquieu és Gibbon által tökélyre fejlesztett történeti hagyományt adaptálta a modernitás körülményei között. Hiszen ő is egy civilizáció bukását festette le, különösen a híres jelenetben, amikor a királynő budoárját rohamozzák meg a forradalmárok, vagy abban a híres gondolatfutamban, amely szerint a lovagiasság kora már a múlté.³

Edmund Burke-höz hasonló karizmatikus hagyományelvű gondolkodó volt az amerikaiból angollá lett 20. századi író-költő, T. S. Eliot. Ő azonban nem politikus volt, hanem elsősorban költő, másodsorban pedig kritikus. Zseniális korai esszéjében, a *Hagyomány és egyéni tehetség*-ben nem a szokásos múltsiratás felől közelítette meg a hagyomány fogalmát. Számára a modernista költészet „megalapítása” volt a feladat, s ehhez keresett fogódzkodókat, ahonnan elrugaszkozhat. Ezért legnagyobb leleménye az, hogy nem a modernista diskurzussal szemben határozta meg a hagyomány helyét, hanem éppen annak alapjaként. Nem rajta múltott, hogy a modernizmus aztán nem az általa javasolt utat követte. Pedig sok tekintetben izgalmasabb lehetett volna a modernista művészet, ha nem a hagyomány lerombolásában lett volna érdekelt, hanem a hagyomány megújítva megőrzésében.

Persze, a huszadik században a főáramot a hagyománnyal való szembefordulás jelentette. Ide köthetők a hagyomány filozófiai kritikusai, Karl Mannheim például a konzervativizmusról írt könyvében, vagy Karl Popper, aki a hagyomány racionális elméletét szerette volna kidolgozni.

A hagyománytagadóknál sokszor izgalmasabbak azok a szerzők, akik a második világháború utáni újrakezdésben nem a hagyományoktól való elszakadás lehetőségét látták. Valamifajta kritikai hagyományelvűség vezette őket, azt gondolták, hogy koruk szellemi irányvesztettségére épp a hagyomány újbóli birtokbavétele, talált tárgyként való

3 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Fordította Kontler László. Atlantisz, Budapest, 1990. Ha a római történelem mintaadó jellegéről esik szó, érdemes megemlíteni a francia filozófus és filozófiatörténész, Rémi Brague nevét, aki *Római modell* címmel írt könyvet a római történelem recepciójáról.

megtisztítása és további művelése lehet a megfelelő válasz. E szerzők között kiemelkedő jelentősége van a brit hagyományhoz tartozóknak, mondjuk Michael Oakeshott vonatkozó írásainak vagy MacIntyre elképzelésének.⁴ Hozzájuk mérhető brit konzervatív gondolkodó volt Roger Scruton, akivel alább részletesebben is foglalkozunk majd. De talán meglepő, hogy sok tekintetben a legkiforrottabb elemzését a hagyománynak egy német gondolkodónál találtam. Hans-George Gadamer *opus magnum*ának ugyan nem ez volt a témája, mégis izgalmas fejezetet szentelt a hagyomány problémájának, s további fejezetekben dolgozott ki olyan kapcsolódó fogalmakat, mint amilyen az előítélet és a klasszikus fogalma. Mindez azért meglepő, mert Gadamer nyilvánvalóan nem volt a szó szoros értelmében politikai gondolkodó. Ráadásul nem jellemző rá a konzervatív önmeghatározás. Pedig logikusan elsősorban a konzervatív politikai gondolkodás számára kulcsfontosságú a hagyomány fogalma. Talán arról lehetett szó, hogy Gadamer számára a kor politikai levegője nem tette lehetővé, hogy nyíltan felvállaljon egy konzervatív programot. Pedig elemzéseiből egy igen értő hagyományelvű gondolkodásmód rajzolódik ki.

E tanulmányban először általánosságban szeretnék valamit mondani a hagyomány filozófiai feldolgozásának kérdéséről, majd Gadamer vonatkozó felfogását szeretném bemutatni annak érdekében, hogy rámutathassak arra, hogy a hagyomány piedesztálra emelése nem szükségszerűen jelent maradiságot, vaskalaposságot vagy valamifajta „partizán” politikai álláspontot.⁵ De arra is ki szeretnék majd térni, hogy mit jelent a hagyomány jelentőségének helyes értékelése szempontjából az a tény, hogy a jelennek a múlthoz fűződő viszonya nem feltétlenül kiegyensúlyozott, sőt bizonyos értelemben szükségszerűen feszültségben állnak egymással. A jelen mindig is versenyez a múlttal, ahogy arra a régiek és a modernnek kora modern kori vitája (sőt már az antikvitást újrafelfedező humanizmus) is rávilágított. Ez a visszatérő vita a régiekkel egyfajta kulturális Oidipusz-komplexusként értelmezhető: a múlttól való elszakadás szükséges ahhoz, hogy a múltnak méltó vetélytársaivá váljunk. Az elszakadás azonban soha nem lehet végleges, amíg a rivalizálás érvényesül, hisz a múlt mérceként való használatával a múlthoz köti magát a jelen. Ahogy a határiszony nevezetes problematikáját megfogalmazó Harold Bloom fogalmazott:

4 Róluk lásd: Hörcher Ferenc: *Two Concepts of Practical Knowledge in Politics: Oakeshott and MacIntyre in Comparison*. In Lee Trepanier – Eugene Callahan (szerk.): *Tradition v. Rationalism. Voegelin, Oakeshott, Hayek, and others*. Lexington Books, London – New York, 2018, 151–172.

5 Angolul így nevezik a politikailag elfogult álláspontot.

A hagyomány nem egyszerűen lehajlás, valamifajta jóindulatú átadás folyamata. Hanem a múltbeli zsenialitás és a jelen törekvései közötti konfliktus is, amelynek díja az irodalmi túlélés vagy akár a kánonba való bekerülés.⁶

Persze, ez a szükségszerű rivalizálás nyilván ösztökélő erőt is jelent, amely hasonló hatást tesz a jelen generációra, mint a stressz általában az emberi tevékenységre: felpörgeti és kondicionálja az ember életfunkcióit.

És szükséges még egy előzetes megjegyzést tennünk. Eszerint a hagyománnyal való szembesülés terepe lehet a politikai filozófia diszciplináris kerete, például olyan szerzőknél, mint amilyen Russell Kirk, John Kekes vagy Roger Scruton. De lehet ez a keret tágasabb, az ember egész életvilágát érintő, abban az értelemben, ahogy az antikvitás beszélt a gyakorlati filozófiáról, mint az emberi élet egészével kapcsolatos reflexióról.⁷ E felosztásnak megfelelően dolgozatunk első felében a politikai filozófiai paradigmán belül fogunk mozogni, Roger Scruton vonatkozó gondolatait felidézve, míg a második, Gadamer-ről szóló részben visszatérünk a gyakorlati filozófiai kontextusra, ezzel is igazolva, hogy a hagyomány nem sajtítható ki politikai ideológiák és cselekvési programok által.

I.

Mi a konzervativizmus? című írásában a magyar származású amerikai filozófus, John Kekes a következőképp próbálta meghatározni a hagyomány fogalmát:

A hagyomány olyan megszokott hiedelmek, gyakorlatok és cselekedetek összessége, amelyek a múltból eredtek, de elérnek a jelenig, és képesek voltak az emberek hűségét megnyerni, s rábírní őket arra, hogy biztosítsák ezek továbbélését is.⁸

6 Harold Bloom: *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. Harcourt Brace & Company, New York – San Diego – London, 1994, 8–9.

7 Ebből az általános filozófiai nézőpontból elemzi a hagyomány fogalmát egy magyar filozófus is. Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. T-Twins Kiadó-Lukács Archívum, Budapest, 1994. Ebben a következőképp határozza meg a könyv célját: „Jelen kötet a hagyomány problémáját egyszerre több szempontból – a filozófia, a szociológia, a politika- és nyelvtudomány oldaláról – próbálja szemügyre venni.” (8.) A hagyomány fogalmát pedig a következőképp definiálja: „A hagyomány a szóbeliség viszonyainak tudásmegőrző intézménye.” (7.)

8 John Kekes: *What is Conservatism?* *Philosophy*, 1997 (72):281, 351–374., 365, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100057053>.

Kekes meghatározása azért érdekes, mert rámutat arra az alapvető aszimmetriára, egyensúlytalanságra, amely a múlt és a jelen viszonyát jellemzi. A múlt továbbélése csak akkor lehetséges, ha a jelen erről így dönt. Vagyis látszatra a jelen kezében a döntés szabadsága, a múlt végletesen ki van szolgáltatva a jelennek. De olyan ez a viszony, mint Hegel filozófiájában az úr-szolga viszony dialektikája. Miközben látszatra az úr diktál, neki van hatalma a solga felett, valójában ő is ki van szolgáltatva a solgának, hisz úrmivoltának az a feltétele, hogy a solga is elismerje fölötte való uralmát. Ennyiben valójában a solga is „uralkodik” az úron, Hegel szerint. Valami hasonló a helyzet Kekes szerint a jelen hagyomány feletti uralmával kapcsolatban is. Miközben látszólag a jelen teljhatalommal rendelkezik s dönt a múlt továbbéléséről vagy feledésbe merüléséről, valójában e döntés maga is ki van téve a hagyomány sugalmazásainak, hogy egy Oakeshott által használt kifejezést is felidézzenek. Amikor a jelen ítéletet alkot és választ, látszólag autonóm módon cselekszik, hiszen külső befolyástól mentesen határoz. Ám mindezt a jelen képviselői

különböző hagyományok keretei között teszik, amelyek a tekintély alapján biztosítják számukra a releváns választási lehetőségeket, a megítélésükre váró kérdéseket, valamint azokat a normákat, amelyek egy hagyományon belül meghatározzák, hogy milyen választások és ítéletek számítanak jónak vagy rossznak, észszerűnek vagy észszerűtlennek.⁹

A filozófus hétköznapi példákat sorol, hogy világossá tegye, mire gondol. A katolikus gyónást végző tevékenysége, a hegedűvirtuóz koncertfellépése, az amerikai futballista, ahogy touchdownt ér el, az egyetemi hallgató diplomázása, a bíró ítélethozatala egy vádlott ügyében: ezek mind azt példázzák, hogy az individuális cselekvés össze van nőve egy társas szabályrendszerrel, az autonómiaigény pedig az autoritatív cselekvéssel. Bár úgy érzékeljük, magunk döntöttünk, döntésünkben mégis egy hagyomány ölt testet, nyer újabb kifejezést. Összességében: ha egy cselekvést úgy magyarázunk, hogy az az individuális autonómia szülötte, az éppúgy egyoldalú, mintha azt mondanánk, hogy a társadalom autoritása fejeződik ki benne. Valójában ugyanis Kekes szerint mindkét elem fontos meghatározója lényegében minden cselekvésnek.

Emeljünk ki két sajátos cselekvéstípust. Vizsgáljuk meg a művészet és a jog világában végrehajtott cselekedeteket. Ezek ugyanis szokásosan formailag és szubsztanciálisan is nagyon jól definiált cselekvési formák, ennyiben pedig logikusan az lenne feltételezhető, hogy akkor biztosan saját hagyományaik „rabjai”. Ám a művészet legalábbis nem látszik igazolni

9 Uo. 365–366.

ezt a feltevést. Mint fentebb láttuk, a ma uralkodó vonatkozó történeti narratívák szerint ugyanis a modern művészet épp a hagyomány béklyóiból való kiszabadulás érdekében „lázadt fel” a korban elfogadott normák és a követendő eljárásrendek ellen. A művész újfajta önmeghatározása szembeállítja az alkotót a társadalommal. A művészet feladata mindig is, már Shakespeare-nél is az volt, hogy tükröt tartson a társadalomnak. Am ahogy az athéni színházban, a Globe színpadán is valójában a társadalmi elvárások számonkérése zajlott. A romantika alatt és után megjelenő új művészttípus önértelmezésének alapja azonban valóban az elfogadott kánonok megkérdőjelezése lett. Ebben tulajdonképpen a felvilágosodás korának filozófusát követte a romantikus művész: mindkettőt a múlttal szembeni forradalmi fellépés hajtotta. A magát „felvilágosult”-ként meghatározó filozófus szerette volna „eltiporni a gyalázatost”, vagyis az egyházat. A francia felvilágosodás radikálisai eljutnak egy szekuláris világkép igenléséhez. A romantika ugyan a felvilágosodás ellentétének látszik, ám valójában sok minden tovább él benne a felvilágosodásra jellemző lázadás szelleméből. Legyen bár a romantikus művész eszköze a toll, az ecset, a véső, a malteros kanál vagy a zeneszerszám, kíméletlen társadalomkritikusként fegyverként forgatja ezeket elavultnak vélt eszmék és gyakorlatok ostorozására. Gondoljunk Byron és Shelley generációjára, gondoljunk Baudelaire-re Párizsban, és persze leginkább az impreszionistákra – mindnyájan a hagyomány ellenfeleiként határozták meg magukat. Ennek a művészetszemléletnek aztán Nietzsche lett a legfontosabb filozófiai szövivője, akinek kezén a filozófia maga is művészetté, és épp így az elfogadott auktoritások (tudomány, filozófia) kritikájává vált. A modernizmus újabb és újabb hulláma pedig ezekre az alapítóatyákra alapozva támadt újból és újból neki a fennálló rendnek és elfogadott hagyománynak. Ez az ikonoklaszta lendület avatta a modernizmust a kánonrombolás hagyományává.

II.

Másfajta narratívát ajánlott azonban a modernizmusról Roger Scruton brit konzervatív filozófus. A szépről írt, magyarul is olvasható könyvében külön fejezetet szánt a kérdésnek *Hagyomány és ortodoxia* címmel.¹⁰ Szerinte a modern művész „arra kényszerül, hogy kihívást intézzon a klisék uralma

10 Roger Scruton: *A szépről*. Fordította Orosz István. MMA, Pars pro toto, Budapest, 2019, 182–184.

ellen, és hogy kitapossa a szabályszegés ösvényét.”¹¹ Szerinte azonban ez a történet egyoldalú és leszűkítő. Ráadásul nehezen magyarázhatók vele olyan művészek, mint Edward Hopper figuratív festészete vagy Janáček és Sibelius a zenében. Mi több, szerinte bizony „(l)étezik a modern művészetnek egy másik, igazibb története, és ezt a történetet a nagy, modernista alkotók beszélik el nekünk”.¹² E történet szerint a modernizmus nagy generációja még valójában a hagyományok talaján állt, amikor a művészet átalakuló társadalmi viszonyrendszerét próbálta értelmezni. E nagy generációba számítja a filozófus az esszéíró T. S. Eliotot, Ezra Poundot, a Cantók szerzőjét, Schönberget, mint a kritikai írások vagy a *Mózes és Áron* szerzőjét, a *Palestrinát* jegyző Pfitzneret. Scruton szerint nem arról van szó, hogy e művészek szakítani kívánnának a hagyománnyal, hanem egy olyan korba születnek bele, amely e hagyományokat már nagyrészt ledarálta. A modern művészek formai és stiláris újításait nem az magyarázza, hogy meg akarnak szabadulni attól, amit rájuk hagyományoztak az előző korszakok, hanem az, hogy e formák és stílusok mögül eltűnt, kiüresedett a hagyomány, s így ezek már csak zárványként, megkövesedett kéregként maradtak elérhetőek a korszak művészei számára. Feladatukat ezért valamifajta újratevésben, ha tetszik, újraalapításban látták. Ehhez pedig épp arra volt szükségük, hogy a tökéletesen átalakult jelent újból összekössék a múlttal. Vagyis nem elvetni kívánták a hagyományt, hanem újjáalkotni.

Eliot és társai számára nem volt lehetséges olyan modern művészet, amely egyben ne kereste volna az ortodoxiát is: úgy igyekeztek megragadni a modern tapasztalat természetét, hogy vonatkozásba hozták egy élő hagyomány bizonyosságaival.¹³

Persze azt Scruton sem állítja, hogy e kapcsolat újrafelvétele különösebben sikeres lett volna. Kétségtelen viszont, hogy Eliot személye és életműve egy olyan, máig érvényes paradigmát teremtett, amelyben a modern művészi eszköztár és nyelvhasználat tradicionális értékek igényét szolgálja. Ám a modernitás nem talált vissza a korábbi korszakok hagyományaihoz, hanem bizony megalkotta a saját hagyománytagadó hagyományát.

Scruton egy másik közegben is tárgyalta a hagyomány és a modernitás viszonyát – ez pedig a jog világa. Ilyen irányú érdeklődésének hátterében az állt, hogy ő maga elvégezte azt a hagyományos, céhes jogászképzési

11 Scruton: i. m., 182.

12 Uo.

13 Scruton: i. m., 183.

formát, amely az *Inns of Court* keretein belül folyik mind a mai napig, és eltérően az egyetemi képzéstől, itt a gyakorlati jogászi munkára nevelés zajlik, nem pedig valamely tudomány oktatása és elsajátítása. Scruton számára a jogi tanulmányok azért bizonyultak érdekesnek, mert megvilágító erejük voltak arra nézve, hogy miként is működik történeti lépésekben szemlélve egy nemzeti, nyelvi, kulturális közösség. Scruton átfogó beszámolója az angol jogról az *Anglia, egy eltűnő ideál* című könyvében olvasható, mégpedig egy teljes fejezetben kibontva.¹⁴

Ahogy a bevezető fejezet címe jelzi, ez a könyv arra a kérdésre keresi a választ, hogy „Mi volt hát Anglia?”. Az egyes fejezetek az angol jellem, vallás, jog, társadalom, kormányzat, kultúra, vidék leírását tartalmazzák. Az angol jog leírása azért érdekes, mert Scrutont láthatóan lenyűgözte a pusztán tény, hogy egy ilyen hatékony ítélkezési rendszer egyáltalán létre tudott jönni, mégpedig nem valamely hatalom akaratából, hanem a közösség szükségleteire válaszul. Szerinte az esetjogi alapú *common law* bíráskodás mindig a lehető legkevesebbet akarta elvégezni: az adott ügyben kívánt döntést hozni. Ám e döntés legitimitását az adta, hogy az emberek tapasztalata szerint a jog a sérelmet szenvedett pártját fogja, és a megsértett igazságérzetet orvosolja. Ennek az volt a biztosítéka, hogy a korábbi hasonló ügyekben hozott döntések irányadóak a bíró számára az új ügy megítélésében. A precedens tekintélyét pedig az adta, hogy tudható volt, a korábbi döntés által egy korábbi, hasonló jogvitát már sikerült békés eszközökkel lezárni. A jogászi munka Angliában ennek megfelelően mind a mai napig nem elvont általános jogelvek lehatárolásából és alkalmazásából áll, hanem korábbi jogesetek megoldásának ismeretén alapul, vagyis a hosszú idő óta alakuló hagyomány alkalmazása az adott esetre. Ez azért különösen érdekes, mert a *common law* nem jogalkotó által alkotott jog – ez azonban nem nehezítette, épp ellenkezőleg, még fontosabbá tette a hagyományos gyakorlatorientált jogi tudás átadását a bírák nemzedékei között. Az áthagyományozott joganyag tovább élt, az új nemzedék kezén tovább alakult, hogy meg tudjon felelni az új feladatoknak is.

Ahhoz ugyanis, hogy a bíróság által kimondott, és nem a parlament által megalkotott jog ily módon képes legyen a változó társadalmi valóság kontrolljára, magának is változásra képesnek kellett lennie. Joggal hangsúlyozza Scruton, hogy az angol bírák még akkor is képesek voltak a jog hatékony megváltoztatására, ha olyan ügyet kellett megítélniük, amelyre korábban meghozott ítélet (azaz precedens) vonatkozott. Ha a bíró szerint az adott ügyet nem lenne méltányos e precedensre hivatkozva eldönteni, változtathatott, ha meggyőzően tudott amellett érvelni, hogy a korábbi

14 Roger Scruton: *Anglia: egy eltűnő ideál*. Fordította Csaba Ferenc. Typotex, Budapest, 2004.

döntés az újabb ügyre – annak bizonyos körülményei miatt – nem alkalmazható. Ezt az tette lehetővé, hogy az angol jog meghatározó vonása, hogy mindig nagyon közel tudott maradni a tárgyalat ügyek részleteihez. Az apró részletekben pedig mindig eltérnek a tárgyalat ügyek, ami segíthet a bírónak a leleményes jogszolgáltatásban.

Ebből az évszázadokon keresztül alakuló, részletekre figyelő, aprólékos jogász munkából pedig az következik, hogy ha valaki beleássa magát az összegyűjtött precedensek szövegébe, akkor ennek alapján hű képet alkothat a mindennapi élet folyásáról, mégpedig történeti léptékekben is. Az íratlan angol jog így az angol történelem leghűségesebb lejegyzőjének tekinthető. Ennek a történelemnek azonban, a szövegtípus sajátosságai miatt nem a hatalmasok, a királyok és hadvezérek a hősei, hanem a jogkereső, jogiért bátran kiállni kész angol polgár, aki a bíróságokhoz fordult az őt ért joghátrány orvoslása érdekében, bízva a bíróság igazságos döntésében, s mindig el is fogadva azt.

Az angol jog egy további eszközzel is rendelkezett annak érdekében, hogy az emberek igazságérzetét kövesse, ne pedig elvont elveket. Ha a szokásos eljárás szerint olyan döntés fenyegetett, amely nem tűnt igazságosnak az érintett(ek) számára, a kancelláriához is fordulhattak jogorvoslatért. Ebben az esetben a méltányosságra épülő döntéshozatal révén született döntés, ezt az eljárást nevezték méltányossági jognak (*equity*). Coke főbíró, az angol jogtörténet egyik meghatározó alakja volt az, aki I. Jakabbal szemben sikeresen védte meg az intézményt, kimondva, hogy amennyiben a törvény és a méltányosság ütközik, az utóbbinak kell érvényt szerezni.

Scruton azonban nem csak a precedens- és a méltányossági jog alapján kibontakozó jogi döntések általános érvényű leírására törekszik. Azt is képes megmutatni, hogy a jogot kommentáló szaktekintélyek milyen filozófiailag is méltányolható szemléletet alakítottak ki a bírák joggyakorlása során. Például Maitlandre hivatkozik, aki szerint az angol jog legnagyobb vívmánya a gondnokság (*trust*) jogintézménye. E fogalom lényege, hogy még ott is megállapíthatók bizonyos kötelezettségek, amikor erre vonatkozólag pedig nyilvános és közvetlen írásos bizonyíték nincs – a tulajdon gyakorlásával ugyanis kötelezettségek is keletkeznek. A gondnokság jogintézménye az egyén és a közösség viszonyának autentikus leírásaként szolgált évszázadokon át: az angol haza elvárásait fogalmazta meg polgáraival szemben. A tulajdon nem az épp adott tulajdonos kizárólagos fennhatósága alatt áll: a tulajdont nemzedékek adják egymásnak kézről kézre, ezért a felette épp tulajdonjogot gyakorló mindenkori tulajdonosnak az elvárt legnagyobb gondossággal kell eljárnia. Scruton itt az Edmund Burke írsaiból kibontakozó társadalomszemléletet fedezi fel:

A társadalom nem az élők által megkötött szerződés, hanem az egymást követő nemzedékek közös vállalkozása: az élők az elhunyt eleik által rájuk hagyott örökség felett gyakorolnak gondnoki teendőket a még meg nem születettek javára.¹⁵

Az e szemléletet kibontó jog olyan tekintéllyel bírt, amely előtt a mindenkori helyi hatalmasságok is kénytelen-kelletlen meghajoltak. E tekintély célja a békés egymás mellett élés biztosítása volt és maradt, és ezt a célt senki nem kérdőjelezhetette meg. Így bontakozhatott ki támadhatatlanul az angol jog szellemisége az évszázadok során át zajló jogászai munka és sok-sok csiszolás, fejlesztés eredményeképp, a nemzedékek együttműködésével, egyfajta megingathatatlan tekintélyű hagyományként. E hagyomány mindig képes volt rávezetni a következő nemzedéket arra, hogy belássa: az előző nemzedékek által kimunkált bölcsesség olyan érték, amelyet érdemes továbbra is megőrizni. E belátás alapja a jognak az egész közösséget átfogó, egyesítő szellemisége volt, vagyis „a közös otthonban való békés együttélés szellemisége” volt.¹⁶

Scruton tehát két gyakorlat, az irodalom és a jog működésmódját vizsgálva tudta kimutatni a hagyomány máig meghatározó jelentőségét a társadalom életében.

III.

Hasonló szándék vezette a második világháború utáni korszak egyik legnagyobb elismertségű filozófusát Németországban. Hans-Georg Gadamer főművében, az *Igazság és módszer*ben egy olyan filozófiát dolgozott ki részletesen, amely az emberi megismerés általános modelljét fejleszti ki.¹⁷ A gadameri hermeneutika egy olyan értelmezés-elmélet, amely az antik filológia, valamint a régről ránk maradt jogi és vallási szövegek értelmezése által az évszázadok során kidolgozott értelmezési eljárásokból kiindulva fedi fel az emberi értelemtulajdonítás racionálisan is alátámasztható gyakorlatias és helyes elveit.

15 Scruton: *Anglia...* Id. kiad., 96–97.

16 Uo. 101.

17 Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja.* Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 2. kiadás: Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

Ahogy Eliot esetében a modern író a korábbi kánonra, Scrutonnál a mai bíró a korábbi precedensekre támaszkodik, amikor valamely kérdésben ítéletet alkot, ugyanúgy járunk el Gadamer szerint a hétköznapi életben minden gyakorlati döntés esetén. Legtöbbször nem valamely elvont sémát, formális módszert alkalmazunk, hogy kiderítsük, mi a teendő, hanem az esetek többségében a hagyományt követjük, tulajdonképpen azt engedjük érvényesülni. Ennek magyarázatát egy külön fejezetben fejti ki a gondolkodó, amely fejezet a tekintély és a hagyomány rehabilitációjára vállalkozik. Gadamer ugyanis úgy látja, hogy annak érdekében, hogy az egyének élettervei és konkrét egyedi döntései egymással összehangoltak legyenek, vagyis létrejöhessen az, amit Scruton „a közös otthonban való békés együttélés”-nek nevezett, nagyon is racionális praktikus kérdésekben azon elfogadott keretekre támaszkodva döntenünk, amelyek, érvényesülésük esetén, egymáshoz igazítják az egyéni életterveket és az ezekre tekintettel hozott egyéni döntéseket.

Gadamer nagyívű és sok-sok részlet kidolgozásán keresztül elmesélt filozófiai nagy narratívája történeti kritikát gyakorol a felvilágosodás bizonyos túlzásaival kapcsolatban annak érdekében, hogy a hagyomány tekintélyét és a tekintély hagyományát visszaállíthassa.¹⁸ A felvilágosodás a társadalmi igazságtalanságok ellen folytatott küzdelme érdekében elvetett számos olyan, a múlthoz tartozónak ítélt megfontolást, amely azonban a társadalom zavartalan hétköznapi működéséhez Gadamer szerint elengedhetetlen. Elvetette az előítéleteket, mivel úgy ítélte meg, hogy azokra hivatkozva tudja egy elavult társadalmi rend elitje fenntartani a hatalmát. A felvilágosodás az előítéletet irracionálisnak állította be, mivel az egyéni észhasználat helyett valamely megkövesedett múltbeli normát állít. Mivel az előítélet működésének az a feltétele, hogy érvényesüljön, ezért tekintélyt kell biztosítani számára. Gadamer szerint a felvilágosodás a tekintély fogalmát is élesen kritizálta, kimondva, hogy az ember racionális megismerése az egyedül biztosnak tekinthető, mert az igazsághoz vezető megismerésmód. Érdekes részletkérdés, hogy míg Gadamer szerint az ilyenfajta leegyszerűsítésekkel operáló racionalista felvilágosodás Immanuel Kant felelőssége, akit ezért élesen kritizált, Scruton úgy vélte, Kant filozófiája megalapozza az általa a társadalom szokásos működéséről mondottakat, mi több, specifikusan a hagyományelvű angol közjogot is.

18 Gadamer hasonló értelmezésére lásd: Fehér M. István: Politikafilozófiai motívumok a gadameri életműben. In *Uő: Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. I. kötet. L'Harmattan, Budapest, 2020, 78–83. Fehér M. Gadamer-értelmezéséről ír a jelen szerző a nemsokára megjelenő Fehér M. István *Festschrift*-ben.

Gadamer a romantikára hivatkozik, amikor a felvilágosodás fenti kritikáját megfogalmazza. A romantika ugyanis még tisztában volt az-
 zal, hogy a hagyomány tulajdonképp milyen fontos, hogy az valamilyen
 formában a tekintély megnyilvánulása. E tekintély alapja az, hogy társadalmunk a múltban sikereket ért el, vagyis az azt rendező elvek bizonyították életrevalóságukat. Ebből fakad aztán szerinte, hogy „nem csupán az ésszel beláthatónak, hanem a hagyomány tekintélyének is hatalma van cselekedeteink és viselkedésünk felett.” (200.) Fontos részlet a fenti idézetben, hogy a hagyomány tekintélyének érvényesülése cselekedeteink és viselkedésünk, vagyis a gyakorlati filozófia terepében belül igazolható. Ahogy egy másik, vonatkozó fejezetben kifejti, e tekintetben Gadamer tulajdonképpen Arisztotelész útmutatását követi, aki a *Nikomakhoszi etika* hatodik fejezetében sorolja fel a cselekvés- és megismerésmódok típusait, és itt különíti el egymástól a teoretikus (tudományos vagy bölcséleti) tudást attól a gyakorlati tudástól, amely a konkrét helyzetben igazítja el az egyént, hogyan juthat el a szükséges megfontoláson keresztül az adott helyzetben helyes és kívánatos cselekvésre vezető döntésig.¹⁹ Gadamer filozófiájában fontos szerepet játszik az antik filozófia.

Az emberi élet sajátosságai követelik meg, hogy a számos rutin-feladatot ránk mérő hétköznapi életben ne minden esetben az újszerű által megkövetelt racionális döntéshozatali eljárást alkalmazzuk, hanem a megszokottra, a hagyományosra támaszkodjunk, hiszen ennek viszonylag alacsony a kockázata az adott körülmények között. Ugyancsak belátható, hogy helyes az a stratégia, amely az egyéni észhasználat helyett a hagyományra való támaszkodást részesíti előnyben, ha a nevelés kérdéséről esik szó. A gyermek nyilván akkor jár el helyesen, ha a nevelési eljárást nem akasztja meg minden esetben a racionális kalkulációra hivatkozva, hanem a legtöbb dolgot egyszerűen a hagyományelv alapján átveszi az ifjú emberpalánta abból, amit oktatója-nevelője „ráhagyományoz”. Nem is lehetne hatékony a nevelés, ha a gyermek minden felmerülő kérdés kapcsán adott esetben hosszadalmas racionális mérlegelésbe kezdne, hiszen a nevelés épp a tekintéllyel rendelkező nevelő követésének elvén alapul.

Gadamer elképzelése a tekintélyről, a hagyományról és a nevelésről az antik filozófiai örökség szelleméhez áll közel, és – mint említettük – kritikus a felvilágosodás vonatkozó felfogásával kapcsolatban, mivel azt absztraktnak és forradalminak látja, a hétköznapi élet józan ész által meghatározott világával szemben. E tekintetben a kora újkor racionalitásfogalma és a felvilágosodásnak az emberi természet korlátlan javíthatóságára vonatkozó elképzelésével szemben a német filozófus egyszerre

19 Lásd Arisztotelész hermeneutikai aktualitása. In Gadamer: i. m., 221–229.

támaszkodik az antik görög (és római) filozófiai örökségre és a józan ész (*common sense*) uralmát hirdető felfogásra.²⁰

Ám a hagyomány fogalma nem tűnik filozófiailag problémátlanak. Egyrészt azért nem, mert Gadamer racionálisan kíván érvelni a ráció korlátozott használata mellett, ami nyilvánvalóan paradoxon. A ráció nem tudja önnön korlátait megvonni, hiszen ezzel saját, per definitionem korlátlan természetét tagadná. De a hagyománnyal kapcsolatos filozófiai reflexió már eleve nehézségekbe ütközik, hiszen joggal feltételezhető, hogy ha racionális reflexió mutat rá a hagyomány jelentőségére, akkor a hagyomány már nem tud többé azzal az evidenciával, a ráció beavatkozása nélküli természetességgel működni. Amikor a hagyomány fogalmának árnyalt leírását adja, akkor Gadamer hangsúlyozza, hogy ez nem valami természetesen adott és evidens folyamat, hanem olyasmi, ami igenlésre, megértésre és ápolásra szorul. Vagyis van benne egy akaratlagos, elhatározáson alapuló elem, ami már a ráció működését feltételezi. De máshogy is belátható és beláttatható, hogy a hagyomány nem ellentéte a racionális döntésnek. A hagyomány továbbéléséhez gondoskodnunk kell a megőrzéséről, márpedig a megőrzéssel kapcsolatos döntés nem függetleníthető az észtl.

Másfelől arra is rámutat Gadamer hagyomány-rekonstrukciója, hogy a felvilágosodáskritika általában egy egyszerűsített felvilágosodásfogalommal operál. Hiszen még a legnagyobb forradalmi átalakulások mélyén is sok minden megmenekül, ha tetszik, megőrződik az előző gondolkodási paradigma kereteiből. A felvilágosult racionalitás gondolkodási mintázatában sincs olyan radikális törés, mint amit a Burke-re hivatkozó, illetve romantikus hagyományt védelmezők szokásosan feltételeznek kritikájuk során. Ahhoz, hogy valamilyen szinten szervezeten tudjon működni, az emberi társadalom mindig is már eleve benne áll a hagyományban, azt már eleve működteti, s csak utóbb jut el mindez a tudatosulás, a reflexió szintjéig.

Érzékletes metaforikával Gadamer úgy fogalmaz, hogy a hagyománnyal azáltal kerülünk evidensen kapcsolatba, hogy megszólít bennünket. Tehát nem pusztán egy olyan passzív viszonyról van szó, amelyben a hagyomány egy rajtunk kívül álló tárgy lenne, amelyet nekünk kell megművelni, és ezáltal „életre kelteni”, hanem az emberi közösségekben a hagyomány spontán módon kialakul, és önálló ágensként kezd velünk interakciót. Ez az eleve meglévő, spontán dialógus válik szervezetté a szellemtudományokban, amelyeknek működési elve alaposan eltér a természettudományos kutatásoktól. Míg az utóbbiakban az újabb felismert igazságok fényében a korábbi tudás elavul és háttérbe szorul, a szellemtudományokban a korábbi

20 A *common sense* fogalmának a konzervatív gondolkodásban betöltött jelentőségéről lásd: Hörcher Ferenc: A józan ész szava a konzervatív gondolkodásban. Filozófiai esszé. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2020 (64):3, 117–134.

korszakok eredményei tovább élnek, egyfajta folyamatos dialógus alakul ki korszakok és felfogások között, s épp az e dialógusban tetten érhető hagyomány-örzés biztosítja e tudományágban a fejlődést. Persze a múlttal kapcsolatos megőrző munka maga értelmezés is, így a múlt és egy-egy korszakának eredményei is újabb és újabb arculatot öltenek, ahogy a mindenkori jelen saját nézőpontjából újraértelmezi azokat.

A modern szellemtudományok arra is rámutatnak, hogy a múlttal kapcsolatos viszonyunk maga is történetileg meghatározott, vagyis fejlődik és átalakul. Ennek megfelelően még a magukat tudományként meghatározó történettudományok sem tekinthetők objektívnek: „a modern történeti kutatás sem csak kutatás, hanem a hagyomány közvetítése”²¹ is.

IV.

De saját jelenünknek a múlttal kapcsolatos teremtő feszültsége még jobban érzékelhető olyan, a múlttal kapcsolatos diskurzusokban, amelyekben a múlt megismerése, a hagyomány feltárása nem öncélú, hanem önmagán túlmutat. E szempontból fontos, ahogy arra Gadamer hermeneutikája utal, hogy a múltbéli tudás értelmezésének három hagyományos területe van a nyugati gondolkodástörténetben, ezek: az irodalmi, a jogi és a vallási-teológiai szövegek ápolása és feldolgozása. Az irodalommal szemben, ahol egyes elméletek szerint a szövegnek nincs magán túlmutató célja (amivel eleve tagadjuk az irodalom morális és politikai-társadalmi jelentéshorizontját), a jogban és a teológiában is a múlt által ránk hagyományozott szövegek élők és érvényesek maradnak. Ezzel kapcsolatosan Gadamer úgy fogalmaz, hogy ezekben az esetekben alkalmazásról, applikációról van szó, a hagyományt meghatározott célra használjuk fel. A vallásos hagyomány értelmezője bizonyos értelemben az orákulum szerepét kénytelen betölteni: feladata az isteni akarat tolmácsolása, ami bizonyos fokig az értelmezőt is Istenhez hasonlatossá teszi. Az orákulumként működő értelmezőből Isten beszél, ő maga az isteni kinyilatkozás eszközévé válik. A fogalom maga az *orare* szótőre vezethető vissza, ami annyit tesz: imádkozni. A hagyomány vallási-teológiai értelmezésének specifikus esete a katolikus tanítás, amelyben a hagyomány és a kinyilatkoztatás a vallási igazság megismerhetőségének kétféle módja.

Mármost, ami a vallási szöveghagyomány alkalmazását a ránk maradt jogi szövegtörzset értelmezésével összeköti, egy speciális értelemben

21 Gadamer: i. m., 203.

is az applikáció. A ránk hagyományozott szöveg értelmezése úgy történik, hogy jelentését hozzá kell igazítani a mindenkori adott helyzet igényeihez és egyéb feltételeihez. A szövegnek ebben az értelemben van egy általános jelentése, amit azonban „lefordít” az értelmezés saját „kontextusának” igényei szerint. Az elvont és általános így válik konkréttá és partikulárisá a jogi ítéletben vagy a szent szöveggel kapcsolatos adott prédikációban. Ehhez persze az értelmezés kreativitása szükséges: amikor aktualizálja a jelentést, az értelmező igen erőteljes gondolati megmunkálást végez a szövegen, a múlt és a jelen, az általános és a konkrét jelentéshorizontjának összeolvadása, de legalábbis közelítése történik. Ám nem kell attól félni, hogy mindez valami külsődleges logikának a szövegre erőltetése lenne. Hiszen mind a vallási szöveg, mind a jogi értelemben vett törvény eredetileg is arra a célra született, hogy egykor majd konkrét helyzetekre alkalmazzák azokat. Ezért mindkét esetben arról van szó, hogy eleve olyan általánosságban fogalmazódik meg jelentésük, amely lehetőséget teremt bizonyos fokú értelmezési szabadságra. Hiszen a jövőendő konkrét alkalmazás kontextusát nem láthatja a szöveg alkotója, ezért ezzel kapcsolatban bizonyos fokig a szöveg szükségszerűen meghatározatlan kell maradjon, hogy nem ismert körülmények között is alkalmazható legyen.

Ráadásul a szöveg nem tud olyan egyértelmű módszert biztosítani saját értelmezéséhez, mint amilyen használati utasítás szokta leírni egy-egy újonnan vásárolt termék helyes használati módját. Ezért van az, hogy Gadamer szerint az értelmezés művészetének nincs semmilyen előre megadható „módszere” ahhoz, hogy például a vallási és jogi szövegeket helyesen értsük, velük kapcsolatban az értelmezés igazságát biztosítani tudjuk. Szerinte az értelmezés alapja ezért nem valamifajta módszeresség, mint amilyen a tudományos kutatást vagy a technológiai eljárásokat jellemzi. Ehelyett az értelmezés alapja a hagyományban való benne állás, az abból való merítés, valamifajta sokszor reflektálatlan követése a sugalmazásoknak (Oakeshott).²²

Gadamer vonatkozó leírásának fontos része, hogy az értelmezés során nem különíthető el két különálló fázisként az eredeti értelem megismerése és a konkrét, mai helyzetre való alkalmazása. Ennél szervezettebben zajlik az értelmezési folyamat, amelynek alapja ismét csak valamifajta előítélet. Az előítélet révén az értelmező már eleve értettként tekint a szövegre, és aztán a konkrét helyzethez való hozzámérés során alakítja, finomítja ezt az előítéletben vélelmezett jelentést. Így az általános és a konkrét jelentés közötti átjárás nem valami eleve adott távolság legyőzése, valamifajta áthidalás,

22 Michael Oakeshott a sugalmazás kifejezését használja, angolul „intimation”, amely a latin *intimare* töre meg vissza. Ennek jelentése hasonló a kinyilatkoztatás kifejezés jelentéséhez.

hanem az általános képes valamiképp magában foglalni a konkrétat, a kettő ebben az értelemben egységes értelemegésztet képez.

Mármost ezeket a vallási és jogi szövegek hagyományos értelmezésével kapcsolatos tanulságokat próbálja átfordítani Gadamer a szellemtudományi megismerésre, amely saját filozófiai beszédmódjának a tágabb, de korára már bizonyos értelemben csak feltámasztani kívánt hagyománya. Gadamer filozófiafelfogása természetesen illeszkedik a klasszikus német filozófiától örökölt önképhez, de jól megkülönböztethető saját mestere, Heidegger sokkal erőteljesebb, mert aktívabb és bizonyos értelemben „aktivista” filozófiafogalmától. Gadamer sokkal alázatosabb, de soha nem eleve kritikátlan a hagyománnyal kapcsolatban, és saját nyelvhasználatában mindent megtesz, hogy távol tartsa magát a filozófiai orákulum beszédmódjától és retorikájától.

Az applikáció kérdését Gadamer természetesen a jogi hermeneutika kapcsán fejti ki részletesen. A jogi hermeneutikának kiemelkedő jelentőséget tulajdonít a saját narratívájában, amelynek célja az, hogy megmutassa, hogyan is érti meg az ember a mások által máshol és máskor írt szöveget normatív érvénnyel. Gadamer racionalitáskritikájából természetesen adódik, hogy e megértésfolyamatban ugyanolyan kiemelt szerepet tulajdonít a hagyománynak, mint Scruton a *common law* precedensalapú bíráskodásának jellemzésében. Ez a hagyományelvű értelmezés teszi lehetővé, hogy a jog folytonossága fennmaradjon, ám jelentése mindig követni tudja a változó idők változó társadalmi elvárásait.

Hogy mindezt kellő kontextusba helyezzük, abban segít Gadamer könyvének már idézett, Arisztotelész hermeneutikai jelentőségét kidomborító fejezete. Arisztotelész ugyanis etikájában alapos megfontolással szakít Platón intellektualista felfogásával, és helyére a saját gyakorlati filozófiára alapozott megközelítést állítja. Gadamer egészen odáig megy a gyakorlati filozófia felértékelésében, hogy kijelenti: Arisztotelész „az etikának mint a metafizikával szemben önálló diszciplinának a megalapítójává válik”.²³ A megkülönböztetés alapját világosan meghatározza Arisztotelész: a metafizika világába az általános, nem változó tartalmak tartoznak, míg az ember világának meghatározó elemei is ki vannak téve a változásnak. Míg az előbbi világot az *episztemé* elméleti tudásával ismerjük meg, az utóbbihoz a gyakorlati bölcsesség, a *frónészisz* erkölcsi tudása vezet el bennünket, a *Nikomakhoszi etika* 6. könyvében kifejtettek szerint. Míg az episztemikus tudásforma elvont és általános érvényű módon megfogalmazott tudás, tehát az itt-és-most-tól elválasztható állítás a megismerés soha nem változó tárgyáról, addig a fronetikus típusú tudásforma mintegy leolvassa az adott helyzetről az arra az adott személyre vonatkozólag

23 Gadamer: i. m., 221.

helyes, megfelelő és ezért kívánatos cselekedetet. E feltételezés szerint a mindenkor épp adott helyzet magában hordja, mintegy megköveteli a megfelelő viselkedést: „Az erkölcsi tudás feladata épp az, hogy a konkrét szituációról úgyszólván leolvassa, hogy mit követel az embertől.”²⁴ Ahhoz azonban, hogy az egyén képessé váljon erre az értelmezésformára, megfelelő neveletésben kell részesülnie, s olyan érzékeny ítélőképességre kell szert tennie, mely a legnehezebb helyzetben is képes megtalálni, ha nem a legjobb, legalább a legkevésbé rossz megoldást. Az Arisztotelész által figyelmünkbe ajánlott gyakorlati tudás nem pusztán szubjektivizmus, az adott helyzet önkényes megítélése. Épp ellenkezőleg: a gyakorlati bölcsességgel rendelkező egyén erénye abban áll, hogy képes megtalálni az adott helyzetben benne rejlő, számára elérhető megoldást, azt kibontja, és hívásának engedve hajtja végre az adott helyzetben saját cselekedetét.

A gyakorlati tudás, vagyis az arisztotelészi *fronészisz*, a morális cselekvésre általában jellemző, de specifikusan a politikai ítéletalkotás miatt lesz fontos Arisztotelész számára, akinél az emberi élet legteljesebb megélelési módja a poliszpolgár létmódja. És Gadamer ugyan nem mondja ki nyíltan, hogy ebben Arisztotelészt követi, de leírásából világos, hogy nála is az etika és a politika szorosan kapcsolódik egymáshoz. Gadamer leírása szerint az etika önképzés, abban az eminens értelemben, ahogy a kézműves tudása valamely tárgy megalkotásának technikai tudása (*techné*). Ahogy a kézműves rendelkezik valamilyen ideálképpel, amelynek alapján megalkotja tárgyát, úgy kell rendelkezzen az ember valamilyen előzetes ideállal arra vonatkozóan, hogy milyen emberré szeretne válni. Ez az ideálkép pedig nem nélkülözhet egy fontos politikai elemet – a poliszpolgárrá válás vonása ott rejlik abban az ideálképben, amely célképzetként jelentkezik. Nem véletlenül említi Gadamer a politika művészete kifejezést (*die Kunst der Politik*). A gyakorlati bölcsesség által kormányzott döntésben fellelhető a művészi alkotás során megjelenő spontaneitás, de a megalkotott műben fellelhető tökéletesség túlmutat az egyéni ízlésítélet bizonytalanságán, s az épp megítélt dolog, az adott helyzet természetéből vezethető le.

V.

Ezt a művészi alkotásban fellelhető tökéletességet, amely kiemeli a művet az épp adott helyzetből és egyetemes érvényt kölcsönöz annak, a klasszikus fogalma révén mutatja be Gadamer. Az e fogalommal foglalkozó fejezet

24 Ua.

Az autoritás és a hagyomány rehabilitálása című fejezetet közvetlenül követte, ami nyilvánvalóvá teszi a két téma, a hagyomány és a klasszikus közötti szoros kapcsolatot. Ahogy a hagyomány vizsgálatok a szellemtudomány szempontjával azonosult, a klasszikus fogalma kapcsán a klasszikus okortudomány és a klasszika filológia felől tekint tárgyra. Úgy véli, bár e tudományágak fejlődésének adott szakaszában megjelenik a klasszikus fogalmának historizálására tett kísérlet, a klasszikus fogalmára mégsem szabad úgy tekinteni, mint egyszerű kortörténeti stílusfogalomra. Szerinte a fogalomban a történeti és a normatív dimenzió egyaránt jelen van már Winckelmann gondolkodásában vagy – más hangsúlyokkal – Herdernél is. Az érdekes az, hogy Gadamer szerint a klasszikus kortörténeti fogalomként is megőrizz egy bizonyos normatív dimenziót, amit ő az arisztotelianus etikából ismert közéletesség segítségével határoz meg: „az archaikus merevség és a barokk fellazítás közt a mérték és a gazdagság gyorsan elmúló összhangját írja le”.²⁵ Ám Gadamer számára mégis kulcsfontosságú, hogy a két világháború között jelentkező újhumanizmus, amelyhez egyébként a magyar Kerényi Károly munkássága is kapcsolódik, ismét világos értéktartalommal tölti fel a fogalmat. A klasszikusnak tekintett műalkotás, szerző, korszak olyan értéktartalommal bír, amelyet e tudomány megőrzésre kiválaszt. Hiába törekszik a Nietzsche, majd Popper által emlegetett historizáló szemlélet a klasszikus fogalmának relativizálására, a fogalomhasználat történeti nézőpontjával együtt is képes megőrizni egyfajta értékszemléletet. Ebben a történeti relativizmust is túlélt változatában a klasszikus „magának a történetiségnek egy kitüntetett módja, a megőrzés történeti végrehajtása, mely – újból és újból igazolódva – valami igazat őriz meg”.²⁶ E történeti stúdiumok számára a humanizmus értéktartalma kétségbevonhatatlan, hiszen a történeti megőrzésre való kiválasztás gesztusával épp az adott korszak, tárgy, szerző különlegességét ismerjük el: „a maradandónak, az elveszítethetetlen, minden mulandó körülménytől független jelentőségének a tudata ez”.²⁷

Ám az sem véletlen, hogy a fogalomhasználatban megjelenik egy kritikai elem is az épp adott korszakkal kapcsolatban. Gadamer szóhasználatában a kései korok számára fontos a klasszikus, mert a „hanyatlás és távolság tudata” segít a klasszikus, mint e kései kor ellentétének a felismerésében. Nem véletlenül utal az úgynevezett naumburgi vitára, amely a náciizmus előretörésével szemben mutatta fel a klasszikus értéktartalmát. Ezt a Werner Jaeger nevéhez kapcsolódó törekvést a magyar szellemi életben

25 Uo. 204.

26 Uo. 205.

27 Ua.

nemcsak Kerényi Károly és a Sziget kör, hanem az újhumanizmus számos más híve is megjelenítette Halász Gábortól Radnóti Miklósig. Gadamer számára ez az örökség kulcsfontosságú maradt, mivel egy olyanfajta konzervatív republikánus szemléleten alapuló politikai értéket jelenített meg, mely bármely színű totalitarizmussal szemben felmutatható. Nem véletlen, hogy a háború után még egykori mestere, a náciakat támogató Heidegger is kénytelen volt visszatérni a fogalomhoz.²⁸ A klasszikus fogalmában megőrzött értéktartalom ennyiben evidensen politikai jelentőséggel is bír. S ez az értéktartalom most már nem valamilyen ahistorikus, szubjektív kezelése a történeti anyagnak, hanem épp ellenkezőleg, annak felismerése, hogy amikor megpróbáljuk a legnagyobb történeti hűséggel rekonstruálni és megérteni a történeti múlt egy-egy jelenségét, szükségszerűen benne leszünk mi magunk is, vagyis annak tudata, hogy épp vizsgálódásunk révén tesszük világossá, hogy „mi is hozzátartozunk ehhez a világhoz”.²⁹ Gadamer e ponton hozza be a klasszikus műveltség (*klassische Bildung*) goethei, polgári (*Bildungsbürgertum*) eszményét. Ebben a kifejezésben szerinte „a művelődés (*Bildung*) tudatformája tanúskodik a végső közösségről és hozzátartozásáról ahhoz a világhoz, amelyből a klasszikus művek hozzánk szólnak”.³⁰ Az ide vonatkozó lábjegyzet Friedrich Schlegelt idézi, aki arra utal, hogy a klasszikus mű megértésére törekedve a műveltek „magukat művelik” (*sich bilden*) a megértésre való törekvésük révén. A klasszikus fogalmában benne rejlő közösségtudat felismerésével így újra felfedezzük a fogalom háttérét adó művelődési hagyomány közösségi, s ennyiben egyszerre politikai és filozófiai jelentőségét. „Magát a megértést nem annyira a szubjektivitás cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténetésbe (*Überlieferungsgeschehen*) való bekerülésként kell elgondolni”.³¹ Mindez egyszerre politikai választás, amennyiben a klasszikusról hozott ítélet révén a régmúlttal való közösségünket rekonstruáljuk, s filozófiai ítélet, amellyel megismerünk, s egyben saját jövőbeli önépítésünk alapvető filozófiai célkitűzésének is eleget teszünk.

28 Martin Heidegger: Levél a „humanizmusról”. Fordította Bacsó Béla. In Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 293–334.

29 Gadamer: i. m., 207.

30 Uo.

31 Uo.

Mediatizált közösségek, identitásformáló narratívák és változó hagyományfogalom az információ korában

Bevezetés

Az információs technológiák (internet, mobiltelefon stb.) mindennapi használata révén a média logikája mindinkább behálózza életvilágunkat, hatással van a társadalom és a kultúra minden elemére, megváltoztatja az olyan társadalmi alrendszereket is, mint a gazdaság, politika, tudomány és az oktatás. A mindent átható mediaticizáció lényegét tekintve olyan metafolyamat, amely azzal, hogy átalakítja a szocializáció, társadalmi élet teljes feltételrendszerét, egyúttal új társadalmi formákat is teremt, és eddig ismeretlen árnyalatokkal gazdagítja a kommunikáció közösségformáló szerepéről alkotott képünket.

A közösségek mediaticizációja alatt így nem csupán a tömegkommunikációs tartalmak közösségi életre, értékrendre, konvenciókra, nyelvhasználati szokásokra gyakorolt hatását értjük, hanem azt a társadalmi processzust is, amely az új (közösségi) média használata során szerveződő virtuális és az adott helyen megvalósuló személyközi kapcsolatokra épülő, fizikai közösségek közötti kölcsönhatás megerősödésével eddig ismeretlen közösségi formák megszületéséhez vezet. A mediaticizáció eredményeként a virtuális és fizikai közösségek határai mindinkább elmosódnak, a hagyományos közösségi viszonyok alapjain új, hibrid (virtuális–fizikai) közösségek szerveződnek. A közösségek mediaticizációja lényegét tekintve

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.07

A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont (Budapest) Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a Pécsi Tudományegyetem tanszékvezető egyetemi tanára.

Email: szecci.gabor@abtk.hu, szecci.gabor@pte.hu

tehát nem más, mint ezeknek az új kommunikációs technológiák használatához kötődő hibrid közösségi formáknak a kialakulása.

Tanulmányomban arra kívánok rávilágítani, hogy az elektronikusan mediatizált kommunikáció keretében közvetített személyes, közösségi, társadalmi és tömegkommunikációs narratívák összefonódása hogyan járul hozzá új közösség- és hagyományfogalom kialakulásához, és hogy ez az új közösség- és hagyományfogalom miként teszi minden eddiginél komplexebbé, de egyúttal tudatosabbá is a kommunikációs folyamatainkhoz köthető közösségi és társadalmi szerepeinket. Mint arra a továbbiakban rámutatok, az újmédia közegében átadott és befogadott narratívák kontextusában a sokasodó kommunikációs viszonyai révén behálózott individuum számára egy közösség már nem az adott helyen megvalósuló közvetlen személyközi kapcsolatok együtteseként jelenik meg, hanem a különböző kommunikációs technológiák alkalmazásával megszülető és egymással folyamatos kölcsönhatásban levő bizalmi relációk összességéeként.

A közösségépítő narratívák mediatizációja

Az új kommunikációs technológiák használatával a különböző kommunikációs folyamatok eredményeként kialakuló virtuális és fizikai közösségek határai mindinkább elmosódnak egyetlen komplex bizalmi folyamattá oldva fel az individuum számára az őt befogadó közösségek együttesét. A közösséghez való tartozás érzését a közvetett és közvetlen kommunikációs viszonyok együttes élménye határozza meg, ami egy, a kommunikációs folyamatokat jellemző kettős, explicit-implicit narratívaszint sajátos működésével hozható összefüggésbe.

E kettős narratívaszint meghatározása előtt tegyük egyértelművé: az események, cselekvések, gondolatok és érzések individuális nézőponthoz kötődő, strukturált sorozataként funkcionáló narratívát nem egyszerűen a megértés feltételének tartjuk, de jelentésformáló, fogalomalkotó struktúrának is tekintjük. Fogalmaink narratív szerkezetekbe ágyazottan kapcsolódnak egymáshoz és válnak tudásunk alapegységeivé. A legelismibb cselekvési tapasztalatainkat éppúgy narratívákba rendezzük, mint a legösszetettebb gondolati konstrukcióinkat. A megismerés folyamatában narratívákat alkotunk, közvetítünk magunkról és a világról, s narratívák segítségével értelmezzük a különböző kommunikációs helyzetekben betöltött szerepeinket is. A kommunikációs szituációkhoz kötődő személyes tapasztalatainkat történetekbe foglalva dolgozzuk fel és jelenítjük meg

kommunikációs aktusaink során. Történetekben kommunikálunk önmagunkról és egyéniségünk közösségi integrációjáról. A történetekben való gondolkodás képessége összekapcsol bennünket közösségünk más tagjaival, lehetővé teszi, hogy a közösség többi tagjának nézőpontját az énünkhöz való viszonyban értelmezzük. A történetek befogadásának és elbeszélésének képességét kialakítva egyúttal megtanuljuk azt is, hogyan kapcsoljuk össze egy eseménysor elejét és végét úgy, hogy ezzel kifejezzük egy adott társadalmi, erkölcsi vagy jogrendhez való tartozásunkat, kulturális kötődéseinket. Történetek strukturálják számunkra a múltat és a jövőt; narratívák segítségével válnak múltbeli tapasztalataink a jövőre vonatkozó terveink, elvárásaink pilléréivé. Történetekben rendeződnek el a helyes és helytelen cselekedetekkel, lényeges és lényegtelen dolgokkal kapcsolatos képzeteink. Azaz tapasztalatainkat narratívák segítségével értékeljük, rendszerezzük. Bizonyos tapasztalataink az azokat keretbe foglaló történetek révén válnak kiemelkedővé, fontossá, a különböző entitások és cselekvések értelmezésének és értékelésének kiindulópontjaivá. Narratívák szolgálnak a cselekvések morális értékelésének keretétül is. Mint Georges Lakoff és Sriniv Narayanan tanulmányában olvashatjuk, „narratívák teszik lehetővé számunkra, hogy értelmesen funkcionáljunk a világban, és központiak legyünk az öntudat számára”.¹

A narratíváknak ez az énkonstituáló és interszjektív funkciója tehát egy kettős, explicit–implicit narratívaszint létezésére vezethető vissza. Az explicit narratívák olyan látható és/vagy hallható történeti konstrukciók, amelyek egy közlési folyamatban öltenek konkrét szöveges formát. Az implicit narratívák az értelemalkotás specifikus, a kulturális és társadalmi viszonyrendszerébe ágyazott egyén személyes tapasztalataiból táplálkozó eseménystruktúrákat megjelenítő modelljei, amelyek tudat alatt, gondolati reflexió nélkül vezérlik az individuum viselkedését. Minden explicit, „elmesélt” történet a háttérben rejlő élettörténetek, implicit narratívák viszonyában nyer jelentést, és válik a viselkedés megértésének és előrejelezhetőségének alapjává. Más szóval, a kommunikatív aktus adója által közvetített jelentéstartalmak oly módon tehetők megragadhatóvá a vevő számára, hogy az adó explicit és implicit történetek metszéspontjában teszi egyértelművé a vevő számára az általa az adott szituációban megvalósított kommunikatív aktushoz vezető szándékokat, vágyakat, attitűdöket. E két narratívátípus együttes feldolgozásával válhat világossá, hogy az adott szituációban lehetséges, társadalmilag elfogadott és értelmezhető aktusok közül az adó milyen indíték alapján választott ki egyet üzenete közlésére, és hogy ennek az indítéknak a háttérben milyen

1 George Lakoff – Sriniv Narayanan: Toward a Computational Model of Narrative. In *Computational Models of Narrative: Papers from the AAAI Fall Symposium*, 2010, 24.

vágy, hit, attitűd rejlik. Eme indíték, illetve a háttérben rejlő vágy, hit, attitűd reprodukálása a feltétele annak, hogy a vevő az adó cselekvését és magát az adót racionálisnak tekintse az adott helyzetben, és ennek jegyében tulajdonítson a kommunikatív aktus által közvetített üzenetnek jelentést, valamint tartsa hasonló helyzetekben prognosztizálhatónak az adó aktusait, viselkedését. Az explicit narratíva verbális és nonverbális eszközök használatával világít rá az adott szituációban megjelenő konkrét probléma megoldásához választott cselekvés indítékára. Az adó ennek segítségével érzékelteti, hogy a konkrét szituációban általa ismert, társadalmilag elfogadott lehetséges cselekvések közül miért éppen az adott aktust tekintette leginkább megfelelőnek a szituációban észlelt probléma megoldására, és a problémamegoldással kapcsolatos üzenete közvetítésére. Az explicit narratíva mint gondolati séma tehát azt teszi a megjelenített eseménystruktúra révén érthetővé a kommunikatív aktus vevője számára, hogy az adó az adott helyzetben észlelt problémát követően milyen intenció jegyében döntött az általa megvalósított cselekvés mellett. Segítségével az adó azt „meséli” el a vevő számára, hogy az adott szituációban miért reagált a vevő által érzékelt, konkrét cselekvéssel az észlelt problémára. Ezzel egyidőben viszont az adó cselekvéseivel, viselkedésével közvetít egy implicit narratívát is, amelynek elsődleges rendeltetése, hogy feltárja az adó konkrét szituációban észlelt problémával, valamint magával a szituációval kapcsolatos általános attitűdjeit is. Ennek a verbális és nonverbális jelekkel egyaránt megjelenített narratívának a rendeltetése tehát, hogy az adó világossá tegye a vevő számára: általában véve hogyan viszonyul az adott szituációban észlelt problémához és a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekhez. Ezek az implicit narratívák (például különböző stilisztikai eszközök, gesztusok, mimikai játékok, paranyelvi jelek révén) azt teszik megragadhatóvá a befogadó számára, hogy az adó rendszerint milyen cselekvésekkel, viselkedéssel reagál az aktuálishoz hasonló problémákra a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekben. Az adó ezeknek az implicit narratíváknak használatával hívja segítségül az identitását formáló autobiografikus narratívákat kommunikációs indítékai világossá tételéhez. A kommunikációs üzenet megértésének feltétele, hogy az adó egyidőben ragadja meg a vevő által megjelenített explicit és implicit narratíva által kifejezett intenciókat, vágyakat, hiteket, attitűdöket. Azaz oly módon értse meg, hogy az adó az adott szituációban miért éppen az általa észlelt cselekvést választotta üzenete közvetítésére, hogy egyúttal megragadja a vevő konkrét szituációval és problémával kapcsolatos általános attitűdjeit is. Más szóval, az adó számára az az explicit történet, amely azt hivatott megvilágítani, hogy az adó az adott szituációban miért az adott aktust választotta üzenet közvetítésére az adó és vevő által is ismert lehetséges cselekvések közül, annak az implicit

történetnek a tükrében válik érhetővé, ami azt sugallja, hogy az adó a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekben, az aktuális problémákhoz hasonló problémák megoldásakor általában hogyan cselekszik. Úgy tűnik tehát, hogy a kommunikációs narratívák ebben a kettős szerkezetben biztosítják az eredményes kommunikáció feltételeit a legegyszerűbb népi pszichológiai értelmezési folyamatoktól a legkomplexebb jelentéstartalmak megragadásáig. Segítségükkel válik érhetővé, hogy az egyes helyzetekben figyelembe vehető, társadalmilag elfogadott lehetséges aktusok közül miért éppen az aktuális cselekvést választotta az adó az általa észlelt probléma megoldására. Ennek kritériuma pedig, hogy az adó és a vevő az adott helyzetben az adott probléma kapcsán társadalmilag elfogadott lehetséges cselekvésekről hozzávetőlegesen ugyanazokkal az ismeretekkel rendelkezzen, és ennek a közös tudásnak a feltételezésével kódolja, illetve dekódolja a narratívákba ágyazott jelentéstartalmakat.

Egyet tudok tehát érteni azokkal a szerzőkkel, akik az implicit narrativizálást – a narratívák én- és identitáskonstituáló szerepét hangsúlyozva – a megértés egyik megkerülhetetlen pilléréként közelítik meg. Antony Amsterdam és Jerome Bruner a Roger Schank és Robert P. Abelson „forgatókönyv-elméletére” támaszkodva² például időbeli forgatókönyveknek nevezi az implicit narratívákat, amelyek olyan, az aktusainkat és elvárásainkat meghatározó, az adott kulturális és társadalmi normák mentén rendezett cselekvéssorokat jelenítenek meg, amelyek gyakran inkább hallgatólagosak, semmint egyértelműek, de jelen vannak minden szituációban.³ Az ilyen implicit narratívák gyakran jelentésszolgáltatóként működnek az olyan közösségek számára, amelyek osztoznak és hisznek bennük.⁴ Ez az implicit narrativizálás pedig, mint arra Marya Schechtman is rávilágít, egy olyan én-konstituáló és a kommunikációs megértést megalapozó tevékenység, amely sokkal inkább egy természetes és automatikus folyamatként, semmint

- 2 Lásd Roger Schank – Robert Abelson: *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1977, DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203781036>; Antony Amsterdam – Jerome Bruner: *Minding the Law*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000, DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674020207>.
- 3 A magukat „mérsékelt” narrativistáknak tartó szerzők elutasítják azt az „erős” narrativista álláspontnak tekintett felfogást, hogy a koherens én-tapasztalat mindig és mindenhol magában foglalja az ember életépítődjainak implicit elbeszélését, ami egyfajta forgatókönyvként irányítja cselekvéseinket. Ehelyett pusztán arról van szó felfogásukban, hogy a narratívák a cselekvési indítékok megértésének külső és belső párbeszédetek keretében formált eszközei, amelyek ilyen formán szerepet kapnak az én-megértésben és -formálásban is. Lásd Daniel Hutto: *Narrative Self-shaping: A Modest Proposal*. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2016: (15)1, 21–41.
- 4 Lásd Andrea Deciu Ritivoi: *Explaining People: Narrative and the Study of Identity*. *Storyworlds*, 2009: (1)1, 25–41, DOI: 10.1353/stw.0.0000.

valamilyen „tudatos és aktív projektként valósul meg”.⁵ Többen úgy vélekednek, hogy a tudat alatt működtetett társadalmi viselkedésminták, magatartás- és életformák, vagy éppen a hagyományokhoz való viszonyt megjelenítő, ún. mesternarratívák is ilyen implicit narratívákként befolyásolják mindennapi elvárásainkat és döntéseinket.⁶ E koncepció szószólói azt hangsúlyozzák, hogy a narratívák kulturális hálói csak egyéni értelmezéseken keresztül léteznek, miközben az individuumok szubjektuma és identitása a kulturális narratív hálókhoz kapcsolódva konstituálódik.

E kettős, explicit–implicit narratívaszint hipotéziséből kiindulva a továbbiakban tehát arra kívánok rávilágítani, hogy az új technológiák segítségével egymással kommunikációs kapcsolatba lépő individuumok által elfogadott közösségi szabályok, konvenciók, viselkedési normák olyan implicit narratívákat feltételeznek, amelyek szükségszerűen feltöltenek a médiumok által közvetített tömegkommunikációs keretnarratívák elemeivel. Azaz az egymással ilyen módon kommunikációs viszonyba kerülő individuumok implicit narratíváit egyszerre határozzák meg a kommunikációs közösség által elfogadott szabályokat, normákat, konvenciókat reprezentáló metanarratívák, valamint a tömegkommunikáció tartalmi elemei által közvetített és a tömegmédiát fenntartó, működtető gazdasági, társadalmi, politikai csoportok értékrendjét megjelenítő keretnarratívák. Más szóval, az új közösségi formák tagjaiként egymással kommunikatív viszonyba kerülő individuumok adott kommunikációs szituációval kapcsolatos általános attitűdjeiket a lokális közösségi szabályokat reprezentáló metanarratívákra és a globális értékeket megjelenítő keretnarratívákra egyaránt utaló implicit narratívák segítségével teszik megragadhatóvá. A digitális technológiát alkalmazó individuumok egymásnak mesélt történetei így elkerülhetetlenül feltöltenek a tömegmédiával általános számukra mesélt történetek tartalmi és formai elemeivel. Explicit narratíváik témái gyakran megfelelnek a tömegmédiával napirenden tartott témáknak, míg a konkrét témákkal kapcsolatos általános attitűdjeiket megjelenítő, implicit narratíváikat egyre erőteljesebben befolyásolják a tömegmédiával értékrendjét reprezentáló keretnarratívák. Így az újmédia közegében közvetített személyes, közösségi, társadalmi narratíváik teljes mértékig összefonódnak a tömegkommunikációs történetekkel. Az általam javasolt megközelítésben ez jelenti a közösségi viszonyok mediatizációjának

5 Marya Schechtman: *Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View*. In Daniel Hutto (szerk.): *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 163, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511627903.009>.

6 Lásd Hanna Meretoja: *Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology, and Ethics*. *New Literary History*, 2014: (45)1, 89–109, DOI: 10.1353/nlh.2014.0001.

első szintjét. A mediatizáció második szintjén pedig a virtuális közösségek tagjaként kommunikáló egyén valós, személyközi kapcsolatait is meghatározzák azok az implicit narratívák, amelyek a virtuális térben működtetett közösségi metanarratívákra és média keretnarratívákra épülnek. Ezen a szinten az újmédia használata során szerveződő virtuális és az adott helyen megvalósuló személyközi kapcsolatokra épülő, fizikai közösségek közötti kölcsönhatás megerősödésével eddig ismeretlen közösségi formák jönnek létre. A személyes történetekkel egybefonódó tömegkommunikációs narratívák közvetítésén és befogadásán alapuló mediatizáció eredményeként a virtuális és fizikai közösségek határai mindinkább elmosódnak; a hagyományos közösségi viszonyok pilléreire új, hibrid (virtuális–fizikai) közösségek szerveződnek. A közösségek mediatizációja lényegét tekintve tehát nem más, mint ezeknek a virtuális és valós közösségi metanarratívákhoz és a tömegmédia keretnarratíváihoz egyaránt kötődő, hibrid közösségi formáknak a kialakulása.

A közösségi viszonyok mediatizációjával az új kommunikációs technológiák által közvetített narratívák világában tájékozódó, kapcsolatot építő individuum számára az egyes társadalmi kontextusok határai szimbolikussá halványulnak. A különböző közösségekben betöltött szerepei egymásra kölcsönösen hatva befolyásolják énképét, egyéniségét, az egyes közösségi formákhoz való kötődését. Az elektronikusan kommunikáló, a tömegmédia explicit és implicit narratíváit gyakran személyes történetei elemeiként befogadó és közvetítő ember közösségről alkotott fogalma így számos fizikai és virtuális közösségtől táplálkozva, a különböző közösségi formák fogalmi megjelenítésének csomópontján születik meg. Az új kommunikációs technológiák és a hozzájuk kötődő sajátos nyelvi és képi eszközök használatával történeteket mesélő egyén könnyedén átléphet egyik közösségből a másikba, s ennek során újabb és újabb érzelmi kötődései alakulnak ki a meglévő közvetlen társadalmi kötelékei mellett. Az elektronikusan kommunikáló ember ily módon egy explicit és implicit médianarratívák által meghatározott kapcsolati háló elemévé válik, és ezzel számos, az énképét, egyéniségét determináló viszony, terv és vágy iránt köteleződik el. A közösség ezért a késő modern ember számára mindinkább egy, a közvetlen és közvetett emberi interakciókat egyaránt felölelő, médianarratívák által determinált jelképes folyamattá válik, ami végső soron a közösséghez való tartozást meghatározó normák, értékek, kockázatok állandó és tudatos mérlegelését jelenti a folyamatos információáramlás jegyében.⁷ Az ennek a közösségfogalomnak a jegyében

7 Lásd Gábor Szécsi: *Social and Linguistic Convergence in the Information Age. Canadian Journal of Communication*, 2013 (38):4, 639–648, DOI: <https://doi.org/10.22230/cjc.2013v38n4a2724>; Gábor Szécsi: *Self, Community, Narrative*

szerveződő online virtuális csoportok esetében éppúgy kimutathatók a valódi közösségiség ismérvei (közös cél, az azonosság és az összetartozás érzése, belső normák, szabályok stb.), mint a fizikai, offline közösségek esetében. Belső rituálékkal, önálló, sajátos kifejezőmódokkal rendelkeznek, amelyek meghatározzák a közösségi információáramlást. Azaz ezek az online vagy virtuális közösségek is osztoznak a társadalmi tőkében, miközben széles körű közösségi bekapcsolódási lehetőséget és kölcsönhatást kínálnak az internetezők számára a virtuális térben. Olyan nyitott és széleskörűen hozzáférhető társadalmi hálózatok, amelyek esetében a fizikai közösségekhez képest szélesebb skálán érvényesül a bizalom és a társadalmi tőke. Ennek eredményeként pedig, miként arra Howard Rheingold egy 2002-ben megjelent könyvében is felhívja a figyelmet, olyan hatékonysággal tudnak szélesebb skálájú érdekközösségeket aktivizálni, ahogy arra a térben és időben korlátozott fizikai közösségek soha sem lennének képesek.⁸ Hasonló megállapításra jut Thomas Lindlof és Milton Schatzer is, akik az internethasználat nyomán születő virtuális közösségeket olyan közösségekként határozzák meg, amelyeket hasonló érdeklődésű emberek tudatosan hoznak létre valamilyen konkrét téma jegyében.⁹ A közösségiség alapja ebben a megközelítésben is egy széles körű bizalmon alapuló, motivált és interaktív kommunikációs tevékenység, ami a virtuális csoportokat valódi közösségekké teszi.

Bár Rheingoldék virtuális közösségek alatt elsősorban az internetes online fórumokhoz köthető közösségi formákat értik, mára világossá vált, hogy a mobiltelefonálás, de az SMS és e-mail üzenetváltás során is születhetnek közösségekként működő csoportok. Az ilyen közösségek tagjai a közös érdeklődés mentén térbeli kötöttségektől függetlenül kerülnek kapcsolatba egymással, hogy – miként Craig J. Calhoun sugallja a virtuális közösségekről adott meghatározásában – bizonyos információkban, elképzelésekben, érzésekben, kívánságokban osztozzanak egymással.¹⁰ Ezek a közösségi viszonyok átszövik az internetező, mobiltelefonáló ember mindennapi kommunikációs kapcsolatait, aki ezáltal mindinkább a virtuális közösségek kölcsönhatása mentén szerveződő hálózati társadalom tagjaként gondolkodik és viselkedik. Az új közösségi formák nemhogy

in the Information Age. *Empedocles – European Journal for the Philosophy of Communication*, 2021 (12):2, 167–181, DOI: https://doi.org/10.1386/ejpc_00035_1.

- 8 Howard Rheingold: *Smart Mobs*. Perseus, Cambridge, 2002.
- 9 Thomas Lindlof – Milton Schatzer: Media Ethnography in Virtual Space: Strategies, Limits and Possibilities. *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 1998 (48):2, 170–189, DOI: <https://doi.org/10.1080/08838159809364442>.
- 10 Craig J. Calhoun: Virtual Community. In C. J. Calhoun (szerk.): *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford University Press, Oxford, 2002, DOI: 10.1093/acref/9780195123715.001.0001.

gyengítenék, de erősítik is a virtuális és fizikai kapcsolatai révén behálózott ember fizikai közösségeken belül kialakult érzelmi, társadalmi kötődéseit. Sőt a fizikailag egymástól elkülönülten élő emberek számára egyöntetűen elfogadott közösségi normákat, értékeket kínáló virtuális közösség bizonyos értelemben a kiterjedt társadalmi viszonyrendszert feltételező elsődleges kötelekek metaforájává is vált. Léte így mindinkább elhalványítja a társadalom (Gesellschaft) és közösség (Gemeinschaft) fogalma között húzódó határokat. Rendeltetése ebből adódóan, miként arra James E. Katz és Ronald E. Rice is felhívja a figyelmet, hogy lebontsa azokat a falakat, amelyeket a fizikai közösségek emeltek a kultúrák, nemek, etnikai csoportok vagy a földrajzi helyek, helyszínek között.¹¹ A virtuális közösségi viszonyok kialakításakor a közösség tagjai a meggyőződésüknek, attitűdjeiknek leginkább megfelelő módon képesek megjeleníteni identitásukat, vélekedéseiket, a közösséggel kapcsolatos elvárásaikat. Más szóval, amíg a fizikai közösségek a közösségek tagjai által egyöntetűen elfogadott társadalmi és fizikai (térbeli) határvonalak mentén szerveződnek, addig a virtuális, online közösségek a közösségek tagjai által általánosan elfogadott társadalmi gyakorlaton és a közös érdeklődési körön alapulnak.

A virtuális közösségek tehát éppúgy megfelelnek a közösségekkel kapcsolatos elvárásoknak, mint a fizikai közösségek, de virtuális jellegükből adódóan tagjaik fizikai jelenléte nélkül válnak valódi közösségekké. Az internetezők, mobiltelefont használók meghatározott érdeklődési kör mentén szerveződő virtuális csoportjait közösségeknek tekintő elméletek tehát alapvetően változtatják meg a közösség és hely viszonyával kapcsolatos hagyományos felfogást. Az elmélet képviselői szerint ugyanis ma már a térbeli érintkezés, a fizikai jelenlét, a közös helyen megvalósuló személyközi kapcsolatok nélkül is szerveződhetnek valódi közösségek. Miként arra Barry Wellmann és Milena Gulia *Net Surfers don't Ride Alone* című írásukban rámutatnak, az információ korában a közösség meghatározásakor a térbeli alapokról a társadalmi hálózat kínálta alapokra helyeződik át a hangsúly.¹² Wellmann és Gulia szerint csak akkor érthetjük meg, hogy a virtuális csoportok miért tekinthetők közösségeknek, ha újraértelmezzük magának a közösségnek a fogalmát. Ennek során pedig akkor járunk el helyesen, ha a korábbi „idealizált” közösségértelmezésektől eltávolodva a közösséget mindenekelőtt individuumok társadalmi hálózataként, azaz

11 James E. Katz – Ronald E. Rice: *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement and Interaction*. MIT Press, Cambridge, 2002, <https://doi.org/10.7551/mitpress/6292.001.0001>.

12 Barry Wellmann – Milena Gulia: *Net Surfers don't Ride Alone: Virtual Community as Community*. In Barry Wellmann (szerk.): *Networks in the Global Village*. Westview Press, Boulder, CO, 1999, 331–367.

egyfajta személyes viszonyrendszerként fogjuk fel. Csak így tudjuk ugyanis megragadni a közösségi kötődések lényegét egy nem a fizikai közelségen alapuló csoportban. Egy olyan csoportban, amely tehát a fizikai közösségekhez hasonlóan maga is közösségként működik annak ellenére, hogy nem jellemzőek már rá azok a hagyományos kötelékek, amelyek a családi, rokonsági, szomszédsági viszonyokra és más primer csoportokra épülő közösségeket tartják össze. Ha viszont a közösséget individuumok térbeli korlátokat nem ismerő társadalmi hálózataként fogjuk fel, szükségtelen külön virtuális és fizikai közösségekről beszélnünk. Csak egyféle közösség létezik, amely éppúgy létrejöhet a virtuális médiaterben, mint az egymással fizikai kapcsolatba kerülő emberek alkotta primer csoportokon belül.

Wellmann és Gulia ebből a felismerésből kiindulva bírálja Rheingold virtuális közösségekkel kapcsolatos meghatározását is, ami a virtuális és fizikai közösségeket egymástól elkülönülő realitásokként kezeli. A közösségről alkotott fogalmunkat, vélik Wellmannék, ugyanis kizárólag ennek a két realitásnak az egyesítésével érthetjük meg. A társadalmi hálózat fogalma immár megkerülhetetlenné vált a kommunikáció közösségépítő szerepével kapcsolatos modellek megalkotásakor. Szemben a hagyományos társadalom–közösség modellek kínálta képpel, az információ korában a virtuális társadalmi hálózatokba való bekapcsolódás nem vonja maga után a valós közösségi viszonyok feladását. Sőt mi több, az internetezés, mobiltelefonálás teremtette kommunikációs kapcsolatok kiegészíthetők és ki is terjeszthetők a hagyományosnak tekintett, fizikai közösségek viszonyrendszereit. Anita Blanchard és Tom Horan szerint a társadalmi tőke növekedését vonja maga után, amikor az elektronikus technológiák használatával mind nagyobb számban megjelenő virtuális közösségek kiszélesítik a fizikai közösségek határait.¹³ Vagyis az információk gyors és széles körű cseréjére épülő, közös érdeklődési körön alapuló virtuális közösségek megjelenése a társadalmi tőke növekedését vonja maga után a velük kapcsolatba kerülő fizikai közösségekben is.

Márpedig ha az új kommunikációs technológiák használata a társadalmi viszonyokat kiterjesztő és megerősítő virtuális közösségek révén a társadalmi tőke növekedéséhez vezet, akkor a hozzájuk köthető új közösségi formákra is érvényeseknek kell lenniük a társadalmi tőke egyes típusainak. S valóban, napjainkban egyre több látványos és kevésbé látványos példát találunk a virtuális közösségekben rejlő cselekvési erőforrásokra. A napi híradások például mind több olyan nemzeti és nemzetközi mozgalomról tudósítanak, melyek kiindulópontját az internetes közösségi

13 Anita Blanchard – Tom Horan: Virtual Community and Social Capital. In G. D. Garson (szerk.): *Social Dimensions of Information Technologies*. Idea Group, Hershey, 2000, 6–22, DOI: 10.4018/978-1-878289-86-5.ch001.

kommunikáció jelenti. Ma már politikai, kulturális, vallási események sora kötődik az egymással online információcsere révén kapcsolatba kerülő emberek virtuális csoportjaihoz. Kampányaik megtervezésekor a pártok, kulturális és vallási csoportok pedig manapság megkerülhetetlen tényezőként veszik figyelembe az internetes csoportokra jellemző jelentős társadalmi tőkét, a virtuális közösségekben rejlő cselekvési erőforrásokat.

Katz és Rice már idézett munkájukban nem véletlenül jutnak arra a megállapításra, hogy a rendszeres internethasználók sokkal nagyobb valószínűséggel kapcsolódnak be a politikai folyamatokba, különböző közösségi szerveződésekbe, mint azok, akik ritkán vagy egyáltalán nem kommunikálnak az interneten.¹⁴ Hasonló következtetésre jutnak 2010-ben megjelent *Internet and Community* című tanulmányukban Haythornthwaite és Kendall is, akik a virtuális közösségek által megerősített fizikai közösségeket tekintik a legjobb közösségi formáknak, hangsúlyozva, hogy az információ korában az online kommunikációs viszonyok nem csupán pozitív hatást gyakorolnak a fizikai, helyalapú közösségekre, de az online kommunikáció és az offline világ csak egymással kölcsönhatásban válhatnak közösségépítő tényezővé.¹⁵ És ezen az állásponton van Amitai Etzioni is, aki *The Monochrome Society* című, nagy hatású munkájában azt hangsúlyozza, hogy bár az elektronikusan mediatizált kommunikáció jelentős mértékben kiszélesíti azok körét, akikkel folyamatos kommunikációs kapcsolatba kerülhetünk, egyúttal meg is erősíti és újra is építi a hagyományos közösségi formákat.¹⁶

Ha tehát a virtuális közösségek esetében is felfedezhetők a közösségeket jellemző cselekvési erőforrások, akkor túl azon, hogy szükségtelen féltenuk a hagyományos, fizikai közösségeket az elektronikusan mediatizált kommunikációtól, egyre kevésbé indokolt a virtuális és fizikai közösségekről mint egymástól lényegileg különböző szerveződésekről beszélnünk. Az információs technológiák használatához kötődő hálózottság révén az individuumok számára ezeknek a közösségeknek a határai egyre kevésbé érzékelhetők. Az egymással a közvetített kommunikáció különböző technológiái révén kapcsolatba kerülő emberek önértelmezésének és közösségi szerepeinek végső viszonyítási keretévé a napi információcsere révén kialakuló hálózati társadalom válik. Az elektronikusan kommunikáló ember fizikai, konkrét helyhez kötött, közvetlen emberi viszonyait,

14 Katz–Rice: i. m.

15 Caroline Haythornthwaite – Lori Kendall: *Internet and Community*. *American Behavioral Scientist*, 2010 (54):8, 1083–1094, DOI: <https://doi.org/10.1177/0002764209356242>.

16 Amitai Etzioni: *The Monochrome Society*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv19fvxxk>.

offline társadalmi helyét és kapcsolatait mindinkább egy információközpontú társadalmi hálózat részeként itéli meg. Ez a társadalmi hálózat így módon válhat egyetlen nagy, a globális és lokális kötődéseket egyaránt megjelenítő, mediatizált közösséggé, amelynek szervezőelve a hatékony információcsere szabályainak egyöntetű elfogadása és alkalmazása.

Az elektronikusan mediatizált kommunikáció, mindenekelőtt az internethasználat eredményeként megszülető virtuális–fizikai (online–offline) hibrid közösségek a társadalmi tőke valamennyi típusával rendelkező valós közösségi formák. S mint ilyenek, nyilvánvalóan hozzájárulnak a folyamatként megélt társadalmi hálózat működéséhez és megerősödéséhez. Az új társadalmi viszonyrendszer keretein belül a virtuális közösségek valós közösségekké válnak, a valós közösségi viszonyok ugyanakkor virtualizálódnak. Mediatizálódnak a közösségi formák és velük együtt a közösségről alkotott fogalmunk is, ami viszont egy minden eddiginél erősebb közösségiség kialakulásával jár együtt az elektronikusan kommunikáló emberek körében. Más szóval, a mediatizált vagy hibrid közösségek olyan erős közösségi kötelékeket feltételező, valós közösségi formák, amelyek egyetlen dinamikus, állandóan változó társadalmi hálózat keretében egyesítik a korábban virtuális és fizikai közösségekként működő csoportokat.

Az egyéni szabadság érzése által felerősített közösségi kötődések teszik tehát a mediatizált, hibrid közösségeket olyan ideális közösségi formákká, amelyek az Etzioni, Rheingold, Katz, Rice, Haythornthwaite vagy Kendall által sugallt módon teremtik meg a virtuális és fizikai közösségek szintézisét. Ezért akkor járunk el helyesen, ha az információ korában a társadalmi interakciókat és a társadalmi kötődést a közösségi viszonyaikat szabadon szövögető egyének társadalmi együttműködéseként és az elektronikus diskusziót folytató csoportokon belüli, sajátos érzelmi támogatásként fogjuk fel. Ez felel meg ugyanis leginkább az elektronikusan kommunikáló, a virtuális és fizikai közösségek határait egyre kevésbé észlelő ember mindennapi tapasztalatainak, életvezetésének. Erre a megállapításra jutnak Katz és munkatársai is a közvetített kommunikáció és a közösségfogalom kapcsolatáról írt munkájukban, azt hangsúlyozva, hogy a szóban forgó szintézist napjainkban leginkább a mobilkommunikáció testesíti meg.¹⁷

A mediatizált közösségek korában tehát a hatékony és gyors információáramlás, közös érdeklődés, nyitottság és bizalmon alapuló közösségválasztás lehetőségének egyöntetű elfogadása válik közösségformáló

17 James E. Katz – Ronald E. Rice – Sophia Acord – Kiku Dasgupta – Kalpana David: Personal Mediated Communication and the Concept of Community in Theory and Practice. In Pamela J. Kalbfleisch (szerk.): *Communication and Community, Communication Yearbook* 28. Erlbaum, Mahwah, NJ, 2004, 315–371, DOI: <https://doi.org/10.1080/23808985.2004.11679039>.

tényezővé. A mediatizált, hibrid közösségek a közvetített kommunikáció régi és új eszközeit használó emberek egyfajta bizalmi folyamatként megélt társadalmi hálózataiként működnek. Az internetező, mobiltelefonáló ember a virtuális és fizikai kommunikációs szituációk és az ezekből táplálkozó közösségek határait újra és újra átlépve teszi a kommunikációs folyamatok által közvetítetté egyúttal saját közösségi viszonyait is. Ezek a közösségi viszonyok nem egy egymástól élesen elkülönülő virtuális és fizikai szférába tagolódva rendeződnek el, hanem egy, a virtuális és fizikai kapcsolatokat egyaránt felölelő társadalmi hálózat részeként formálják a közösségek tagjainak identitását. Az önmagát a különböző, egymásra ható közösségi szerepei által megérteni akaró egyén számára már ez a közösségeként funkcionáló társadalmi hálózat jelenti az önértelmezés keretét. Mások vele és kommunikációs szerepeivel kapcsolatos reakcióit már ebben a virtuális–fizikai, hibrid értelmezési keretben dolgozza fel és teszi énképe elemévé. Közösségi szerepeinek megítélése már ebben a viszonyrendszerben történik, csoporthoz való tartozásának élménye ebben a kapcsolati hálózatban válik cselekvési erőforrássá.

Ez a jelenség viszont már egy mélyebb gyökerekből táplálkozó problémára világít rá. Arra jelesül, hogy a digitális kommunikáció által generált közösségi viszonyok hibrid jellege a közösségek tagjainak sajátos, a konvenciókhoz, hagyományhoz való viszonyt is meghatározó énképéből, identitásából fakad. A média által közvetített narratívák ugyanis a rendszeres médiafogyasztók énfőző narratíváinak rendszerébe ágyazódva járulnak hozzá egy különleges, kapcsolati én és egy erre épülő képlekeny identitás kialakulásához. Egy olyan kapcsolati létezés alapjai teremődnek meg az újmédia terében, amelynek szerves részét képezik az individuumok által interiorizált mediatörténetek. E folyamat lényegi mozzanataival kívánok a továbbiakban foglalkozni.

Identitásformáló narratívák és változó hagyományfogalom az új médiaterében

Mint arra a fentiekben is próbáltam rávilágítani, a mediatizált közösségek korában a hatékony és gyors információáramlás, közös érdeklődés, nyitottság és bizalmon alapuló közösségválasztás lehetőségének egyöntetű elfogadása válik közösségformáló tényezővé. A mediatizált, hibrid közösségek a közvetített kommunikáció régi és új eszközeit használó emberek egyfajta bizalmi folyamatként megélt társadalmi hálózatát képezik.

Az internetező, mobiltelefonáló ember a virtuális és fizikai kommunikációs szituációk és az ezekből táplálkozó közösségek határait újra és újra átlépve teszi a kommunikációs folyamatok által közvetítetté egyúttal saját közösségi viszonyait is. Ezek a közösségi viszonyok nem egy egymástól élesen elkülönülő virtuális és fizikai szférába tagolódva rendeződnek el, hanem egy, a virtuális és fizikai kapcsolatokat egyaránt felölelő társadalmi hálózat részeként formálják a közösségek tagjainak identitását. Az önmagát a különböző, egymásra ható közösségi szerepei által megérteni akaró egyén számára már ez a közösségként működő társadalmi hálózat jelenti az önértelmezés keretét. Mások vele és kommunikációs szerepeivel kapcsolatos, különböző narratívák formájában megjelenített reakcióit már ebben a virtuális–fizikai, hibrid értelmezési keretben dolgozza fel és teszi énképe elemévé. Közösségi szerepeinek megítélése a vele kapcsolatos narratíváknak ebben az összetett viszonyrendszerében történik; csoporthoz való tartozásának élménye ebben a kapcsolati hálózatban válik cselekvési erőforrássá.

Látnunk kell ugyanakkor, hogy az új kommunikációs technológiákat különböző szintű narratívák befogadására és továbbítására használó ember identitásformáló történetei között egyre fontosabb szerepet töltenek be a televízió megjelenése és elterjedése óta a társadalom „intézményesített mesemondójának” tekintett tömegmédiá narratívái.¹⁸ A tömegkommunikáció új csatornáinak megjelenése, az internet, a különböző közösségi oldalak által kínált új kommunikációs felületek mind népszerűbbé válása ugyanakkor a képek, hanganyagok, írott szövegek által közvetített médianarratívák soha nem látott offenzíváját eredményezi a felhasználók mindennapi életvilágában. Az új eszközöket használó emberek gondolkodásmódja, nyelvi világa teljes mértékig ráhangolódik a növekvő számú adat, információ hatékony befogadásának és továbbításának igényére. A mentális világukban, fogalmi apparátusukban, nyelvük struktúrájában bekövetkező változások képessé tehetik őket arra, hogy a megnövekedett számú napi információhalmazból kiválogassák, tudásuk részévé tegyék és kommunikálják a számunkra legfontosabbakat. Ennek következményeként egyre nagyobb szerepet kap mindennapi megismerési folyamatokban azoknak a médiumoknak a kiválasztása, amelyek a gondolkodásuknak, értékrendjüknek leginkább megfelelő narratívák keretében közvetítik feléjük a szóban forgó információkat. Azaz mindinkább azokat a médiumokat keresik, amelyek keretnarratívái összehangolhatók saját, korai élettapasztalataikból táplálkozó, autobiografikus narratíváikkal, a

18 Lásd Georges Gerbner – Larry Gross: Living with Television: the Violence Profile. *Journal of Communication*, 1976 (26):2, 173–199, DOI: 10.1111/j.1460-2466.1976.tb01397.x.

viselkedésüket meghatározó közösségi, társadalmi metanarratívákkal, véleményükkel, értékrendjükkel. Az újmédia korában az információáramlás sebességének és a feldolgozandó információk számának ugrásszerű növekedésével ez a szelektív befogadási folyamat egyre meghatározóbbá válik a médiával folytatott kommunikáció gyakorlatában. Az újmédia használatához kötődő információ- és ingeráradatban a befogadók figyelem mindinkább fragmentálódik, az aktív figyelem időtartama csökken. Általában koncentrálatlanul, gyorsan és kis dózisokban, különösebb érdeklődés nélkül fogadják be a tényeket és adatokat, ugyanakkor kritikusak is velük szemben.

Az új kommunikációs technológiákat használó ember a tömegmédiával folytatott kommunikáció eredményeként saját történeteinek, a közösségi metanarratíváknak és a média narratíváinak metszéspontján, egy „folyamatos párbeszéd” keretében erősíti meg azonosságtudatát.¹⁹ Azaz identitástudata szempontjából is fontos, hogy minél több, értékrendjét, felfogását, véleményét megerősítő információt kapjon a partnernek tekintett médiától a gyorsuló változások és radikálisan növekvő számú információk világában. Nem véletlenül jut több médiakutató is arra a megállapításra, hogy a digitális kultúra embere úgy kezeli a televíziót vagy az újmédiát, mintha az egy társadalmi szereppel bíró kommunikációs partner, valós személy lenne, akivel folyamatos interperszonális kommunikációt folytathat valamilyen valós helyen énképe, identitása megerősítése céljából.²⁰ Mindez egyúttal egy, a média által kultivált és annak keretnarratíváiban sugallt értékrend elfogadásából fakadó közösségi tudat megerősödését is szolgálja a hálózott individuumok körében.

A médianarratívák én- és közösségfogalomra gyakorolt hatása talán leginkább az újmédia használatához köthető és ezáltal a digitális kultúra emberének mindennapi döntéseit meghatározó értékkonfliktusok kezelésében mutatkozik meg. Ezért is sürgeti mind több, a kérdéskörrel foglalkozó szerző egy olyan általános elmélet kidolgozását, amely az új közösségi formák kialakulását kísérő értékkonfliktusokkal és értékpreferenciákkal foglalkozik. Shalom Schwartz például arra a következtetésre jut, hogy az információ korában a specifikus értékek (pl. hatalom vs. univerzalizmus, hagyomány vs. hedonizmus), illetve az én-transzcendens és az énhangsúlyozó értékek közötti univerzális

19 Lásd Daniel Dayan – Elihu Katz: *Media Events: The Live Broadcasting of History*. Harvard University Press, Cambridge, 1992, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1smjvm9>.

20 Byron Reeves – Clifford Nass: *The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

konfliktus kialakulásának vagyunk tanúi.²¹ Ezek a konfliktusok számos olyan, az új technológiát használó ember énképét befolyásoló dinamikus társadalmi folyamat alapjául szolgálnak napjainkban, amelyek a hálózott individuum hagyományról alkotott fogalmának megváltozására, az egyéni viselkedésminták és a társadalmi konvenciók viszonyának radikális átalakulására utalnak. Erre hívja fel a figyelmet Nyíri Kristóf is az „elsődleges” és „másodlagos” hagyomány fogalmának bevezetésével.

Miként arra Nyíri *A hagyomány filozófiája* című kötetében rámutat, a napjainkban is érzékelhető és kultúrtörténeti relevanciával bíró kommunikációtechnológiai fordulatok alapvetően változtatják meg az ember és a hagyomány kapcsolatát, a hagyomány szerepét és fogalmi megjelenítését is.²² Nyíri Wittgenstein „tradicionalizmusát” vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy: „noha a hagyományozás és hagyománykövetés a modern társadalomban is szerepet játszik, ez a szerep merőben különbözik attól, amelyet a premodern társadalmakban kellett betöltenie”.²³ A hagyomány, véli Nyíri, a szóbeliség viszonyai között a megjegyezhetőség és érthetőség szempontjai által meghatározott információátadás megkérdőjelezhetetlen, intézményesült formájává vált, s ezáltal elsődleges funkcióhoz jutott a közösségileg fontos ismeretek és tudás megőrzése terén. Ezért nevezi a szóbeliség mint domináns kommunikációs technológia keretei között fennálló hagyományokat „elsődlegesnek”. Az írásbeliség teremtette új kommunikációs környezetben azonban a ritualizált, ezért mindennemű gondolati reflexió nélkül zajló hagyományozásnak éppen ez az elsődleges szerepe gyengült meg, majd tűnt el teljes egészében. Az elsődleges hagyományok mindinkább átadták helyüket az írásbeliség keretei között kifejlődő, de már kritikai reflexió tárgyává tehető, felülvizsgálható, esetleg megváltoztatható úgynevezett „peremhagyományoknak”. A hagyományoknak ugyanis az írásbeliség nyelvi és noétikai galaxisában is megvannak a maguk funkciói például a tanulási folyamatokban, de szerepük korántsem olyan meghatározó, mint az alapvetően szóbeli ismeretátadásra berendezkedett kultúrák körében. Az elektronikus kommunikáció korában azonban, mutat rá Nyíri, a reflektálatlan ismeretátadás és -átvétel új struktúrái alakulnak ki. Ezeket nevezi Nyíri „másodlagos” hagyományoknak. A rádió, televízió, internet, illetve mobiltelefon használatára épülő új kommunikációs kultúrát szóbeliség és írásbeliség grammatikai, jelentéstani világának

21 Salom H. Schwartz: An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2012 (2):1. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116>.

22 Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. Lukács Archívum – T-Twins, Budapest, 1994.

23 Uo. 7.

közeledése, s ezáltal egy új, képi nyelv kialakulása jellemzi. Ez az újonnan szerveződő nyelvi kultúra ugyan jelentős mértékben megkönnyíti a nagy mennyiségben és gyorsasággal áramló információk feldolgozását, ám egyúttal a kommunikációs üzenet mérlegelő, reflektáló megfogalmazása ellenében is hat, mintegy felélesztve a ritualizált ismeretátadás bizonyos formáit. Ebben az elektronikus kommunikációs technológiák térnyerésével együtt járó folyamatban Nyíri már idézett könyvében még elsősorban az ismeretekhez ilyen módon hozzájutó ember világképének töredezettségéhez, a tudás egységes, koherens világának megszűnéséhez vezető veszélyforrást lát. A multimédiás kommunikációról újabban publikált írásaiban azonban már arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyes kommunikációs technológiák elektronikus kommunikációt jellemző konvergenciája hatékonyabbá, gyorsabbá teheti az információközvetítést, hozzájárulva ezáltal a társadalmi, közösségi kohézió magasabb szintjének kialakulásához és fenntartásához. Mint az MMS képfilozófiájáról írt tanulmányában fogalmaz: „[a] multimediális üzenetküldés, a beszéd, szöveg és kép egyidejű-komplementer transzmissziója számomra nem egyszerűen társadalmi tevékenységnek tűnik, hanem olyan tevékenységnek, amely éppen azokat a kapcsolatokat tartja elevenen, amelyekből a valódi közösségek felépülnek”.²⁴

A változó közösség- és hagyományfogalom jegyében felerősödő értékkonfliktusok feloldására tehát az individuumnak olyan én- és identitásformáló narratívákra van szüksége, amelyek biztos kiindulópontokat jelenthetnek a növekvő számú információ feldolgozásához és meghatározott értékrend mentén történő szelektálásához. Olyan narratívákra, amelyek könnyen megjegyezhető és továbbadható ismeretté szervezik a megszerzett információkat, és amelyek jól használható értelmezési támpontokat kínálnak az egyre komplexebbé váló társadalmi, kulturális folyamatok megértéséhez. Ilyen történeteket kínál számára az új kommunikációs technológiák közegeiben egyre több csatornán elérhetővé vált tömegmédiá, amelynek elsődleges célja az őt fenntartó társadalmi, gazdasági és politikai erők által preferált fogyasztói magatartásformák és kultúra fenntartása. Éppen ezért ezek a történetek már egy tágabb narratívakeretben jelennek meg a médiakommunikáció gyakorlatában. Mint arra a fentiekben is utaltam, a tömegmédiá által kommunikált valamennyi történet olyan keretnarratíva része, amelyet a média önmagáról, saját értékrendjéről, a működését meghatározó morális, kulturális, politikai stb. irányelvekről „mesél” folyamatosan a célcsoportoknak. A befogadók e

24 Kristóf Nyíri: Pictorial Meaning and Mobile Communication. In Kristóf Nyíri (szerk.): *Mobile Communication: Essays on Cognition and Community*. Passagen Verlag, Vienna, 2003, 157–184.

keretnarratívák alapján választják ki az értékrendjükhöz leginkább közel álló és ezért hitelesnek tekintett médiumot az egyre növekvő kínálatból. Az újmédia által közvetített tömegkommunikációs történetek ezekkel az implicit narratívaként működő keretnarratívákkal együtt jutnak el a célcsoportokhoz, és erősítik meg bennük a tömegmédia értékrendje iránti nyitottságot. Amíg a média által napirenden tartott történetek a médiakonvergencia eredményeként az újmédia kínálta kommunikációs felületeken egymással kapcsolatot tartó, hálózott individuumok explicit narratíváit befolyásolják, a tömegmédia értékrendjét rejtett formában közvetítő keretnarratívák a médiahasználók implicit narratíváira gyakorolnak folyamatos hatást. A hírek és álhírek például nem csupán igaz vagy hamis információk összességét jelentik, hanem olyan elemi narratívák, amelyek a média önmagáról szóló kerettörténeteit is megjelenítik a célközönség által felismerhető és feldolgozható formában. A hírek által megjelenített információk ugyanis akkor rögzülnek tartósan a befogadók tudatában, és gyakorolnak hatást véleményükre, érzelmeikre, attitűdjeikre, ha olyan történetekbe ágyazódnak, amelyek megerősítik értékrendjüket, véleményüket és a hasonló értékrendet, véleményt osztó emberek közösségéhez való tartozásukat. A napi hírfogyasztás így egyfajta rituálévá válik, aminek lényege, hogy a hírfogyasztók nap mint nap megerősítik az értékrendjükhöz leginkább közel álló és ezért a napi kommunikációban partnernek tekintett médiával kialakított együttműködésüket.

A hírek által közvetített explicit és implicit narratívák ezt a közös értékrend elfogadásából fakadó közösségi tudatot hivatottak megszilárdítani. Az információk befogadását segítő explicit narratívák közvetlenül, egy konkrét problémához kötve jelenítik meg a tömegkommunikációs tartalmakat. Az implicit vagy keretnarratívák pedig az adott média működését meghatározó általános értékrendet hivatottak megjeleníteni. Erre a napi rituáléra, a narratívák közlésének folyamatosságára szüksége van a digitális kultúra emberének, hiszen ezek az énképét is megszilárdító történetek fontos értelmezési támpontokat kínálnak számára a felgyorsuló híráramlásban. Ezek hiányában zavarttá, bizonytalanná válik, és megállíthatatlanul sodródik a fragmentálódás, elmagányosodás irányába. A tömegmédia pedig emiatt, és a médiapiacra tapasztalható növekvő versenyt észlelve folyamatos történetmesélésre kényszerül, amihez a hírek, illetve azok hiányában az álhírek jelentik számára a legkézenfekvőbb eszközöket. A hírek mint narratív struktúrák tehát maguk is részei egy komplex narratívának, a média önmagáról mesélt történetének, és így egyidőben két, egy explicit és egy implicit narratívát jelenítenek meg a befogadó számára. A két narratíva együttesen világítja meg a hír közlésének hátterében rejlő kommunikációs szándékot. A hírt e megértett szándék jegyében fogadják be a kommunikatív aktusok

vevői. Azaz megértik, mit akart elérni, közölni velük a kommunikátor. Ennek a szándéknak a felismerése a feltétele annak, hogy a szelektív befogadás folyamatában elfogadják vagy elutasítsák a hír által megjelenített narratívákat.

Az újmédia expanziója és az új technológiát használó ember mindennapi életvilágának folyamatos mediatizációja jelentős változásokat von maga után az információk feldolgozása és közvetítése terén. A digitális kultúrában hálózati kapcsolatait építő individuum gondolkodásmódja, nyelvi világa teljes mértékig ráhangolódik az egyre növekvő számú adat, információ hatékony befogadásának és továbbításának igényére. A mentális világában, fogalmi apparátusában, nyelvhasználatában bekövetkező változások képessé tehetik arra, hogy a megnövekedett számú napi információhalmazból kiválogassa, tudása részévé tegye és kommunikálja a számára leginkább fontosakat. Ennek a folyamatnak a következménye az is, hogy egyre tudatosabban választja ki azokat a hírforrásokat, illetve médiumokat, amelyek a gondolkodásmódjának, értékrendjének leginkább megfelelő narratívák keretében közvetítik felé a szóban forgó információkat. Azaz mindinkább azokat a médiumokat keresi, amelyek keretnarratívái összehangolhatók személyes és közösségi narratíváival, véleményével, értékrendjével.

A fentiekben arra kívántam rávilágítani, hogy az új kommunikációs technológiák korában a közösségi viszonyok és az identitásformáló narratívák mediatizációjának, valamint a hagyományfogalom ezzel összefüggő megváltozásának hátterében egy kettős narratívaszint egyidejű hatása figyelhető meg: az explicit narratívák a média által közvetített, konkrét problémákra irányuló történeteket jelenítik meg többnyire a tömegmédia által napirenden tartott témák mentén, míg a média segítségével kommunikáló emberek konkrét témákkal kapcsolatos általános attitűdjeit megjelenítő implicit narratívák egyre inkább összefonódnak a tömegmédia saját értékrendjéről megjelenítő keretnarratíváival, amelyek azon túl, hogy értelmezési keretet kínálnak a konkrét problémákkal kapcsolatos történetekhez, egyúttal részévé válnak a mediatizáció alapját jelentő befolyásolási mechanizmusnak is. Ezzel mindenekelőtt azt próbáltam tanulmányomban érzékelhetővé tenni, hogy az én- és identitásteremtő tudati konstrukcióknak tekintett narratívákról alkotott modellek hogyan lehetnek segítségünkre abban, hogy új megvilágításba helyezzük az individuum, közösség és hagyomány viszonyát érintő társadalomfilozófiai kérdéseket és válaszokat. Más szóval, egy olyan, a kérdéskörrel kapcsolatos megközelítési módokat érintő szintéziskísélet lehetőségeit kutattam, amely révén többé-kevésbé világos képet kaphatunk a történetekre épülő kommunikáció embert, közösséget, társadalmat és tradíciót formáló erejéről.

Agora Zsuzsanna

Az identitás maga az üzenet. A tömegmédiák szerepe a nemzeti nagycsoportok identitásának hagyományozásában

Bevezetés

Marshall McLuhan közismert szlogenje, mely szerint „a médium maga az üzenet”, arra hívta fel a figyelmünket, hogy a kommunikációs technológiák változása az adott társadalomban megváltoztatja az ismeretszerzés módját, a társadalmi interakciókat és átírja a gondolkodást.¹ A tömegmédiák által közvetített üzenetek sajátossága az is, hogy adó és vevő között nem következhet be interakció, mert a technika közbeiktatása kizárja ennek lehetőségét.² Az egyre inkább közvetített kommunikációt használó ember pedig mind gyakrabban és tudatosabban azonosul olyan csoportok értékrendjével, normáival is, amelyek tagjai között gyakorlatilag semmilyen közvetlen kommunikációs kapcsolat nem áll fenn.³ Következésképp a tömegkommunikáció különleges szerepét kell tételeznünk az olyan szociális csoportokban, ahol a tagok egyáltalán nem ismerik egymást, mégis ugyanazon közösséghez tartozóként határozzák meg magukat. Anderson ilyen „elképzelt” közösségként

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.08

A szerző a Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának adjunktusa. Email: dr.susanna.agora@gmail.com

- 1 Marshall McLuhan: *Understanding Media, The Extensions of Man*. McGraw-Hill, London and New York, 1964.
- 2 Niklas Luhmann: *A tömegmédiák valósága*. Gondolat, Budapest, 2008, 3.
- 3 Szécsi Gábor: Kommunikáció és közösség a virtuális távolság korában. In Karikó Sándor (szerk.): *Közösség és instabilitás*. Gondolat, Budapest, 2008, 31–46; Uő: Kognitív nyelvészet és kommunikációkutatás. *Jel-Kép: Kommunikáció – Közvélemény – Média* 2018 (7):2, 65–76, DOI: <https://doi.org/10.20520/Jel-Kep.2018.2.65>.

határozta meg a modern nemzetet, melynek születése és fennmaradása a tömegkommunikáció nélkül nem lett volna lehetséges.⁴

1. Tömegeből nemzet – a tömegkommunikáció szerepe

A nemzetek kialakulásáról, típusairól a 19. század óta folyik a diskurzus. Arról azonban meglehetősen ritkán olvashatunk, hogy a nemzetek kialakulásában milyen szerepet játszott a tömegek és a tömegmédiák megjelenése. Bibó István a kelet-európai kisállamok nyomorúságáról írt tanulmányában már felhívta a figyelmet erre a kérdésre:

A nemzetek kialakulása Európának, mint politikai közösségnek az egyik legjelentősebb folyamata. Ezen belül is külön jelentőségű folyamat a modern nemzetek kialakulása. Ez utóbbinak az a lényege, hogy a meglévő vagy újonnan alakuló nemzetek kereteit új, igen nagy erejű tömegmozgalmak töltik ki, s a hozzájuk fűződő érzelmeket új, igen nagy erejű tömegérzelmek teszik magukévá. Nem igaz, hogy a nemzet és a nacionalizmus a francia forradalommal és egyáltalán nemzetenként a polgári forradalommal született volna meg. Csupán az történt ekkor, hogy a nemzethez fűződő politikai folyamatok tömegmozgalmakká, a nemzethez fűződő érzelmek tömegérzelmekké váltak.⁵

A nemzeti érzelmek elterjesztésében, a politikai nacionalizmus tömegmozgalommá válásában pedig döntő szerepe volt a tömegmédiáknak.

1.1. A tömegek kora

A tömegmédiák korának gondolata arra a premisszára épül, hogy létezik egy „névtelen tömeg”, amely kommunikációs eszközökkel befolyásolható. A tömegkommunikáció elméleti alapjai a 19. században formálódtak, és mindenekelőtt két szociológus, Ferdinand Tönnies⁶ és Gustave Le Bon⁷ írásai alapozták meg a közösségek és tömegek jellemzőiről, kialakulásuk

4 Benedict Anderson: *Elképzelt közösségek: gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. L'Harmattan, Budapest, 2006.

5 Bibó István: Az európai nemzetek és a modern nacionalizmus kialakulása. In *Uó: Válogatott tanulmányok*. 2. kötet, 1945–1949. Magvető, Budapest, 1986, 2–187, 2.

6 Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom*. Gondolat, Budapest, 1983.

7 Gustave Le Bon: *A tömegek lélektana*. Franklin Társulat, Budapest, 1913.

és fennmaradásuk dinamikájáról szóló elméleteket. Ezek a koncepciók egyúttal utat nyitottak a modern tömegpszichológiának is. Az új kommunikációs technológiák egy átfogó társadalmi, gazdasági és technológiai változás részeként jelentek meg, melynek kezdetét a 18. század második felétől egészen napjainkig datálhatjuk, és az életkörülmények gyökeres változását eredményezte.

A 19. századi Európában az iparosodás, a technikai és a tudományos fejlődés hatásaként jelentősen csökkent a halandóság, az életszínvonal emelkedésével a születési ráta is emelkedett, a kontinens lélekszáma 1850-ben kb. 267 millióról ötven év alatt több mint 400 millióra nőtt, ami évi 10%-os növekedést jelentett. A demográfiai, gazdasági, infrastrukturális és technikai változások a társadalmi struktúra átalakulását eredményezték. A tömegtermelés elterjedése a régi agrárius és iparos közösségek eltűnését vonta maga után. A falvakban fölöslegessé vált embertömegek és a városokban egyre nagyobb számban élő proletariátus együttesen egy minőségileg új szociális réteg megjelenésével járt. Ebben a folyamatban emberek tömegei élték át a gyökértelenség, elidegenedettség, fölöslegesség érzését, szociális értelemben „arctalan” tömegként élték mindennapjaikat.⁸

A „tömeg” modern fogalma a 19. század elején született meg és vált a politikai-szociális nyelv részévé, és azt az egyre növekvő embertömeget jelölte, amely a rendi társadalomból kiszorulva, szociális kategória nélkül állt a modernitás világában.⁹ Gustave Le Bon¹⁰ tömeglélektani írása nyomán a tömeget többé már nem alkalmi csődületként értelmezték, hanem a társadalom olyan önálló és állandó jelenségeként, mely hatalommal és erővel bír: a tömegben

a személyiség tudata eltűnik s az összes egyedek érzelmei és gondolatai egyugyanazon irányt vesznek. Egy kollektív lélek formálódik, átmeneti módon ugyan, de jól megkülönböztethető jellemvonásokkal.¹¹

A kortársakban jelentős szorongást váltott ki az a „szakvélemény”, hogy a tömegek természetükből fakadóan rombolják a civilizációt,

- 8 Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította Braun Róbert, Seres Iván, Erős Ferenc, Berényi Gábor. Európa, Budapest, 1992; Agora Zsuzsanna: *A „kollektív narcizmus” nyelvi jegyei német nyelvű történelemtankönyvekben (1939–2016)*. Doktori disszertáció, PTE Pszichológia Doktori Iskola, 2022, 60.
- 9 Reinhart Koselleck – Fritz Gschnitzer – Karl Ferdinand Werner – Bernd Schönemann: Volk, Nation, Nationalismus, Masse. In Reinhart Koselleck – Werner Conze – Otto Brunner (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7. Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, 141–431, itt 415.
- 10 Le Bon: i. m.
- 11 Uo. 18.

fétisszerűen ragaszkodnak a hagyományhoz és rettegnek minden újítástól.¹² Ezek a sztereotípiák jól érzékeltetik a kortársak fenyegetettségérzését. Le Bon tulajdonképpen azokat a látens félelmeket fogalmazta meg, amelyeket a tömegek megjelenése váltott ki a kortársakból, kiváltképp a polgári elit és értelmiség köreiben. A 19. századra a francia forradalom örökségként ugyanis két tapasztalat kristályosodott ki: az egyik szerint az emberi összetartozás új tudata jött létre, a másik szerint a tömegek politikai szerepét többé már nem lehet figyelmen kívül hagyni.

A társadalmi válság azonban nemcsak egy szociális kategória képlekenységét jelezte, hanem értelmi válságot is. A gyökeresen átalakuló gazdasági, technikai környezet a tradicionális identitások tömeges válságát eredményezte. Az ilyen válságokra a közösségek többnyire identitásuk újraalkotásával reagálnak, jellemzően új narratívák, új hiedelmek és új ideológiák születnek.¹³ Ezek segíthetnek abban, hogy a csoporthoz tartozás értelme helyreálljon. A 19. században egyre égetőbb kérdésként fogalmazódott meg, hogyan lehet a tömegeket kontroll alá vonni, és hogyan lehet a tradicionális közösségeket fenntartani vagy újrateremteni. Az új politikai ideológiák a tömegek politikai-ideológiai szervezésére tettek kísérletet, noha teljesen eltérő közösségfogalmakból indultak ki. A kommunizmus a tömegek szervezését osztályalapon képzelte el, a nacionalizmus ezzel szemben a nemzet közösségteremtő erejét hirdette és népmozgalomként határozta meg magát.

Marx *A filozófia nyomorúsága* című munkájában a proletár tömegek genezisét a kapitalizmus uralomra kerüléséből vezette le.¹⁴ Úgy gondolta, hogy ennek a tömegnek a tőke uralma teremtett közös helyzetet és ezáltal közös érdeket. Problémaként határozta meg, hogy a proletárok ugyan a tőkével szemben gazdasági-társadalmi értelemben osztályként állnak szemben, ennek a helyzetnek valójában nincsenek tudatában. Marx a tőke elleni közös harctól várta a proletárok osztálytudatra ébredését. A kommunizmus utópisztikus elképzelése szerint a szolidaritásnak át kellett volna lépnie a nemzeti határokat, hogy az egész világ proletariátusát közösségbe vonja. Ennek a proletariátusnak nem a másik nemzet volt az ellensége, hanem saját nemzetének monopolizáló képviselői. Marx szerint a nemzet a polgári elit találmánya volt, mely ideológiai alapot szolgáltatott saját hatalmi pozíciójának fenntartásához, és elfedte a kapitalizmus által generált osztályellentéteket.¹⁵

12 Uo. 12.

13 Vamik Volkan: *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror*. Pitchstone, Charlottesville, 2004.

14 Karl Marx: *Anti-Proudhon. A filozófia nyomorúsága*. Fordította Braun Soma. Népszava, Budapest, 1946.

15 Eric Hobsbawm – Terence Ranger (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Újrakiadva 2012-ben, DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636>.

A nacionalizmus mint 19. századi politikai ideológia a lojalitást nem osztályalapon, hanem a nemzeti közösségen belül tétélezte. A nacionalista tömegmozgalmakat kezdetben mind a konzervatív, mind a liberális táboron belül bizalmatlanul figyelték, mert attól tartottak, hogy a tömeg kaotikus erőszakkal (lásd: francia forradalom) rombolhatja le a fennálló tradicionális társadalmi rendet.¹⁶ A tömegek nacionalizálása több szakaszban és országoként eltérő módon ment végbe, és ebben a folyamatban az államnak és a nemzeti közoktatásnak egyre nagyobb szerep jutott.¹⁷ A 20. század egyik legfontosabb kérdése lett, hogy a tömegeket beengedjék-e a politikába, azaz kapjanak-e választójogot. Le Bon és számos más kortársa a választójog kiterjesztése ellen foglaltak állást, mert a tömegek tudatlanságát és hiszékenységét kiaknázó politikai csoportokban veszélyt sejtettek.¹⁸

1.2. A nemzet és a nemzeti identitás a szociálpszichológia értelmezésében

A nemzet egyike azon fogalmaknak, amelyek definíciójáról nem alakult ki konszenzus. Csekey István szegedi jogtudós jó érzékkel mutatott rá, hogy

aki a nemzet fogalmát egységesen akarná meghatározni, annak a veszélynek tenné ki magát, hogy vagy mint nyelvegységet tüntetné fel, vagy mint kulturális egységet, vagy mint a nép öntudatának egységét, vagy pedig mint államegységet.¹⁹

A nemzetnek ugyanis nincs egységes fogalma, csak kultúráról kultúrára változó reprezentációi. Más szóval a nemzet egy változó szemantikai kategória, melynek hosszú története van.

A szociálpszichológiát azonban kevésbé érdekli a nemzet mint „objektív” szociális kategória, sokkal inkább annak pszichés realitása foglalkoztatja; ahogyan az emberek elképzelik, érzelmeket kapcsolnak hozzá és hiedelmeket osztanak meg róla.

- 16 George L. Mosse: *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*. Howard Fertig, New York, 1975, 60.
- 17 Dömök Csilla: *Nation und Nationalität, Volk und nationale Zusammengehörigkeit. Prague Paper on the History of International Relations*, 2019, 67–85.
- 18 Le Bon: i. m., 165ff.
- 19 Csekey István: A magyar nemzetfogalom. *Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Hungaricae Francisco-Josephinae*, 1938 (13), 105–192.

A szociálpszichológiában a nemzet olyan csoportként jelenik meg, amelyhez az egyén érzelmileg kötődik, amellyel azonosul. Elsajátítja a csoportra jellemző kulturális szimbólumokat, részesedik a csoport múltjában, az eseményeket a csoport perspektívájából képes szemlélni, átveszi a csoportra jellemző attitűdöket, értékeket, viselkedési mintákat és megküzdési módokat.²⁰

A nemzeti csoportokat Shafer szerint az a hiedelem egyesíti, hogy létüket közös történet (sors) alapozza meg, és igényük van arra is, hogy a jövőben is csoportként maradjanak fent.²¹ Vagyis a nemzethez tartozásnak vannak kognitív és érzelmi aspektusai is. Egy nemzet szociálpszichológiai értelemben addig létezik, amíg tagjai a nemzet tagjaként határozzák meg magukat. Ez jelenti a nemzeti identitás alapját.

Az identitás olyan pszichológiai konstrukció, amely az ember lelki működésének stabilitását, kontinuitását, társas viszonyokba való beágyazottságát, egyszersmind egyediségét hivatott magyarázni.²² Ricoeur az identitáshoz az időbeliségen és a narratívumokon keresztül közelített; megkülönböztette a dologi azonosságot (identitást) és az önazonosságot (ipszeitást).²³ A narratív identitás elmélete szerint az önazonosság az élettörténet egységében jön létre, amely ugyanolyan jellegű, mint a történetek egysége. Az élettörténet egysége megengedi a változást, a mássá válást, hiszen az elbeszélte élettörténet képes keretbe foglalni az életünk során történt változásokat.²⁴ Amennyiben a történetet magát tesszük meg a személyes azonosság hordozójának, az garantálni látszik, hogy az ember önmaga marad, anélkül, hogy ugyanaz vagy ugyanolyan maradna.²⁵ Ahogy az egyén esetében, úgy a történelmi nagycsoportok esetében is meghatározó jelentősége van a közös történeteknek.

A nemzeti identitást a kollektív emlékezet tölti meg tartalommal, ennek meghatározó szerepe van a nemzeti nagycsoportok

20 László János: *Történelemtörténetek*. Akadémiai kiadó, Budapest, 2012, 84.

21 Boyd Shafer: Bourgeois Nationalism in the Pamphlets on the Eve of the French Revolution. *The Journal of Modern History*, 1938 (10):1, 31–50; lásd még Dömök Csilla: Minderheiten und Volsgruppen in Europa. *West Bohemian Historical Review*, 2019 (9):2 263–276.

22 László: i. m., 43.

23 Paul Ricoeur: Az én és az elbeszélte azonosság. In Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999, 373–412.

24 Bene Krisztián: Identité sans frontières. Le mythe et l'esprit de corps de la Légion étrangère. *Études sur la région méditerranéenne*, 2023 (33):1, 129–139, különösen a 133–139.

25 Pintér Judit Nóra: A tudattalan identitás. *Imágó*, 2012 (23):2, 67–72, itt 69.

identitáskonstrukciós folyamataiban. A kollektív emlékezet teszi lehetővé a csoporttagoknak, hogy felismerjék, ugyanahhoz a csoporthoz tartoznak, és ennek a csoportnak a története a jövőben is folytatódik; összehasonlítási dimenziót nyújt más nemzeti csoportokkal, és a csoport jelenbeli magatartásának alapjául szolgál. László János szerint a történelmi élmények a kollektív emlékezetben elbeszélések formáját öltik, melyekből kibonthatók a nemzeti identitás pszichológiai jellemzői is.²⁶ A történelem olyan elbeszéléseket kínál a közösségek számára, amelyekből kiderül, hogyan határozzák meg magukat, honnan eredeztetik a csoportot, és milyen jövő képzelnek el.²⁷ Vagyis a nemzetről szóló narratívumokban mindig benne foglaltatnak az önmeghatározás jellegzetességei és azok a csoportközi viszonyok is, melyek meghatározták a csoport történelmi pályájának alakulását.

Az identitásra úgy is tekinthetünk, mint egy reprezentációs konstrukcióra, mely a kommunikációs folyamatok kölcsönhatásaként formálódik.²⁸ Jovchelovitch szerint a szociális reprezentációk hálózatában jönnek létre azok a jelentések, amelyek az egyéni identitások szövetét és anyagát adják.²⁹ Ahhoz, hogy egy csoport identitása alakot nyerjen, a csoporthatárokra tagok csoportról alkotott reprezentációiban is meg kell jelennie.³⁰ Ez azt jelenti, hogy a nemzet reprezentációjának el kell különülnie más nemzetek reprezentációjától. Vagyis az identitás vonatkozásában nemcsak az a fontos, hogyan azonosítják magukat egy nemzet tagjai, hanem az is, hogy ez a csoport miben különbözik más csoportoktól, más nemzetektől. Ahogyan az én kialakulásában alapvető jelentősége van a tükörképnek, a másik embernek,³¹ úgy a csoportidentitás kialakulása is feltételezi a releváns másik, azaz a tükröző csoportok közreműködését – állítja

26 László: i. m., 94.

27 James Liu – Denis Hilton: How the Past Weights on the Present: Social representations of History and their Role in Identity Politics. *British Journal of Social Psychology*, 2005 (44):4, 537–556, DOI: 10.1348/014466605X27162.

28 Rangar Rommetveit: The Role of Language in the Creation and Transmission of Social Representations. In R. Farr – S. Moscovici (szerk.): *Social Representations*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

29 Sandra Jovchelovitch: In Defense of Representations. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1996 (26):2, 121–135, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1996.tb00525.x>.

30 Vivian Vignoles – Xenia Chrysochoou – Glynis Breakwell: The Distinctiveness Principle: Identity, Meaning, and the Bounds of Cultural Relativity. *Personality and Social Psychology Review*, 2000 (4):4, 337–354, DOI: https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0404_4; Bene Krisztián: *A Szabad Francia Erők 1940–1943. A francia katonai együttműködés a második világháborúban*. Kronosz, Pécs, 2017, 311–357.

31 Lásd Jacques Lacan: A tükör-stádium mint az én funkciójának alakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja a számunkra. *Thalassa*, 1993 (4):2, 5–11.

Altmeyer.³² Vagyis egy nemzet létét más nemzeteknek is el kell ismernie, a csoportnak más nemzetek reprezentációjában is meg kell jelennie.

A szociális reprezentációkban sűrűsödik össze a nemzettel kapcsolatos tudás, hiedelmek és érzelmek. A reprezentáción belül elkülöníthető egy ún. „figuratív mag”, mely azokat a konszenzuális jellemzőket egyesíti, melyeket a csoport minden tagja oszt, ³³ és a csoport történelme során alakultak ki. Ez a mag nemcsak összekapcsolja a nemzetről alkotott konszenzuális tudás elemeit, hanem meghatározza a reprezentáció elemeinek kapcsolódási lehetőségeit is. A figuratív mag struktúrája dönt arról, hogy az új ismeretek, hiedelmek, érzelmek egyáltalán integrálhatók-e az identitás reprezentációs rendszerébe vagy sem.³⁴ A mag körül, a reprezentáció perifériáján jelennek meg a kontextuális változások és egyéni különbségek. Míg a figuratív magot homogenitás, a perifériát társadalmi heterogenitás, sokszínűség jellemzi. Mindezen ismeretek fényében érthetővé válik, hogy mindabban, amit a nemzetről tudunk, megjelennek olyan ismeretek és hiedelmek, melyeket mindenki oszt, és olyan ismeretek is, amelyek egyedi értelmezésből fakadnak.

1.3 A tömegmédiумok szerepe a nemzeti identitás konstrukciós folyamatában

A hiedelmek a közös tudásnak egy olyan típusát képviselik, amelyet a csoport tagjai igazolás hiányában is elfogadnak. A közös hiedelmek köztönyagként szolgálnak a tagok szociális identitásai között, megalapozzák a csoport egyediségét és létjogosultságát. Ilyen csoportot megalapozó hiedelem például az, hogy „mi egy nemzet vagyunk”, de a csoportról számos más közös hiedelem is kialakul. Minél többen osztanak egy hiedelmet, annál megalapozottabbnak tűnik,³⁵ és minél több szociális megerősítést kap az egyén egy adott hiedelemről, annál objektívabbnak

32 Martin Altmeyer: Im Spiegel des Anderen: Gruppe, Narzissmus, Gruppennarzissmus. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik*, 2011 (47):2, 69–73, DOI: <https://doi.org/10.13109/grup.2011.47.2.69>.

33 Jean-Claude Abric: A Structural Approach to Social Representations. In Kay Deaux – Gina Philogène (szerk.): *Representations of the Social: Bridging Theoretical Traditions*. Blackwell Publishing, 2001, 42–47.

34 Claude Flament: Structure, Dynamique et Transformation des Représentations Sociales. In Jean-Claude Abric (szerk.): *Pratiques Sociales et Représentations*. Presses Universitaires de France, Paris, 1994, 37–57, itt 54.

35 Daniel Bar-Tal: *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis*. Sage, Thousand Oaks, 2000, DOI: <https://doi.org/10.4135/9781452204697>.

mutatkozik számára.³⁶ Egy csoport összetartása csak akkor lehetséges, ha a közös hiedelmek stabilak. Ha nincs közmegegyezés a hiedelmek tekintetében, akkor a csoport tagjai szubjektív bizonytalanságuk csökkentésére a társas befolyásolás és a meggyőzés eszközeivel élnek, azaz megpróbálják egymást meggyőzni és a megbomlott konszenzust helyreállítani.³⁷

A nemzetről alkotott szociális reprezentációk elterjesztésében meghatározó szerepe volt a modern tömegmédiuumoknak. Luhmann szerint a világról szerzett ismereteink nagy része a tömegmédiuumokból származik, de ugyanezen tézis fogalmazható meg a nemzeti történelem vonatkozásában is.³⁸ Európában a „nemzeti közösség” gondolatát a 17. században a közös nyelv alapozta meg,³⁹ melynek első prókátorai a nyelvészek voltak. A 19. századra azonban a filológusok mellett jóval fontosabb szerep jutott a történészeknek, hiszen ezek a szerzők lettek saját nemzetük értelmi szerzői és a nemzet tulajdonságainak megalkotói.⁴⁰ A történetírás teremtette meg a homogén és egységes nemzetről szóló narratívát, melynek elterjesztésében az írásos kommunikáció formái játszottak meghatározó szerepet.⁴¹

Az írott, nyomtatott és sokszorosított kommunikációs formák megjelenése döntő módon járult hozzá a nemzeti identitások filológusok és történészek által megalapozott reprezentációjának elterjesztéséhez. Bár a tömegkommunikáció fogalma alatt általános értelemben a sajtó, illetve a 20. században a televízió, rádió médiumait értik, médiapszichológiai és -történeti szempontból ebbe a kategóriába kell sorolnunk az iskolai tan- és olvasókönyveket is, hiszen a bennük foglalt információ átadása megfelel a nyilvánosság, közvetítettség és egyirányúság követelményeinek.⁴² A nemzetre vonatkozó ismeretek elterjedésében ugrásszerű növekedést jelentett az általános iskolakötelezettség bevezetése (Magyarországon

36 Leon Festinger: Informal Social Communication. *Psychological Review*, 1950 (57):5, 271–282, DOI: <https://doi.org/10.1037/h0056932>.

37 Bar-Tal: i. m.

38 Luhmann: i. m., 4.

39 Anja Stukenbrock: *Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617–1945)*. Walter de Gruyter, Berlin, 2005, <https://doi.org/10.1515/9783110901320>.

40 Gyáni Gábor: A történetírás újragondolása. *Történelmi Szemle*, 2006 (48):3–4, 261–274.

41 Lásd Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. Lukács Archívum, T-Twins, Budapest, 1994.

42 Gerhard Maletzke: *Psychologie der Massenkommunikation. Theorie und Systematik*. Verlag Hans-Bredow-Institut, Hamburg, 1979.

1868 óta). Ez tette lehetővé, hogy az addig írástudatlan tömegek képessé váltak az írott nemzeti narratívumok befogadására.⁴³

1.4 A tankönyv mint a nemzeti identitás hagyományozásának médiuma

Bármely társadalom folytonosságának és fönnyaradásának előfeltétele a kulturális örökség nemzedékről nemzedékre történő átadása. Hagyományozódnak az anyagi kultúra elemei, de a szokások, cselekvés- és eljárásmodok, más szóval a társadalmi gyakorlatok is. A gyakorlat átadása részben közvetlenül, példa és utánzás útján történik, részben nyelvi közvetítéssel. A kultúra átörökítésének harmadik vonulatát a nyelvben rögzült tudás átadása jelenti.⁴⁴ A hagyomány tartalmi ugyan a múltból erednek, szelekciójuk mégis a közösség jelenében nyer értelmet, ily módon teremtve kontinuitást múlt és jelen között. A hagyomány értelemmel ruházza fel a mindennapi cselekvéseket, és ily módon járul hozzá a közösség lényegéhez, önmagáról alkotott fogalmához.

A világ számos országában a történelemtankönyvek elsőrangú, ha nem épp kizárólagos feladata a nemzeti identitás hagyományozása. A modern iskolarendszer 19. századi kialakulása óta a történelemtankönyvek az állampolgári és a nemzeti nevelés preferált eszközei voltak. Széles tömegek számára ezek voltak az első nyomtatott szekuláris művek, amelyekkel közvetlen kapcsolatba kerültek. A nemzeti történelem oktatásától azt várták és várják ma is több országban, hogy a nemzeti nagycsoporttal való azonosulást előmozdítsa, jó honpolgárokat neveljen, hazaszeretetet és kötődést alakítson ki a felnövekvő nemzedékekben. A nemzeti érzelmek elterjedése teremtett alapot a modern tömeghadiseregben a katona lojalitáshoz, és ugyanezen érzelmek szerepét kell kiemelnünk a politikai mobilizáció vonatkozásában is.

A történelemtankönyvekben átadott információk a narratívum formáját öltik, melyben kódoltan jelennek meg az identitásvonatkozású ismeretek (tudás és hiedelmek) és normatív jellegű attitűdök. Az iskolai

43 A Magyar Királyság területén az analfabeták aránya 1880-ban még csaknem 60% volt, de ez az arány 1910-re 33%-ra csökkent (T. Kiss Tamás: *Alfabetizmus. A dualizmus kori Magyarország kulturális/politikai problémája. Szín. Közösségi művelődés*, 2012 (17):4, 25–44.). A nyomtatott médiumok közül a legnagyobb népszerűségnek az újságok örvendtek. 1875-ben a posta összesen 26 millió folyóirat- és hírlappéldányt kézbesített. A folyóiratok száma ez évtől az első világháború idejéig 80-ról 1600-ra ugrott (Gróz Andrea: *A dualizmus kora társadalmának olvasási szokásai. Neveléstörténet. A Székesfehérvári Kodolányi János Főiskola Folyóirata*, 2005 (2):1–2, 170–176.)

44 Nyíri: i. m.

tankönyvek jelentőségét ezen túl kiemeli az a sajátosságuk is, hogy a korai szocializáció és világtérképészeti folyamatokban fejtik ki hatásukat. Ily módon a tömegkommunikáció legbefolyásosabb formái közé tartoznak, hiszen már akkor nyomot hagynak az emlékezetünkben, amikor még alig vagyunk képesek megkülönböztetni a tényeket a fikciótól. Az itt reprezentált tudás a gyerek egész életére olyan szűrőt képez, amelyen keresztül minden későbbi nemzettel kapcsolatos információt igaznak fogad el vagy hamisként utasít el.⁴⁵

A tankönyvek narratívumaiba kódoltan ismerjük meg a saját és más nemzeteknek tulajdonított intenciókat, attribúciókat és érzelmeket. Az empirikus tankönyvkutatások eredményei szerint a nemzeti identitások narratív konstrukciójának vannak specifikus és általános jellemzői is. A nemzeti közösségek identitásának konstrukciója kultúrkörönként egyedi jellegzetességeket mutat a német, francia, magyar, török, pakisztáni, görög, kanadai tankönyvekben.⁴⁶ Ugyanakkor a nemzeti identitások konstrukciójának általános jellegzetessége, hogy minden fent felsorolt nemzet tankönyveiben a nemzeti önkép mindig más nemzetek relációjában kerül bemutatásra. A másik nemzet megjelenhet partnerként, konkurensként, riválisként, ősellenségként, tettesként vagy akár a „sátán” szerepét is magára öltheti.

A nemzeti történelem tankönyvi ábrázolásában a nemzet más nemzetek viszonyában meghatározott egyedisége a narratív kompozíció sajátosságaiból bomlik ki. Herder még úgy gondolta, hogy a népek individualitását azok a nemzeti „maximumok” alapozzák meg, melyek az adott kultúra tökéletességének csúcspontjait jelentik.⁴⁷ A nemzet egyediségét azonban megalapozhatják a választott dicsőség és a választott trauma történetei is, melyek a nemzet sorsának jelentős eseményeit örökítik meg.⁴⁸ A nemzetről szóló elbeszélésekben kirajzolódik egy történelmi pálya, amelyre ráépül a nagycsoport identitása. A történelmi pálya kollektív emlékezeti reprezentációja tartalmazza a nemzeti csoportra jellegzetes attitűdöket, más nemzetekhez való viszony sajátosságait és azt is, hogy a nemzet tagjaira milyen megküzdési módok jellemzők.⁴⁹

45 David Altheide – Robert Snow: *Media Logic*. Sage, Beverly Hills, 1979.

46 Rainer Riemenschneider: Nationale Identitäten im Schulbuch. *Internationale Schulbuchforschung*, 1996 (18):3, Berghahn Books, 263–268.

47 Koselleck–Gschnitzer–Werner–Schönemann: i. m., 317.

48 Vamik Volkan: Large-group Identity, International Relations and Psychoanalysis. Előadás a Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft. V. konferenciáján, Gasteig Cultural Center, Rosenheimer Platz, 2008. május 23.

49 László: i. m., 96.

Mint minden tömegkommunikációs médiumra, úgy a modern iskolai tankönyvekre is sajátos médialogika jellemző, amely szűri és transformálja a jelenségek, történések értelmezését. A médialogika fogalma a kommunikáció sajátos formájára utal, illetve arra a folyamatra, melynek során a médiumok az információt közvetítik. A médialogika egyik premisszája, hogy az események és információk mediális reprezentációjában maga az információ-technológia is tükröződik, a médiumok aktívan szűrik és maguk is konstruálják a valóságot. A médialogika másik premisszája, hogy idővel a kommunikációs irányvonalak intézményesülnek, reflektálatlan plauzibilitássá válnak, és keretként szolgálnak a csoportot ért történések értelmezéséhez.⁵⁰ Ily módon járulnak hozzá a kultúra fenntartásához, a hagyományok átörökítéséhez.

A modern tömegkommunikációs eszközök 19. századi megjelenése óta a médialogika elterjedése több területen is kimutatható. Schrott szerint a politika mediatizációjával a médialogika fokozatosan vette át a politikai logika helyét, de ugyanez a jelenség figyelhető meg a hírmédia esetében is.⁵¹ Olyan körülmények között, ahol a rendelkezésre álló időhöz képest információtelítettség és figyelemdeficit áll fenn, fokozott verseny alakul ki a különböző médiumok között, hogy megszerezzék az emberek figyelmét. A hírmédia ezért maga is alkalmazkodott a médialogikához, melynek konkrét kifejeződését jelenti az a sajátos narratív technika, mely magában foglalja „az egyszerűsítés, megszemélyesítés, polarizáció, fokozás, tömörítés, sztereotipizálás és nagyítás stratégiáit”.⁵² Ugyanezen hatás tételezhető a nemzeti történelem tankönyvi reprezentációjának vonatkozásában is. Altheide szerint a médiumra tipikus forma elemei megjelenhetnek a narratív kompozícióban, a prezentáció stílusában, a nyelvhasználatban és a megjelenített attitűdökben.⁵³

Kernberg és Moscovici szerint a tömegmédiumoknak sajátos kommunikációs stílusa van, mely primitív pszichés mechanizmusokat hív életre, vagyis konkrét és egyszerűsítő gondolkodást jelenít meg.⁵⁴ Az

50 Altheide–Snow: i. m.

51 Andrea Schrott: Dimensions: Catch-all Label or Technical Term. In Knut Lundby (szerk.): *Mediatization: Concepts, Changes, Consequences*. Peter Lang, New York, 2009, 41–61, itt 44.

52 Lars Nord – Jesper Strömbäck: Reporting More, Informing Less a Comparison of the Swedish Media Coverage of September 11 and the Wars in Afghanistan and Iraq. *Journalism*, 2006 (7):1, 85–110, itt 94, DOI: <https://doi.org/10.1177/1464884906059>.

53 Altheide–Snow: i. m.

54 Otto Kernberg: Sanctioned Social Violence: A Psychoanalytic View. Part I. *International Journal of Psychoanalysis*. 2003 (84):3, 683–698, itt 690, DOI: <https://doi.org/10.1516/XFVQ-LYCB-E40K-CXRF>; Serge Moscovici: *L'âge des foules*. Fayard, Paris, 1981.

egyetlen nyelv, amelyet a tömeg megért – írja Moscovici –, az a nyelv, amely kikapcsolja az értelmet és csak a szívhez szól; a valóságot abszolút rózsaszínre vagy abszolút feketére festi. A fekete–fehér világgép a *hasítás* primitív énvédő mechanizmusát idézi.⁵⁵ A hasítás legfőbb funkciója, hogy védi az egyént az ambivalencia okozta feszültség átélésétől, elkerülhetővé teszi a negatív identitástartalmakkal való konfrontációt és a világ komplexitásából eredő feszültséggel való megküzdést is.⁵⁶

Úgy gondolom, ebből a leírásból is kiderül, hogy Kernberg és Moscovici koncepciója is a Le Bon által megalapozott „primitív tömeg” paradigmán belül fogalmazódott meg. A polarizáló nyelv azonban nem tekinthető ab ovo „a tömegmédiá nyelvének”, hiszen egy olyan identitásállapot nyelvi manifesztációjáról van szó, amely más médiafüggetlen narratívumokban is megjelenhet. Ezek a szerzők mégis valamilyen lényegi mozzanatra hívják fel a figyelmet. A média ugyanis maga is egy reprezentációs struktúrát jelenít meg. Ebben a reprezentációban nemcsak a nemzet, hanem vele összekapcsolva a tömeg, sőt az iskolai tankönyvekben a tanulóról alkotott szociális reprezentáció jellegzetességei is benne foglaltatnak; vagyis az üzenet mindig komplex struktúrába ágyazottan adódik át. Másrészt a média maga is egy társadalom paradigmarendszerén belül jön létre. Eme „tézist” szeretném a gyakorlat oldaláról is egy kutatási példával megvilágítani.

2. A nemzeti identitás konstrukciója német nyelvű iskolai tankönyvekben

Az itt következő fejezetben egy empirikus szociálpszichológiai kutatás eredményeit mutatom be. Ezekkel a vizsgálati eredményekkel arra szeretnék rámutatni, hogy a tömegmédiák „primitív” pszichológiai mechanizmusokat indikáló nyelve nem határozható meg *en bloc* „a média nyelveként”, sokkal inkább egy sajátos identitásállapot nyelvi manifesztációjáról van szó. Ezek a mintázatok hosszú évtizedeken, akár évszázadokon keresztül is fennmaradhatnak, és ezért a kutató számára azt a benyomást keltik, mintha univerzális jellegük lenne. A narratív pszichológiai tartalomelemzés módszerével azonban a jelenség részletekbe menően vizsgálható. Az ilyesfajta elemzések pedig releváns információval szolgálhatnak a nemzeti identitás konstrukciós folyamatáról és aktuális állapotáról.

55 Moscovici: i. m.

56 Vamik Volkan: Psychoanalysis and diplomacy. Part I: Individual and Large-group Identity. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 1999 (1):1, 29–55, DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1023026107157>.

Egy nemzeti trauma, jelen esetben a versailles-i béke, hosszú évtizedeken alakítja a nemzeti identitás reprezentációját. Magyarországon a trianoni békeszerződés kapcsán László János és munkatársai végeztek narratív pszichológiai tartalomelemzéseket az elmúlt évtizedben.⁵⁷ Az itt bemutatott kutatás – a László-féle elemzésekhez hasonlóan – a tudományos narratív pszichológia alapjairól indulva a Versailles-i békéről szóló narratívumok konstrukciós jellegzetességeit tárta fel a náci uralom, az NDK diktatúra, a háború utáni megszállt, majd újraegyesített NSZK történelemtankönyveiben.⁵⁸ A fenti kutatásoktól eltérően azonban nemcsak a narratív kompozíció struktúráinak elemzését végezte el, hanem a kompozíciót kísérő kommunikációs stílus jellegzetességeinek vizsgálatára is kitért.

2.1. A nemzeti trauma fogalma

A trauma egy olyan sorseseeményhez kapcsolódik, mely nem integrálható zökkenőmentesen a mindennapi élettapasztalatok sorába. A problémát azonban nem maga az esemény jelenti, hisz a világ történései önmagukban jelentés nélkül állnak, kizárólag az emberi attribúció (oktulajdonítás) által veszítik el értékselegességüket és minősülhetnek traumává. Az esemény vonatkozásában azonban a társadalom különböző csoportjai különböző oktulajdonításokkal élhetnek és így az adott eseménynek különböző reprezentációi alakulhatnak ki. Ami az egyik csoport számára csupán szomorú esemény, a másik csoport számára lehet nemzeti trauma. Ha az adott esemény értékeléséről nem alakul ki konszenzus, akkor a csoport tagjai elkezdik egymást meggyőzni. Ebben a folyamatban kulcsszerepe van a tömegkommunikációs eszközöknek. Mivel a csoport egységét (fennmaradásának értelmét) akkor lehet helyreállítani, ha konszenzus jön létre, ezért az egymással versengő csoportok legfőbb célja, hogy saját reprezentációjukat hegemon értelmezéssé alakítsák.

Egy nemzetet ért trauma lehet háborús veszteség, természeti katasztrófa, de ugyanilyen hatása van azoknak az eseteknek, amikor egy nemzet vagy egyéb csoport szociális értékét és státuszát éri vélt vagy valós sérülés. Egy természeti katasztrófa esetében a trauma feldolgozása jóval hamarabb történik meg, az emberek könnyebben fogadják el az ilyen típusú veszteséget, mint azt, amikor a veszteség más csoport(ok) ártó szándéka miatt következett be. Ilyen esetekben a nagycsoport tagjait leginkább a csoport státusza és értéke foglalkoztatja, hiszen vesztesnek

57 Ennek összefoglalását adja László: i. m.

58 Bővebben Agora: i. m.

lenni egy konfliktusban, vereséget szenvedni egy háborúban, mások által oktrojált békefeltételeket elfogadni jelentős kiszolgáltatottságérzést, nem ritkán megalázottságot válthat ki. Ennek következtében olyan reakciók jelenhetnek meg, melyek célja az önértékelés és a csoportstátusz helyreállítása. Az érzelmi egyensúly helyreállítását szolgálják azok a kollektív stratégiák, melyekkel a nemzeti önértékelés helyreállítható: a saját csoport felértékelésének és a külső (ártó) csoport leértékelésének stratégiái jelenhetnek meg.⁵⁹

Ezek az önfelnagyító (narcisztikus) reakciók valójában a szégyen és az áldozat büntudatának negatív érzéseitől védenek, és tipikusan akkor jelennek meg, amikor a csoport idealizált aspektusait érinti a veszteség.⁶⁰ A narcizmusról a 20. században meglehetősen negatív kép alakult ki, a legújabb kutatások fényében azonban állítható, hogy nagyon fontos szerepe van a csoporthoz tartozás pozitív értelmének fenntartásában, de csak átmenetileg hatékony, mert hosszú távon a csoportok közötti megbékélés útjában állhat. A *csoportalapú narcizmus*, vagyis a nemzeti önfelnagyítás és más nemzetek leértékelésének stratégiái akkor jelennek meg, amikor a nemzeti csoport az inkohézió állapotában van. Ha a csoport egységét hosszú távon sem sikerül helyreállítani, akkor ezek a narcisztikus védekező mechanizmusok (a nemzeti veszteség tagadása, mások ártó szándékainak kiemelése, a felelősség hárítása, polarizáló világlátás) a csoportkultúra reflektálatlan részévé válhatnak. A versailles-i béke emlékezeti reprezentációjában ezek a narcisztikus mechanizmusok empirikus módon is kimutathatók.

2.2 A német nemzeti trauma tankönyvi narratívumai

A német nemzeti trauma kialakulásának okát elsősorban a történelmi pálya eseményeiből érthetjük meg. A 19. századi wilhelmiánus elit erőteljesen támaszkodott a retorikára a hősi (idealizált) múlt ápolásában. Az egységes német nemzet létrejöttét 1871-től számították, amikor Versailles-ban kiáltották a Német Császárságot. A németek azt hitték, hogy az egységes nemzetállam létrehozásával a nemzeti nagyság tartós és ideális állapotát érték el, az első világháború vereségével azonban ez a hiedelem súlyosan sérült.⁶¹ Az első világháborút lezáró Párizs környéki békék – más vesztes nemzetekhez hasonlóan – mély nyomot hagytak a kollektív emlékezetben.

59 Agora: i. m.

60 Agora: i. m.

61 Wolfgang Schivelbusch: *Die Kultur der Niederlage: Der amerikanische Süden 1865, Frankreich 1871, Deutschland 1918*. Fest, Berlin, 2001.

Nemcsak azért, mert új gazdasági és etnikai határokat húztak, és ezek a határok sokszor figyelmen kívül hagyták az érintettek egzisztenciális érdekeit, hanem azért is, mert megalázó körülmények között, a jóvátételre ítélt megkérdezése nélkül diktátumként kerültek elfogadásra pontosan azon a helyen (Versailles-ban), ahol egykor az egységes német nemzet létrejöttét ünnepelték.

Általános felháborodást váltott ki a békeszerződés szövegében a németek háborús felelősségéről szóló 231. cikkely is, mely kimondta, hogy

Németország és szövetségesei a háború okozóiként az összes veszteségért és kárért felelősek, melyet a szövetséges és társult államoknak és azok állampolgárainak a Németország és szövetségesei által rájuk kényszerített háborús támadás következtében el kellett szenvedniük.⁶²

A kizárólagos felelősség mellett az antanthatalmak a háborús kárt is megfizettették, ami óriási terhet rótt a német lakosságra. Jelentős felháborodást váltott ki, hogy a haderőt minimálisra kellett csökkenteni, és ugyancsak megalázó volt az az érvelés, mely szerint a németek „barbárok”, nem alkalmasak arra, hogy gyarmati népek felett rendelkezzenek.⁶³ A béke általános elfogadhatatlanságához hozzájárult az is, hogy a német hadsereg valójában nem szenvedett döntő vereséget, hanem diplomáciai események láncolata vezetett el a „veretlen” hadsereg vereségéhez.⁶⁴ A szégyen, felháborodás, csalódás és megalázottság érzéseiből jött létre az egységes nemzeti „ressentiment”, mely érzelmileg soha nem fogadta el a győztesek „diktátumát”.

A történelemtankönyvek pszichológiai tartalomelemzése egy erősen polarizáló, győztes–vesztes dichotómiára épülő narratív konstrukciót tártak fel, melyben a németek igazságtalan áldozatként, a győztesek kíméletlen megalázó hatalomként jelennek meg. Ilyen idealizáló-leértékelő minta mutatható ki a teljes NDK-mintában, a náci diktatúra tankönyveiben és az NSZK-tankönyvekben egészen a 2000-es évek végéig. A polarizáció megjelenik a csoportközi érzelmek tekintetében, hiszen a németeknek tulajdonított leggyakoribb érzés a dicsőség, az antant országainak tulajdonított leggyakoribb érzés pedig a megvetés volt.

62 A versailles-i béke eredeti szövegének forrása: Herbert Kraus – Gustav Rödiger (szerk.): *Urkunden zum Friedensvertrage von Versailles vom 28. Juni 1919*, Bd. 1. F. Vahlen, Berlin, 1920.

63 Bövebben Eckart Conze: *Die große Illusion. Versailles 1919 und die Neuordnung der Welt*. Siedler, Frankfurt am Main, 2018.

64 Krumeich Gerd: *Die unbewältigte Niederlage. Das Trauma des Ersten Weltkrieges und die Weimarer Republik*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2018; Agora Zsuzsanna: *A náciizmus történeti pszichológiája*. Kronosz, Pécs, 2020.

Ennek egészen szélsőséges mintái mutatkoznak a diktatúrák (náci és NDK) tankönyveiben. Az érzelmi polarizáció érdekes módon nem tűnt el a demokrácia éveiben sem, viszont minőségileg más érzelmek kultúráját jelöl: az NSZK-tankönyvekben a pólusok már a németek dicsősége és megalázottsága között jelennek meg.⁶⁵

A teljes tankönyvi mintán 1939-től egészen 2016-ig vörös fonálként húzódik végig az az értelmezés, mely szerint a németeket szándékosan alázták meg a győztesek. Az áldozati perspektíva logikájából fakadóan minden felelősség a győztesek oldalán jelenik meg egészen a 2000-es évek elejéig. Vagyis a tankönyvi narratívumokban a német nemzet ártatlan, jó szándékú áldozatként jelenik meg. Ezzel szemben a „győztesek” (akiknek státuszát a gyakran alkalmazott idézőjel teszi kérdésessé) a német nemzetet szándékosan alázták meg, és ha Clemenceau tehette volna, személyes bosszúvágytól vezérelve a föld színéről is eltörölte volna a németeket.⁶⁶

A narcisztikus trauma indikátorérzelme, a megalázottság, még száz év múltán sem tűnt el a tankönyvekből, és ebben jelentős szerepet kell tulajdonítanunk az iskolai történelemoktatásnak, mely nem ritkán reflektálatlanul teremti újra a nemzeti identitás reprezentációjának súlypontjait és jellegzetességeit. Amikor a tankönyvírók összeállítják a nemzeti történelem eseményeit, akkor a terjedelmi határok és tanulók befogadó képessége miatt szelektálniuk kell a „teljes” történetből. Bár a nemzeti identitás vonatkozásában kiemelkedően fontos, hogy mi kerül be a tananyagba, mégis a szelekció maga is informál arról, hogy a közösség mire nem akar emlékezni. Vagyis a nemzeti identitás konstrukciós folyamatáról nemcsak az szolgál információval, ami bekerül a tankönyvbe, hanem az is, ami kimarad.

Az NDK-tankönyvekben például csak az 1960-as években jelent meg a versailles-i béke, az ezt megelőző években csak az első világháború befejezéséről esik szó. Emellett az esemény relevanciájáról informál a szöveg terjedelme is. A náci tankönyvekben a békeszerződés témáját átlagosan négy-öt oldalon keresztül tárgyalták, ami egyáltalán nem véletlen, hiszen a második világháború legitimitását az igazságtalan béke megtorlása alapozta meg. Az NSZK-tankönyvekben a szövegek egyre inkább rövidültek egészen az újraegyesítésig. Az 1980-as évek végétől azonban ugrásszerűen megnőtt a szövegek terjedelme, mert forrásanyagként visszatértek a régi sérelmi szövegek. Az NDK-tankönyvekben ezzel ellentétes tendencia rajzolódott ki: az 1960-as években csak néhány mondatban foglalták össze a békeszerződést, ám ahogy teltek az évek, a szövegek egyre hosszabbak lettek.

65 Agora: *A náciizmus történeti pszichológiája*. Id. kiad., 123.

66 Agora: *A „kollektív narcizmus”... Id. kiad., 130ff.*

Egy jól nevelt nebuló, még ha nem is nagyon értette azt, mi történt az első világháború idején, annyit mindenképpen leszűrhetett ezekből a szövegekből, hogy a németeket mélyen megalázták, egy olyan békét és hadisarcot kényszerítettek a nemzetre, ami jogtalan volt. A szövegekben nagyon sok tagadó és abszolút értelmű szó jelenik meg, amelyek a tudatosság szintjén szintén nem reflektálhatók egy gyerek számára, mégis alkalmasak arra, hogy csökkentsék az olvasó ambivalenciáját.⁶⁷ Noha a nemzeti történelemnek nemcsak napos, hanem árnyékos oldala is van, nagymértékben függ a csoport tagjaitól, hogy ezekkel a „sötét foltokkal” mit kezdenek. A kultúra maga is kínál sémákat, melyek az egyén számára segítenek a megküzdésben és az érzelmi egyensúly helyreállításában. Ezek a sémák a mindennapi kommunikáció folyamatában jelennek meg, és maguk a tömegmédiumok is aktív alakítói, hordozói.

3. A tankönyvek szerepe a nemzeti identitás reprezentációjának hagyományozásában

Bár a történelemtudomány alapvetésében a nemzeti történelem „objektív” bemutatására törekszik, ez a cél meglehetősen utópisztikusnak tűnik akkor, ha figyelembe vesszük, hogy az identitás maga olyan szűrő, amit nagyon nehéz, ha nem lehetetlen, kiiktatni. A történelemtankönyvekbe kerülő, történészek által írt narratívumokat sok minden alakítja: a szerző személyes és szociális identitása, a hatalmi elitek nemzetképe és maga a médium is. Azáltal, hogy a nemzetek születése egybeesett a modern tömegmédiumok elterjedésével és az általános had- és iskolakötelezettség bevezetésével, a nemzetről alkotott reprezentációt döntő mértékben határozta meg és határozza meg ma is a média logikája.

Az egyszerűsítés, megszemélyesítés, polarizáció, tömörítés, sztereotipizálás és nagyítás kommunikatív stratégiái a tankönyvi narratívumok legfőbb eszközei. A célközönség szempontjából ennek meghatározó szerepe van, hisz a még kevésbé differenciáltan gondolkodó ember számára is szükség van a határok és minőségek tiszta, egyértelmű kommunikációjára. A tanuló ember számára az egyszerűsítés, megszemélyesítés és sztereotipizálás segítik a befogadást, letisztult képet adnak a csoportokról és a konfliktusokban betöltött szerepekről. Ugyanakkor ritkán

67 Uo.

válik reflexió tárgyává, hogy a médialogika ezen sajátosságai alapjaiban formálják a nemzeti identitás reprezentációját is.

Egy nemzeti nagycsoport tagjai a történelem során számos eseményt élnek át, különböző tapasztalatokra tesznek szert. Ebből a csaknem „végtelen” tapasztalatból alig néhány kerülhet be a közös történetbe. A tankönyvek szelektálják, kiemelik és felnagyítják azokat az eseményeket, melyeknek a nemzeti identitás szempontjából meghatározó jelentőségük van. A saját csoport történetéből kiemelkednek a nemzet dicsőségét és különleges veszteségét elbeszélő történetek, ezek a „választott” események alapozzák meg a közösség identitásának narratíváját. A választott dicsőség történetei a csoport egyediségének, különleges értékének ki-domborítását szolgálják. A nemzet hőseinek cselekedetei informálnak arról, hogy a nemzet hogyan élte túl a nehézségeket, hogyan küzdött meg a válságokkal. A választott dicsőség elbeszéléseiből a nemzet tagjai erőt meríthetnek válságos időkben, mert azt a reményt erősíti, hogy a csoport tagjai, ahogy egykor a múltban, úgy a jelenben és a jövőben is sikeresen fognak megküzdeni a nehézségekkel. A hősi események köré mítoszok szerveződnek, melyek a csoport története során generációról generációra hagyományozódnak.⁶⁸

A tankönyv szerzője azonban nemcsak pozitív, hanem negatív eseményeket is kiemelhet, egy nemzetet ért különös veszteség a nagycsoport identitáspillérévé is válhat, hiszen a nemzeti traumáknak mindig identitásvonatkozásuk van. A választott trauma egy olyan esemény reprezentációját jelenti, amikor a nagycsoport drámai veszteséget szenvedett el, és a csoport tagjai tehetetlenséget és tartós megaláztatást éltek át. Mivel ezeket a veszteségeket nem ritkán más csoportok ártó szándékának tulajdonítják, ezért az ilyen sérelem mindig nehezebben bocsájtható meg. A választott trauma az ősök tragédiájának közös reprezentációját jelenti, egy el nem gyászolt veszteség, és csak olyankor jelenik meg, ha a nagycsoport tagjainak egy része nem tudja elfogadni a veszteség véglegességét.⁶⁹ A veszteség tagadása ilyen esetben akár évtizedekre (Trianon esetében látható, hogy akár száz évre is) elnyúlhat anélkül, hogy a csoport elfogadná a történeteket. Ha az érintett generáció nem tudja feldolgozni a veszteséget, akkor ezt a feladatot a következő generáció kapja örökül. A trauma hagyományozása eleinte a kommunikatív emlékezet részét képezi,

68 Vamik Volkan: Grossgruppen und ihre politischen Führer mit narzisstischer Persönlichkeitsorganisation. In Otto Kernberg – Heinz Hartmann: *Narzissmus. Grundlagen, Störungsbilder, Therapie*. Stuttgart, New York, Schattauer, 2015, 205–228.

69 Vamik Volkan: Chosen Trauma, the Ideology of Entitlement and Violence. Előadás a „Violence or Dialogue: Between Collective Fantasy and Collective Denial” konferencián. Federal Office of Foreign Affairs, Berlin, 2004. június 10–12.

viszont ennek megszakadása után már a tankönyvi hagyományozásnak lesz meghatározó szerepe. Az itt átadott üzeneteknek pedig mindig identitásvonatkozásuk van.

A német nemzeti csoportban a háborús vereség és az oktrojált béke a nemzeti identitás strukturális sérülését okozta. A németek számára a fizikai határok valós sérülése mellett a nemzeti identitás státuszának és pozitív értékének szimbolikus sérülését okozta a kizárólagos felelősség stigmája és a „barbár” néppé minősítés.⁷⁰ A megaláztatás szubjektív értéke akkor válik igazán érzékelhetővé, ha figyelembe vesszük azt is, mennyire túlidealizált, csaknem szakralizált nemzetképet terjesztett el az első világháborús propaganda és az iskolai oktatás. A vereség és a béke végzetes csapást mért erre az irreálisan felnagyított önképre. Ráadásul a németek a második világháborúhoz hasonlóan olyan ellenségtől szenvedtek vereséget, akit mélyen megvetettek, leértékeltek, sőt dehumanizáltak. Ez is a katonai propaganda számlájára írható, de a történelemtankönyvekben is hosszú tradíciója van.⁷¹

Az a félelem, hogy a „világ” szemében „rossz”, „gonosz”, „megvetendő” emberek lehetünk, védekező mechanizmusokat hívhat életre. Ilyen esetben a csoportok, félelmük kompenzálására, igyekeznek minél meggyőzőbb igazolást adni annak, hogy a csoport továbbra is értékes, hiszen a csoporthoz tartozás pozitív értelmét helyre kell állítani. A nemzeti identitás pozitív értékének helyreállítása azért válhat egzisztenciális kérdéssé, mert a történelmi nagycsoportok identitása a tagok számára szimbolikusan olyan, mint egy „második bőr”. A gyerek belenő a kultúrába, megtanulja a csoportkultúra jellegzetességeit, átveszi a csoportra jellemző érzelmeket és megküzdési stratégiákat. A szülők és gyerekek generációja között mély és tartós lojalitás alakul ki. Amit az apák és anyák elmulasztottak, a gyerekek feladatává válik, ma már tudjuk, hogy ez tudattalanul is hagyományozódik.

A nemzeti nagycsoport identitásának sérülését helyre kell állítani, és ebben a transzgenerációs folyamatban meghatározó szerepe van a tankönyveknek. Az identitás strukturális sérülése azt a tudattalan képzetet kelti, hogy a nemzet megsemmisülhet, örökre eltűnhet. Az identitáshatárok helyreállítását szolgálja a *hasítás* védekező mechanizmusa, ami a kommunikációs stílusban polarizációként jelenik meg. A nemzet értékeinek kidomborítása és a külső csoport(ok) értékének drasztikus csökkentése tulajdonképpen arra szolgál, hogy a csoport szimbolikusan megerősítse,

70 Conze: i. m.; Agora: A „kollektív narcizmus”... Id. kiad., 81.

71 Bővebben Rainer Bendick: *Kriegserwartung und Kriegserfahrung. Der Erste Weltkrieg in deutschen und französischen Schulgeschichtsbüchern (1900–1939/45)*. Centaurus, Freiburg, 1999.

kiélessítse határait. Mivel a határokat akkor észleljük a legerősebben, amikor nagy különbséget tapasztalunk, így a polarizáció célja is az, hogy két csoport között (a saját csoport javára) jelentős különbséget hozzon létre.

Záró gondolatok

A polarizáció azonban nemcsak narratív stratégia, hanem információ arról is, hogyan látjuk a világot. A médialogika ugyanis maga sem független attól a társadalmi kontextustól, melyben létrejött. A tömegmédiá a modernitás és a tömegek korának terméke, mely egybeesik a tömegek modern nemzetté alakulásával is. Ily módon a tömegmédiák alaplogikája a modernitás korának strukturális sajátosságait és egyúttal alapproblémáit hagyományozza immáron generációkon át. A tömegkommunikáció alapfunkciója, hogy kiiktassa az ambivalenciákat,⁷² és egyúttal sémákat oszt meg arról, hogyan teremthető meg az érzelmi egyensúly, milyen stratégiákkal tartható fenn a nemzeti identitás értéke. Ily módon a média folyamatosan identitásüzeneteket közvetít. Kernberg és Moscovici szerint ezek olyan üzenetek, melyek a tömegeket a regresszió nyelvén szólítják meg, és ezzel alkalmasak arra is, hogy pszichológiai szempontból primitív működést hívjanak életre. A tankönyv mint tömegmédiák alkalmas arra, hogy a nemzeti sérelmeket átörökítse, de alkalmas arra is, hogy a megbékélés és feldolgozás irányába terelje a következő generációkat, de ez már a jelenkor döntése.

72 William Burke: Space Modulators and the Gat People: Ambiguity Reduction and Mass Communications. *Journal of Broadcasting*, 1968 (12):4, 301–308, DOI: <https://doi.org/10.1080/08838156809386260>.

Egy Adorno-összeállítás elé

Szeptember 11-én volt Adorno születésének 120. évfordulója; a német napilapok és internetes portálok méltó ünnepélyességgel meg is emlékeztek az alkalomról. A *Westdeutscher Rundfunk* szerkesztőségi cikkben ezt közölte:

Theodor W. Adorno komponista volt. S ez nemcsak az általa írt zeneművekben nyilvánult meg, hanem filozófiai szövegeiben és a Frankfurtban professzorként tartott előadásaiban is: ezeknek esztétikai kritériumoknak is eleget kellett tenniük. Ez volt a „filozófia szabad előadásban”, ami a hatvanas években egy egész diákgenerációt ragadott magával – emlékezett vissza később Stefan Müller-Dohm, az akkori diákja. „Adorno úgy lépett fel, mint egy virtuóz, aki éppen egy műalkotást ad elő”. Minden egyes előadására „úgy tekintett, mint egy zeneműre, amelyet ő maga komponált és most elő kell adnia”.¹

A *Die Welt* pedig egy huszonegy idézetből álló összeállítást közölt, amelyet Adorno egy másik egykori diákja, Thomas Schmied válogatott és kommentált:

A következő idézetek az éles eszű, kíváncsi, paradox és néha gőgös gondolkodót mutatják be. Akinek remek érzéke volt a komédiához. De mellé is tudott fogni. Botho Strauß egyszer „fellengzősnek” nevezte Adorno gondolkodását.

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.09

A szerző a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának professzora.
Email: weiss.janos@pte.hu

- 1 <https://www1.wdr.de/stichtag/stichtag7788.html> – Stefan Müller-Dohm írta eddig a legátfogóbb biográfiát Adornóról, amely Adorno születésének századik évfordulójára jelent meg. A fülszövegben ezt olvashatjuk: „Stefan Müller-Dohm többéves kutatómunkára és levéltári kutatásokra épülő nagyszabású életrajza a mai napig az egyetlen átfogó beszámoló a 20. század egyik meghatározó értelmiségijének életéről és munkásságáról.”

Ez helytállónak is tűnik, ha arra gondolunk, hogy micsoda művésze volt a szófacsarásnak.²

Talán meg lehet kockáztatni: Adorno a német szellemi életben a legintenzívebben jelen lévő filozófus.

És most térjünk át Magyarországra és a magyar filozófiai életre. Adorno szövegeinek magyar nyelvű kiadása terén még mindig nagy restanciáink vannak. Szomorú, de érthető: a reálisan létezett szocializmus nem kedvelte a radikális kritikai gondolkodást és műtfeldolgozást szorgalmazó filozófust. A rendszerváltás előtt azért három kötete mégis megjelent:

(1) 1970-ben (egy évvel Adorno halála után látott napvilágot egy gyűjteményes kötete, *Zene, filozófia, társadalom* címmel, Zoltai Dénes összeállításában.³ (És szintén ő volt az, aki azt tartotta a legsürgetőbb feladatának, hogy Bartókot védelmébe vegye Adornóval szemben.⁴ Miközben Adorno rendkívül elismerően is írt Bartók bizonyos fiatalkori műveiről.)⁵

(2) 1973-ban megjelent a Hanns Eislerrel még az amerikai emigrációban közösen írt, *Filmzene* című könyv (német címe: *Komposition für den Film*).⁶ Ez a könyv nem tartozik az életmű kiemelkedő alkotásai közé, a Zeneműkiadó adta ki, nem túl jó minőségben és vélhetőleg nagyon alacsony példányszámban.

(3) 1985-ben jelent meg a *Wagner* című monográfia (németül: *Versuch über Wagner*);⁷ e könyv befogadása azonban rászorult volna a kontextus ismeretére, így többnyire „egyszerű” zenetudományi szakmunkának tekintették.

Aztán rögtön a rendszerváltás után megjelent a Frankfurti Iskola egész történetének leghíresebb műve, *A felvilágosodás dialektikája*.⁸ Ezeknek az éveknek az eufórikus hangulatát tekintve azonban ez a könyv nem

2 Thomas Schmied: „Wer denkt, ist nicht wütend.“ Zum 120. Geburtstag von Theodor W. Adorno. *Die Welt*, 2023. szeptember 11. <https://schmid.welt.de/2023/09/11/wer-denkt-ist-nicht-wuetend-zum-120-geburtstag-von-theodor-w-adorno/> (Letöltve: 2023. szeptember 11.)

3 Gondolat Kiadó, Budapest, 1970. Fordították Tandori Dezső, Horváth Henrik, Barlay László.

4 Lásd Zoltai Dénes: *Bartók nem alkuszik – avagy az úgynevezett esztétikai kompromisszumról. Cikkek, tanulmányok*, Magvető Kiadó, Budapest, 1976.

5 Lásd ehhez az alábbi tanulmányomat: Adorno Bartók-képének metamorfózisai. In *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 1997, 59–70.

6 Fordította Báti László.

7 Európa Könyvkiadó, Budapest. Fordította Endreffy Zoltán.

8 Atlantisz Kiadó, Budapest, 1990. Fordították Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly.

volt a legaktuálisabb, hiszen egy rendkívül pesszimiztikus társadalom- és történelemfilozófiai koncepciót tartalmaz. Nem is keltett különösebb feltűnést, inkább csak zavarba hozta az érdeklődő olvasókat.⁹ – 1998-ban, majdnem harminc évvel a tanulmánykötet után, *A művészet és a művészetek* címmel megjelent ennek egy valamelyest kibővített változata, amely újrafordításokat is tartalmaz. Ha valahol az egyetemen tanítanak Adornót, akkor döntően ezt a kötetet szokták használni; nagy példányszámban jelent meg, és még ma is könnyen hozzáférhető. – Utána hosszú szünet következett; majd 2016–17-ben jelentette meg a Rózsavölgyi Kiadó *Az új zene filozófiáját* és a *Mahler* című zenei monográfiát.¹⁰ – Azóta újra csönd van, pedig a szakmán belül tudni lehet, hogy már néhány éve elkészültek újabb fordítások, amelyek kapcsán már a kiadók (a kiadóválasztás) szintjén problémák merültek fel. Elkészült az *Esztétikai elmélet* fordítása; Adorno posztumusz megjelent könyve a 20. századi filozófia/esztétika legmonumentálisabb vállalkozásai közé tartozik.¹¹ És elkészült Adorno legfontosabb zeneesztétikai tanulmánykötetének fordítása is, melynek címe *Moments musicaux*, és amely már nem kiragadva közöl tanulmányokat, hanem azt a felépítést követi, amelyet Adorno a hatvanadik születésnapjának évében (1963-ban) vázolt fel.

A jelen összeállításunk Adorno 120. születésnapja alkalmából készült. *Az irodalomkritika válságáról* címet viselő kis előadás nagyon sokat elárul nemcsak a korról, a Szövetségi Köztársaság korai éveiről (Adorno csak 1949-ben tért vissza Németországba), hanem Adorno gondolkodásáról is; arról, hogy milyen fontosnak tartotta a kritikát, nemcsak önmagában és nem is csak a társadalom számára, hanem – és ezt csak sejtethetjük – egy majdan kidolgozandó nagy esztétikai elmélet számára is.

A tanulmányblokkban szereplő dolgozatok fiatal kutatójelöltek munkái. Mindhárom tanulmányban jól érezhető egyfajta eleven lelkesedés; a fiatal szerzők már nagy biztonsággal kezelnek egy hihetetlenül bonyolult

- 9 És ráadásul a fordítással is voltak nagyon súlyos problémák, lásd ehhez a kritikámat: In *A Frankfurter Iskola*, id. kiad., 94–99. (Kritikámban csak az első rész fordításával foglalkoztam, amely Bayer József munkája.)
- 10 Az előbbi Csobó Péter, az utóbbi én fordítottam. – Miután 2019-ben önálló kötetben is megjelent Adorno, „Aspekte des neuen Rechtsradikalismus” című előadása, egy fiatal kolléga azt vetette a szememre/szemünkre, hogy a politikai gondolkodó Adornóból Magyarországon egy öreg zenetudóst fabrikálunk. Rossz lenne, ha így lenne. Ezen a helyen csak két fontos, folyóiratban megjelent fordításomra szeretnék hivatkozni: A *Pro Philosophiai Füzetek* 2003/2-es száma közölte Adorno legfontosabb szociológiai tanulmányát, *Későkapitalizmus vagy ipari társadalom* címmel (1968), és a *Múlt és jövő* című folyóiratban (2022/1.) jelent meg, a *Mit jelent: a múlt feldolgozása?* című híres rádióelőadás (1959).
- 11 A fordító Teller Katalin.

gondolkodói metódust. – Horváth Margaréta eredetien rekonstruálja a „kései művek” fogalmát, jól és pontosan felismerve ennek általános esztétikai jelentőségét. – Csabay István *A felvilágosodás dialektikájának kultúripar-elemzését* rekonstruálja, majd az Enzensberger által kidolgozott meghosszabbítást bemutatva, és ezen fölbátorodva, maga is felvázol egy lehetséges folytatási kísérletet. – Sólyom Sára pedig meglepő és mégis meggyőző párhuzamokat mutat ki Adorno és Deleuze gondolkodása között, miközben jól érezhető, hogy ő maga is mélyen szimpatizál ezzel a gondolkodási módszerrel (a rendszeralkotás kritikája, a konstellatórikus ábrázolás, az esszészzerűség, a rizóma).¹²

Az összeállítás végén szereplő Peter Gorsen-tanulmány egy fontos kordiagnózis. Néhány évvel az *Esztétikai elmélet* megjelenése után – az ortodox diákmozgalomból érkezve – Gorsen ezt kérdezi: most már ez lesz az esztétika tárgya: a kanonizált alkotások elemzése? Ebben a szemléletmódban ugyanis (így gondolja) a művészet elveszti ama szubverzív potenciáljának nagy részét, ami a lázadó diákok számára annyira fontos volt.

Pécs, 2023. szeptember 24.

12 Az első két fiatal szerző részt vett a 2022 őszén a PTE, BTK, Irodalom és Kultúratudományi Doktori Iskolában az *Esztétikai elméletről* tartott előadásaimon, a harmadik szerző pedig Teller Katalin iskolájából (ELTE, BTK, Esztétika Tanszék) érkezett.

Az irodalomkritika válságáról

Az, aki több éves emigráció után ismét Németországban találja magát, érzi az irodalomkritika hanyatlását. De lehet, hogy ez pusztán önbecsapás. Akit kiutasítottak, hajlamos a Hitler előtti Németország szellemi állapotát dicsőíteni, és elnyomni mindazt, ami akkor már teleologikusan a fasiszta barbárság felé mutatott. Aki emlékszik arra a harcra, amelyet Karl Kraus az irodalomkritikai celebek ellen vívott, arra, ahogy bizonyította a konformizmusukat, a hozzá-nem-értésüket, a hanyagságukat, a nagyképűségüket és a felelőtlenységüket, hamarosan el fogja engedni a korabeli kritikai nagyüzemmel kapcsolatos illúzióit. Karl Kraus különbséget tudott tenni a negatív értelemben vett ostobaság és aljasság, közészerűség és alsóbbrendűség, a Schmockok és a Kafferek között.¹ Egy ilyen megkülönböztetés háttére előtt lehetne jellemezni a mai német állapotokat is: itt mintha hiányozna a szabadság és az autonómia szelleme. Egy olyan korban élünk, amelyben a kritika talán elfuvalkodott lett, de legalább még őríz valamit a függetlenségéből az általános szellemi élettel szemben.

Régóta szándékomban állt részletesebben is írni az irodalomkritika válságáról, amely számomra nem merülhet ki abban a panaszban, hogy Alfred Kerr már sajnos nem él. A *Kulturkritik und Gesellschaft* című esszéjében (amely a Leopold von Wiese 75. születésnapjára készült, és a *Soziologische Forschung in unserer Zeit* című Festschrift-ben jelent meg) már megpróbáltam néhány alapelvet megfogalmazni. Ma csak arra szeretnék szorítkozni, hogy olyan mozzanatokra utaljak, amelyek szerintem

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.10

Theodor W. Adorno: Zur Krisis der Literaturkritik. In *Gesammelte Schriften*, 11. kötet, 661–664. Eredetileg előadásként hangzott el a *Bayerischer Rundfunk*-ban, 1952-ben; első megjelenése: *Aufklärung* 1952/53. A jegyzetek készítésekor figyelembe vettem: Sascha Michel: *Texte zur Theorie der Literaturkritik*. Reclam Verlag 2008, 197–201.

- 1 Sckmock: a lelkiismeretlen újságíró, Gustav Freytag *Die Journalisten* (1854) című komédiájának egyik alakja nyomán. Kaffer: egy bantutörzs tagja a Dél-Afrikai Köztársaságban, a szó az arab „hitetlen” szóból származik, és ezért általában is megvetően használják.

jól jellemzik a mostani helyzetet. Az irodalomkritika, ahogyan azt fiatalokunk óta ismerjük, a liberális korszak terméke. Volt egy bizonyos helye a liberális újságokban, mint például a *Frankfurter Zeitung*ban és a *Berliner Tageblatt*ban. Ezek már feltételezték nemcsak a szabad véleménynyilvánítás jogát és a korlátlan ítélezésbe vetett bizalmat, hanem a sajtó bizonyos tekintélyét is, ami persze összefüggött a fogyasztás és a kereskedelem fellendülésével. Ezt az összefüggést a nemzetiszocialisták is felismerték, és brutálisan felszámolták az irodalomkritikát mint alapvetően liberális médiumot, és ezt egy saját ízlésüknek megfelelő műkritikával helyettesítették. Ma pedig azt láthatjuk, hogy a diktatúra bukása után az irodalomkritika társadalmi feltételei nem álltak helyre automatikusan, pusztán a politikai rendszerváltással. Sem az a típusú közönség nincs már, amely a liberális újságokat olvasta, sem azok az egyes emberek nem léteznek többé, akik a tulajdonságaiknál fogva még megalapozottan tudtak a költészetről ítéletet alkotni. A fasiszta autoritás összeomlott, de valami megmaradt belőle: a tisztelet mindaz iránt, ami fennáll, ami elismert és ami jelentősnek tartja magát. Németországban soha nem becsülték az iróniát, a szellemi mozgékonyt és a kételkedést. Az ilyen intellektuális beállítottság-formákat még a liberális korszakban is rossz lelkiismeret és egyfajta illegitim báj kísérte. Mindenesetre problematikusnak tartották őket: az akadémikusok és a feuilletonisták már mindig is bizalmatlanok voltak egymással szemben. A produktív negativitásnak ez az eleme a mai Németországban a kritikát gyakorló nemzedékből láthatóan kiveszett. Vagy nem merik felvállalni, vagy a próbálkozásaik erőtlenek maradnak. Egy olyan polémia, mint amilyent Alfred Polgar² folytatott Salomon úr művével a *Monat* című folyóiratban, a ritka kivételek közé tartozik. Ha valahol egy negatív ítélet születik, akkor az inkább egy autoriter dekrétum, mint a dologba való behatolás eredménye. Az elutasítás még mindig olyan formát ölt, mint amit a Harmadik Birodalom szakzsargonjában „lelövésnek” neveztek. A kritika azonban többnyire – a szabadság, a távolságtartás, de főleg a tárgyi problémák valódi ismeretének hiánya miatt – egyfajta emelkedett tájékoztatásban merül ki.

Gyakran nehéz megkülönböztetni a kritikust a használati utasítások szerzőjétől; nemrég azt hallottam, hogy egy irodalomkritikus, ahelyett, hogy az előtte fekvő könyvről írt volna, a használati utasítás kritikájára szorítkozott. Az oktatás színvonalának hanyatlása és különösen a nyelvi igénytelenség mindenütt érezhető. Az a tendencia, hogy kész nyelvi klisékkel operálunk ahelyett, hogy megkeresnénk a megfelelő kifejezést arra, amire gondolunk, együtt jár azzal, hogy képtelenek vagyunk eredeti

2 Alfred Polgar (1873–1955) osztrák író és kritikus. Ernst von Salomon (1902–1972) német író.

értelemben megtapasztalni magát a jelenséget. Mintha már mindent csak a megdermedt mondatok sémáján keresztül tudnánk érzékelni. Az emberek félnek a negativitástól, mintha ez az élet túlzottan negatív aspektusaira emlékeztetné őket, amelyekre nem akarnak emlékezni. Az olyan vádak, mint a bomlasztás, a túlzás, az elborultság, az ezoterikusság és hasonlók olyan népszerűek, mintha semmi sem történt volna.

Az irodalomkritika és vele együtt az összes művészetkritika (különösen a zenekritika) válsága nem pusztán a szakemberek alkalmatlanságára vezethető vissza. Sokkal inkább visszautal a létezés jelenlegi általános állapotára. *Egyrészt* felbomlott a hagyomány minden ereje, amellyel szemben a kritika, ha vele ellentmondásban is, ki tudott alakulni. *Másrészt* az egyének tehetetlenségének uralkodó érzése megbénítja azokat az impulzusokat, amelyek a kritikának is energiát adhatnának. A nagy kritika csak úgy képzelhető el, mint a szellemi áramlatok szerves mozzanata, amelyeket a kritika vagy támogat, vagy szembehelyezkedik velük, és amelyek maguk is a társadalmi tendenciákból merítik az erejüket. Ebben az egyszerre dezorganizált és epigonális tudatállapotban a kritika nélkülözi a megközelítés objektív lehetőségét. A hitelesség hiánya, a minőség kiüresedése, amelytől ma minden irodalmi termék szenved (bármennyire is igyekeznek ezt elfedni), a vészjósló közöny, ami ma a kultúrára hivatkozva, a történelem valódi erőinek árnyékában továbbra is fennáll, nem engedi meg, hogy létrejöjjön az a szükséges komolyság, amelyet az irodalomkritika megkövetelne. A kritikának csak annyiban van ereje, amennyiben minden sikeres vagy sikertelen mondata az emberiség sorsához kapcsolódik. Amikor Lessing a maga világos stílusával átlátott az esztétikai racionalizmuson, amikor Heine megtámadta a műfajjá és reakcióssá fajult romantikát, amikor Nietzsche leleplezte a művelt filiszterek nyelvét, mindannyian osztoztak az objektív szellemben. Még Karl Kraus is, aki Baller és Steiler expresszionizmusa ellen harcolt,³ de ugyanakkor felfedezte Georg Traklt, elképzeltetlen lett volna e szellemi háttér nélkül. De mivel ma már alig-alig vannak hasonló tendenciák, és ha egy avantgárd szándék még elő-elő is merészkedik, az azonnal feloldódik a különlegességben, a kritika az önkényes véleménynyilvánítás felé sodródik.

Nem állja meg a helyét az az állítás, hogy a kritika sterilitásáért a termelés sterilizálása a felelős. Az igazi ok a kultúra semlegesítése, amely messzebb mutat, mint a bombáktól véletlenül megkímélt házak, aminek a szubsztancialitásában ma már senki sem hisz. Egy ilyen kultúrában az a kritikus, aki a dolgot nem nevezi nevének, szükségképpen közreműködővé

3 Sigurd Baller: 1936 és 1945 között Lipszében volt színész. Steiler kiléte ma már kideríthetetlen.

válk, és belesik tárgyainak közömbösségébe, amelyben a kor történelmi erői jelennek meg. Úgy tűnik, az irodalomkritika elment a szélesebb és a mélyebb reflexiók felé; mivel az irodalom egésze már nem tarthat igényt arra a méltóságra, amellyel harminc évvel ezelőtt még rendelkezett. Ma már csak az az irodalomkritikus lenne képes megfelelni a maga feladatának, aki a gondolataiban regisztrálna valamit abból a megrázkódtatásból, ami az alapul szolgáló talajjal történt. Ez azonban csak akkor sikerülhet, ha teljes szabadsággal és felelősséggel, a közjogi érvényességre és hatalmi konstellációkra való tekintet nélkül, ugyanakkor a legpontosabb művészi-technikai átéléssel merül el a vele szembejövő tárgyakban. És eközben az abszolútum igényét, amely még a legszánalmasabb műalkotásokban is benne rejlik, olyan komolyan veszi, mintha ő maga csak ezért létezne.

Fordította: Weiss János

A kései (mű)alkotás fogalma Adornónál

Az olyan fogalmak körülhatárolása, racionális megragadása, definiálása, mint a „kései műalkotás”, ugyan kétségtelenül szükséges, de mégis számos akadályba ütközik. A szöfordulathoz több, különböző szemléletű meghatározás köthető, amelyek azonban egymással nem feltétlenül egyeztetetők össze. Ha eszmeifuttatásunk kiindulópontjaként a művészetfogalom meghatározására törekszünk, rögtön szembesülünk vele, hogy ez éppolyan nehezen körvonalazható. Adorno szerint a művészet fogalma „a mozzanatok változó konstellációjából ered – s így lehetetlen definiálni”.¹ Az értelmezés során minden szempontból az önkény áldozatául esünk: akár az eredet felől, akár más oldalról közelítjük meg a problémát. A művészet fogalmára jellemző valamifajta dinamika, folyamatos változás, ami azonban permanens viszonyban áll mindazzal, ami nem ő maga: bizonyos dolgok, amik művészetnek számítottak, megszűnnek annak lenni, míg mások egyre inkább azzá válnak. „A művészet nem invariánsok, hanem csakis [a maga] mozgásának törvénye[i] alapján értelmezhető. Az ahhoz fűződő viszonyában határozható meg, ami nem ő maga” – fogalmazza meg Adorno.²

Egy másik tanulmányában Adorno arra is rámutat, hogy bizonyos szellemi alakzatok az idők során eltérő pozíciót tölthetnek be. A *Missa Solemnis*ről szóló írásában kifejti: bizonyos művek, gondolatok elvesztették kötelező jellegüket, míg mások, sokszor első pillantásra érthetetlen okból, vitathatatlan státusszal rendelkeznek.³ A szerző mindezt a kultúra

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.11

A szerző a PTE BTK Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola másodéves hallgatója.

Email: horvathmargareta97@gmail.com

- 1 Theodor W. Adorno: *Esztétikai elmélet*. Fordította Teller Katalin. Kézirat, 2.
- 2 Uo. 3.
- 3 Theodor W. Adorno: Az elidegenített főmű, A *Missa Solemnis*ről. In Uő: *Moments musicaux. Újranyomatott tanulmányok 1928–1962*. Fordította Weiss János. Kézirat, 96.

neutralizálódásának jelenségével magyarázza. Eszerint egyes szellemi alakzatok némi idő elteltével már nem tekinthetők mérvadónak, mivel „kioldódtak a társadalmi praxishoz való mindennemű kötődésből”. Így azonban saját esztétikai komolyságukat sem birtokolják tovább: „a valóssággal szemben hordozott feszültségükkel együtt elolvad művészi igazságtartalmuk is, azaz kulturális javakká válnak”.⁴

A művészet és a műalkotások esetében tehát ugyanúgy megfigyelhető egyfajta időnek való kitettség. Bár egyelőre ezt nem köthetjük okvetlenül a kései mű fogalmához, érdemes a továbbiakban szem előtt tartanunk a fent felvázolt dinamikus jelleget. Itt mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy ez a jelenség a művészetben belül is megfigyelhető.⁵ A *művészet és a művészetek* című tanulmányában Adorno a művészeti ágak közötti elmosódó határokról ír, mely folyamatot a művészetek kirojtosodásaként határozza meg. Véleménye szerint ezek a változások nem tekinthetők valamifajta pusztulás előjeleinek. Bár a történelem, a politika vagy a gazdaság nézőpontjából, illetve alakulása felől vizsgálódva így tűnhet; helyesebb, ha a jelenséggel kapcsolatban egyfajta látszatjellegről beszélünk, amely ellentmond az anyag feletti uralomnak. A művészetre a jelennek is igénye van, még ha úgy is tűnt Adorno írásának keletkezésekor, hogy a jelen kor nem kedvez neki.

Ha a kényelmes megoldást választjuk, és megengedjük magunknak, hogy a műalkotás fogalmát készen vegyük át, azaz nem vállalkozunk annak meghatározására, a „kései” jelző körüli problémákat mégis tisztáznunk kell. Hagyományos értelemben a megnevezés alatt az életművek utolsó szakaszát értjük, melyben sokszor valamifajta számvetés figyelhető meg. Ez a definíció azonban csak korlátozottan használható és pontosításra szorul.

Abban az esetben például, amikor több teljes egységre osztható, esetleg több irányzatot érintő életműveket vizsgálunk, nem minden esetben találkozunk ilyesfajta számvetéssel; utaljon ez a fogalom akár egyszerűen az aktuális (kései) alkotásra, az egész munkásságra vagy pedig magára a szubjektumra. Bizonyos esetekben itt egyszerű váltásokat láthatunk. A jelenség nemcsak kifejezetten a művészetekre jellemző, hanem szélesebb körben is megfigyelhető. Hiszen amikor kései Freudról vagy Heideggerről beszélünk, akkor általában arra gondolunk, hogy az idők során nézeteik bizonyos téren finomodtak, vagy egész egyszerűen megváltoztak.⁶ Ezekben

4 Uo.

5 Theodor W. Adorno: A művészet és a művészetek. Fordította Zoltai Dénes. In *Uő: A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Szerk. Zoltai Dénes, Helikon Kiadó, Budapest, 1998, 7–22.

6 Adorno is hasonlóra gondolhat, mikor a kései Nietzsche-ről beszél. Lásd Adorno: *Esztétikai elmélet*. Id. kiad., 2–4.

az esetekben nem magyarázhatjuk a jelenséget kizárólag azzal, hogy a felsorolt személyek időben közelebb kerültek a halálhoz, és a meggyőződéseik ennek hatására alakultak át. Bár ennek lehetőségét teljes mértékben kizárni, sőt bizonyos esetekben vitatni sem lehet, sokkal inkább beszélhetünk arról, hogy egyszerűen más került a gondolkodásuk középpontjába, más áll a figyelmük fókuszában. Ekkor úgy tűnik számunkra, hogy a pályájuk vége felé más témák, más problémák foglalkoztatják őket, mint kezdetben vagy a korábbi szakaszokban.

Hasonló sajátosság figyelhető meg akkor is, ha egy alkotó munkássága nem szegmentálható, és így egyetlen nagy vonulatként kell értelmeznünk: ahol ugyan egyre erőteljesebben, karakteresebben rajzolódhatnak ki az egyes műalkotások, de ez mindvégig az előre meghúzott határok között mozog. Itt elsősorban inkább a másod- vagy többed vonalbeli alkotókra gondolok, akiknek munkássága egyébként sem markáns, műalkotásaik nem atipikusak, hanem a kialakult stílusok, irányzatok fő sodrába illeszkednek, és éppen ezért kifejezetten nagy befolyásoló erővel sem rendelkeznek. Ezek az alkotók életük végéig ugyanazokat a műalkotásokat hozzák létre, még abban a helyzetben is, amikor a szellemi-művészeti irányzat, amelyhez kapcsolódnak, már rég kifulladásig; de ők, mint ennek képviselői, még akár évtizedekkel később is ennek jegyében alkotnak. Ebben a kontextusban beszélhetünk-e kései művekről? Az információk, melyek birtokába így jutunk, inkább árulkodnak az egyes stílusokról, vonulatokról, azok átalakulásáról és eltűnéséről. Ebben az esetben csak maguk a jelenségek érdekesekek a számunkra, amelyekről utolsó követőik talán még elárulhatnak valamit. Azonban így az üzenet túlnő a műalkotások létrehozóján, sőt tulajdonképpen nemcsak túlnő, de ki is növi őt. A szubjektum erőfeszítései ebből a perspektívából nemcsak, hogy nehezen látszanak, de voltaképpen érdektelenné is válnak. Nem a művek jellegzetes vonásai válnak fontossá, hanem alapjában véve azok a vonatkozások, amelyek magával az irányzattal vetnek számot. Az ilyen alkotó utolsó művei nem a saját esendőségét tematizálják, hanem sokkal inkább csak valamifajta, a szubjektumon túlmutató változást rögzítenek.⁷

Továbbá elgondolkodtató, hogy vajon a kései műalkotásokat nem csak a *kései pályaszakasz* perspektívájából látjuk-e ily módon meghatározottnak? Nem csak utólagosan, az alkotás életműbeli pozíciójából kiindulva gondolunk úgy ezekre a művekre, mint valamifajta búcsútermékekre, számvetésekre, és keressük bennük e képzetvilág nyomait? Vajon közelebbről tekintve ezeket a jelenségeket nem figyelhetjük-e meg más, korábbi műveken is?

7 Ahogy ezt Adornónál nemsokára a *Beethoven kései stílusa* című tanulmányában látni fogjuk.

A kései darabok vizsgálata során mindenképpen érdemes számolnunk azzal, hogy az alkotó halálának bekövetkezése nem feltétlenül volt előre látható. Megeshet ugyan, hogy ez az adott alkotói korszakának olyan pontján történt, ahol egyébként is megfigyelhető bizonyosfajta váltás, mindenesetre itt is érdemes szem előtt tartanunk a „kései” fogalom viszonylagosságát.

De hogyan érti Adorno a „kései mű” fogalmát? A fentiekben vázolt szempontokkal ellentétben ő nem feltétlenül a „műalkotás” vagy a „kései” fogalmát állítja figyelmünk fókuszába, hanem magát a szubjektumot. Az ő szóhasználatát követve a „kései” így sokkal inkább rokonítható az öregség fogalmával. A *Beethoven kései stílusa* című tanulmányában rámutat arra, hogy a kérdést érdemes a klasszicista esztétika alapján megközelítenünk, mely a műalkotásokban hagyományosan valamifajta harmóniát feltételez.⁸ Itt arra hívja fel a figyelmet, hogy a kései műalkotások esetében éppen ez a feltétel *nem* teljesül. Ezeket egy olyan „személyiség” produktumainak kell tekintenünk, akinél önmaga kifejezése a cél; melynek érdekében a szubjektum „áttöri a formai kerekséget, a harmóniát saját szenvedése disszonanciájává alakítja át”.⁹ Ez a szellem pedig önhatalmúsága révén megveti az érzéki ingert, és így határozottan elválik a korábbi műalkotásoktól. Ezzel együtt – mutat rá Adorno – perifériára is szorul, dokumentumszerűvé válik.

Ez azonban nem hozható párhuzamba az általam fentebb tárgyalt általánosan elterjedt meghatározással: itt ugyanis nem hagyományosan a halál felől, visszatekintő perspektívából értelmezzük az utolsó korszak műalkotásait, amiknek valamilyen formában tanúskodniuk kell az alkotó életének végéről. Ebben az esetben nem szükséges bizonyítékokat keresnünk, jelek után kutatnunk, az életrajzot minden áron erre vetítenünk (és így gyakorlatilag létrehoznunk az utolsó időszak művészetének illúzióját). A harmónia hiánya vagy kevésbé koncentrált jelenléte ugyanis markánsan jelzi, mely művek sorolhatóak ide vagy közelítenek már ehhez a korszakhoz.¹⁰ Ahogy Adorno fogalmaz: „a kései művek általában nem szép kerekdedek, hanem kicsit ráncosak, tépettek; általában nem édesek, inkább kesernyések, odaszúrnak annak, aki csupán beléjük kóstol”.¹¹

A kései művek esetében tapasztalható általánosítás elkerülése érdekében Adorno arra figyelmeztet, hogy ebben az esetben is műalkotásokról van szó: nem kell megváltoztatnunk az eljárás módunkat. A *pszichológiai*

8 Theodor W. Adorno: Beethoven kései stílusa. In Uő: *Moments musicaux*. Id. kiad. 6–8.

9 Uo. 6.

10 Lásd például a *Missa Solemnis* esetében: Adorno: *Az elidegenített főmű...* Id. kiad., 96–106.

11 Adorno: *Beethoven kései stílusa...* Id. kiad., 6.

eredet helyett ugyanúgy a műalkotás formatörvényeire kell fordítanunk a figyelmünket, azokat kell feltárnunk. Nem átlépve a *dokumentumként* való értelmezés határvonalát, mely azonban éppen e formatörvények miatt a kései műalkotások esetében be sem következhet.

De melyek azok a sajátosságok, amelyek meghatározásával közelebb kerülhetünk a kései művekhez? Adorno egyrészt hangsúlyozza (elsősorban Beethovenre gondolva), hogy nem a témában szinte már klisévé váló szubjektivizmus felől érdemes közelítenünk, mint azt sokan gondolják.¹² Ez ugyanis nem tekinthető egyetlen korszak jellemző sajátosságának, mivel az életmű különböző szakaszaiban változatos módon, de mindenütt megjelenhet. Inkább a konvencióhoz fűződő jellegzetes viszonyból érdemes kiindulni, ami a kései Goethénél, Stifternél és persze Beethovennél is megfigyelhető. Különösen Beethoven esetében a diskurzusnak már szerves részét képezi az utolsó időszak szubjektivitásának hangsúlyozása; Adorno viszont arra mutat rá, hogy az életmű e szakaszában keletkezett alkotások éppen hogy ellentmondanak annak, amit a szubjektivista eljárás mód közvetít. Véleménye szerint ebből a nézőpontból ezeket még megtűrni sem lehet: a leginkább megkerülhetetleneket is legfeljebb átformálva lehet érvényesíteni a szubjektivista szellemben létrejött műalkotásokban. Így történik ez Beethoven munkásságában is.

A kései művek esetében ez egészen másként van. A konvenció viszonyát a szubjektivitáshoz értelmezhetjük tényleges formatörvényként, főleg abban az esetben, ha a halálra irányuló gondolatokra koncentrálunk. Adorno kiemeli, hogy a halál egyedül a *teremtményekre* és nem a *képződményekre* van kiszabva – ebből következően a művészetben mindig csak áttétesen, allegóriaként jelenik meg. A pszichológiai értelmezések jellemzően ezt a mozzanatot hagyják figyelmen kívül, ugyanis ezek a kései műalkotások nemcsak, hogy nem képesek megragadni a halált, ahogy ezek az interpretációk remélik; hiszen ekkor maga a szubjektivitás is csak mint egy *felszakadó* gesztus lenne jelen, amely egyúttal el is hagyja a műalkotást: szétrobbantja azt, és egyedül az üres helyeken, a maga hiánya által ad hírt magáról.

A művek *immanenciájáról* és a *heterogenitásról* értekezve Adorno szintén említi a kései műalkotásoknak ezt a típusú sajátosságát.¹³ Dolgozatában a szellemnek ezt a fajta mozgását annak az alakon történő áttöréseként jellemzi, amely pedig egy önmagából kiinduló folyamatnak tűnik. Ezt azonban korántsem gondolhatjuk el úgy, mint valamifajta aberrációt; ez Adorno szerint nem más, mint „a művészet halálos kiigazítása”.¹⁴ Ebből kifolyólag pedig a legkiemelkedőbb alkotások is töredékességre ítéltettek,

12 Uo. 6–8.

13 Adorno: *Estztétikai elmélet*. Id. kiad., 97–98.

14 Uo. 98.

ami annak a beismerése, hogy nekik sincs meg az, amit alakjuk immanciája már meglévőnek sugall.¹⁵

Végezetül szeretném felhívni a figyelmet a kései művekről alkotott elképzelések és a művek *igazságtartalmára* vonatkozó elemzések kapcsolódási pontjaira.¹⁶ Ezekben az elemzésekben az a fentebb már felszínesen érintett téma kerül Adorno figyelmének fókuszába, amit a művészet pusztulásának utópiájaként írhatunk le – s ehhez Hegel gondolatait veszi alapul.¹⁷ Hegel a művészetet *egyrészt* az abszolút szellemhez sorolta, de *másrészt* múlandóként fogta fel azt. Az *Esztétikai elmélet* szerzője szerint ez arra enged következtetni, hogy „a művészet eszmei tartalma, amely a hegeli koncepció szerint a művészet abszolútuma, nem merülhet ki az életének és halálának dimenziójában”.¹⁸ Ahogy azt az előbbieken már érintettük, a művészet akár önmagán belül, akár más területekhez viszonyítva, folyamatos változáson megy keresztül: művészeti ágak jelennek meg, alakulnak át és tűnnek el, témák és alkotások kerülnek ki és be ebbe a kategóriába. A fiatalon a költészetnek hátat fordító Rimbaud-ban Adorno Hegel jóslatának igazolódását látja, s ezt meghosszabbítva azt mondhatjuk, hogy a művészet hanyatlásának korszakába érkeztünk.

Érdeemes megfigyelni, hogy a kései művek esetében is egy hasonló tendencia rajzolódik ki a szemeink előtt. A szubjektivitás, a szubjektum egyre inkább háttérbe szorul, jelenléte az áttörő erejű gesztusokra szűkül le. Magára hagyja, *elhagyja* a műalkotást, majd darabjaira bontja és felrobbantja azt. Jelenlétét leginkább csak az üres helyek, a hiány tanúsítja. Rimbaud és a művészet hanyatlásáról ugyanazon módon beszélhetünk, mint a kései alkotásokról: a hiány az, ami összeköti ezeket. Rimbaud történetében ilyen szempontból nem feltétlenül csak az életpályája vagy a kései művei lehetnek fontosak számunkra; illetve nem csak az a tény bírhat jelentőséggel a számunkra, hogy életének egy jelentős részében nem is alkotott. Esetünkben maga a mozzanat, a gesztus válik érdekessé, maga a kihagyás, elhagyás aktusa. Rimbaud írt és alkotott, és aztán elhallgatott. Úgy tűnik, mintha maga a művészet is egy hasonló állapotba ért volna el. Ezt látjuk a kései Beethovennél is: úgy tűnik, a formák áttörése, a hiány felszínre törése elengedhetetlen. Azonban, ahogy erre Adorno is figyelmeztetett, ez még nem jelenti feltétlenül a művek és a formák halálát.¹⁹

15 Uo.

16 Uo. 4–5.

17 Adorno itt Hegel esztétikai előadásaira hivatkozik: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Esztétikai előadások I.* Fordította Zoltai Dénes. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 12. sk.

18 Adorno: *Esztétikai elmélet...* Id. kiad., 4.

19 Adorno: *A művészet és...* Id. kiad., 22.

A kultúripartól a tudatiparig – és azon túl

Dolgozatomban (döntően) Theodor W. Adorno kultúrákritikájával foglalkozom. Ezt az elméletet a *Fétisjelleg*-tanulmány¹ és *A felvilágosodás dialektikája* „kultúripar”-fejezete² alapján próbálom meg körvonalazni. Ezt követően írásom második részében kitérek Hans Magnus Enzensberger *Tudatipar* című írására,³ amely lényegében az adornói kultúripar-koncepciót igyekszik különböző hangsúlyeltolások és fogalmi újítások segítségével továbbgondolni. Végezetül pedig arra szeretnék rámutatni, hogy a társadalmi tudat formálását egy olyan kritikai-esztétikai gyakorlatként érdemes felfogni, amelynek legfontosabb vonásai: a fennálló tagadása, az elképzelhető határainak tágítása, a jelen evidenciáinak zárójelezése és a mindennapi, természetesnek tűnő tapasztalatok idegenné tétele. Ezeknek köszönhetően következhet be a rendszernek alávetett egyének kulturális-politikai felszabadítása.

Műalkotás, kultúripar és az individuum halála

Theodor W. Adorno *Fétisjelleg a zenében és a zenei hallás regressziója* című korai írásában a modern termelési viszonyok körülményei között

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.12

A szerző a PTE Állam- és Jogtudományi Doktori Iskola *Jogbölcselet és Társadalomelmélet* elnevezésű alprogramjának hallgatója, a PTE BTK Kerényi Károly Szakkollégiumának tagja, az *új szem* szerkesztője.
Email: csabaystvan@gmail.com

- 1 Theodor W. Adorno: *Fétisjelleg a zenében és a zenei hallás regressziója*. Fordította Zoltai Dénes. In *Uó: A művészet és a művészetek. Irodalmi és zenei tanulmányok*. Szerk. Zoltai Dénes. Helikon Kiadó, Budapest, 1998, 280–305.
- 2 Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Fordította Mesterházi Miklós. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2020.
- 3 Hans Magnus Enzensberger *Tudatipar* című esszéjét Weiss János kéziratban levő fordításában idézem. Az írás eredetileg megjelent: Hans Magnus Enzensberger: *Einzelheiten*. Suhrkamp Verlag, 1962, 7–15.

létrejövő (elsősorban zenei) műalkotásokban bekövetkező változásokat regisztrálja.⁴ Adorno zeneesztétikai fejtegetései nem függetlenek Walter Benjamin néhány évvel korábban megjelent, *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*⁵ című írásától.⁶ Benjamin az esszéjében amellet érvel, hogy a műalkotások technikai reprodukálhatósága „megváltoztatja a tömegek viszonyát a művészethez”,⁷ és ezzel egy új érzéki tapasztalat lehetőségét hozza létre. A technikai reprodukció során a műalkotások elveszítik a bennük lévő „itt” és „most” mozzanatát, egyediségüket, valódiságukat, de egyúttal dologszerűségüket is. Ahogy Weiss János megjegyzi:

Az eldologiasodás az aurát jelenti. A műalkotás dologszerűségéhez – ez azt jelenti, hogy az egy helyen és egy időben való létezéséhez – hozzátartozik az aura. Az aura szétesése pedig az eldologiasodás meghaladásának irányába mutat.⁸

A műalkotások auravesztését Benjamin (egy marxista kontextusban) a művészet politizálásának lehetőségeként fogja fel. Benjamin *Műalkotás-tanulmánya* rendkívül termékenyen hatott Adornóra, még ha nem is osztotta annak optimizmusát a tömegkultúra forradalmi potenciálját illetően.⁹ Adorno a művészet és a modern termelési viszonyok kapcsolatát elemezve arra a belátásra jut, hogy a „tömegművészet [...] képtelen az elidegenedés ellen hatni, mivel ő maga is az elidegenedett társadalom egyik elemét alkotja”.¹⁰ Adorno a kapitalista termelési struktúra meghatározottságairól a műalkotás árufogalmára helyezi a hangsúlyt, melynek alapját a marxi árufetisizmus-elemzés, illetve annak lukácsi továbbgondolása, az

4 Adorno: i. m.

5 Walter Benjamin: *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*. Fordította Kurucz Andrea. URL: http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html (Letöltés ideje: 2023. 08. 30.)

6 Vö. Weiss János: Kísérlet Adorno Fétiskarakter-tanulmányának újraolvasására. In Olay Csaba – Weiss János (szerk.): *A művészettől a tömegkultúráig*. L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, Budapest, 2014, 97–110.

7 Benjamin: i. m. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Weiss János: *A modernség esztétikai programja. Előadások Walter Benjamin Műalkotás-tanulmányáról*. L'Harmattan, Budapest, 2020, 62–63.

9 Vö. Albrecht Wellmer: Igazság, látszat, megbékülés – A modernitás esztétikai megmenekítése Adornónál. In Uő: *A modern és posztmodern dialektikája. Az észkritika Adorno után*. Fordította Weiss János. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2008, 55–59.

10 Weiss János: *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, 61.

eldologiasodás-elmélet¹¹ nyújtja. Adorno azonban a két filozófus nézeteivel ellentétes konklúziókra jut: ahogyan arra Márkus György rámutat, mind Marxnál, mind pedig Lukácsnál a művészet és a polgári termelési mód egymás ellenpólusai. Marx esetében ez egyrészt művészetfilozófiai nézeteiből következik (amit jelentős mértékben a német idealista esztétika humanista hagyománya határozott meg), másrészt pedig az *újratermelhető* termékekre vonatkozó áruelemzéséből. Ez utóbbi szerint az autentikus műalkotás egyszeri, reprodukálhatatlan objektíváció, s ennél fogva „mint egyetemes emberi értéknek nem lehet voltaképpeni gazdasági értéke”.¹² Lukács György ehhez a marxi elképzeléshez csatlakozik, amikor a *Történelem és osztálytudat*ban a művészeti alkotásokat – mint az eldologiasodás folyamatának „ellensúlyozó tényezőit” – kivonja az áruviszonyok struktúrájából.¹³

Korai írásaiban Adorno Lukács eldologiasodás-koncepcióját felhasználva jut Lukácstól eltérő művészetelméleti következtésekre: míg Lukács számára a művészet (Marxhoz hasonlóan) a valóság nem eldologiasult viszonyainak megtapasztalását teszi lehetővé, addig Adorno – Márkus értelmezésében – a piac és az autonóm művészet ellentmondásaira mutat rá: az „áruvá válás a művészet autonómiájának fő társadalmi előfeltétele, s *egyszersmind* a művészetet végleges megsemmisítéssel fenyegető társadalmi gazdasági folyamat”.¹⁴ Adorno a modern kapitalista termelésben egyszerre pillantja meg az autentikus művészet lehetőségfeltételét (miután a piac felszámolta a mecénatúra rendszerét), de egyúttal annak veszélyét is, hogy a kulturális piac az autentikus művészet összezúzását eredményezi.¹⁵

Adorno a *Fétisjelleg*-tanulmányban Mozart *Varázsfuvoláját* jelöli meg olyan cezúraként, amelyet követően a komolyzene és a könnyűzene elszakad egymástól. A *Varázsfuvola* Adorno szerint még képes volt egy

- 11 Uo. 86. Adorno és Lukács viszonyához lásd továbbá: Borbély András: Antikapitalizmus és esztétika Adorno és a korai Lukács viszonyában. In András Csaba – Hites Sándor (szerk.): *Kapitalizmus és irodalomtörténet*. Reciti, Budapest, 2022, 39–53.
- 12 Márkus György: Walter Benjamin, avagy az áru mint fantazmagória. Fordította Farkas János László. In Uó: *Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2017, 687.
- 13 Uo. 688–689.
- 14 Márkus: i. m., 690. (Kiemelés az eredetiben.)
- 15 Ahogyan arra Bagi Zsolt felhívja a figyelmet, Adorno Marx nyomán fetisizáció alatt nem elsősorban a kultúra piacra kerülését és ipari mennyiségű előállítását érti, hanem sokkal inkább annak módját, ahogyan a piac logikája a műalkotás törvényévé válik. Lásd Bagi Zsolt: *Az esztétikai hatalom elmélete – Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2017, 97–98.

esztétikai totalitás létrehozására, mert partikuláris mozzanatainak az egészhez fűződő viszonyában manifesztálódik egy olyan társadalmi létállapot, „amelyben a boldogság partikuláris elemei többek [...] pusztá látszatnál”.¹⁶ Az autonóm művészet Adornónál olyan negativitást képvisel az eldologiasodott társadalmi valósághoz képest, amely a maga *funkciótlanságában* a boldogság lehetőségfeltételét tartalmazza:

A művészet éppen azt a boldogságlehetőséget vázolja fel negatív formában, amellyel ma megrontóan szemben áll a boldogság pusztán részleges pozitív előlegezése. Minden „könnyű” és „kellemes” művészet látszatszerűvé és hazuggá vált: ami esztétikailag az élvezet kategóriáiban lép fel, az többé már nem élvezhető; a *promesse du bonheur*, a boldogság ígérete, amellyel egykor a művészetet definiálták, ma már csak ott található, ahol a hamis boldogságról lerántják a leplet.¹⁷

A *promesse du bonheur* mint az autentikus műalkotások hajdani ígérete hazugsággá vált, pontosabban a pillanatnyi öröm, élvezet és szórakozás ígéretében oldódott fel. Az élvezethajhász világból való kiszakadás boldogságával, az önfenntartás kényszereitől való megszabadulás radikális utópiájával szemben a kultúripar olyan, már létező igények kielégítésének *élvezetét* kínálja, amely sohasem valósul(hat) meg.¹⁸ Ez nem kizárólag a zenei alkotások sajátossága, hanem alapvetően valamennyi kultúripari termék ismertetőjegye is: ahogyan a műalkotások belső konzisztenciája felbomlik, elemeik egymással helyettesíthetővé és felcserélhetővé válnak, s ezzel a mű maga „[é]rzéki vagy érzelmileg stimuláló, visszatérő effektusok pusztá sorává esik szét”.¹⁹ Ez az ismétlődő folyamat a modern kultúra egészére kiterjed. A művek pszeudo-egyediségükkel minduntalan megújuló eredetiségként tüntetik fel önmagukat: „A kultúra ma mindent egyformasággal sújt. A film, a rádió és a magazinok egyetlen rendszert alkotnak.”²⁰ Adorno és Horkheimer *A felvilágosodás dialektikájában* a *kultúripar* kifejezést egy rendkívül tág értelemben használják, amely – a mából nézve – a Netflix-sorozatok, a popzenét és lektúrirodalmat éppúgy magában foglalja, mint Hemingway prózáit vagy Csajkovszkij

16 Adorno: i. m., 282.

17 Uo. 283.

18 Márkus György: Adorno és a tömegkultúra – Az autonóm művészet a kultúriparral szemben. Fordította Erdélyi Ágnes. In *Uó: Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje*. Id. kiad., 770–773.

19 Uo. 752.

20 Horkheimer–Adorno: i. m., 153.

szimfóniáit.²¹ Fontos látni tehát, hogy a kultúripar kifejezés alatt Adorno nem kizárólag a tömegkultúrát vagy a szórakoztatóipart érti, hanem olyan „magaskulturális” műalkotásokat is, amelyek magukat a piac logikájának alávetve a mindenkori fogyasztást szolgálják és elégitik ki. Az 1938-as *Fétisjelleg*-tanulmányban diagnosztizált folyamat a zene felbomlásáról (a könnyű- és komolyzene szféráinak elkülönüléséről) *A kultúripar* fejezetben a fogyasztói igények felmérésének és a fogyasztók indexálásának lehetőségeként talál visszhangra:

Az A és B kategóriás filmek vagy a különböző árfekvésű magazinok történeteinek hangsúlyos különbségei nem a dolog természetéből fakadnak, inkább a fogyasztók osztályozását, megszervezését és megragadását szolgálják. Mindenkinek szánunk valamit, nehogy bárki is kitérhessen, a különbségeket alakra köszörülik és propagálják.²²

Az áruvá válás piaci logikája elfedi, mi több, Adorno szerint egyenesen megsemmisíti a műalkotások közti értékkülönbséget; s bár a tiszta műalkotások mindig is áruk voltak, azok a polgári társadalom megjelenéséig a patronálók támogatását élvezték.²³ A kultúripar pozitivitása azonban az autentikus műalkotásokra duplán sújt le: *egyrészt* fölszámolja azok radikális célnélküliségét, az autonóm esztétikai normáknak való megfelelésüket, és mindezt a hatékonyság imperatívuszának rendeli alá; *másrészt* ez a folyamat – paradox módon – éppen a „művészet eredendő árujellegének” felbomlásához vezet, amely során a műalkotások elveszítik „az utolsó védelmet is kultúrjavakká való lealacsonyításuk ellen”.²⁴ Márkus György meglátása szerint az *áruvá válás* folyamata azáltal, hogy a modern piaci viszonyok között a műalkotásokat összehasonlította és választás kérdésévé tette, utat engedett annak, hogy a kulturális modernitás létrehozza az „alacsony” és a „magas” kultúra kategóriáit.

21 „A kultúripar szót először *A felvilágosodás dialektikájában* használtuk. Vázlatainkban a tömegkultúráról volt szó. Kicséréltük a kifejezést a »kultúriparral«, hogy elejétől fogva kizárjuk azt az értelmezést, amely a tárgy ügyvédekkel kellemes: hogy valamilyen magukból a tömegekből spontán módon eredő kultúráról lenne szó, a népművészet jelenlegi formájáról. [...] Minden ágában többé-kevésbé tervszerűen állítanak elő termékeket, amelyek a tömegek általi fogyasztáshoz vannak igazítva, és e fogyasztást önmagukból nagymértékben meghatározzák.” Idézi Olay Csaba: *A tömegtársadalom kultúrája a Frankfurti Iskola és Arendt gondolkodásában*. In Olay Csaba – Weiss János (szerk.): *A művészettől a tömegkultúráig*. Id. kiad., 167.

22 Horkheimer–Adorno: i. m., 156.

23 Uo. 195.

24 Uo. 195–200.

Az áruvá válás felbomlasztotta a patronálási viszonyok hálózatát, amely egyenesen instrumentális szereppel ruházta fel a magaskultúra alkotásait, és éppen ezzel tette lehetővé a felvilágosodás számára, hogy úgy fogja föl őket, mint a magaskultúra szabad, autonóm szellemi tevékenységeket megtestesítő alkotásait, melyek – és egyedül ők – képesek egyetemes érvényű célok felé vezetni bennünket. Az áruvá válás azonban rögtön le is rombolta a felvilágosodásnak ezt az illúzióját. A kulturális piac nyílt versenyében alulmaradtak a valóban felvilágosító vagy a művelődés gyönyörűségét kínáló és műveltséget nyújtó művek, s az olyanok kerekedtek felül, amelyek – a felvilágosodás nézőpontjából – pusztán megerősítik és kifejezésre juttatják a műveletlen nagyközönség legrosszabb előítéleteit és durva izlését.²⁵

Adorno konklúziója azonban ennél is radikálisabb: a kultúripar racionalizált-technicizált sematizmusa a kulturális termékek uniformizálásával a fogyasztókat is uniformizálja, ami egyenesen a szubjektum felszámolásához vezet. Ezt a folyamatot Adorno már a *Fétisjelleg-tanulmányban* is felismerte („[a]z új zenei állapot tulajdonképpeni ismeretőjele az individuum likvidálása”²⁶ – írja); *A felvilágosodás dialektikájában* viszont a kultúripar egészére kiterjesztve, mint a szubjektum megszüntetését előidéző pszichológiai hatás jelenik meg. A tömegkultúra öngerjesztő-önismétlő rendszere „[l]eegyszerűsített és homogénizált valóságészlelési mintákat erőltet rá az egyénekre”,²⁷ amelynek következtében nemcsak elsorvasztja a reflexió, a kritikai attitűd és az ítéletalkotás képességét, de a kultúriparban szocializálódott szubjektum reprodukcióját is elvégzi: „A kultúripar minden egyes megnyilatkozása fönntartás nélkül akként a valamiként reprodukálja az embert, amivé a kultúripar egésze tette őt.”²⁸

Ahogy Márkus megjegyzi, ebben az értelemben klasszikus ideológiáról sem beszélhetünk, hiszen az ideológia egykoron az univerzalizálás látszatát keltve úgy *igazolta* a partikulárist, hogy közben igazságigényének meggyőző erejével kívánt hatást gyakorolni az egyének tudatára. A későkapitalizmusban viszont az ideológia nem rendelkezik saját igazságigénnyel, mivel az teljesen összefonódott a társadalmi-gazdasági viszonyokkal, s mint ilyen, a világ egyetlen ideológiájává vált, az emberek

25 Márkus György: A „kultúra antinómiái”. Fordította Karádi Éva és Kis János. In *Uő: Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje*. Id. kiad., 791.

26 Adorno: i. m., 285.

27 Márkus: Adorno és a tömegkultúra... Id. kiad., 754.

28 Horkheimer–Adorno: i. m., 161.

pedig ennek az ideológiának a részévé.²⁹ Márkus értelmezésében az ideológiát mint a tudatra hatást gyakorló *jelentésrendszert* – a kultúripar totalitásának eredményeként – a tudattalanra manipulatív módon ható *elemi jelentések varázsa* váltotta fel. A tudat befolyásolása helyett „egy-egyest formálják a tudatot és ezáltal a valóság közvetlen érzékelését is, amely ily módon megkülönböztethetlenné válik tőlük”.³⁰ Adorno ennek az átalakulásnak a veszélyeit a következőképpen fogalmazta meg 1968. április 8-án, a *Német Szociológiai Napokon* tartott beszédében:

Ha a társadalom berendezkedése (legyen az automatikus vagy tervszerű) a kultúra- és a tudatiparon keresztül és a véleményalakításon keresztül, a fenyegető folyamatokat és a leglényegesebb kritikai eszmét megbénítja, és ezzel lehetetlenné teszi, hogy a világot másképp képzeljük el, mint ahogy lenyűgözően megjelenik, akkor a rögzített és manipulált szellemi állapot éppúgy reális erővé válik, amely a világot nem az elnyomástól, hanem ennek ellentététől próbálja megszabadítani.³¹

Enzensberger és a tudatipar

Adorno szerint a kultúripar mechanizmusai tehát bénítóan hatnak a szubjektum képzeletére, aminek következtében minimalizálódik a politikai cselekvőképesség és az ellenállás lehetősége, míg végül mindez az individuum felszámolásában és a fasizmusban kulminál.³² *A felvilágosodás dialektikájának* lesújtó kordiagnózisát, miszerint a kultúripar hatására a társadalmi integráció totálissá vált, számos szerző igyekezett árnyalni, kiegészíteni vagy módosítani annak érdekében, hogy a kritikai elméletet új alapokra helyezték.³³ Hans Magnus Enzensberger 1962-ben

- 29 Márkus György: Az ideológiakritikáról – kritikusan. Fordította Erdélyi Ágnes. In *Uő: Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje*. Id. kiad., 589–590.
- 30 Uo. 590.
- 31 Theodor W. Adorno: Későkapitalizmus vagy ipari társadalom? – Bevezető előadás a 16. német szociológiai napon. Fordította Weiss János. *Pro Philosophia füzetek* 2003:2 URL: http://www.c3.hu/~prophil/profi032/adorno_kk.html (Letöltés ideje: 2023. 08. 30.)
- 32 Adorno éppen azért látta a tömegkultúrát menthetetlennek, mert gondolkodását alapvetően határozta meg a fasizmus tapasztalata. Vö. Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 154–155.
- 33 Vö. Weiss: *Tizenkét előadás...* Id. kiad., 69–91.

megjelent *Tudatipar* című esszéjében³⁴ A *felvilágosodás dialektikája* két oszcilláló pólusának (civilizációkritika és kultúrákritika) átértelmezésére tett kísérletet: elemzésében a civilizációkritikai perspektíva helyét az állam (mint az integráció letéteményese), a kultúrákritikai perspektívát pedig a *tudatipar* (mint a tömegek létrehozásának eszköze) váltotta fel.³⁵ Ez utóbbi fogalmi elmozdulást Weiss János a következőképpen foglalja össze:

A *tudatipar* [...] az utóbbi száz év terméke, szóval a szabadversenyos kapitalizmus után következő korszak terméke. A „*tudatipar*” radikálisabb, mint a „*kultúripar*” kifejezése, mert azt jelzi, hogy a *tudatipar* valóban a gazdaság részévé vált. Nem egyszerűen a tömegkultúra létrehozásáról van szó, [...] a radikalizálás az emberi tudat megmunkálására utal.³⁶

Enzensberger amellet érvel, hogy miként a tömegmédiák természetét sem lehet pusztán technológiai feltételeik alapján feltárni, úgy az ember társadalmi cselekvését sem lehetséges az ipari eljárásokra visszavezetni. Amikor Enzensberger a kultúripar kifejezés helyett a *tudatipar* kifejezést javasolja, akkor tulajdonképpen a tudat társadalmi termelésére és annak ipari *közvetítettségére* helyezi a hangsúlyt:

A *tudatipar* monstrozus, mert benne soha nem a produkció a lényeg, hanem mindig csak a közvetítés, a szekunder és terciér levezetés, a szivárgó hatás. Így válik számára a dal slágerre, és Karl Marx valamelyik gondolata egy állandóan ismételtető szlogenné.³⁷

Enzensberger szerint, amikor a kritikusok a tömegmédiák kommerciális jellegére helyezik a hangsúlyt, akkor tulajdonképpen szem elől tévesztik a *tudatipar* sajátosságát a többi iparággal szemben, ti. hogy nem árukkal kereskedik, hanem sokkal inkább véleményekkel, (elő)ítéletekkel és különböző tudattartalmakkal – a könyvek, magazinok, hanghordozók stb. pedig pusztán ezek materiális szubsztrátumai.³⁸ A technikai és ipari fejlődés következtében megjelent tömegkommunikációs eszközök Enzensberger szerint lehetővé teszik a kizsákmányolás egy új formájának megjelenését, az *immateriális kizsákmányolást*.

34 Enzensberger: i. m.

35 Weiss: *Tizenkét előadás...* Id. kiad., 81.

36 Uo. 82.

37 Enzensberger: i. m.

38 Ehhez lásd Enzensberger *Der Spiegel*-kritikáját. Weiss: *Tizenkét előadás...* Id. kiad., 83–88.

[A]hogy közeledünk e korszak vége felé, úgy nyilvánvaló lesz, hogy a kiszákmányolás nemcsak gazdasági, hanem tudati tény is. Hogy ki az úr és ki a szolga, az nemcsak azon dől el, hogy ki az, aki rendelkezik a tőke, a gyárak és a fegyverek felett, hanem azon is (minél hosszabb távot nézünk, annál egyértelműbben), hogy ki az, aki rendelkezhet a mások tudatával.³⁹

A modern termelési mód (a maga kiterjedtségével és azonnalóságával) a tudat politikai gyarmatosításának ágyaz meg: a munkaerő kifosztása mellett a *tudattartalmak* közvetítésével az ítéletalkotás, a döntéshozatal és a reflexív képességek felszámolása zajlik. Enzensberger ezt egy olyan paradigmaváltásnak tekinti, amely során a „materiális elnyomorodás helyébe egy immateriális elnyomorodás lép”,⁴⁰ az egyének politikai horizontja pedig egyre inkább szűkülni látszik. A tudatipar ugyanakkor egy furcsa ellentmondást is magában rejt: működése jelentős mértékben függ azon réteg tevékenységétől, amely folyamatosan működésben tartja, melynek szellemi képességeit és intellektuális tőkét a saját szolgálatába tudja állítani:

Ugyan nem az értelmiségiek rendelkeznek az ipari apparátus felett, hanem az apparátus rendelkezik felettük; de még ez a viszony sem teljesen egyértelmű. Azt már gyakran vetették a tudatipar szemére, hogy végül is a „kulturális értékek” kiárusításával van elfoglalva. A folyamat jól mutatja, hogy milyen mértékben van ráutalva a tulajdonképpeni produktív kisebbségre; amennyiben ennek aktuális munkáját, mint az ő politikai küldetésével összeegyeztethetlent utasítja vissza, rá van szorulva az opportunistá értelmiségiek és a régi adaptációjának szolgálataira.⁴¹

Enzensberger szerint mindenekelőtt ezt a kétértelműséget és kölcsönösséget kell felismernünk: a tudatiparnak egyszerre vagyunk alakítói és elszenvédői; tevékenységünk is a tudatipar részét képezi, mi több, a kultúrkritika is csak a tudatiparon belül tud megnyilvánulni és érvényre jutni.

Minden nem-dialektikus gondolatmenet itt elveszti a maga létjogosultságát, és minden visszavonulás kizárt. És nem lenne jó az a megoldás sem, hogy az ipari apparátusokkal való ellenszenv miatt a vélt exkluzivitásba húzódnánk vissza [...] Nem arról van szó, hogy tehetetlenül elveszük a tudatipart, hanem arról, hogy belépünk a veszélyes játékába.⁴²

39 Enzensberger: i. m.

40 Uo.

41 Uo.

42 Uo.

Hans Magnus Enzensberger annak érdekében helyezi új megvilágításba *A felvilágosodás dialektikájában* kifejtett kultúriparra vonatkozó elképzeléseket, hogy a kritika lehetőségét megmentse. Amennyiben ugyanis elfogadjuk Adorno tételét a totális integrációról, a kritikai reflexió végzetes elsorvadásáról és az individuum haláláról, akkor egy ponton a kritika lehetőségfeltételei is felszámolódnak. Enzensberger gondolatmenetének egyik fő állítása, hogy a tudatiparnak nemcsak feltételeznie kell a tudatot, az ítéletalkotás képességét stb. ahhoz, hogy a saját szolgálatába állíthassa, de újra és újra létre is kell hoznia: „Kizsákmányolni csak olyan erőket lehet, amelyek megvannak; ahhoz, hogy ezeket az uralom szolgálatába állítsuk, először is fel kell ébresztenünk őket”.⁴³ Mindez pedig magát a rendszert teszi sebezhetővé.

Kitekintés: egy elkötelezett művészet felé

Enzensberger végül is arra a következtetésre jut, hogy a tudatiparban nemcsak a tudat megmunkálása, de annak folyamatos újrakonstruálása is lejátszódik, mivel a rendszer maga csak így maradhat működésben. Esszéjének utolsó része az értelmiség megváltozott társadalmi szerepére hívja fel a figyelmet, melynek „új lehetőségekkel és új veszélyekkel kell szembenéznie. [...] Önként vagy önkéntelenül, tudatosan vagy tudattalanul egy olyan ipar cinkosává válik, melynek a sorsa tőle függ, mint ahogy az ő sorsa meg amattól”.⁴⁴ A kritika így *belülről* lehetséges, és a tudatipar eszközeinek segítségével tud megnyilvánulni és érvényre jutni. A rendszer ezen infrastrukturális, technikai és mediális adottságait pedig ki kell használni. Mint Bagi Zsolt rámutat, önmagában „[a] tömegművészet se nem emancipatorikus, se nem sematikus. Felhasználása teszi sematikusá vagy reflexívvé”.⁴⁵

A tudatipar szorítására, a sematikus tudattartalmak ipari mértékű közvetítésének tudatformáló hatására az elkötelezett művészetnek a tudat felszabadításával kell reagálnia. József Attila 1934-ben megjelent, *A szocializmus bölcselete* című esszéjében a következőket írja: „Az egész marxi filozófia az emberi tudat fejlődéséről szól, és éppen az a lényege, hogy a tudat kialakulásának mindig adott történelmi föltételei vannak. Az emberiség úgy fejlődik, hogy megváltoztatja környezetét és a megváltoztatott környezet

43 Uo.

44 Uo.

45 Bagi: i. m., 133.

megváltoztatja őt.”⁴⁶ Ahogyan Bagi Zsolt meggyőzően bemutatta, József Attila kései költészete az (ön)tudat (tehát: *kultúra*) konstruálásaként, új kritikai, kulturális és képzeleti horizont létrehozásaként értelmezhető.⁴⁷ Mindehhez pedig a művészet kézenfekvő eszköznek bizonyul, mert – ahogyan Herbert Marcuse rámutat – „olyan törvényeknek veti alá a valóságot, amelyek mások, mint a meghonosodott törvények: a forma törvényeinek, s a forma egy másik valóságot hoz létre, olyan valóságot, amely a fennálló világ negációja”⁴⁸

A művészetnek s ezzel együtt a tágon értett tömegkultúrának tehát, amennyiben elkötelezett és emancipatorikus, nem a kulturális produktumok sematikus, ipari mértékű előállítására, hanem új esztétikai tapasztalatokat lehetővé tevő alkotásokra és gyakorlatokra kell helyezni a hangsúlyt.⁴⁹ S ugyanígy, Enzensberger fogalmaival: a tudat konstruálását és formálását nem *ipari* eljárások sorozataként, hanem *konstruktív-pedagógiai* folyamatként kell elgondolnunk. Ahhoz tehát, hogy megtaláljuk és létrehozzuk azon rések, törések és cselekvési lehetőségek horizontját, amelyek a fennálló végnélküli újratermelése helyett a rendszer meghaladására irányulnak, fel kell ismernünk a tömegkultúra forradalmi lehetőségeit,⁵⁰ a művészet és az esztétika (re)politizálásának különböző eszközeit,⁵¹ az emancipált szubjektum létrehozásának kulturális programjait. Mindehhez pedig olyan művészeti alkotásokra és tömegkulturális gyakorlatokra van szükség, amelyek a kulturális piac sematizmusára és uniformizáló hatására az elképzelhető határainak tágításával, a politikai képzeletünk felszabadításával válaszolnak.⁵²

- 46 József Attila: A szocializmus bölcselete (1934). Kritikai kiadás. *Eszmélet*, 2015 (27):105, melléklet, 11.
- 47 Bagi: i. m., 165–184. Lásd továbbá: Sipos Balázs: A magyar anti-ödipusz. *a szem*, 2019. 01. 05. URL: <https://ujszem.org/2019/01/05/a-magyar-anti-odipusz/> (Letöltés ideje: 2023. 08. 30.)
- 48 Herbert Marcuse: Represszív tolerancia. Fordította Weiss János. 2000, 2017:8, 8. URL: <http://ketezer.hu/2018/09/herbert-marcuse-repressziv-tolerancia/> (Letöltés ideje: 2023. 08. 30.)
- 49 Vö. András Csaba: A látás felszabadítása. *A Marseille régi kikötője* (Moholy-Nagy László, 1929) című film esztétikája. In Barabás Gábor – Böhm Gábor – Pohárnok Melinda (szerk.): *Tanulmányok a bölcsészet- és társadalomtudományok köréből*. PTE BTK Kari Tudományos Diákköri Tanács, Pécs, 2022, 95–116.
- 50 Ehhez lásd például András Csaba elemzését Brechtnek a filmhez és a filmiparhoz való viszonyáról: András Csaba: A bomlás virágai. Irodalom, film és piac viszonya Bertolt Brecht *A „Koldusopera”-per* című írásában. In András Csaba – Hites Sándor (szerk.): *Kapitalizmus és irodalomtörténet*. Id. kiad., 55–68.
- 51 Benjamin szerint a politika esztétizálásának fasiszta törekvéseire az esztétika politizálásával kell válaszolni. Benjamin: i. m.
- 52 Ehhez a kérdéskörhöz lásd András Csaba nagyívű tanulmányát: András Csaba: Az emancipatorikus kultúra és a képzelet paralizise. *Kellék*, 2020:64, 169–196.

A „kifejezés” konstellációi (Adorno és Deleuze összevetése)

A „kifejezés” szempontjából Adorno és Deleuze fogalmi összevetését az indokolja, hogy a két szerző körülbelül egyidőben használ egymáshoz közel eső, árnyalataikban mégis eltérő fogalmakat, elsősorban a módszer – a filozófiájukban lévő modellalkotás mint módszer – feltárása kapcsán. Ilyen fogalmak a *montázs* és a *kollázs*, valamint a *konstrukció* és az *elrendeződés* (*agencement/assemblage*), amelyeket jelen dolgozatban a *kifejezés* kérdéssel összefüggésben tárok fel. Ez utóbbiról Deleuze elsősorban a *Spinoza és a kifejezés problémája* című '68-as könyvében beszél, Adorno pedig főként a '70-es *Esztétikai elméletben*. Bemutatom, hogy noha Adorno és Deleuze különböző hagyományokhoz kötődnek, mégis hasonló fogalmakat csoportosítanak a *kifejezés* (*Ausdruck, expression*) fogalma köré.

Montázs/kollázs

A két szerző antikartezianizmusa és reprezentációellenessége mellett közös vonás a filozófiájukat meghatározó avantgárd művészeti modell. Deleuze-nél az „expresszionizmus a filozófiában”¹ (a reprezentációellenességgel egyetemben) mint a kartezianizmus alternatívája jelenik meg, Adorno esszékonceptiója pedig – amely filozófiai programmá növi ki magát² – a descartes-i módszerrel az esszé módszernélküliségét állítja

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.13

A szerző az ELTE BTK Esztétika mesterképzésének hallgatója.
Email: sarasolyom@gmail.com

- 1 Gilles Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Fordította Moldvay Tamás. Osiris, Budapest, 2000, 391.
- 2 Adorno *Az esszé mint forma* című tanulmányában csira formájában már sok minden jelen van a későbbi filozófia (*Esztétikai elmélet* és *Negatív dialektika*) téziseiből és logikájából. Susan Buck-Morss is amellet érvel, hogy Adorno filozófiájának korszakai szorosan összefüggenek, egyazon célt követik, ezért Adorno filozófiájáról beszélve

szembe.³ Adorno átveszi Benjaminszól a konstellációs ábrázolást, amelyben nem a reprezentálandó tárgy leképezése zajlik, hanem ezt a tárgyat a fogalmak konfigurációs viszonyán keresztül próbáljuk megközelíteni. Ezzel szorosan összefügg az avantgárd művészeti hatás is, ami Adorno esetében a filozófia montázselvű működésmódjában nyilvánul meg; a Benjaminszól átvett montázstechnika,⁴ a törések és paradoxonok hangsúlyozása a nagy rendszerfilozófiákkal való kritikai szembenállást jelzi. De mindeközben a fogalmi nyelv elkerülhetetlensége miatt a filozófia nem válik művészetté: Adorno a *Negatív dialektikában* azt állítja, hogy a kettőt a negáció logikája köti össze;⁵ vagyis az avantgárd művészet reflexív művészettagadása a negatív dialektika működésmódjában csapódik le. Deleuze-nél pedig (a *Différence et répétition* előszavában) az adornói montázstechnikával párhuzamosan a filozófiatörténeti kollázs dadaista víziója jelenik meg; arról ír, hogy a filozófiailag szakállas Hegel és a filozófiailag borotvált Marx egyaránt elképzelhető a bajszos Mona Lisa mintájára.⁶ Az *Anti-Cédipe*-ben pedig a „vágyakozó gépek montázsa”⁷ játszik központi szerepet.

Deleuze egyébként is sok esetben (például a *Leibniz-könyvében* is) egymástól kifejezetten távoli elemeket és idézeteket kapcsol össze, mintegy konstellatív módon; a töréseket ő sem fedi el – bár nehéz is lenne olyan paradoxonok esetében, mint amikor pl. Klee-t barokk festőként szerepelteti.⁸ Valamint a montázs/kollázs⁹ tekintetében az adornói negatív dialektika már nem áll olyan távol a hagyományos dialektikával nem

a filozófiai esszéről alkotott teóriájára is támaszkodom (az *Esztétikai elmélet* és a *Negatív dialektika* mellett). Lásd Susan Buck-Morss: *The Origin of Negative Dialectics* (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute). The Free Press, New York – London, 1977.

- 3 Theodor W. Adorno: Az esszé mint forma. Fordította Hegyessy Mária. In Láng Rózsa (szerk.): *A művészet és a művészetek*. Helikon kiadó, Budapest, 1998, 38.
- 4 „E munka módszere: irodalmi montázs. Nincs mit mondanom. Csak mutatnom.” Lásd Walter Benjamin: N [ismeretelméleti jegyzetek; a haladás elmélete]. In „*A szírének hallgatása*”. Fordította Szabó Csaba. Osiris, Budapest, 2001, 224.
- 5 Theodor W. Adorno: *Negatív dialektika*. Fordította Teller Katalin. Kézirat, 10.
- 6 Gilles Deleuze: *Difference and Repetition*. Fordította Paul Patton. Columbia University Press, New York, 1994, 26.
- 7 Gilles Deleuze – Felix Guattari: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Fordította Robert Hurley et al. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, 106.
- 8 Gilles Deleuze: *The Fold. Leibniz and the Baroque*. Fordította Tom Conley. The Athlone Press, London, 1993, 35: „...modern Baroque painters, from Paul Klee to...”.
- 9 Itt nem érdemes különbséget tenni a két fogalom jelentéstartományai között, mert mind Benjamin, és ebből fakadóan Adorno, mind Deleuze metaforikusan alkalmazza a filozófiájára. Egyébként a szakirodalomban is rendre másképp definiálják őket, erről összefoglalóan lásd Viktor Zmegač: *Montage/Collage*. In Dieter Borchmeyer

operáló francia posztstrukturalizmustól; noha nem elhanyagolhatók a különbségek sem, amelyek Adorno dialektikához való ragaszkodásából és szigorúan kritikai attitűdjéből fakadnak.

A montázsvelen alapuló konstellatív szerkesztésmód szempontjából kulcsfontosságú a fogalmakkal való bánásmód. Adornónál minden szó egy *erőtér*ben, a többivel való konstellációjára tekintettel artikulálódik.¹⁰ A kényszeresen precíz megnevezésekkel szemben pozitívum, amikor egy fogalom „hibája” kikényszeríti más fogalmak beidézését is;¹¹ a pontos definícióval szemben a kölcsönhatások és a gyümölcsöző összeszövődöttség lép előtérbe. Deleuze a *Mi a filozófia?* című kötet *Mi a fogalom?* című fejezetében arról ír, hogy a fogalmak „szabadon lépnek be a nem diszkurzív rezonanciaviszonyokba”,¹² ami nagyon hasonlít a fentebb tárgyalt *erőtér* kölcsönhatásaira. „A fogalom egy eljövendő esemény kontúrja, konfigurációja, konstellációja.”¹³ A művészeti modell képsíkját idéző metaforikus beszédmódot sejtet, amikor Deleuze azt írja, hogy „a fogalmak összekapcsolódnak egymással, egymásba hatolnak, átfedik egymást, kontúrokat adnak egymásnak”.¹⁴ És a montázs/kollázs szerkesztés elvére pedig kifejezetten a fogalom mint sokaság meghatározása kapcsán reflektál, amikor leírja, hogy minden fogalomnak *története* van, együtt jár vele (a fogalommal) az „illesztés, kimetszés, újra szabás”; a „fogalom újra szabja a terepet, új kontúrokat vesz fel, tehát újra kell éleszteni, újra kell faragni”.¹⁵ Egyébként a két szerző nem igazán hivatkozza egymást, bár Deleuze és Guattari a *Mi a filozófiában* utalnak a *Negatív dialektikára* a szintézis ellenzése kapcsán, a csere/a konszenzus/a kommunikáció kritikája vonatkozásában.¹⁶

Szerzőink számára a montázs és a kollázs elve a filozófia meghatározó része, tehát annak módszerére is vonatkoztatandó. Így érdemes egy ugrással módszertani metaforikus reflexiónak tekinteni azt is, amikor Adorno a művészet terepén beszél a montázsról. És ugyanez igaz a *kifejezésre* is; hiszen majd látható lesz, hogy a kettő (*kifejezés és montázs*) szorosan összefügg – ahogy a művészetben, úgy a filozófiai beszédmódban is.

(szerk.): *Moderne. Literatur in Grundbegriffen*. Niemeyer, Tübingen, 1994, 286–291, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110925661.286>.

10 Adorno: *Az esszé mint forma*. Id. kiad., 38.

11 Adorno: *Negatív dialektika*. Id. kiad., 29.

12 Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Fordította Farkas Henrik. Atlantisz, Budapest, 2013, 25.

13 Uo. 32.

14 Uo. 21.

15 Uo.

16 Uo. 85.

Deleuze a *Spinoza-könyvében* azt állítja, hogy az expresszionista tradíció a kifejezésre támaszkodva szeretne túljutni a kartezianizmuson. A forma nem reprezentatív, „a forma az igazság formája”, és a „kifejezett nem létezik a kifejezésen kívül”.¹⁷ Nincs olyan kifejezendő/reprezentálandó tárgy, amely leválasztható lenne a beszédmódról, hasonlóan ahhoz, ahogy Benjaminsnál „a szépség nem a burok, nem is a burkolt tárgy, hanem: a burkában a tárgy”,¹⁸ vagyis a forma és a tartalom, a szépség és az igazság nem választható el egymástól; illetve ugyanez a szemléletmód érvényesül a filozófiai konstellációs ábrázolásban is (amelyet Adorno átvesz Benjaminstól).¹⁹

Az értelmezhető jelek megfajtott többségtelenségével szembenáll a kifejezés egyértelműsége. „A jelzés nem kifejezés.”²⁰

A descartes-i „világos és elkülönített” ideát a spinozai „adekvát idea” fogalma, vagyis a saját okát kifejező, expresszív idea váltja fel, ugyanis a descartes-i idea nem kifejező, csak a tulajdonságokat reprezentálja – a lehető legtisztábban.²¹

Deleuze szerint a végtelen extenzív részek „viszonya” alkotja a móduszokat; ez egy olyan expresszív, karakterisztikus viszony, amely megfelel a módusz lényegének, és ki is fejezi azt.²² Ehhez hasonlítható a nyelvre vonatkoztatva a konstellációs program, amelyben az „igazság” „zengő viszony”-ban jelenik meg az ideák ábrázolása során.²³ Így a diszkurzivitás és a reprezentáció helyett mindkét esetben a *viszony (rapport, Verhältnis)* válik meghatározóvá.

Ám „hiába fejeződik ki a módusz lényege egy karakterisztikus viszonyban, nem ő determinálja az extenzív részek végtelen sokaságát arra, hogy ebbe a viszonyba rendeződjék”.²⁴ Hanem ez a „mechanikus törvények alapján” rendeződik el; vagyis „nem a lényeg határozza meg annak a viszonynak a megvalósulását, amelyen keresztül kifejezésre jut”.²⁵

17 Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Id. kiad., 406.

18 Walter Benjamin: Goethe: „Vonzások és választások”. Fordította Tandori Dezső. In Radnóti Sándor (szerk.): *Angelus Novus*. Helikon Kiadó, Budapest, 1980, 9–191; 182.

19 Adorno: Az esszé mint forma. Id. kiad., 37: „[a] fogalmakat csak egymáshoz való viszonyuk pontosítja”. – Susan Buck-Morss szerint Adorno közelebb állt Benjaminshoz, mint a Frankfurter Iskola belső köréhez. Lásd Buck-Morss: i. m.

20 Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Id. kiad., 216.

21 Uo. 179.

22 Uo. 247.

23 Walter Benjamin: A német szomorújáték eredete. Fordította Rajnai László. In Radnóti Sándor (szerk.): *Angelus Novus*. Id. kiad., 191–482.; 208.

24 Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Id. kiad., 248.

25 Uo. 250.

Adornónál a „kifejezés” az *Esztétikai elmélet*ben központi fogalom, hosszabb és rövidebb fejezetek címszereplője. Deleuze Spinoza-könyvével ellentétben Adorno a művészet kapcsán beszél a „kifejezés”-ről, de nála a művészet mint modell a filozófiára is vonatkoztatható. (Hogy Deleuze-nél mindez miképpen vonatkoztatható a módszerre, arról a későbbiekben fogok beszélni.)

Mivel a „kifejezés” fogalma erodálódott, ezért Adorno szerint a kifejezéssel szembeni allergiáról is beszélhetünk; ám ennek ellenére a kifejezés kérdése jelentőségteljes: a kifejezés „a megismerés egy alakja”.²⁶ A „kifejezés” műalkotásokra szabott terminusánál fontos, hogy elkerüljük a „dolgok” és a „lelki tartalmak” reprezentálásának még a látszatát is.²⁷ Adornónál a műalkotások az összeillesztés révén kezdenek el hasonulni a szubjektumhoz, de nem a szubjektumot fejezik ki, hanem a szubjektivitás őstörténetét,²⁸ hasonlóan ahhoz, ahogyan Deleuze *Spinoza-könyvében* az expresszív idea a saját okát fejezi ki.

A művészet „szótlan”, szemben áll a kommunikatív nyelvvel, a műalkotásoknak nem jelölő nyelve van, hanem „pillantásuk”, ami nem más, mint a „kifejezés”.²⁹ Adorno az etruszk edények példáját hozza: nem ismerjük annak jeleit, nem értjük, nem fejtjük meg, nem értelmezzük a nyelvüket; az edények beszéde csak ennyi: „itt vagyok”, „ez vagyok” – nem identifikáló értelemben.³⁰ És a fentiek alapján ezzel párhuzamba állítható, hogy a jel és kifejezés Deleuze-nél is ellentétes.

Adornónál „a diszsonancia sem más, mint kifejezés, amelyet megszelídítve kíván felszámolni a harmónia”,³¹ a kifejezés mindig a szenvedés kifejezése: „eleve egy törés bizonyítéka”,³² szemben az illuzórikusnak tekintett szervessel. Ennek kapcsán láthatóvá válik, hogy Adornónak a töredékességet preferáló, gyakran montázselsvű filozófia valóban ennek mintájára működik, és szemben áll a nagy rendszerfilozófiákkal. Valamint a negatív dialektika logikája is követhető e művészetelméletben, ahol a kifejezés negációja is a kifejezés egyik alakja – a kifejezéstől tartózkodó aszkézis gyakran kifejezőbb.³³ És filozófiai kérdés, hogy a kifejezés az eldologiasodott tudat szószólója-e, vagy a kifejezéstelen kifejezés az előbbi kritikája.³⁴

26 Theodor W. Adorno: *Esztétikai elmélet*. Fordította Teller Katalin. Kézirat, 121.

27 Uo. 114.

28 Uo. 122.

29 Uo.

30 Uo.

31 Uo. 120.

32 Uo. 348.

33 Uo. 35.

34 Uo. 128.

A kifejezéstől a montázsig (Adorno)

A *Konstrukció és kifejezés* című részben írja Adorno, hogy a kifejezésnek két pólusa van, a *mimetikus* és a *konstruktív* mozzanat. A mimetikus a mágikus, az irracionális, az expresszív, a konstrukció pedig a racionalitás hordozója (amely tekinthető akár az elidegenedés túlteljesítésének is).³⁵ A kifejezés nem redukálható sem a mimézisre, sem a konstrukcióra, sem egy kettő közötti térre, hanem azt jelenti, hogy az egyik a másikban realizálódik.³⁶ Adorno például azért kritizálja az expresszionistákat, mert egyoldalúan képzeltek el a kifejezést: konstrukció nélkül. Azonban a kifejezés irracionalitása (tehát a szubjektum mimetikus képessége) a konstrukció racionalitásából nyeri erőit.³⁷ „A konstrukció tautologikus módon benne rejlik a kifejezésben, holott szöges ellentétben áll vele.”³⁸

Ezután Adorno a *Konstrukció fogalmáról* című részben azt állítja, hogy a *montázs*elv válik a *konstrukció* elvévé: „Ekképp a montázs elv olyan következetességgel vált a konstrukció elvévé, melynek fokozatoságát egy még nem létező esztétikai történetírásnak kellene leírnia.”³⁹ Ez azért gesztusértékű, mert egy paradoxont eredményez: a közvetítéssel szembemenő, töréseken alapuló montázs elv kiszámíthatatlanságát, uralhatatlan véletlenszerűségét Adorno beilleszti a konstrukció racionalitásába. A *konstrukció* megkettőződik: egyszerre racionálisan eltervezett, és ugyanakkor magába dolgozza a véletlent is, a kimaradót.

Konstrukció versus elrendeződés (Deleuze)

Ahogy Adorno a *kifejezéstől a konstrukción* át jut el a *montázshoz*, úgy Deleuze az *assemblage/agencement* fogalmát kapcsolja a *kifejezés*hez. Az *assemblage/agencement* elsősorban a *Mille Plateaux*-ban kap központi helyet, s itt összefügg a „kifejezés” kérdésével is, noha a „kifejezés problémájá”-ról írott *Spinoza-könyv*ben még nem kerül elő (habár az

35 Uo. 48.

36 Uo.

37 Uo. 125.

38 Uo. 109.

39 Uo. 61.

ebben megjelenő *közös fogalom* teóriája igen szorosan kötődik a későbbi *assemblage/agencement* működés módjának logikájához.)⁴⁰

Deleuze a *Spinoza-könyvében* Adornóval ellentétben nem a művészet és a szövegek (a nyelv) kapcsán beszél a *kifejezésről*, de a későbbi *Mille Plateaux*-ban már ezek fényében is. És végső soron, ahogy Adornónál a művészetről mondtak logikája a filozófiai modell, úgy Deleuze-nél is a kifejezés és a köréje csoportosított fogalmak mind a művészet, mind az expresszionista filozófia kapcsán is megjelennek.

Bármennyire csábítóan hangoznának is a *montage/collage/assemblage* fogalmak a maguk egymás mellettségében, az *assemblage* olyan szempontból nem a *montage/collage* fogalompárokhoz kapcsolódik, hogy Deleuze-nél ez nem a képzőművészetből vett metafora, a francia szövegben *agencement* áll helyette. A magyar fordítási irodalomban – hűségesebben az eredetihez – mint *elrendeződés* honosodott meg.⁴¹ Az *assemblage* angolul fut be karriert, Manuel DeLanda *Assemblage Theory*-jával,⁴² bár ő is reflektál az eredeti *agencement*-ra. Az *agencement* inkább az angol *arrangement*-tel rokonítható.⁴³ Emiatt én a deleuze-i *elrendeződést* az adornói *konstrukcióval* állítom párhuzamba, állandó tekintettel a *kifejezés* fogalmára. Mintha DeLanda is az én érvelésemet támasztaná alá, amikor kifejti:

Az angol szó [*assemblage*] nem ragadja meg az eredeti *agencement* jelentését, amely kifejezés az alkotóelemek összepárosítására vagy egymáshoz illesztésére (*agencer*) utal, valamint egy ilyen művelet eredményére: a jól illeszkedő részek együttesére. A fordításként használt angol szó e jelentések közül csak a másodikat ragadja meg, azt a benyomást keltve, hogy a fogalom egy termékre, nem pedig egy folyamatra utal.⁴⁴

Tehát a fogalomban benne rejlik az összeillesztés, az összerakás, ahogyan a *konstrukcióban* is a konstruálás, hogy valamit összeállítottak vagy valami nem magától értetődő módon összeállt. Továbbá az *agencement* terminusa magában foglalja az *agent* (ügynök, ágens) szót is, tehát az

40 Lásd John Phillips: *Agencement/Assemblage. Theory, Culture & Society*. 2006 (23):2–3, 108–109, DOI: <https://doi.org/10.1177/026327640602300219>.

41 Lásd például Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Rizóma*. Fordította Gyimesi Tímea. In Bókay Antal et al. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris, Budapest, 2002, 70–86.

42 Manuel DeLanda: *Assemblage Theory*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016, DOI: <https://doi.org/10.1515/9781474413640>.

43 Phillips: i. m., 108–109.

44 DeLanda: i. m., 1.

ágencia révén az akaratlagos építő cselekvés és *racionalitás* is hozzá tartozik, s ez a *konstrukciónak* is sajátja.

Az *elrendeződés* olyan egész, amely nem totalizálja a részeit, olyan részekből áll, amelyek leválaszthatók az egészről, és más viszonyokba is rendezhetők – ahogyan a montázs elemei is. Valamint az izolált fogalmakkal ellentétben az *elrendeződés* esetében is a kapcsolaton van a hangsúly, mint a konstrukció konstellációba rendezett rokon vagy éppen ellentétes fogalmai esetében.

A közös fogalmak játéka

Adorno számára a *montázs*, a *konstrukció*, a *kifejezés* és a modern művészet egyéb kritikai és reflexiós működésmódjai modellként és iránymutatásként szolgálnak a filozófiai szövegszerkesztési elvek megalkotásához. Ezt támogatja Benjamin hatása is, aki úgy akarta a filozófiát módszertani szempontból megújítani, hogy a művészet problematikáiból merített inspirációkat (konstellációs program). Deleuze a *Spinoza-könyvében* elsősorban a „természet” kapcsán beszél „kifejezés”-ről, majd a móduszok részeinek kifejező viszonyaitól eljut az expresszionista filozófusokig. A *Mille Plateaux*-ban pedig a nyelvről, a szövegszerű produktumokról beszélve a kifejezés és az *elrendeződés* kapcsán már azt állítja, hogy a saját könyvük is egy bizonyos *elrendeződés*.⁴⁵ És végül az egyéb szempontokból kifejtett elméleteivel már ő is a saját filozófiai módszerére, szövegszerkesztési elveire reflektál.

A két szerző művészetelméletében és egyéb szövegeiben is nyomon követhető kifejezés-elméletek hasonlóságai (és ezeknek a filozófiai módszertanaikra való vonatkozásai) a következőképpen összegezhetők.

(1) A kifejezés egyik szerzőnél sem jelölő nyelv, vagyis nem olyan nyelv, amely a jelölő és jelölt azonosságát, megfeleltethetőségét mutatja ki.

(2) De nem is egy belső, reprezentálandó világ kifejezéséről van szó. Ahogy a modern művészetben a tárgy/lényeg/tartalom nem választható le a beszédmódról, ugyanúgy a filozófiai kifejezésmódban sem.

(3) A vulgár-romantikus felfogással ellentétben nem a szubjektum fejezi ki magát, hanem a viszonyok *elrendeződése* a kifejező. Ez nemcsak a montázselsvből is következő én-tagadás miatt kulcsfontosságú (Adorno), hanem a szubjektum–objektum viszony megkérdőjelezése miatt is az.

45 Gilles Deleuze – Félix Guattari: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Fordította Brian Massumi. University of Minnesota Press, London, 2005, 4: „A book is an assemblage [...]”

A szubjektumnak nincs elsőbbsége a kifejezés kapcsán, nem tehet hamisan identifikáló állításokat egy absztrakt, különálló, körülzárhatónak tekintett (és ezzel megsebzett) tárgyról, s ez egyúttal egy kritikai eszköz is, mert egy olyan nem-leuraló beszédmódhoz vezet, amely nem tudja birtokolni a maga tárgyát. (Ez persze Adornónál sokkal hangsúlyosabb, mint Deleuze-nél.)

(4) Az adornói elméletben a kifejezéshez a konstrukció és a montázs szerkezete kapcsolódik, ami végső soron egy konstellatív viszonyt állít fel. Deleuze szerint pedig a részek karakterisztikus viszonya a kifejező, ami szintén egy konstelláció-szerű képződményre emlékeztet.

(5) A deleuze-i kifejezésnél nem a „lényeg” rendezi el a részek viszonyait, amelyekben kifejeződik, hanem mechanikai törvények determinálják a viszonyt. Másképp, de a kifejező viszony (a konstrukció) Adornónál sem szabad akarattal előre eltervezett: „a konstrukció nem a kifejezés korrekatívuma vagy objektíváló bebiztosítása, hanem az a feladata, hogy mintegy terv nélkül, a mimetikus impulzusokból kiindulva alkalmazkodjon”.⁴⁶ A „mimetikus impulzusok” tehát ellensúlyozzák az adornói racionális konstrukció szabadságát. Mindkét szerző esetében hatékony erők lépnek fel a racionalitással szemben. Bár Deleuze-nél inkább a mechanika ez, mint a mimézis, mégis hasonlóan gondolkodik, amikor ezt írja: „az elrendeződés racionalitása, hatékonysága nem létezik a szenvedélyek nélkül, amelyeket az elrendeződés játékba hoz, a vágyak nélkül, amelyek éppúgy alkotják azt, mint ahogyan az elrendeződés alkotja őket”.⁴⁷ A kifejezés kétpólusossága, amilyen az adornói kifejezésnél a konstrukció és a mimézis, rokonítható formában itt is megjelenik.⁴⁸

46 Adorno: *Esztétikai elmélet*. Id. kiad., 48.

47 Gilles Deleuze–Félix Guattari: *A Thousand Plateaus...* Id. kiad., 399. Kiemelés tőlem.

48 A kifejezés-elméletek konstellációi kapcsán a dolgozatban párhuzamba állított fogalmak metaforikusan közös fogalmak. Deleuze Spinoza-könyvében a „közös fogalom [...] a létező módusokban a felépítésbeli hasonlóság ideája”. (Deleuze: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Id. kiad., 331. Kiemelés tőlem.) – Ha közös fogalmakat hozunk létre, aktívak vagyunk. Ez az esszé „kísérlet” volt az adornói és deleuze-i kifejezés-elméletek felépítésbeli hasonlóságának kimutatására: ahogy Adornónál a kifejezés során megteremtődik a konstellatív viszony, a konstrukció és a montázs összefüggése, úgy Deleuze-nél a kifejezésből kiindulva a viszony, az elrendeződés, és a kollázs követi egymást.

Transzformált mindennapiság, avagy a művészet transzcendenciája? (A kulturális forradalom két egymásnak ellentmondó stratégiája a késő kapitalizmusban)

I.

A kései hatvanas évekbeli kulturális forradalom stratégiáját egyrészt meghatározta a médiaoptimizmus, nevezetesen az a csalóka politikai remény, hogy a tömegmédiák proletár egalitárius struktúrájából nem lehet levezetni a médiumok rendelkezési hatalmának átszervezését (Enzensberger). Másrészt aktuális volt egy radikális kritika a művészet afirmatív, megbékítő és uralmi karakterével szemben. Ez a két perspektíva meghatározó szerepet játszott a forradalmi diákmozgalom „antiautoriter fázisában”, de ma meghaladottak tűnnek. (Vagy legalábbis a megváltozott történelmi konstellációban egészen másképp kellene értelmeznünk őket.)¹ A médiaoptimizmussal szemben – ha a párizsi májusi eseményeket tartjuk szem előtt – meg kell állapítanunk, hogy a *mass media* ma nem más, mint a társadalmilag elidegenedett szükségletek és a hozzá tartozó manipulációs ipar represszív termelőereje. A művészet egykori radikálisuralomkritikáját és belsővé tevő karakterét képviselő kritikai elmélet ebben a vonatkozásban már önkritikát is gyakorolt. Herbert Marcuse, de Jürgen Habermas is, látva, hogy micsoda pusztításokat hajt végre a késő kapitalizmus a kulturális és a művészi életben, kételkedni kezdtek egy olyan

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.14

Peter Gorsen: Transformierte Alltäglichkeit oder Transzendenz der Kunst? In Peter Brückner és mások: *Das Unvermögen der Realität. Beiträge zu einer anderen materialistischen Ästhetik*. Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1974, 129–154.

1 Vö. Peter Gorsen: Gegen den Medienoptimismus. In Günter Otto (szerk.): *Texte zur ästhetischen Erziehung*. Hahner Verlag – Schulbuchversand GmbH, Braunschweig, 1974.

kulturális-forradalmi stratégiában, amely likvidálja és diszkriminálja a polgári művészet és kultúra uralomkarakterét; és ezen keresztül (ha szándékolatlanul is) részt vesz a kultúra objektív felbomlasztási folyamatában.

Ha szembe szegülünk a polgári kultúra szétesésével, amely adódik a kortárs kapitalizmus belső dinamikájából, és abból, hogy a kultúra alkalmazkodik a követelményeihez, akkor a kulturális forradalom – amennyiben a polgári kultúra felbomlasztására irányul – egybeesik a polgári kultúra kapitalista alkalmazkodásával és reprodukciójával. Nem véti-e el ezzel a maga tulajdonképpeni célját: egy minőségileg másféle, radikálisan antikapitalista kultúra megteremtését? Nem áll-e itt fenn egy veszélyes divergencia, sőt ellentmondás, a lázadás politikai céljai és kulturális elmélete, valamint gyakorlata között? Nem kellene-e megváltoztatni a lázadás kulturális stratégiáját ahhoz, hogy ez az ellentmondás megoldható legyen?²

Habermas is megerősítette, hogy a kapitalizmus a polgári kultúra és művészet felbomlasztása felé mutat. Konstatálja a tradicionális világképek erózióját, vagyis

a világ, a természet és a történelem *egészére* vonatkozó interpretációk hanyatlását;³ ezek a kapitalista fejlődés során felpuhultak, mert összeegyeztethetetlenek voltak a gazdasági és az adminisztratív rendszer szociostrukturális kényszereivel, és a gazdasági rendszerből kiinduló kognitív beállítottsággal.⁴

Ahol nem jöttek létre alternatívák, ahol a politikai rendszer által sürgősen megkívánt értékeket és értelemadásokat nem sikerült újra mozgósítani, ott a kapitalizmus súlyos „motivációs válságba” zuhant. Ahol a régi világképek nem egyeztethetők össze a kapitalizmussal, ott ezek totalitásgondolkodása helyébe egyrészt a tudományos részinformációkból álló „populáris szintézisek”, másrészt egy olyan művészet részinformációi léptek, amely ezoterikusan visszahúzódik, vagy deszublímálva átlép az életbe.⁵ A késő kapitalizmus számára jellemző legitimációs értelemről vezeti le Habermas egy új ellenkultúra létrejöttének lehetőségét. Hozzá hasonlóan gondolkodik Marcuse is, aki a burzsoázia anyagi kultúráját elhatalmolja egy magasabb kultúrától, amely ezt el is ítéli. Habermas ezoterikus

2 Herbert Marcuse: *Konterrevolution und Revolte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 102.

3 Jürgen Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 112.

4 Uo. 111–112.

5 Uo. 113.

vagy deszublímált „posztauratikus művészetről” beszél, amelyet az univerzális értelem elvesztésével és a művészet és az élet esztétikai differenciájának elvesztésével jellemezhetünk. Ezt a művészetet a tradicionális világképek értelmében még a totalitás és az abszolútság igénye jellemzi, és ennyiben a polgári művészet klasszikus, idealisztikus korához számítható. Erről az autonóm, auratikus művészetről szokták mondani, hogy mindig van benne hely a polgári racionalizálódás áldozatai számára, és a polgári társadalomban illegálissá vált szükségletek kielégítése számára.

Én itt a természettel való mimetikus bánásmód vágyára utalok, a szolidáris együttműködés szükségletére, túl a kiscsaládi csoportegoizmuson; egy kommunikatív tapasztalat boldogságra vonatkozó vágyra, amely a célracionalitás imperatívuszai felett áll, és egyszerre nyújt teret a fantáziának és a viselkedés spontaneitásának. A polgári művészet nem vette át, mint a privatizált vallás és a szcientizált filozófia a stratégiai-utilitarisztikus morál feladatait, amelyeket a gazdasági és a politikai rendszer közvetít, hanem felfogta azokat a reziduális szükségleteket, amelyek a „szükségletek rendszerében” nem találhattak kielégülésre. A morális univerzum mellett ezért a művészet és az esztétika is (Schillertől Marcuséig) ahhoz a robbanóanyaghoz tartoznak, amely be van építve a polgári ideológiába.⁶

A Marcuséra való utalások mindenekelőtt a *Konterrevolution und Revolte* (1973) téziseire vonatkoznak. Ezekben Marcuse a művészi (nem represszív) deszublímálás tekintetében elhatárolja magát a korábbi koncepciójától, és a *living art* akcionista és pszichodelikus formái kapcsán azt konstatálja, hogy hosszabb távon csak az árufetisizmust erősítik, és elvesztették a párizsi májusból származó szubverzív értelmüket. Ha a kapitalizmus meghonosította a mindennapi élet esztétikáját, akkor a művészet és az élet esztétikai differenciájának leépülése csakis ellenforradalminak nevezhető. Ez elmossa a különbséget a status quo és a művészet annak megszüntetésére irányuló anticipatórikus dimenziója között. Adorno kritikai elméletének általános vonalát követve Marcuse is a művészet első és második elidegenedésének dialektikájára összpontosít.

Nincs olyan műalkotás, ami a „negativitás hatalmánál fogva” ne törné át a maga afirmatív beállítottságát, amely a maga struktúrájában egy másfajta valóság szavait, képeit és zenéjét, általánosságban egy másfajta rendet idéz meg, amely elutasítja a fennállót.⁷

6 Marcuse: i. m., 102.

7 Uo. 202.

A „valóságnak a látszatba való transzformálásával” a műalkotás rögzít egy másik renddel szembeni differenciát, és ebben jelenik meg „a művészet szubverzív igazsága”. E másik rendnek a konstrukciójaként, utópiájaként és anticipációjaként van egy bizonyos funkciója egy társadalom-megváltoztató praxis számára. Az emancipációs potenciál a polgári művészettörténet terméke – ez a potenciál (a megváltoztathatóság posztulálásával és kritikai felvilágosítással) lehetővé tesz és megerősít egy, a kapitalizmus által legyengített történelmi tudatot. Ez egy „negáló erő”, egy „transzcendencia”, egy „második elidegenedés, amelyen keresztül a művész módszertanilag distanciálódik az elidegenedett társadalomtól”, és megteremti azt a „látszólagos univerzumot”, amelyben a művészetnek egyedül meg van a maga igazsága és ezt még közölni is tudja”. „Mint »ideológia« »hatályon kívül helyezi« az uralkodó ideológiát.”⁸

Első ránézésre a kritikai elmélet pozíciója a társadalmi viszonyok megváltozása miatt nyerhetett plauzibilitást. Mert ki merne kételkedni abban, hogy a *késő* kapitalizmusban megváltozik a művészet és az uralom viszonya? Fel kell tenni a kérdést, hogy egyáltalán (és különösen) ma milyen értelemben lehet beszélni explicit módon a művészet uralmi funkciójáról. A művészi kultúra- és tradíció tudat az uralkodók egy rétegénél erőteljesen hanyatlak – ennek a rétegnek már nincs emancipatórikus tapasztalata, és szimbolizációs szükségletei számára a művészet messzemenően irrelevánssá, lecserélhetővé és véletlenszerűvé vált. Nekik már *nincs kimondottan szükségük a művészetre ahhoz, hogy uralmat gyakoroljanak, és hogy ezt szimbolizálják*. A legnagyobb műgyűjtők viselkedése e változás egyik szimptomája: a kulturális nárcizmusuk és a presztízsszenvedélyük, de az introvertált világuk és a *ramasseur* barokkja kitér mindenféle spekuláció elől. Néhány év alatt túltesznek a gyűjteményeken, és újakat hívnak elő a semmiből, ha a prognózisok kedvezőek a nyereségmaximalizálást tekintve. A műalkotás elsődlegesen mint részvény válik manifesztté, vagyis már nem esztétikailag és kifelé reprezentálva. Nincsen dekoratív vagy szimbolikus kiállítási értéke az uralkodó osztály életviszonyai számára, ha a kilátásban levő tulajdonosváltás számára raktározózzák vagy a pánccs szekrényben tárolják. Az anyagi gazdagodás egyre több absztrakt médiuma szinte tisztán csereértékké válik, és egyre kevésbé fejeződik ki közvetlenül, legyen az egy szubjektív szükséglet vagy egy uralmi igény, vagy az uralkodók esztétikai exhibicionizmusának kifejeződése.

Az a legitimációs értelem, amelyet a polgári művészet a gazdasági és az adminisztratív rendszer számára még nyújtani tud, messzemenően kiürült. A tudomány és a „posztauratikus művészet” szurrogátumai lehetőség szerint átvették a rendszer-legitimáció funkcióit. Ebben egyet

kell értenünk a habermasi elemzéssel. A történelmi tudatnak a polgáriauratikus művészetben megjelenő objektív és szubjektív felbomlása minden társadalmi réteget elér, és csak abban a kérdésben vannak különbségek, hogy hogyan kellene ehhez viszonyulni. A kulturális forradalom perspektívájában ez az eróziós és felbomlasztási folyamat differenciálható az áldozatok és az áldozattá tevők között.

Amíg a művészetnek az uralkodók státusz-differenciálódásában (mint annak öntükrözése és eszköze) még volt egy bizonyos funkciója, addig hallatlanul jelentős volt; de most a tömegmédiák totális jelenlétének világában, amelyek hatékonyabbak és alkalmasabbak a *public relations* szerepére, mellékes dologgá vált. A *mass media* társadalompolitikai relevanciájával szemben, a tömegspecifikus információhordozók mindenütt jelenléte és onnipotenciája jól illeszkedik az érdekszövetségek és a pártok sikeresen refeudalizált nyilvánosságába – és ilyen körülmények között az „auratikus művészet” reklám- és presztízsértéke erősen redukálva van. Egy olyan értéket reklámoznak, amelynek a realizálásra vonatkozó igényét már senki sem látja be, és amelynek értékesíthetősége a gazdasági és az adminisztratív rendszerben messzemenően kérdéses, hacsak nem alakítjuk át úgy, hogy didaktikai és pedagógiai szempontból a reprodukciós szféra és az iskolarendszer számára hasznossá váljék. A polgári művészettörténetet így vagy instrumentalizálják, vagy pedig eltűnik a múzsák arzenáljának névtelenségében. Ezzel egyidejűleg a „posztauratikus művészet” – amely elkezdte felszámolni a művészet és az élet közötti szintkülönbségeket – egy demokratikus elsajátítási és termelési princípiumot képviselve (lásd példaként a *pop artot*) a legitimitás funkcióját veszi át, miközben nem válik kulturális hagyománnyá. A „posztauratikus művészet” lényege az étellel, a kommercializálódással és a propagandával szembeni „demokratikus” deesztétizálódás – s mint ilyen a reprodukció-művészet és a nivellált fogyasztói hedonizmus áldozatává válik. Ez vezette el Adornót a „művészetlenedés” és az „*amusic*” kritikájához, amely az emberek fölötti kapitalista manipulációra megy vissza.⁹ Az „auratikus” művészet mindig visszariad a tömegek elidegenedett tapasztalatától, „aminek következtében a tömegek számára elérhetetlen marad, és így az emfatikus tapasztalatok egzotikus megmentése – Benjamin szavaival – akadályozza a „profán felvilágosodást”.¹⁰ Ez az ezoterika Marcusét arra motiválta, hogy az elnyomott osztálytól elfordulva kidolgozza a művészet afirmatív karakterének radikális kritikáját; ennek alapvető jelentése az, hogy a művészet „rendelkezik azzal az erővel, hogy

9 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. In *Gesammelte Schriften*, 7. kötet. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, 183.

10 Habermas: i. m., 120.

kibéküljön a status quóval” és a „szublimáció megfelelő szintjével, amely ellentmond az igazság ... realizálásának”.¹¹

A polgári műalkotások és kulturális alkotások felbomlasztása a kapitalizmus által a lendületét és a szisztematikáját tekintve fokozódott. Ez arra kényszeríti Marcusét, hogy relativizálja a művészet affirmatív karakteréről kidolgozott kritikáját. Ezt a kritikát Adorno már korábban is az itteni és a mostani praxis hamis legitimációjának nevezte: „A művészet instrumentalizálása szabotálja az instrumentalizálás elleni tiltakozást; csak akkor, ha a művészet tiszteli a maga immanenciáját, csap át a gyakorlati ész a maga észszerűtlenségébe.”¹² A művészet affirmatív karakterével szembeni kritika eszerint nem áll messze a nyárspolgáriságtól, mert traktálja az esztétikai immanenciát, ahelyett, hogy az igazság-igényt vizsgálná a „mi végre?” kérdésére összpontosítva.

Bármilyen legitim is volt Marcuse kritikája a kultúra affirmatív karakterével szemben, mégis kötelez arra, hogy elmélyedjünk az egyes produktumokban: mert egyébként egy antikulturális szövetség jönne létre, amely éppolyan rossz, mint a kulturális javak maguk. A robusztus kultúrakritika nem radikális. Ha az afirmáció valóban a művészet egyik mozzanata, akkor ő maga is éppoly kevésbé hamis, mint ahogy a sikerületlen kultúra sem egészen hamis. Nemcsak elnyomja a természetet, hanem az elnyomáson keresztül meg is őrzi azt.”¹³

A művészet affirmatív karakterének radikális kritikája indirekt módon a kapitalista felbomlasztási folyamat kezére játszik, és ez az érv Marcusénál összehasonlíthatatlanul erősebb, mert benne van a nyárspolgáriság vádjá és az esztétikai immanencia megsértése. Ahol a művészet már majdnem a földre rogyott, ahol az étellel szembeni másságától szinte teljesen meg van fosztva, ahol a posztauratikus reprodukció-művészet a tudományosan szabályozott tanulási és nevelési folyamatok áldozatává válik, ahol eltűnnek a tradicionális művészi (múzsai) elsajátítási és termelési módok, ahol a világ megváltozása úgy tűnik, elveszti a maga esztétikai (anticipáló) dimenzióját, ott lassan időszerű lesz, hogy kiálljunk a művészet továbbélése mellett. Ebben az esetben a művészet és az élet közötti differenciához való ragaszkodás, politikai tett lesz. Ebben az esetben az auratikus polgári művészet kiásása és aktualizálása a status quóval szembeni kritikai distanciálódásban új funkciót kap. Ebbe az

11 Herbert Marcuse: *Versuch über die Befreiung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, 63.

12 Adorno: i. m., 475.

13 Uo. 374.

irányba mutat Habermas is. Ha a kapitalizmus egyre inkább afelé tendál, hogy az auratikus művészetet felbomlassza és ne kibéküljön vele, azért hogy eltűnjön ennek affirmatív funkciója a status quóval szemben, akkor lassan kialakul annak a lehetősége is, hogy az auratikus művészetet egy „szubverzív kultúrába fordítsuk át” (Habermas)¹⁴ – s ez ellentmond a (késő kapitalizmuson belüli) szcientikus, utilitarista és didaktikailag nivellált esztétikai tapasztalatnak. És a kulturális forradalom melletti érvekben mindig benne van annak esélye, hogy a polgári művészetben rejlő emancipációs potenciált nyomatókusan bevonjuk az antikapitalista harcba.

Azt meg kell engedni, hogy a polgári műalkotások magas (nem-szcientikus, nem-didaktikus, nem-utilitárius) igénye a befogadókkal szemben a mai uralkodó kultúra- és tudatiparban inkább egy retardáló mozzanatot alkot, és a kulturális forradalom perspektívájából az elavult, a régi, a rendszer által kiselejtezt, reziduális szükségletekben találja meg a maga kielégülését – de ez a hamis haladás számára mégis robbanóanyagként szolgálhat. Azt is megállapíthatjuk, hogy az áthagyományozott művészet a rendszer számára nyújtott legitimáló funkcióját messzemenően elvesztette, és továbbadta az elektronikus médiának, az olyan tömegspecifikus információhordozóknak, mint a comics, a film, a fotográfia, a televízió, az audio- és videokazetták. Ezek lassan átveszik a kulturális közvetítés, a művelődés és információszolgáltatás, és tendenciáját tekintve az esztétikai nevelés funkcióját is (ezt a múzsai művészetoktatás szcientizálódásának is nevezhetjük – s ez az ipari társadalom eltudományosított tanulási folyamatain belül már meg is történt. De ez a fejlemény megenged egy további, a művészet számára kedvezőbb aspektust. Az auratikus művészetnek ebből a kulturális hatalom- és funkcióvesztéséből egy újfajta értelem és funkció is adódhatna. Ez a művészet – állítja Habermas – megerősíthetné „a szociokulturális rendszer által felkínált és a politikai és gazdasági rendszerek által megkövetelt értékek közötti divergenciát”.¹⁵ Ez a fennálló rendszert tekintve diszfunkcionális, és a kapitalizmus motivációs válságát tekintve előre mozdítóan is hathatna.

Ebben benne van egyfajta implicit utalás a polgári művészettörténet és az ebben rejlő emancipatórikus potenciál használatára. Ugyanabban a mértékben, amelyben az előre haladó kapitalizmus a művészet szféráját és a művészi tapasztalatot felbomlasztja, a művészet anti-manipulatív tendenciájára vonatkozó pillantást is élesíteni kell, ami azt jelenti, hogy a polgári, konzervatív hagyományoknak – a késő kapitalista művészet szétesésének körülményei között, és azzal szembe szállva – mint ellenkultúrának

14 Habermas: i. m., 120.

15 Uo.

kell tudni kibontakoznia. Ez ellenállási potenciál és robbanóanyag lehet egy olyan rendszerben, amely minden esztétikait a művészetén kívüli alkalmazás-összefüggésekbe integrált, és az áruesztétikában, a dizájnban, a *public relations*-ban diadalmaskodtak a művészi-esztétikaival szemben álló, „ízlést alakító konkuráló normák”: a kapitalizmus így a művészet fejlődésének igazi avantgárdjává vált.

Legkésőbb a 20. század közepétől kezdve, ami óta egy nemzetközileg békés politikai helyzet uralkodik, a túltermelő országok látens értékesítési válságokban lebegnek, s a művészet itt alulmaradt a dizájnban az árureklámokban feltolakovó expanziójával szemben. Amíg a századforduló alkotói még a művészet „formakincséből” merítették az ötleteiket, az ipar és a művészet által közvetített forma-preferenciák a „Bauhaus” esetében pl. még eldöntetlenek és kiegyensúlyozottak voltak, addig a mai művészek már egyértelműen az áruesztétikából táplálkoznak. Ma a fogyasztási cikkek legnagyobb részét már nem lehet elkülöníteni az esztétikai értelemben vett képzőművészeti alkotásoktól, legalábbis nem minden további nélkül.¹⁶

Ma a művészet árukarakterének vonatkozásában valóban nem beszélhetünk válságról, inkább azt kell mondanunk, hogy a művészet-karaktert fölvevő áruk esetére vonatkoztatva, és ezek tökéletes esztétizálódása kapcsán a művészet fogalma válik kérdésessé. A polgári művészetnek a vulgármarxisták által bírált autonómiája és gyakorlatellenessége magában foglalja azt is, hogy ez kivonja magát az általános árutermelelésből, az „igazságos csere” és az anyagi díjazás kereskedelmi racionalitása alól. És ezen túllépve ideális és zseniális teljesítmények alapján azon a ponton szubverzív értéknek bizonyulhat, ahol a kommercializált tömegkultúra, a „posztauratikus művészet” megsemmisít *mindennemű* differencia-tapasztalatot, és *mindennemű* alternatív tudást, amely szemben áll a megismerés elfogadott módjaival. A művészet totális *dezauratizálása* a művészetet megkülönböztethetlenné teszi a rossz fennállótól, és a hozzá tartozó formatörvényt is megsemmisíti – és így az élet és a művészet emancipatórikus differenciája, valamint az első és a második elidegenedés másfajta tartalmat kap, mint amilyent Marcuse a művészet és a kultúra „affirmatív karakterének” kidolgozásakor adni akart neki.

De ennél a helyzetleírásnál még nem állhatunk meg. Habermasnak és Marcusénak biztosan igaza van abban, hogy a kapitalizmus hatalmas pusztítást végez, és így eltanácsolnak egy kulturális forradalomtól, amely

16 Berthold Hinz: Zur Dialektik des bürgerlichen Autonomie-Begriffes. In Müller-Brederkamp-Hinz (szerk.): *Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 192.

pedig annyira büszke lenne a maga kíméletlen kritikájára (a művészetet mint a polgári legitimációs és uralmi formák hordozóját kárhóztatja). A forradalmi kultúra antikapitalista újra-meghatározását kétségtelenül nem csak azáltal lehet elérni, hogy a kapitalizmustól eltérő intenciókkal részt veszünk a pusztítási folyamatban. Ha a kapitalizmus már maga is visszaesett ama tapasztalatok és berendezkedések mögé, amelyek a polgári történelmet és nyilvánosságot jellemzik (gondoljunk a refeudalizálási jelenségekre), akkor az autentikus kulturális forradalomnak magában kell foglalnia az elfelejtett polgári emancipáció megtanulását és aktualizálását. Ez természetesen nem pótolhatja az alap reális megváltoztatását, de ugyanúgy hamis lenne, ha a társadalmat megváltoztató praxist nem vonatkoztatnánk a történelmi és esztétikai kategóriákra. A polgári irodalom, a zene és a képzőművészet nemcsak az uralkodó osztályok általi elnyomás története volt, hanem ugyanakkor az anticipációk, alternatívák, az ellenállások és az utópiák története is, amelyek mindig szemben álltak a mindenkori megszilárdult társadalmi renddel. Ezzel szemben a képpromboló, történelemellenes, akcionista tendenciákhoz való ragaszkodást minden, a késő kapitalizmuson belüli kulturális-forradalmi stratégia megtanulhatja a kritikai elmélet történelmi és immanens esztétikai reflexióiból.

Másrészt azonban a jelenkori szubverzív ellenkultúrára, a polgári művészet áthagyományozott mintáira való felesküvés, a kritikai elméleten belül mégis csak egy visszaesést képvisel: itt visszaesünk a diákmozgalmak „antiautoriter fázisának” tapasztalatai mögé. Marcuse modellje „a valóságnak a látszatba való transzformációjáról”,¹⁷ s ezt követően Adorno „a látszat látszatnélküliségének” dialektikus konstrukciója, nemcsak a művészet és az élet közötti esztétikai és ontológia differenciához ragaszkodik, hanem a szürrealizmusra való néhány zavaros visszautalás ellenére, a szubverzív esztétikai praxist bekorlátozza a művészi produkció „nem-operacionális” dimenziójára.¹⁸

A művészi termelő és a művészi produktum, a forradalmi szubjektum és az esztétikai objektum e differenciálódása mögött (amelyet történelmileg könnyen alá lehet támasztani), Marcuse számára az a döntő kérdés, hogy hogyan lehet megint elválasztani egymástól a művészi produkció operacionális és formai aspektusait, amelyek pedig a párizsi május *living art*-jában a lehető legszorosabban összefonódtak. Minden félreértést ki akar zárni, amelyek a *living art* fogalmában a kulturális forradalom szempontjából – ahogy én gondolom – még benne voltak. A valóság transzformációját ebből következően nem mint forradalmi, nem mint empirikus aktust kell elgondolni, hanem formaként, vagyis az esztétikai

17 Marcuse: *Konterrevolution*. Id. kiad., 116.

18 Uo. 121. és 124.

látszatban bekövetkező transzfigurációként. A művészi teljesítményt a formai képződményre mint olyanra delegáljuk, a forradalmi aktust pedig a művészre (pl. Courbet-re és Rimbaud-ra), ami – mint ahogy azt Marcuse is tudja – teljesen közömbös, ha ugyanannak a művészi produkciónak a szubjektumát és az objektumát előzetesen már elválasztottuk egymástól. Műalkotás nélkül a művész nem mint művész harcol, hanem egy olyan összefüggésben áll, amelyben ő maga mindenki mással egyenlő, akik szintén nem hoznak magukkal egy művészi formát. Ezért tudja Marcuse „a művészet és a forradalom viszonyát” következetesen mint „az ellentétek egységét”, mint egy „antagonisztikus egységet” megragadni.¹⁹

Ezzel szemben az ő tézise, hogy tudniillik „a művészet és a forradalom a világ megváltoztatásában egyesülnek, mivel mindkettő a felszabadulás mellett száll síkra”,²⁰ eléggé hipotetikus, és nincs gyakorlati használati értéke. Marcuse a maga fejtegetéseiben egy olyan felszabadulásról beszél, amely két különböző szálon fut, amelyeket kapitalista feltételek közepette nem lehet egyesíteni egymással. S így a kulturális forradalom a következő alternatíva elé kerül: vagy a reális köznapi összefüggésben forradalmilag operál, vagy egy nem-operacionális esztétikai síkon formákat teremt. Hogy ez az alternatíva így helyes-e, és hogy politikailag célszerű-e a művészetet és a forradalmat, a formát és a gyakorlatot, az esztétikát és a mindennapokat ilyen messzire helyezni egymástól, az további vizsgálatra szorul. De azt tudnunk kell, hogy a *de-operacionalizált* művészeti praxis mindig veszélyesen közel fog menni a leképezési elmélethez. Ha a kulturális forradalomnak a kritikai elmélettel szemben álló stratégiája szóba kerül, akkor majd erre vissza kell térnünk.

Az már világossá vált, hogy a kritikai elmélet (pontosabban: Marcuse 1972-es, *Konterrevolution und Revolte* című esszéje) melyik oldalon áll. Az autentikus művészet számára létezik az elidegenedésnek egy második síkja, egy „második elidegenedés, amelynek segítségével a művész distanciálja magát az elidegenedett társadalomtól, és megalkotja azt a nem-valóságos »látszatot«, amelyben a művészetnek egyedül igazságot tulajdoníthatunk, és ezt közli is velünk”.²¹ Ez a dialektika, amely az első és a második elidegenedésből áll, egy picivel sem megy túl Adorno *Esztétikai elméletén*, hanem vele együtt Marcuse sokkal inkább visszatér egy immanens esztétikai pozícióhoz. És Habermasnál sem találhatók utalások arra vonatkozóan, hogy az a művészet és esztétika-produkció, amely valamikor a polgári ideológiába beépített robbanóanyag volt, a rendszer-inadekvát szükségletek kielégítésére szolgált, azt ma a gazdasági-politikai rendszer

19 Uo.

20 Uo.

21 Uo. 115.

funkcionális és diszfunkcionális értékeinek divergencia-erősítőiként kellene elgondolni – és ezzel együtt újra kellene értelmeznünk az adornói elidegenedési modellt. A szubverzívként elgondolt művészetre olyan implicit kritériumok jellemzőek, mint a totális interpretációs igény a világgal szemben, illetve az univerzális érvényességigény, az aura és az autonómia.

II.

Amennyire jogosult a kritikai elmélet reflexiója egy új kulturális-forradalmi stratégiával kapcsolatban, annyira igaz az is, hogy ez nem bomlasztja fel a polgári művészettel és kultúrával való kapcsolatot, hanem ezeket a rendszer képpromboló, művészetellenes tendenciáival szembe fordítja. De ugyanakkor ez nem eléggé konkrét, és már semmi köze sincs az antiautoriter mozgalom tapasztalataihoz, vagy az esztétikai praxis fogalmához, vagy általában egy olyan művészetfogalomhoz, amelynek realizálnia kellene a polgári emancipáció és a proletár kultúrforradalom, az esztétika és a politika, a forma és az akció egységét. Van egy nagy szakadék a történelmi reflexió és a változásra vonatkozó konkrét szükségletek között. A szubverzív praxis esztétikájának már megint egy olyan művészetfogalmat tulajdonítanak, amely a művész munkáját (az esztétikai *minőség*, a *műalkotás* és a művészi *stílus* tradicionális elképzeléseit követve), az alkotást a forma-produktumra redukálja, a művészt pedig árutermelőként határozza meg. Egyébként az világos, hogy a műalkotás társadalmi nem-azonosságát nem akarjuk feladni, ezért ragaszkodunk a művészi stílus és az életstílus differenciációs kritériumaihoz. A művészet felbomlasztását mélyen reakciósként ítéljük el, és az ebben részes kapitalizmust ellenforradalminak tekintjük.

De ha másrészt a kritikai elmélet azt szeretné, hogy az esztétikai praxis, mint diszfunkcionális, szubverzív faktor, a rendszer része legyen, akkor nem elég, ha a polgári művészet felszámolt történetére és fenyegetett egzisztenciájára utal, és benne megcsónkított, a rendszer által ki nem elégített szükségleteket posztulál. Hogyan lehetne ezt a rendszer-*inkongruens* művészi örökséget a művészetellenes és a művészetet destruáló kapitalizmus körülményei között aktualizálni, és az elnyomottak felé közvetíteni? Ezen kívül ma a művészet-esztétika immanenciájához való ragaszkodásban ugyanúgy érezhető a status quóval szembeni alkalmazkodási mechanizmus, mint az el tudományosított nevelési és tanítási trendekkel szembeni, valamint a „nem-auratikus művészettel” szembeni alkalmazkodási mechanizmus. Ne felejtjük el, hogy a kapitalizmus nemcsak

az auratikus művészetet, hanem a hozzá tartozó történelmi emancipációs potenciált is megfojtja, sőt vele együtt a *living art* antiautoriter fázisát is, valamint azokat a barikád-hatalmakat is, amelyekben az esztétikai fantázia és a forradalmi akciók még szoros egységet alkottak. Ha azt akarjuk felbecsülni, hogy a kapitalizmus melyik oldalon okozott nagyobb pusztítást, az az elmélettől magától nagyon sok forradalmi tapintatot igényel, és mindenekelőtt azt, hogy kapcsolatban legyünk a politikailag aktív csoportokkal. A legkevésbé egy forradalmi recept segítene abban, hogy hogyan kellene eljárunk a jövőben, hosszabb távon.

Ma nem lehet elég, ha hosszabb távú elméleti koncepciókba emigrálunk, és a gyakorlati közvetítés minden rövid távú kísérletét vak akcionizmusnak minősítjük. A kulturális forradalom kérdésének teljes akadéemizálása, és a félreérthető szövetségekre való büszkeség csak egy temetői csendhez vezetne. Hamis lenne, ha a politikai-esztétikai akcionizmus művészet- és kultúraellenes reflexióira kizárólag elutasítón reagálnánk, nevezetesen, ha proletkultos, decizionista, antitradicionalista mozzanatokot egyoldalúan elítélnénk, egy, a művészi örökségre irányuló kritika nélküli restaurációs beállítottságra vagy orientációra hivatkozva. (Lásd a Német Kommunista Párt felesküvését a szocialista realizmus művészeti stílusára.) Ezzel szemben az antiautoriter fázis tapasztalata – amely mellett a *Versuch über die Befreiung* teoretikusa még kiállt, mielőtt a *Konterrevolution und Revolte* című művében visszavonta volna az egykori pozícióját – még azt követelte, hogy ezt a kapitalizmusban szubverzív és diszfunkcionálisan ható művészet emblémája alatt dolgozzuk fel. Ez megköveteli, hogy kidomborítsuk az esztétikai praxis operacionális, instrumentális, sőt pedagógiai aspektusát, más artefaktumokkal szemben, és ha szükséges (pl. az örökség-fetisisztákkal szemben), védelmünkbe vegyük. A polgári örökség védelmében a kapitalizmussal szemben – ebben már lehet, hogy van egy sötét érintkezési pont a kritikai elmélet és a Német Kommunista Párt között. Így a közös történelmi retrospektivizmus nagyon is érthető lenne. Talán a következő években a baloldal a *történetiségben* mint egy *egészen új reakcióban* a kulturális nyárspolgáriságra és barbárságra, a kapitalizmus permanens felbomlasztási munkáját jobban ki fogja domborítani, mint ahogy azt jelenleg látni lehet.²² És mégis a baloldal esztétikája és művészi praxisa nem korcsosulhat el a történelmi reflexiók függelékévé, az „akciós, nem-kontemplatív és nem tradicionálisan orientált tömegmédiумok” (Enzensberger) amúgy is elkorcsosultak²³ – és vigyáznunk kell, ha Marcusénál az esztétikai immanenciáról olvashatunk.

22 Ennek okai természetesen a baloldalnak a médiaoptimizmustól való elfordulásában vannak, ahogy azt Enzensberger képviselte. Uo.

23 Uo.

Sokkal inkább arra kellene törekednünk, hogy hassunk arra a tanulási és emancipációs folyamatra, amelyet a művészek a nem-művészeknél, a befogadókknál mint jövőbeli preegzisztens termelőknél kiválthatnak – de nem szabad megállnunk a formaprobléma különösségére irányuló speciális pillantásnál, amelyben ez a folyamat megtörik, és mint műalkotás rálép a kapitalista értékesülési apparátuson keresztül vezető útra. Aki csak a kész formaképződményt, a lezárt művet látja, amely a maga megértésére vár, az a forma maga-csinálásának kulturális forradalmi perspektíváját átengedi a mű recepciójának. De ez nem operacionális, és mivel műalkotásokról van szó, ezért az árufetisizmust egy további „forradalmi” aspektussal tudja gazdagítani. Egy mégolyan szubverzív művészettörténet befogadására lerövidített kulturális forradalom, mint a mindennapokba belenyúló esztétikai praxis, önmagától is, mint forma-termelőtől, megvon egy bizonyos akcióteret.

Ha ehhez még hozzávesszük, hogy a művészet-immanens megváltoztatási intenciók az uralkodó realitással szemben mint a művészetbe csomagolt intenciók egyúttal alá vannak vetve a megvádolt kapitalizmus árufetisizmusának, akkor már csak annak bevallása marad vissza, hogy a jelenlegi feltételek között teljes értelmetlenség lenne a világ megváltoztatását, a felszabadulást (Marcuse) művészet-esztétikai kategóriákba foglalni akarni. Nem utolsósorban ebből, az esztétikai és a politikai forradalom összekötésével szembeni fenntartásból létrejött a művészettörténet radikális kritikája és diszkriminációja, mint esztétikai álruhába öltöztetett uralomtörténeté, amelyet a kulturális forradalommal összeegyeztethetetlennek tartunk. Eközben a polgári művészeti örökség és a benne lévő emancipációs potenciálok – a destruktív, baloldali irracionális pozíciókkal szemben – a tradicionális áthagyományozások kapitalista lebontásának kezére játszanak.

Másrészt a művészet érték-immanenciájára való visszamenés, a forradalom és a művészet rigid elválasztása, amelyet a kritikai elmélet és a visszatükrözés-elmélet egybehangzóan képvisel, a kulturális forradalmat megfosztja a maga cselekvési szférájától. A polgári és a marxista művészetelméletnek itt vannak a korlátai: a közös axiomatikus tételezések arra irányulnak, hogy a műalkotások és az életpraxis közötti esztétikai differencia szinte teljesen eltűnjön. A polgári művészetelmélet centrális konvencióját minden esztétikai praxissal szemben, nevezetesen azt a kérdést, hogy „művészet ez még?” az *esztétika-immanens műfogalomból* kiindulva kell megválaszolnunk. És pl. az informális festészet kontingenciája (Pollocknál) és a happening (Kaprownál) vagy a szem átlépett optikus adaptációs határai az *optical art* képein (Vasarelynél), mint a már nem-szép művészet esztétikai vagy esztétikán kívüli

határjelenségei lesznek.²⁴ A kulturális forradalomról szóló vitában ezt kritikátlanul variálják, miközben a művészet és az élet lényegi differenciája egy nem-operacionális esztétika-immanens műfogalomra vezethető vissza. Ez a differencia egy és ugyanazon művészi-termelési folyamatban szétválasztó ékként helyezkedik a termelő és az ő produktuma közé.

A realizmus-vitában az ellenfelek is – mint ismeretes – szintén egy esztétikán belüli műfogalmat képviselnek: vagy a szocialista tartalmakkal való feltöltést követelik (Lukács, Wittfogel, Becher), vagy egy produkció-esztétika hívei, amely átfogja mind az operáló művészt, mind pedig annak művét (Arvatov, Tretyjakov, Brecht, Benjamin). Ez az utóbbi a szocializmust sohasem tekintette stíluskérdésnek, hanem a saját munka előre haladó esztétizálódásával és depolitizálódásával együtt egy olyan stratégiát követett, amely a forma és a gyakorlati forma-közlés állandó váltogatására, a tanításra, az elvetésre, az új projektek kialakítására van beállítva. A művész termelési folyamata itt sohasem zárul le, és az aktuális társadalmi folyamatokra való dokumentarista nyitottsága miatt Lukács a riport kritikáján keresztül mint formaellenes módszert diszkvalifikálta is. (Lásd ehhez a vitát a *Linkskurve* című folyóiratban.) A produkció-esztéta a munkájának a piac általi elhasználódási effektusával próbál szembeszegülni. Lemond a zárászerű megfogalmazásokról, és közben „a forradalmi reflexeket átülteti a bomlasztás és a szórakozás tárgyaiba”.²⁵ Vagyis operacionálisan dolgozik. A lezárt mű, a valóság egykor kidolgozott, forma általi transzfigurációja, mint minden termelési folyamat gyakorlatilag elhalt, politikailag meghaladott, és a maga művészi karakterét tekintve talán már árufétissé is vált. Ezzel áll szemben a produkció-esztétika a maga immunizálási stratégiájával. Ő nem desztillálja a transzfigurálási

24 „Az esztétika-immanens aspektus alapvető sajátossága a következő: az, amit látni kell, az újabb és újabb beállításokban is azonos marad, a látásban az, amit látni kell, reflektálható. Ez azt, amit látni kell, hozzáférhetővé teszi a tradicionális esztétikai kifejtés számára – miközben a festészetben jelen lévő viszony-értékek teszik ki az esztétikait. Nem véletlen, hogy a pointillista Seurat a maga korának minden festőjénél inkább a lineáris képstruktúra harmóniáját kereste.

Ha ezzel szemben az *optical art* bizonyos műveire tekintünk, pl. Victor Vasarely színes képeire, vagy akár a fekete-fehérekre is ..., akkor ott kétségtelenül sor kerül az optikai adaptációs határ átlépésére, a szemmel szembeni túl nagy követelések felállítására. És bár a megkövetelt látás fájdalomérzékeléssé lesz, mivel ... nem a mindig azonos állandó megújulása az, ami optikailag megtapasztalható, hanem a jelenségek állandóan ugráló változása.” (Max Imdahl: Vier Aspekte zum Problem der ästhetischen Grenzüberschreitung in der bildenden Kunst. In Hans Robert Jauß (szerk.): *Die nicht mehr schönen Künste*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1968, 493–505; 503–504.

25 Walter Benjamin: Der Autor als Produzent. In Uő: *Versuche über Brecht*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, 108.

folyamatot az általánosan érvényes formába, a művészet transzcendenciájába, nem egy azonos stílusra törekszik, nem egy szilárd irányra, nem egy összecserélhetetlen, életfogytig tartó kézírásra, amely individuális művészi aláírásként ismert. A produkció-esztéta kritériumokat hoz létre az akciós összefüggések számára, a megtámadott realitásból kilépett mű számára, amelyet a kapitalista piac (egyébként) jogtalanul a művészet-árak minőség-meghatározásaként használ.

A félelem a műalkotás nélküli művésztől, ami megjelenik a produkció-esztétikával szembeni polémiában is, a materialista esztétikai elméletalkotás és művészet számára ma nagyobb, mint ami még biztosan – vagy a megvalósult szocializmusban, vagy a válságokkal teli kapitalizmus osztályharcainak végső fázisában – elviselhető lenne. A legtöbb szocialista országban van egy le nem küzdött érintési félelem az operacionális és proletkultos szovjet tradícióval szemben (lásd Fr. Mieraus Tretyjakov-publikációját), ami ahhoz vezet, hogy ezt a tradíciót néhányan művészetellenes képrombolásként tudják le, néhányan pedig mint formalisztikus kísérletet a futurizmussal cserélik össze – de ez meghamisítja a szovjet-orosz kulturális forradalom történelmi tényeit.²⁶ Bármiből is induljon ki az elemzés, a műalkotás nélküli művész kényszerképzete az életre és a művészetre való polgári felosztás öröksége – a műnek van egy abszolútnak tekintett érvényességi síkja (amit a szépség, az igazság, a tartósság és a halhatatlanság kategóriáival lehet megragadni), és ennek kiváltója a művészi szubjektum pszichológiája és végessége.

III.

Mind az antipolgári (szürrealista) tradícióból, mind a forradalmi-proletár művészeti praxisból extrapolálhatók a kiindulópontok egy *másfajta materialista esztétika* számára, amely már nem foglya az esztétikai immanencia posztulátumának. Ugyanakkor a társadalmi megvalósítást még nem találta meg ugyanabban a mértékben, vagy még egyáltalán nem. A pillantás irányának eltervezett megváltozása ugyanakkor evidens: eltávolodni az „időtlen” műalkotástól (a művet és a termelőt egyesítő időbeli tevékenységtől), anélkül, hogy tekintettel lennénk az esztétikai praxis érvényességi

26 Peter Gorsen – Eberhard Knödler-Bunte: *Proletkult*. I. kötet: *System einer proletarischen Kultur*, II. kötet: *Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution (1917–1925)*, III. kötet: *Arbeiterbewegung und Kultur in Sowjetrußland*, Frommann Holzboog Verlag, Stuttgart, 1974–75.

és cselekvési karakterére, amely egy mostani praxist tart szem előtt, ebben szeretne hatást kiváltani, és nem az utókor dicsőségére vágyik. A műfogalom kitágítása és relativizálása egy termelési fogalmat szem előtt tartva még nem kell, hogy áldozataul essen – a művészet rossz asszimilációja révén – a piac által meghatározott esztétikán kívüli szükségleteknek, és ezzel a „művészet hamis megszüntetésének” (Habermas). A művészi praxis differenciakísérletei a fennálló renddel szemben éppúgy kitapinthatók ott is, ahol a művészet a történelmi folyamatok megismerésének eszközévé válik, a megismerés és a fantáziatévékenység gyakorlásává. A differenciatudás érzékiesítése a status quóvá instrumentalizálva, és a beállítottság permanens változása maga is társadalmi realitássá válik. A „művészet” tudatosan ambivalens szó lesz, egy termelési összefüggés szubjektuma és objektuma között, ami már önmagában is tanúsítja a (polgári) esztétikai differenciát a művészet és az élet között. Az a kérdés, hogy „művészet ez még?” eltűnik, mint a szubjektumot és az objektumot átfogó termelésből levezetett kérdés. Ugyanakkor az esztétikai praxis desztillátumára vonatkozóan hangsúlyozhatjuk az összehúzóást és az elanyagiasítást is – így jön létre az életről leválasztott, belőle lekerekített mű. A társadalmi haladás ebben a perspektívában esztétikán kívüli kategóriaként jelenik meg. Vagy pedig a művészet tárgyiatlanítására és processzualitására törekszünk, az esztétikai praxis előrehaladó kitágításán keresztül az életösszefüggéshez szeretnénk eljutni – ez tendenciáját tekintve a differenciájuk megszüntetését jelenti, egy *pozitív nivellálást*, amelyet azonban nem lehet objektívizitikusan az alap forradalmára redukálni. Itt az esztétika és a társadalmi haladás még összefüggő és politikailag mindenképpen aktuális fogalmak. „A valóságos haladás nem az előre haladottságot, hanem a valóságos előrelépést jelenti.” (Brecht) Az esztétika-immanens mű utal egy már történelmileg elért állapotra, az órája egy meghatározott ponton megállt, és innen kezdve csak egy múltbeli fejlődés bizonyítéka. A produkciós esztétika utal egy már elért állapotra, egy provizórikus realitásban mindig új és megint előregedő átmeneti megoldásokat kínál – az ő „belső” (nem megformált, de megformálódó) ideje párhuzamosan folyik a társadalmi változásokkal.

Szergej Tretyjakov ezt az ideiglenes (a jövőre vonatkoztatott) időstruktúrát egy példán világította meg. A természet szemlélésekor általában afelé tendálunk, hogy „művészi képekbe akarjuk” átfordítani, és tájképként recipiálni.²⁷ A tájkép-szemlélet azonban egy esztétikai és intuitív beállítottság, amelyet pl. a művészettörténet műveiből (amelyen belül a tájképfestészet egy külön műfajként határolható le) is ki lehet olvasni. A természetnek tájként való szemlélete az időbeli status quo

27 Szergej Tretyjakov: *Feld-Herren. Der Kampf um eine Kollektiv-Wirtschaft*. Malik Verlag, Berlin, 1931, 26.

konstatálásán keresztül jellemezhető; ez egy statikus, időben pontszerű szemlélet, amely nem rendelkezik az időbeli előrevetítés dimenziójával. A természetet a táj aspektusa alatt nem társadalmi folyamatként és ennyiben megváltoztathatóként ragadjuk meg, hanem képként recipiáljuk – a pillanatnyiság és az egyediség esztétikai fikciójában. A polgári esztétika folyamat nélküli „időtlenységével” Tretyjakov egy kvázi filmszerű látást állított szembe, amely a statikus képeket folyamatá szervezte, és így a megjelenési teret időbeli potencialításban oldotta fel. A polgári tájképfestészetet, de a szocialista realizmus táblaképeit is egy operacionális formáló princípiummal konfrontálta, ahol a montázs segítségével a valóságot (az elmúltat és a jelenvalót) a tervcélokkal, a projektekkel (jövőbeli szakaszokkal) kötjük össze – és így a feltételeket, amelyek alapján a szociális növekedés végbement, hozzá lehetne tenni az esztétikai szemlélethez.²⁸ A művészettermelő itt magára vesz egy operatív, a jövőt felépítő funkciót, míg „a csak alakító (termelési) viszonyok” kizárólag „a leírt folyamatok helyességéért” felelősek.²⁹ És néha pl. még ez sem igaz, amikor a társadalmi komplexitás kiválasztott esztétikai formája, a valóság folyamatszerűségével és funkcionalitásával nem tud összhangba kerülni. Nézzük a következő példát: „Egy művész megérkezik egy kolhozba, és szeretne egy olajfestményt készíteni egy aktivistáról, és mit ért ő aktivista alatt? Éles pillantásának, hatalmas arccsontjainak, ráncos bőrének és vasmarkának kell lennie. De ha egy semmirekellő néz ki így?”³⁰

Az operatív esztétika hőse nem – most sem, mint korábban sem – az aktivista, nem a csoportportréra összegyűlt élbrigád, nem a forradalmi vezetők ős-galériája – a produkciós esztétika a leképező realizmus hősét a „cselekedetekkel” helyettesíti. A *dolog biográfiája* című művében Tretyjakov a produkciós esztétika új hősét futószalagként írta le, amelyen a nyersanyag továbbmozog, és az emberek erőfeszítéseinek köszönhetően hasznos terméké alakul át. És ez nem metafora.

Az emberek a futószalag mellől odalépnek a dologhoz. Minden szakasz az emberek egy másik csoportját veszi igénybe. [...] A dolgokkal a maguk társadalmi oldalával, a termelési szokásaikon keresztül kerülnek kapcsolatba. A fogyasztás pillanata ebben a sorban csak a legutolsó láncszem. Az emberek biográfiájából kiesnek az individuálisan speciális mozzanatok, a privát fájdalmak és rosszulletek, és ezért az adott csoport munkából

28 Uo. 180.

29 Szergej Tretyjakov: *Die Arbeit des Schriftstellers. Aufsätze, Reportage, Portraits*. Szerk.: Heiner Boehnke, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1972, 120.

30 Uo. 119.

származó betegségei és szociális neurózisai rendkívül plasztikusan lépnek előtérbe.³¹

Most térjünk vissza a jelenlegi szituációhoz. Az világos, hogy a kulturális forradalom stratégiája a 70-es évek NSZK-jában – és nem csak itt – nem támaszkodhat kizárólag egy esztétikai praxisra, és nem kapcsolódhat minden további nélkül egy történelmi fejlődéshez, amelyet már a húszas években szisztematikusan tönkretettek; ilyen körülmények között került sor a szocialista realizmus immanens módon differenciált stílusfejlődésére (nyitás a manierizmus felé). Így tehát az esztétikára vonatkozó jelenlegi tapasztalatainkból kell kiindulnunk. És ezek azt mondják nekünk, hogy a produkció-esztétika kiindulópontját teljesen eltérő álláspontokból szeretnék eltorlaszolni. Egyesek úgy gondolják, hogy ez nem is művészet, mert feloldódik egy agitációs és propaganda-funkcióban, és arra az életre nivellálódik, amellyel szemben pedig panaszt emel. Ez a művészet felbomlasztása, önmegszüntetése, amelyet a kapitalizmus vált ki. S így a meghatározó esztétikai nem-azonosságot elárulja az autentikus művészettel szemben, mégpedig a hamis társadalomnak. Ez a kritikai elmélet pozíciója is, amely újabban a polgári művészettörténetben a szubverzív ellenkultúra egy potenciálját akarja felmutatni. Mások pedig azt állítják, hogy minden művészi praxis – akár a realizmus, akár az operacionalizmus alakjában – a kapitalizmus idején csak az árufetisizmusnak egy új aspektusát hozza létre. Ez egy forradalmi csapda, mert az esztétikai differenciafenoménnek mindig van egy affirmatív, a status quo-val kibékülő és elkendőző funkciója. És végül is az ilyen operatőrök, Tretyjakov, Heratfield és Eisler nagy művészek voltak. Nem tartották szükségesnek egy saját kulturális forradalmi perspektíva kifejlesztését. Vagy pedig a párizsi május után a művészetet leválasztják a tradicionális-individuális médiumokról, és az elektronikus tömegmédiák proletár-egalitáriánus struktúráihoz kötik. (Lásd ehhez Enzensberger médiaelméletét.) Az elsődleges gazdasági és politikai forradalom e szerint a nézet szerint magával fogja hozni az esztétikai következményeket is; ez valami olyasmi, mint az alap folyamatainak az ötödik kereke.

E felfogások közötti vita a következő antagonizmusokhoz vezet: az esztétika-immanens logika síkjával szemben, az individuális formával, a művészi stílussal szemben a tömegek le vannak választva a szubverzív potenciálok emancipatórikus tartalmától. Az árufetisizmus síkján a tömegek semmit sem tudnak tanulni a műalkotásokból az emancipációt illetően, hanem még el is nyomatnak általa. A műalkotás kvalitatív mássága vagy

31 Uo. 83.

megakadályozza az általános tanulási folyamatot, vagy csak azt lehet megtanulni, ami már amúgy is fennáll. Mindkét esetben az esztétikai immanencia alkotja a tanulási folyamat objektumát és célját; ez túl magas a tömegeknek, vagy a tömegeknek el kell utasítaniuk.

Az operatív esztétika megfordítja a tanulási folyamatot. Most a művészet termelője az, akinek nehézségei vannak a tömeggel; ő tanulóként jelenik meg, aki a munkáját nem tudja jól közvetíteni, a tömegekkel nem tudja megértetni magát, és ennyiben esztétikailag elégtelen, vagyis analfabéta marad. Vagy egy olyan tanuló, akinek nincs munkaalapja vagy forradalmi alapanyaga, mert nem találja meg ezt a tömeget, mert társadalmilag nem jön létre az a teremtő kollektívum, amelynek a maga műalkotásait feljegyezhetné.

A polgári felfogás szerint az operatív esztétika sterilitása és nem-teremtő jellege abban fejeződik ki, hogy nem képes *feltalálni* új formákat, és hiányzik az arra vonatkozó képessége is, hogy *megtaláljon* ilyen formákat. A profán, materialista megvilágítás találáskarakterének Tretyjakov és – a szürrealizmusra vetett pillantással – Benjamin is nagy jelentőséget tulajdonított. A materialista módon „pervertált” irodalom számára „csak olyan megíratlan könyvek vannak, amelyek valakiben benne rejlenek. ... Az író egyik feladata abban áll, hogy „kikeltse ezeket a könyveket”.³² Vagyis az írónak a forradalom „interjúkészítőjévé”, „irodalmi titkárává”, „bábonőjévé” kell válnia.³³ S így az esztétikai differencia a rossz fennállóval szemben már nem határozza meg az egyes műalkotást, de meghatározza az életet, amely egy új stílust, egy új formát és egy esztétikát is magával hoz. „Ha az irodalmi formákra vagyunk kíváncsiak, a realitást kell kikérdeznünk és nem az esztétikát, de nem is a realizmust.” Nem az esztétikailag organizált különös „egyes ember megy át a dolgok rendszerén, hanem a dolog megy át az ember rendszerén – mi ezt a módszertani eljárást tekintjük progresszívnek”.³⁴

IV.

Ez a pozíció ma is, mint régebben, viszonylag üres kézzel áll azok előtt, akik kifogásolják a nagy műalkotások hiányát, a „vörös eposzt”, a „vörös

32 Uo. 120.

33 Uo.

34 Uo. 84.

Homéroszt” a proletariátus és szövetségesei részéről. De egy olyan pozícióból kiindulva, amely a maga esztétikai hozzájárulását nem az egyes emberek művészi találékonyságához köti, hanem vissza van csatolva az elnyomottak forradalmi potenciáljához, ami kis empirikus lépésekben halad előre, nem lehet elvárni a polgári művészet nagy minőségi ugrását, vagyis az esztétikai látszat transzcendenciáját. Ha a kritikai elmélet képviselői (Marcuse és Habermas) a műalkotást még polgári-immanens módon az esztétikán belüli szinguláris transzformáció eredményének tekintik, akkor az operatív produkcióesztétika a művészetet tudatosan „félreértve” a megismerés és a fantázia megszervezésének emelőjeként értelmezi, mindig egy adott kollektívum életösszefüggésére tekintve. S ez a politikai csoportok, lakóközösségek stb. esztétikai kvalifikálásának szervezési eszköze; és ugyanez érvényes az átfogóbb sztrájk-szituációkra is, ami elvezet a sztrájkoló és szimpatizánsaik viszonyainak és kommunikációs módjainak megváltozásához.

A mindennapok teremtő újraalkotása (történjen az a termelési folyamattal szemben viszonylag „szabad” szférában, a „reprodukción szférában”, a politikai csoporton belüli tapasztalatszerelésben vagy a sztrájk-szituációhoz kötődő kommunikációban) hozzátartozik az operatív művészi praxis tevékenységi köréhez – ennek kidolgozásához *Henri Lefebvre* adott némi orientációs segítséget. Ő először is a

mindennapiságot értelmezi újra (ezt nem szabad megtagadni vagy feladni, vagy ettől eltekinteni, vagy elhatárolódni tőle), ... és aktív módon újra meg kell érteni, hogy mennyiben járulhatunk hozzá ennek transzformálásához. Ezek az operációk implikálják egy nyelv megteremtését (vagy pontosabban: egy nyelvi teremtést). A mindennapit a nyelvben kifejezni, ez azt jelenti, hogy az érthetőség-tételen keresztül transzformáljuk. A mindennapit transzformálni pedig annyit jelent, mint valami újat alkotni, ami új szavakat is von maga után.³⁵

A kritikai elméletben is szó van a valóságos, a mindennapi transzformációjáról; de ott éppen megfordítva: a mindennapiság a fikatív-esztétikai transzformációjára van átcserélve; a műalkotás transzformált mindennapisága az élet mindennapiságához képest minőségileg más és tőle különböző. A forma és ennek metanyelve Lefebvre-nél a művészet esztéticizmusának radikális kritikájává lesz. Lefebvre a kritikáját

35 Henri Lefebvre: *Das Alltagsleben der modernen Welt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972, 273.

hangsúlyosan kitágítja az olyan avantgardisztikus alkotásokra is, amelyek a mindennapiságot mint technikát (ezek lehetnek a formatörvény direkt fogásai, mobilizálásai, működtetési, a befogadón keresztül), mint valóságcítatumot (például a montázsban) vagy akár paródiaként alkalmazták. Ebben az esetben Lefebvre vitatja a mindennapiság esztétikai, illetve irodalmi értelmezését, és ennek esztétizálást, misztifikációját és formális manipulációját konstatálja.

Itt az esztéticizmus ... a mindennapiság metamorfózisát azáltal parodizálja, hogy közvetlenül olyan technikákat használ fel, amelyek segítségével átugorja a művészetet mint elsajátítás közvetítését. A mozgó alkotások, amelyek pörögnek és énekelnek, a falak, amelyek a lépteink vagy szavaink hatására beszíneződnek, egy sétány, amely annyira csalóka, mint egy operadekoraáció – az esztéticizmus lehetőségeket ígér, de nem váltja őket valóra. Ez még alá van vetve a metanyelv jelalkalmazásának. A *mű* restituálása fel fog háborodni e „modern” szélhámosság ellen.³⁶

Ez a kritika jól eltalálja a művészi avantgárd sokféle manifesztációját: gondoljunk egy „játékutcará”, egy „mozgó plasztikára”, egy „singing sculputerre”, egy „játékautomatára” és a reális változási folyamatok demonstrálására (a rothadás, a bakteriális kolóniák pompájának kiterjedésére). Vagy gondoljunk a társadalmiság tematizálására: egy esemény, egy környezetrendezés által fenyegetett fa, egy kisváros stb. műalkotássá változtatására; továbbá gondolhatunk a *happeningre*, a *nouveau réalisme*-re és a *cocept artra*, amelyek gyakran a mindennapiság idegen tollával ékeskednek. Lefebvre polémiája nem az ilyen „szélhámosságokban” parciálisan feléledő, a köznapi tapasztalatokra épülő, érzékivé-tevéssé és szenzibilizálásra vonatkozik. Éppen ellenkezőleg. De amint a köznapi praxist egy formaigénnyel, a művészet metanyelvével körülvéve, mint a valóság egy fragmentumát beengedjük az ikonografikusba és a fiktív esztétikaiba, és ennyiben relativizáljuk, azonnal láthatjuk, hogy a mindennapi esztétikai a művészi esztétikain keresztül transzfigurálódik – néha parodisztikusan, néha ironizálva. A modern művészet legtöbb *kollázsa*, *dekollázsa*, *assamblage*-a, *mobiles*-e és *environment*-je, ezt jól meg tudja erősíteni.

A „már nem szép művészetek” formaesztétikájának mindennapi integrációjával szemben, a *szép látszat avantgárd de-esztétizálásával* szemben Lefebvre a (mindennapi) *ronda lét esztétizálódását* hangsúlyozza,

36 Uo. 273–274.

ami a mű restitúcióját jelenti. Ezt könnyen félre lehet érteni, mintha itt az esztétikaimmanens művet próbálnánk visszanyerni a kulturális forradalom számára, ahogy azt a kritikai elmélet egyébként követeli is. Ez az álláspont egyébként a *musée imaginaire* historicitásával szemben a kapitalizmus művészetellenes avantgardizmusának szubverzív erőt tulajdonít. De az nagyon fontos, hogy az operációs produkciós esztétika az antikapitalista robbanóanyagot az esztétika praxisába helyezi. A kontingens mindennapit művé kell szervezni, s ez a mű kerülje ki a hamis esztétikai praxist. A szubverzió nem várható a művészettörténet reflexiójától, sokkal inkább megelőzi az egész esztétikai örökséget. „A mű és a műértelem restitúciójának nincs »kulturális« célja.”³⁷ Ez „egy bizonyos gyakorlatra, a transzformált mindennapiságra” tekintettel³⁸ dezorientálja a régi stílusú művészt, a „teremtőt”, a demiurgoszt és a „feltalálót”. Az operatív mű a rossz újhoz kapcsolódik, és – egy brechti diktumot variálva – valóra váltja a jó régít, mint pl. a polgári művészetben rejlő anticipációt és utópiát.

A „mű” terminusa a szellem szintjén már nem egy műtárgyat jelöl, hanem egy tevékenységet, amelyet felismerünk és megragadunk, amely a saját feltételeit reprodukálja, magáévá teszi ezeket a feltételeket és ezek természetét (test, vágy, tér, idő) is – s ez alkotja majd a *művet*. Társadalmi szinten ez a kifejezés egy csoport tevékenységét jelöli, amely a maga szerepét és társadalmi sorsát a saját kezébe és gondozásába veszi; ezt más szóval *önigazgatásnak* nevezzük.³⁹

A nem-kulturális intézmények (művészet-piac, múzeum, művészet-egyesületek, galériák, kiadók, alapítványok, a mecénatúra stb.) nem tudják hordozni és támogatni az operatív művészetet, erre csak a csoport által kidolgozott életstílus képes. A „transzformált mindennapiság” érzéki-gyakorlati és kommunikatív belső struktúrája tekintetében megkérdésközöljük: mi konstituálja ennek objektív társadalmi ellendimenzióját? Ebben a vonatkozásban sokat tanulhatunk Rudolf Lippétől. Ő mutatott rá arra, hogy egy komoly baloldali ellenkultúra a maga politikáját és forradalmi kultúráját nem építheti az ideológia-kritikára, hanem csak olyan ellentapasztalatokra, amelyeket „mindenki ki tud alakítani a maga »politizálása« és a »mozgalom politizálása« között. Ahelyett, hogy vádbeszédet tartanánk az ideológiakritika felett, itt csak az ellenjelszót szeretnénk kimondani: *a viszonyok termelése*”.⁴⁰

37 Uo. 275.

38 Uo.

39 Uo. 275–276.

40 Rudolf zur Lippe: Objektiver Faktor Subjektivität. *Kursbuch*, 1974: 35, 13.

Ez a posztulátum már feltételezi, hogy

a viszonyokat komoly és konzekvens munka tárgyává kell tenni, ahelyett, hogy úgy vélnék, hogy a barátságok mint egy csoda az égből esnek le, és a kapcsolati problémák eleve megragadhatatlan sorsot alkotnak. A viszonyokat is olyan tudatos folyamatoknak kell tekintenünk, amelyek akadályokat győznek le, a lehetőségeket differenciálják, és potenciálokat sajátítanak el.⁴¹

A mindennapi találkozások vagy az olyan találkozások, amelyeket a munkahelyi, családi, rokon konstellációk ragasztóanyaga tart össze, véletlenszerűségével szemben az érintkezési formák tudatos elszámítása egy szándékolt társadalmi termelési folyamat eredménye, s ez a „természetadta” viszonyok alkotó transzformációját jelenti. Fel kell dolgozni személyes barátságokat és kapcsolatokat, de hivatásbeli intenciókat és individuális érdekeket is, amelyek a politikai csoportmunka mellett mindenféle közvetítés és tematizálás nélkül továbbra is fennállnak. Az egyik oldalon áll a komolyan vett politikai munka, a társadalomelméleti viták és elemzések, a másikon az absztrakt módon vitatkozók anonim-szubjektív életösszefüggése; és a kettőjük között egy rossz munkamegosztás működik. A munka és az élvezet (mint anti- vagy nem-termelés) dichotómiáját is problematizálnunk kell, s ezt a testi és a szellemi munka (Sohn-Rethel) és a kifejtő-szervező tevékenység (Bogdanov) újraegyesítése utópiájának keretei között kell elgondolnunk.

Nem is kérdés, hogy az elméleti igények érzékvivé tétele és a vitasík visszavonatkozása az egyesek önstilizálásának és retorikájának a csoportban zajló kommunikatív és nem konkurenciaorientált folyamataira, megkövetel egy emocionális és esztétikai közvetítő praxist, vagyis egy operacionális cselekvést. És ugyanerre van szükség az új kommunikatív szituációk létrehozásakor, a proletár nyilvánosság megteremtésekor, a diákmozgalmak, az értelmiségiek és a bérmunkások tömege közötti közvetítés kialakításakor. – Szükségünk van új képekre, egy megváltozott nyelvre, uralommentes gesztusokra és szimbólumokra és más testi rituáléokra, amelyek az antiautoriter együttélésnek mimetikus kifejezést tudnak adni; szükségünk van a kapcsolatoknak egy olyan átfogó rendszerére, amely nem reprodukálja a meghonosodott korrupt érintkezési formákat. Mindezek természetesen olyan kérdések, amelyek csak a „transzformált mindennapiságban” válhatnak problematikussá, miközben a szinguláris műalkotás paradigmája az esztétikai látszatot egy egészen más síkon helyezi el. Elvileg a művészet emancipatórikus potenciálját történetileg és utólag meg lehet tapasztalni, ami egy bizonyos

41 Uo.

fajta differenciatudásban játszódik le, és ennek ad egy ideológiakritikai fordulatot; de az utópia a mindennapoknak és a hozzájuk tartozó kommunikációs folyamatoknak egy szervezője. Az utópia a társadalmi változás kategóriáit kizárólag az esztétikai immanencia, a formatörvények és a műimmanens logika kategóriáiban ragadja meg. Csak nagyon kevesen tudják a benne elhelyezett robbanóanyagot meggyújtani, és ennek antikapitalista pozícióját egy mindennapi-esztétikai értelemben funkcionalizálni.

A kapitalizmus egyedülálló pusztítási folyamata a művészi kultúrával szemben ugyanakkor lerombolja a különböző kulturális forradalmi tendenciák találkozásának esélyét, egyrészt a „transzformált mindennapiság, másrészt a valóságnak a látszatba való transzformálása révén”. E szubverzív testvérek számára a polgári művészettörténet anticipációja és a produkciós esztétika operációi összstratégiaként, tömegeket integráló stratégiaként nyilvánvalóan nem lehetséges. Az egyik zavarja a másik munkáját. És a tömeg is – az emancipációt tekintve – túl elvont fogalom az elnyomottak sokféle kulturális szükségleteit és a különböző tanulási folyamatait tekintve. Egy totális kulturális forradalomra való várakozás ma nálunk teljességgel illuzórikus. Van egy rossz, baloldalon belüli kontroverzia: a transzformált mindennapiság vagy a művészet transzcendenciája között. Ez annak az illúzióknak a kifejeződése, amelynek alapja az antikapitalizmus szubverzív erőinek széthasadása. (Ennek a tanulmánynak a szerzője, ott, ahol azt gondolta, hogy politikailag nem engedheti meg magának, hogy tudományos distanciát teremtsen, magát is aláveti a kritikának.) A gyakorlatilag helyes alternatívának a konkuráló stratégiák kooperációjából és koordinációjából kellene kialakulnia. Ezért a kulturális forradalom *munkamegosztásszerű*, heterogén tapasztalati struktúrára vonatkoztatott alakját újra át kell gondolnunk, tekintve az elnyomottak, az *empirikus népesség* mindenkori szükségleteit. Egyébként a kulturális forradalom egy fogalmi fétis marad, amelybe a baloldali koncepciók beleharapnak, miközben a maguk változtatásra vonatkozó elképzeléseit abszolutizálják. A nyugati polgári demokráciákkal vívott harcot, amely a taktikai szövetségen belüli harcként is értelmezhető, a baloldali népfronttal szemben is folytatni kell (a francia modell). Ezért a virulens elméleti kiindulópontok egymás általi kiütése éppúgy nem lenne értelmes, mint amennyire nem lehetséges a kulturális forradalom érdekében való kibékülésük.⁴² Ez a radikalizmus nem realiztikus, és csak a tiszta verbalitás szférájában működik.

42 Uo.

Az a remény, hogy a baloldalon belül újfajta kapcsolatok és egy alternatív kommunikáció alakulhat ki, a superkáderek fegyverezését szolgálja, amely a párthivatalból elrendelt jó lelkiismeret és a szocialista világszellem tudálékosságából adódik.⁴³ Ennek Lippe szerint abban van az objektív alapja, hogy „ma az olyan tapasztalatoknak van nagyobb potencialitásuk, amelyek az áruterelés története mellett szólnak, és nem rajta túlmutatnak”.⁴⁴ A bázisfolyamatok/alapfolyamatok nem determinálnak mindent, ami ma meghatározza a szubjektivitásom tapasztalatait. Ez a szubjektivitás mint „objektív faktor” „a késő kapitalizmusban – amióta a technológiai kapacitásaink végtelenül sok munkaerőt szabadítanak fel, amelyek addig a reprodukciós szükségletek fedezésén dolgoztak – különleges helyi értéket kap, ami teljesen más, mint a történelem minden korábbi szakaszában”.⁴⁵ Az áruterelés alól felszabadított munkaerő, amely a „szabadidő” újratermelési szférájában válik manifesztté, olyan viszonyokat, kommunikatív érintkezéseket, fantáziaműködéseket realizál, amelyek társadalmi méreteket is ölhetnek. „A tőke stratégiai fogalmak nélkül, de máris okosan alkalmazkodnak ehhez.”⁴⁶ A társadalmi méretek kérdése azonban ugyanúgy felmerül a kulturális forradalom perspektívájából, ha az ellentapasztalatokból és az ellenkommunikációból antikapitalista potenciált akarunk kinyerni. Itt a szubjektivitás mint „objektív faktor” realizálásának és feldolgozásának az alapján a feltétel alapján van értelme, hogy a baloldal végre el tud jutni oda, hogy nem igaz, hogy a felépítmény változásai csak az alap megváltozásából indulhatnak ki, és már nem vár arra, hogy „a leképezési princípium értelmében egy új termelészervezés, a viszonyok új formái mintegy maguktól jöjjenek létre. Egy ilyen tézis objektivisztikus lenne, és a legrosszabb realizmushoz vezetne. És ezen kívül, akkor sokáig várhatnánk...”⁴⁷

Az az objektivisztikus érv, hogy a változásoknak az alaptól kell *kiindulniuk*, egyszerűen hamis. A történelmi tapasztalatok is ez ellen szólnak. Az esztétikailag megszervezett ellentapasztalatok potenciáljai már jelen voltak az egymással szolidáris és már nem konkuráló munkások érintkezési formáiban, a forradalmi próbacselekvésekben; a közös tervezés és a közös cselekvés szintjén, a társasági élet és a szórakozás

43 Uo. 9.

44 Uo. 28.

45 Uo.

46 Uo.

47 Uo. 25.

önszerveződéseiben, a művelődésben és a műélvezetben. Ezek a tapasztalatok már rendelkezésre álltak a kínai, sőt már a szovjet forradalom előtt, ahol az akkori, mára teljesen feledésbe merült proletkultban, az első moszkvai munkásszínházban, a LEF-ben, az objektivisztikus érvnek még nem volt intézményesített érvényessége, amikor a kulturális forradalom a politikai forradalom mellett és azzal kooperálva létezett.⁴⁸ A proletkult mozgalom történelmi tapasztalatai (ha nem is azonnal, de Lenin rezolúciós tervezetével)⁴⁹ korán megszakadtak, és végül elvesztek a szubkulturális ellenzéki csoportokban. Az új gazdaságpolitika bevezetésének (1921) célja az volt, hogy megvédje a forradalmi munkás-proletariátus fölényét az új burzsoáziával szemben. Az objektivisztikus tézis alá tartozó visszatükrözés-elmélet, mint ismert, a szocialista realizmus alakjában a további művészi és kulturális fejlődés dogmájává vált; és innen kezdve az operatív produkcióesztétikát (ahogy azt Tretyjakov és Eisenstein képviselték, lásd ehhez az „attrakció montázsát”),⁵⁰ amely pedig a szovjet kulturális forradalom számára meghatározó jelentőségű volt, történetileg agyonhallgatták, és egyszer és mindenkorra kizárták a művészi praxisból. Akkoriban Tretyjakov hiába tiltakozott: „A visszatükrözés elmélete megsemmisítheti magát az aktualitást.”⁵¹ Az objektív forradalmi folyamattal szembeni tehetetlenség vagy a deskriptív megfigyelő pozíció miatt a művész vagy egy labdává válik, vagy az alap változásainak érzékeny recepciós orgánumává lesz. De ezeket a változásokat sem befolyásolni, sem esztétikailag megformálni nem tudja. És mivel a leképezési elméletben a szubjektumot továbbra is mint „egyes embert” képzeljük el, aki „keresztül halad a dolgok rendszerén”, a produkciós esztétikának az az igénye, hogy az emberek részt vegyenek a kollektív élet megszervezésében, egyszerre tűnik művésztelennek és nem-realistának. De a produkciós esztétika éppen ellentétes feltételekből indul ki, mint amit a leképezés realizmusa róla állít. Tretyjakov a dologbiográfia és a biointerjú legragyogóbb képviselője, implicit módon az objektivisztikus tézis korai kritikusaként is lett – ez pedig a szocialista realizmus normatív stílussá válásának következtében mind a mai napig meghatározó maradt a művészetesztétika területén.

48 Vö. Gorsen–Knödler-Bunte: i. m. – A vita Lefebvre a „transzformált mindennapiság” modelljével és Lippe a „viszonyok termelése” jelszavával jól mutatja, hogy a proletkult forradalomelmélet és -gyakorlat nemcsak egy archeológiai ásatás, hanem politikai érdeklődésre is számot tarthat. Lásd ehhez az *Ästhetik und Kommunikation* proletkultos különszámát, 1972/5–6.

49 1920. október 8.

50 Az *Ästhetik und Kommunikation* fent idézett különszáma mellett lásd ugyanezen folyóirat 1973. évi 13. számát, itt jelent meg először Eisenstein *Montage der Attraktionen*, és Tretyjakov *Das Theater der Attraktionen* című tanulmánya.

51 Tretyjakov: *Die Arbeit des Schriftstellers*. Id. kiad., 79.

A művészettermelő, aki a gazdasági és a politikai forradalom csempadán ül, várakozó pozícióba helyezkedett, és a forradalmi folyamat szubjektum nélküli zsánerfestőjévé vált; ő már biztosan nem a kulturális forradalom perspektíváját képviseli, amelyet a mai baloldaliak a késő kapitalizmusban minden további nélkül elfogadnak. És itt nem csak Klaus Staeckről és Günter Walraffról mint egyes esetekről van szó. Van egy széleskörűen elterjedt szükséglet, mely szerint a szubjektivitást mint „objektív faktort” kollektív módon, vagyis a csoportélet és a csoportmunka összefüggéseiben (amelyek az antikapitalista mindennapokban a nagyobb összefüggések számára nyitva maradnak) kell elgondolnunk, és konkrét tartalmakkal megtöltenünk. Például azért, hogy a saját viszonyaink esztétikai és emocionális kvalitásai számára megtanuljunk, hogy a szocializációban és annak kapitalista módon elnyomott formáiban is van egy emancipációs potenciál. A minőségileg megváltoztatott érzelmeket, szenzibilitást, szeretetet, szexualitást, esztétikai nézeteket, formaszükségleteket stb. lépésről lépésre fel kell dolgozni. Az ember nem akarja, és nem is eléggé „fegyelmezett” ahhoz, hogy ellentapasztalatokat és a rendszerrel diszfunkcionális kommunikációt az alap folyamataira vezesse vissza úgy, *hogy ennek még neki sem állt*. Pedig a viszonyok „öntevékeny termelése” egy olyan operatív, a társadalmi fejlődésbe belenyúló produktív esztétikát követel meg, egy olyan esztétikai praxist, amely a viszonyok létrehozott potenciálját stratégiaileg visszakapcsolja az alap-folyamatok megváltozásához.

Nagyjából hasonlókra gondolhatott Lefebvre is a maga „önigazgató modelljével”, amikor egy csoport tevékenységétől azt követeli, hogy sajátítsa el a maga természetét (testét, vágját, idejét, terét), és azokat a feltételeket is, amelyek alapján *együtt-él*, s ezt dolgozza fel egy olyan „művé”, amely képes transzformálni az uralkodó mindennapokat. Ez a mű, már nem egy műtárgy, és már nem is az esztétikai látszatba való transzformálást jelenti, hanem az operatív produktív esztétika műve.

Az objektivistikus tézis visszautasítása az operacionális kiindulópont által nem nevezhető „forradalmi türelmetlenségnek” (Wolfgang Harich). Hanem, ha azt akarjuk, hogy az avantgárd fogalmának még legyen bármi értelme egy esztétikai és művészi eszközöket használó emancipatórikus praxis számára, későkapitalista körülmények között, akkor valójában előfutárnak kell tekintenünk.

Arra kell törekednünk, hogy minden szituációba belevigyünk legalább egy kis perspektivikus többletet. Ez a követelmény már az „avantgárd” fogalmában is benne van. Az objektivisták ezt a párt mindentudására vezetik vissza, és az egyes embertől fegyelmet követelnek. Az önfegyelem valóban nem lenne rossz jelszó; de a „többletnek” a rossz társadalmi viszonyok

reprodukcióján túl, a baloldali ellenszervezeteken keresztül mindenki számára megtapasztalhatónak és motiválónak kellene lennie – s ezen keresztül jönnének létre a politikai csoportok kollektív folyamatai.⁵²

Az avantgárdnak (hagyjuk meg ezt a fogalmat egy tudatos ambivalenciában, a művészi és a politikai praxis egységblokkja számára, anélkül, hogy a kulturális forradalom globális stratégiájává abszolutizálnánk) a termelési folyamat által felszabadított erőket újjá kell szerveznie, és az elhajló érintkezési formák teremtő praxisában az ellenkommunikáció és az ellentapasztalat potenciáljává kell tennie. A szubjektívitas mint „objektív faktor” feldolgozása Lefebvre szavai szerint nem más, mint „a mű és a műértelem restitúciója ... egy bizonyos gyakorlat, amely a mindennapiság transzformációjára irányul. *A forradalom megváltoztatja az életet, és nem csak az államot és a tulajdonviszonyokat. Próbáljuk meg elkerülni, hogy az eszközöket végcélnak tekintsük!*”⁵³

Fordította: Weiss János

52 Lippe: i. m., 34.

53 Lefebvre: i. m., 275.

Mutáció és eltűnés. A térbeliség kategóriájának útja a hartmanni rétegfelépítményben

Bevezetés

Nicolai Hartmann, az egyik utolsó nagy természetfilozófiai rendszer megalkotója munkássága során úgyszólván mindvégig a karteziánus hagyomány foglya maradt. Boros Bianka nem véletlenül hívja fel arra a figyelmet,¹ hogy Hartmann több művének tanúsága szerint a maga rétegelméletét lényegében Descartes azon megkülönböztetéséből származtatja, amelyet a *res cogitans* és a *res extensa* között von. A „gondolkodó dolog” és a „kiterjedt dolog” további felosztása nyomán létrejött négy létréteget Hartmann ugyan nem szubsztanciális értelemben képzelel el; munkásságának azon mozzanatát azonban, hogy a dualista tradíciónak megfelelően éles határvonalat húz az organikus, valamint a lelki réteg, tehát fizikai és mentális valóság között, némely kommentátora szükségszerűen egy immateriális lényegiség hiposztázálására tett kísérletként értékeli.² Kétségtelen, hogy a legtöbb olyan kategóriával, amely az anorganikus, illetve organikus rétegeknek még sajátja, a harmadik létréteg már nem rendelkezik; így például a térbeliség (*Räumlichkeit*) kategóriájával sem. Az anyagosság eltűnése a lelki rétegben maga után vonja továbbá, hogy az alacsonyabb kategóriák immáron nem matériaként, hanem az úgynevezett „ráépülés” (*Überbauung*) révén csupán létfundamentumként szolgálnak

DOI: 10.61901/Kellek.2023.69.15

A szerző a ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskola doktorandusza.
Email: zalaegerszeg3377@gmail.com

- 1 Vö. Boros Bianka: Dualizmuson és monizmuson innen és túl – a rétegentológia szabadságfogalma. *Elpis*, 2014 (13):36, 35–49.
- 2 Vö. Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*. Francke Verlag, Tübingen, 1992, 101.

alapul a magasabb létrétegek számára: „a lelki lét ugyan a szerves fölé emelkedik, ám most mint »átépülés«, mely az alsóbb rétegek matériáját maga mögött hagyja. Ennek tartalmai más anyagból vannak megformálva”.³ (Az organikus és anorganikus létrétegek közötti viszonyt Hartmann még „átformálásként” [*Überformung*] definiálja.)

A határvonal kérdése

A hiposztázálás újra és újra felbukkanó vádja abból is fakadhat, hogy a hartmanni konstrukción belül túlzottan nagy jelentőséget tulajdonítunk az organikus és a lelki létréteg között húzódó határvonalnak. Kardinális különbség a fennmaradás mechanizmusának szempontjából ugyanis nem a térbeliség kategóriájával rendelkező, illetve azt nélkülöző létrétegek között fedezhető fel, hanem az anorganikus és a másik három létréteg között. A kizárólag anorganikus létrétegből álló entitásokkal ellentétben a két, három vagy négy létrétegből álló (tehát élő) szervezetek fennmaradásának alapja nem a mindenfajta változásnak ellenálló szubsztrátum, hanem az alkotóelemek folyamatos cserélődése mellett a forma állandósága [*die Konstanz der Form, Konsistenz*].

E felfogásnak megfelelően meghúzhatnánk a döntő fontosságú határvonalat anorganikus és organikus létréteg között is. Hartmann azonban véleményem szerint nem eléggé egzakt a létrétegek lehatárolásakor. Tudniillik a szerves szféráját egységesnek tekinti, s e létréteg egészét a formai állandóság mint nóvum fellépésével jellemzi: „Egészen másként áll a dolog az organikus birodalmában [...]. A hordozó elemek, az anyag éppúgy, akár az energia, szüntelenül cserélődnek. Ami megmarad, a hordozott egész, a másodlagos, függő, magas komplexitású szerkezet, az »élet«”.⁴ Az élet keletkezésének neves kutatója, Pierre Teilhard de Chardin, aki a kreacionizmus és az evolúciós elméletek összebékítésén fáradozott, találoán állapítja meg: „megamolekuláris zóna iktatódik az általunk szomszédosnak vélt Molekuláris és Sejt-zónák közé”.⁵ Teilhard de Chardin nem véletlenül tesz különbséget „holt” fehérjék és „élő” protoplazma

3 Nicolai Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*. Walter de Gruyter, Berlin, 1964, 441. (A fordító feltüntetése nélkül felhasznált idegen nyelvű szövegek magyarra való átültetése saját munkám.)

4 Nicolai Hartmann: *Philosophie der Natur*. Walter de Gruyter, Berlin, 1950, 303.

5 Teilhard de Chardin: *Az emberi jelenség*. Fordították Bittei Lajos, Rónay György. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980, 108.

között. Annyit mindenesetre különösebb biokémiai ismeretek nélkül is megállapíthatunk, hogy az olyan szerves anyagban, amely még nem az organizmusok alkotórészeként határozódik meg, bonyolultsága ellenére sem figyelhető meg a képződmények (*Gebilde*) spontán újraképződése (*Wiederbildung*). Hartmann is tudatában van azonban annak, hogy vele ellentétben nem esik a pontatlanság hibájába például Wilhelm Roux. „Roux – Hartmann által is említett – meghatározása szerint az élet határvonala az elő-élőlények (probiotok) és az első élőlények (protobiotok) között húzódik.”⁶

Ami Teilhard-t illeti, ő ízig-vérig a vitalizmus képviselője; kanti hatástól sem mentesen feltételezi a dolgok „magánvaló” belsejét, s egy kezdetleges életet, sőt pszichét tulajdonít nekik, mely az evolúció során az általunk élőnek tekintett szervezetekben válik csak láthatóvá az emberi megfigyelés számára. Hartmann viszont egyértelműen elutasítja az „éltető erő” (*vis vitalis*) gondolatát: „sem élet-anyag, sem életenergia nem létezik, legalábbis a vitalisztikus módon elképzelt életerő értelmében”.⁷ Zavarba ejtőek lehetnek számunkra a szöveghelyek, amelyek arról tanúskodnak, hogy olykor Hartmann is a vitalizmus által ihletett nyelvhasználat foglya marad, amikor az élő szervezetek fennmaradásáról beszél.

Itt egyáltalán nem valami ontikusan elsődleges és elementáris dolog megmaradásáról van szó, hanem éppenséggel a magasabb rendű és hordozott képződményekéről, méghozzá cselekvő és teremtő erők közreműködése révén, melyek arról gondoskodnak, hogy az egyes képződmények eltűnése során mindig újra azonos fajtájú képződmények keletkezzenek.⁸

Egészen másként van a megmaradás magasabb formái esetében. Itt mindenütt egy aktív formaadó instancia létezik, mely játékban van, egy így vagy úgy determináló erő.⁹

Hartmann szóhasználata akkor is mintegy az anyag tudatosságát tükrözi, amikor a megmaradás kétféle mechanizmusa között különbséget tesz:

A szubszisztáló közvetlenül száll szembe a felbomlással, egész tartama alatt harcot folytat ellene; és éppen ezért hátrányban van, mert egyenlőtlen a

6 Boros Bianka: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit – Nicolai Hartmanns Freiheitstheorie*. Ergon-Verlag GmbH, Würzburg, 2015, 105.

7 Hartmann: *Philosophie der Natur*. Id. kiad., 303.

8 Uo. 301.

9 Uo. 302.

küzdelem. Az élő egész viszont nem védekezik a múlandóság ellen, sőt saját szerkezetébe foglalja.¹⁰

A hülémorfizmus talaján állva kijelenthetjük, hogy az élet megjelenésével párhuzamosan határozott hangsúlyeltolódás figyelhető meg a szubsztrátumtól a forma irányába; tudniillik egyértelműen utóbbi válik az élő szervezetek identitásának zálogává, nem úgy, mint az anorganikus képződmények esetében. Bár ez kétségkívül jelentős fejlemény, az ontológiai szempontból döntő fontosságú határvonalat mégsem az első és a második légréteg között húzám meg; már csak azért sem, mert Hartmann, kommentátorai szerint sem tulajdonít kikutüntetett szerepet az élet kialakulásának a többi nóvum megjelenéséhez képest: „az élet eredete tehát definíciója szerint ugyan irracionális, hozzáteszi azonban, hogy az új, komplexebb szintek létrejötte alapján véve nem tűnik kevésbé rejtélyesnek.”¹¹

A hiposztázálás vádjának negációja

Mielőtt bemutatnám, vertikálisan felfelé haladva a különböző légrétegeken keresztül milyen változásokon megy át a térbeliség kategóriája, hogy aztán kvázi-eltűnése a tudat megjelenésével egyidőben fontos lételméleti konzekvenciákhoz vezessen, újfent le kell szögezni, hogy nincs szó hiposztázálásról a térbeliség kategóriájával rendelkező, illetve a csupán közvetetten térbeli légrétegek hartmanni megkülönböztetése során. Hartmann tagadja a szubsztanciális értelemben vett lélek testtől független létezését, s ezt kommentátorai többnyire nem győzik hangsúlyozni: „A lelki, bár ön maga nem térbeli, csak a testtel együtt létezik a világban – független is tőle, s egyúttal függő.”¹² A dualizmus hartmanni elutasításának bizonyítéka továbbá, hogy Morgenstern észrevétele szerint a Hartmann által levezetett kategóriális alaptörvény értelmében a magasabb légrétegek,

10 Nicolai Hartmann: Időbeliség és szubsztancialitás. In *Lételméleti vizsgálódások*. Fordította Redl Károly. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972, 341–397; 393.

11 Boros: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit...* Id. kiad., 105. (Miként azt Boros is megjegyzi, Hartmann az „irracionális” kifejezést persze nem az önmagában, hanem csupán a számunkra irracionális, azaz transzintelligibilis jelentésében használja. Ez tehát nem valami észellenesre, ésszel ellenkezőre, hanem épphogy az ésszel megismerhető határára utaló fogalom. Vö. Boros: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit...* Id. kiad., 32.)

12 Boros: Dualizmuson és monizmuson innen és túl... Id. kiad., 37.

mint az alacsonyabbaktól függők, nagyobb labilitással rendelkeznek; ergo a több légrétegből álló képződmények komplexitásuk folytán sérülékenyebbek, illetve könnyebben megsemmisülnek az egyszerűbbeknél. „Az első függőségi törvény az erősebb törvénye, amit Hartmann fundamentális jelentősége miatt kategoriális alaptörvénynek nevez. Ez kimondja, hogy az alacsonyabb szintű kategóriák az erősebbek, míg a magasabbak a gyengébbek.”¹³ A szuperegisztencia fogalmának használata minden magasabb rendű megmaradási mód esetében szintén arra utal, hogy a dualista tendenciák vélelmzését Hartmann koncepciójában semmi nem indokolja. „[A fennmaradás] [f]ormája korántsem az alattafekvés, hanem – ha a kép mellett kitartunk – a felettelebegés, nem a szubsztencia, hanem a szuperegisztencia.”¹⁴ A balti filozófus képletes megfogalmazása mögött részben annak felismerése rejlik, hogy a formai állandóság dominanciája töretlen marad a lelki légréteggel rendelkező képződmények esetében is, s az így felfogott szuperegisztencia révén egyetlen létezőt alkot a dualisták által még két külön szubsztanciának tekintett „res cogitans” és „res extensa”. Ezzel a felfogással egyetért Boros Bianka is, aki szerint a „reális világ felépítésének hartmanni koncepciója az erős, nem-reduktív ontológiai emergentizmus egy formájának tekinthető, mely jó alternatívát kínál a szubsztancia-dualizmus helyett.”¹⁵

A térbeliség kategóriájának torzult érvényesülése eltűnése előtt

Hartmann számára magától értetődő, hogy sok olyan kategória létezik, amely az úgynevezett fundamentál-kategóriáktól eltérően nem fordul elő a reális világ rétegfelépítményének minden szegmensében, azaz a visszatérés törvényének csupán korlátozottan alávetett. „Számos olyan kategória van, melynek visszatérése nem folyamatos, hanem csupán korlátozott. Vannak olyanok, melyek több rétegen keresztülhaladnak, de aztán abbamaradnak; olyanok is vannak, melyek csak a következő rétegebe nyúlnak fel.”¹⁶ A valamely légrétegben eltűnő kategóriák eklatáns példáját képezik, az alább tárgyalandó térbeliség mellett, többek között a kvantitatív viszonyok.

13 Morgenstern: i. m., 89.

14 Hartmann: Időbeliség és szubsztancialitás. Id. kiad., 393.

15 Boros: Dualizmuson és monizmuson innen és túl... Id. kiad., 47.

16 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*. Id. kiad., 439.

Eltűnésük helyéhez, az organikus és lelki létréteg közötti határvonalhoz közeledve ezek éppúgy változásnak vannak alávetve, ahogy a térbeliség kategóriája is.

Egy további példa a matematikai viszony eltűnése, mely átnyúlik a mennyiségi rétegből a fizikai világba, s ott uralkodó pozíciót foglal el. A szerves birodalmában már teljesen háttérbe szorul, bár homályos momentumként még jelen marad. A lelkitől kezdve azonban egészen eltűnik, hogy csupán a megismerés tartalmi kategóriáiban bukkanjon fel majd ismét (melyek azonban nem reálkategóriák).¹⁷

A térbeliség kategóriájának sajátossága viszont, hogy érvényesülése, a naiv világlátásra mintegy rácsfolva, már a legalsó létrétegben sem hozza létre a létezők evidenciaként kezelhető térbeli határoltságát.

Maga a térbeli határoltság már a dinamikus gépezet esetében problémának bizonyult. Megmutatkozott, hogy ez az esetek többségében nem élesen meghatározott határfelületből áll, hanem fokozatos átmenetet jelent, mely dinamikusan egy körülvevő erőteréből álló indifferencia-zónára vonatkozóan adódik, „elmosódó határként”.¹⁸

A kvantummechanika által vizsgált mikrovilágban persze magától értetődő a részecskék határainak elmosódottsága, az emberléptékű valóság tárgyait illetően azonban ez a jelenség korántsem közismert, noha utóbbiak esetében éppúgy érvényesül.

Az organikus képződmények dologi-materiális határfelülettel is rendelkeznek. Ám ez az optikailag érzékelhető határvonal még kevésbé esik egybe az individuumok tényleges határával, mint az élettelen dolgok esetében. Az organikus gépezet térbeli határai szigorú regulációnak megfelelően mintegy átjárhatóvá válnak, az individuum sajátos viszonyt alakít ki önnön környezetével; amellett, hogy megőrzi centrális szerepét, Hartmann szavaival élve „életfunkciói révén messzemenően bekapcsolódik az őt körülvevő fizikai világba”.¹⁹ Az individuum és környezete között fennálló lényegi kapcsolat azt eredményezi, hogy előbbi esetében Hartmann kissé poétikus megfogalmazása szerint önmagán-kívüli-létről (*Außersichsein*) beszélhetünk anélkül, hogy ez önmaga elvesztésével járna. Centralitás és ön-transzcendencia dialektikája révén az organikus képződmény spontán módon, öntevékenyen kilép saját határai mögül a

17 Uo. 440.

18 Hartmann: *Philosophie der Natur*. Id. kiad., 525.

19 Uo. 525.

környezetébe, hogy aztán a maga részévé tegye annak számára hasznosítható elemeit. Dinamikus és organikus gépezet különbsége oly módon is megfogalmazható, hogy míg előbbi csupán a külvilágtól mintegy izoláltan képes megőrizni önazonosságát, utóbbi legfeljebb absztrakcióként létezhet önnön környezete nélkül. „Ennek megfelel, hogy a térbeli forma szerves lényege már nem ragadható meg egzakt nagysági viszonyok által.”²⁰ Közvetlenül az eltűnését megelőző létrétegben a térbeliség kategóriája oly módon érvényesül, hogy az organikus képződmények térbeli határvonalai az izoláció helyett immáron a környezettel való lényegi kapcsolattartást szolgálják.

A térbeliség kategóriájának látens érvényesülése eltűnése után

Az etika szférájában érvényüket veszített logikai törvényszerűségek vonatkozásában Hartmannt kétely fogja el, s ennek kapcsán kijelenti, „nehéz megmondani, vajon csupán háttérbe kerülésről és rejtetté válásról van-e szó, vagy tényleges abbamaradásról”.²¹ Ez a szkepszis a térbeliséget illetően ugyancsak indokolt. Utóbbi kategória a számunkra releváns határvonalon túl közvetett módon igenis érvényesül. A lelki létréteg ugyanis, mint hordozott, csak a számára alapul szolgáló és térben kiterjedt organizmus révén létezhet. „Ez a viszony nyilvánvalóan nem megszüntethető. Mert ha a hordozó organizmus elpusztul, úgy elpusztul a hordozott tudat is. Ennek magától értetődőnek kellene lennie.”²² Másrészt a testhez kötöttség következtében felmerül a térbeli tájékozódás igénye, ennél fogva a tudat mindenkori horizontja a test tartózkodási helye mint centrum köré húzható meg. „A tudatnak ez a közvetett térbelisége egészen másfajta, mint az organizmusé és a dolgoké, de még mindig egyfajta térbeliség.”²³ Le kell szögeznünk ugyanakkor, hogy a *közvetlen* térbeliség megnyilvánulásai – mint például az ön-transzcendencia folyamata, amely az organikus létrétegben még az élő szervezet önfenntartásának legfőbb feltétele – a lelki élet vonatkozásában már inadekvát, patológikus működéshez vezetnek. Bizonyos pszichiátriai

20 Uo. 112.

21 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*. Id. kiad., 440.

22 Hartmann: *Philosophie der Natur*. Id. kiad., 112.

23 Uo. 113.

körképek tökéletesen reprezentálják a személyiség rendellenes kilépését önnön környezetébe a szemléleti térben.

A szkizofrén beteg énhatárai elmosódnak (ahogy az egy évesnél kisebb gyermeknél még nem alakulnak ki). A pszichotikus állapotban az „én” válik a világértelmezés referenciaközpontjává. A beteg nem tud elvonatkoztatni önmagától (decentrálásra képtelen): mindennek valami üzenete van számára.²⁴

Az „elmosódott határ” kifejezés az elmekörtan terminusaként éppúgy felbukkan tehát, ahogyan korábban a szervetlen, illetve organikus létréteg kapcsán már szerepet kapott. A fentebb leírt lélektani anomália végbemenetele során az „én” abnormális módon kiterjeszti önnön felségterületét környezetére, utóbbit mintegy a maga részévé teszi. Szubjektum és objektum e sajátos összeolvadását az „én” mint centrum kezdeményezi a külvilág tényeinek önmagára vonatkoztatása által. „Valójában, bár a külvilág a szemléletem által adott számomra, de ezt az adottságot pont, hogy nem a saját szemléletemként élem meg és érzékelem.”²⁵ Hartmann ezen kijelentése az egészséges személyiség számára persze banalitás; ha azonban feltesszük, hogy elsősorban a fenomenológiát illető kritikaként értelmezendő, elképzelhetővé válik számunkra, hogy Husserl, kiváltképp a transzcendentális fordulat révén, kvázi kóros világértelmezést emelt a diszciplína rangjára. A külvilág létezésének zárójelbe tétele nem fenyeget szükségszerűen a szolipszizmus veszélyével, hiszen a husserli tanok értelmében a tudat nem egy tetszőleges tárgy létét, hanem csak annak értelmét konstituálja. Hartmann ugyan egyik fő művének tanúsága szerint belátja, hogy az „én” mint az értelemadó aktivitás pólusa megkerülhetetlen tényező az ismeretelméletben – szemben a logikával, valamint a pozitív tudományokkal, hiszen „szubjektum és objektum egész korrelációja itt ki van kapcsolva. Az ismeretelméleti beállítódás eme korreláció ismételt bekapcsolásával kezdődik [...] és mindaz, ami a logikai számára közömbös volt, egy csapásra lényegivé válik”.²⁶ Végzetes tévedésnek tartja ugyanakkor, hogy a fenomenológia szubjektum és objektum korrelatív viszonyát az ismeretelméleten kívül adottnak tekinti az ontológiában is: „Itt hibát követnek el [...], szubjektum és objektum korrelációja az ismeretelméleti szférából, ahol a helye van, észrevétlenül átkerül a lét szférájába [...], mintha a létező, mint olyan, nem állhatna fenn tehát másként, mint egy

24 Tringer László: *A pszichiátria tankönyve*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 2010, 325.

25 Hartmann: *Philosophie der Natur*. Id. kiad., 123.

26 Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Walter de Gruyter, Berlin, 1965, 36–37.

számára adekvát szubjektum objektuma”.²⁷ A szemlélet közvetlenségén alapuló fenomenológiai módszer azon túl, hogy kiküszöböli az objektum transzcendenciáját, tudat és tárgy kategoriális egyneműsége révén egyúttal sajátos antropomorfizmussal ruházza fel a külvilágot, s utóbbit a karteziánus felfogás inverzeként mintegy az értelemadó „én” részévé teszi. Hartmann minden olyan filozófiai irányzat ellen küzd, mely tagadja ezt a transzcendenciát:

Az ontológia, melyhez Nicolai Hartmann közelít, előfeltételezi a megismerés tárgyainak a tudathoz képest transzcendens voltát. [...] Ennek az ontológiának fő ellenfeleként jelenik meg a gnozeo-ontológiai idealizmus, egy olyan elmélet, mely által a megismerés tárgya „a tudathoz képest immanensként” van rögzítve. „A megismerés metafizikája” megpróbál [...] egy utat találni, mely szükségszerűen egy realizisztikus ontológiához vezet.²⁸

A szóban forgó immanencia folytán a szubjektum a szemléleti térben éppúgy egybeolvad környezetével, ahogyan az organikus létrétegben az élő szervezet is kilépett önnön határai mögül. A térbeli ön-transzcendencia látens továbbélése a lelki létrétegben tehát bizonyos pszichiátriai kórképek és a fenomenológiai gondolkodás kapcsán egyaránt tetten érhető.

Ami a szellemi létréteget illeti, annak vonatkozásában Hartmann helytállóan nevezi meg a kétszeresen közvetett térbeliséget. A történeti szellemnek a hordozó elemét ugyanis az individuumok tudata jelenti, mely azonban kötve van nem csupán az alapjául szolgáló testhez, hanem az egyént körülvevő vitális, illetve gazdasági élethez is. (Utóbbit alakítja a szellem tulajdon működése során politikai-kulturális élettérré.)

Mindazonáltal ez a fajta térbeliség bizonyos szempontból ismét közelebb áll a szerves térbeliségéhez, mivel amazt behozza a történelmi életterek sajátlagos kialakításába és átformálásába. Ezek tehát tartalmazzák a valóban térbeli valóságalkotás egy elemét.²⁹

A térbeliség kategóriája azonban ennél áttételesebb módon is érvényesül a szellemi létréteg tartalmainak kialakítása során. Az omni-nózus jelenség kimutatása céljából mindenekelőtt a számunkra éppen releváns tudásterület kiválasztása szükséges. Érdemes elsőként számba vennünk a szellemtudományok csoportját, „amely a szellemi-történelmi

27 Uo. 313.

28 Katharina Kanthack: *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*. Walter de Gruyter, Berlin, 1962, 92.

29 Hartmann: *Philosophie der Natur*. Id. kiad., 113.

élet különféle területei szerint tagolódik (nyelvtudományok, jog- és államtudományok, szociológiai és történelemtudományok, művészet- és irodalomtudományok stb.).³⁰ Amennyiben a fenti tudományágak közül a szociológiára esik választásunk, döntésünk cseppet sem önkényes, ugyanis ennek a diszciplínának már a megalapítói figyelemre méltó analógiákat fedeztek fel az egyes társadalomtípusok, valamint az élettelen halmazok, illetve élő organizmusok között.

Durkheim alapvetően kétféle társadalmat különböztet meg, melyek mintegy megfelelnek az egyes civilizációk fejlettségi fokának. Az első típuson belül gyakorlatilag nem létezik munkamegosztás, az egyének mind ugyanazon tevékenységeket végzik, jellemző rájuk az önellátás. Spencer frappáns megfogalmazása szerint „[A] kezdetleges társadalmakban mindenki egyszerre harcos, vadász, kunyhóépítő vagy eszközkészítő, minden szükségletét önmaga elégíti ki.”³¹ Önálló személyiségjegyekkel az ilyen társadalom tagjai a szakmai specializáció hiányában, egyformaságuk következtében nem rendelkeznek, mindnyájuk egyéni tudata úgyszólván teljesen egybevág az adott társadalom kollektív tudatával.

Ha csak ezen az egy módon lennének koherensek a társadalom molekulái, akkor csak úgy tudnának együtt mozogni, ha nem lenne saját mozgásuk, ahogyan ezt a szervesetlen testek molekuláinál látjuk. Ezért ajánljuk azt, hogy nevezzük ezt a szolidaritást mechanikusnak [...]. Csakis annak a kohézióknak az analógiájára hívjuk így, amely az élettelen testeket egyesíti, azzal szemben, amely az élőket.³²

Tudjuk azonban, hogy Hartmann koncepciója értelmében a formai állandóság jegyében a szellemi létréteg tartalmi is állandóan cserélődnek, vagyis az egymást követő nemzedékek szükségszerűen módosítják többek között az elődeik által rájuk hagyományozott társadalmi struktúrákat is. Ez a permanens változás megmutatkozik a különböző társadalmak kulturális jellegzetességeiben is, hiszen

a nyelvnek, a tudásnak, a jognak, az erkölcsnek – mindegyiknek megvan a maga történelmi-időbeli keletkezése és elmúlása; ezek nem oldódnak fel az ideális normákban vagy értékekben, melyeket követnek, nem osztoznak

30 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*. Id. kiad., 174.

31 Herbert Spencer: A társadalom evolúciója. Fordította Kristóf Ildikó. In *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Új Mandátum, Budapest, 2000, 38–57; 39.

32 Émile Durkheim: *A társadalmi munkamegosztásról*. Fordította Csákó Mihály. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 139.

azok időtlenségében, hanem csupán a maguk idejében és egy bizonyos korszaknak a történelmileg valós népi életében állnak fenn.³³

Durkheim szerint egy adott társadalomban a jogrendszer funkcionál indikátorként. Amennyiben a megtorló (represszív) jog az uralkodó, mechanikus szolidaritáson alapuló társadalomról beszélhetünk. A helyreállító (restitutív) jog uralma viszont arra bizonyíték, hogy a szóban forgó társadalmat fejlett munkamegosztás jellemzi. A munkamegosztás túlsúlyra jutása s kifinomulttá válása folytán alakul ki a második társadalomtípus. Ezen belül az egyének egymástól nagyon különböző tevékenységekkel járulnak hozzá az adott közösség fennmaradásához, nagymértékű funkcionális különbözőségük következtében pedig kooperációra kényszerülnek egymással. Már Spencer észreveszi a fejlett munkamegosztáson alapuló társadalmak hasonlóságát a két létréeggel rendelkező, vagyis szerves gépezetekkel, hiszen utóbbiak működésének záloga is a különböző funkciók ellátására szakosodott, szélsőségesen specializálódott szervek együttműködése: „[A] társadalmat csakúgy, mint az állatokat, éppenséggel a munkamegosztás teszi élő rendszerré. Nem tudom eléggé hangsúlyozni, hogy ez a sajátosságuk milyen nagymértékben bizonyítja a társadalmi és az egyedi organizmusok hasonlóságát.”³⁴ Durkheim pedig ehhez képest is szintet lép, amikor a második típusú társadalomban az egyének között tapasztalható szolidaritásnak az elnevezésében is érvényesíti az előbbi analógiát: „[E]z a szolidaritás ahhoz hasonlít, amelyet a felsőbbrendű állatokban láthatunk. Ott minden egyes szervnek megvan a saját arcú-lata, a saját önállósága [...]. Emiatt az analógia miatt javasoljuk, hogy a munkamegosztásnak köszönhető szolidaritást nevezzük organikusnak.”³⁵

Mindemellett szükséges rögzítenünk a társadalmi, illetve fiziológiai természetű munkamegosztás között egy fontos különbséget. Hartmann, miközben szót emel a korabeli biológiában úgyszólván közkeletűvé vált teleologikus felfogás ellen, hangsúlyozza, hogy az élő szervezeteken belül tapasztalható tagadhatatlan célszerűség mögött csupán kategoriális határátlépés árán feltételezhetünk a szellemi létrégre jellemző finális determinációt.

Hartmann analízisének eredménye: az oksági folyamat indifferens az eredmény vonatkozásában. Ez azt jelenti: közömbös a célokkal szemben – egyedül az időben őt megelőzőhöz kötődik és ezáltal nyitott az emberi céltételezésre,

33 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*. Id. kiad., 181.

34 Spencer: i. m., 39.

35 Durkheim: i. m., 140.

és pedig nem csupán az emberi szellem tudatos céltevékenységére, hanem már a szerves létréteg morfogenetikus folyamatában az egészsleges kormányzásra is a képességek rendszere által. Így Hartmann a kauzális sort „vaknak” nevezi.³⁶

Míg tehát a társadalmat alkotó egyének az organikus szolidaritás jegyében valóban célirányosan osztják fel egymás között a funkciókat, az élő organizmuson belül működő szervek kooperációja öntudatlan evolúciós folyamatok eredménye. „Önmagában véve ugyanis a célszerűség valami egészen más, mint a céltevékenység (célirányosság vagy célmeghatározottság). Ámde a kritikátlan gondolkodáshoz semmi sem esik közelebb, mint a célszerűség és céltevékenység felcserélése.”³⁷

A közvetlen térbeliséget elméletileg nélkülöző szellemi létréteg formaképző folyamatai során lényegében megismétlődik tehát az a jelenség, mely a térbeliség kategóriájával még rendelkező szervetlen, valamint organikus létréteg határán egyszer már végbement. Az élet megjelenése amott ugyanazon mechanizmus alapján történik, mint itt a fejlett munkamegosztáson alapuló társadalom kialakulása egy kezdetleges szerveződésből: az élettelen, homogén halmaz belső differenciálódáson esik át, egyes részei különböző funkciókat vesznek fel, s ezek kooperációra kényszerülnek egymással az immáron élő szervezet fennmaradásának céljából. A két alsó létréteg közötti átformáló viszony természetesen a két megnevezett társadalomtípus relációjában is fennáll, hiszen mindkét fajta társadalom „anyaga” azonos, a kettejük közötti differencia strukturális jellegű. Amennyiben a szellemi létréteg a térbeliség kategóriájának eltűnése után is képes reprezentálni egy, a rétegfelépítmény alsóbb szintjén végbement, alapvetően térbeli folyamatot, a tendencia ismétlődése okán egyfajta „atavizmusról” beszélhetünk.

A létfogalom csonkává válása a térbeliség kategóriájának eltűnése révén. Heidegger versus Hartmann

Láttuk, hogy a térbeliség realkategóriája bizonyos értelemben véve rezisztenciát mutat önnön eltűnésével szemben; mintegy mutációkon esik át, s közvetetten érvényesül a lelki, illetve szellemi létréteg egyes folyamataiban.

36 Joachim B. Forsche: *Zur Philosophie Nicolai Hartmanns. Die Problematik von kategorialer Schichtung und Realdetermination*. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1965, 59.

37 Nicolai Hartmann: *Teleológiai gondolkodás*. Fordította Redl Károly. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970, 76.

Ez természetesen nem változtat a tényen, miszerint az organikus létréteget követő átépítő viszony „úgy működik, akár egy filter: csupán bizonyos kategóriákat enged át magán a felsőbb rétegbe, a többit visszatartja”.³⁸ Az alsóbb rétegek kategóriakészletének tetemes része e határvonalon nem jut túl, visszamarad. „A bizonyos fokozaton abbamaradó visszatérés legfontosabb példáját a tér realkatóriája szolgáltatja számunkra.”³⁹ A térbeliség kategóriájának eltűnése ezen a szinten pedig komoly ontológiai konzekvenciákat von maga után. Platón működése óta az európai filozófiai tradícióban bevett gyakorlat ugyanis a létezésnek mintegy előfeltételévé tenni a térbeliséget, térhez kötöttséget. Az ily módon kialakított koncepció szerint a létesülésnek három komponensét különböztethetjük meg: magát a létesülőt, a mintának vett ideát, s a létesülés számára médiumként szolgáló teret.

Ha pedig ez így van, akkor el kell ismernünk, hogy a világon háromfajta dolog van: egyik az, melynek formája változatlan, mentes a keletkezéstől és elmúlástól, sem önmagába nem fogad be sehonnan semmi mást, sem önmaga semmi másba be nem lép, láthatatlan és egyáltalán érzékelhetetlen: ő az, aminek szemléletére a belátás van rendelve; a második az elsővel azonos nevű és hozzá hasonló, érzékelhető, keletkező, folytonos mozgásban van, valamely helyen születik, s onnan ismét el is tűnik, az érzékeléssel együttjáró vélekedés számára hozzáférhető; végül harmadik fajta minden egyes esetben a tér, maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, őhozzá magához csak az érzékeléstől elvonatkoztatva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk.⁴⁰

Hartmann rétegkonstrukciójának a harmadik, illetve negyedik szintjét elfoglaló lelki és szellemi tartalmak, deklaráltan nélkülözve a közvetlen térbeliséget, a platóni felfogásnak megfelelően csonka létdefiníció alapján lennének csak meghatározhatóak. Hogy a nem-térbeli létezők egzisztálása ezáltal kérdésessé válik, azt maga a koncepció ötletgazdája is elismeri: „[S] még álmokat is szövünk, őt tartva szem előtt és álmodozván azt mondjuk, hogy minden létezőnek szükségképpen valamilyen helyen kell lennie és bizonyos tért kell elfoglalnia, ami pedig sem a földön, sem az égen nincs, az semmi, nem létezik.”⁴¹ Heidegger, aki érzékeli a problémát, a Platón

38 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*. Id. kiad., 443.

39 Uo. 439.

40 Platón: Timaiosz. Fordította Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*. Harmadik kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 307–409, 52a–b.

41 Uo. 52b.

előtti görög gondolkodás fogalomkészletének segítségével világít arra rá, hogy a „tér” szerepeltetése a létesülés definíciójában korántsem volt mindig magától értetődő:

[A]z, amiben valami létesül, az az, amit mi „tér”-nek nevezünk. A görögöknek nincsen szavuk a „tér”-re. Ez nem véletlen; ők ugyanis a térbelit nem az *extensio* felől tapasztalják, hanem a hely (*toposz*) mint *khóra* felől, amely sem helyet, sem teret nem jelent, amelyet azonban az ott álló elfoglal, betölt.⁴²

A fakticitás hermeneutikájának szellemiségét követve pedig nem csupán pontosan datálja a napjainkig bevett létdefiníció kialakulásának idejét, hanem javaslatot is tesz egy archaikusabb létfogalom rehabilitációjára:

a platóni filozófiától, azaz a létnek idea-ként való értelmezésétől kezdve megtörténnek az előkészületek a hely (*toposz*) és a *khóra* alig megragadott lényegének a kiterjedés által meghatározott „tér”-re való átalakítására. Nem jelenthetné-e a *khóra* a következőt: a minden különöstől magát elkülönítő, a kiterő, amely ily módon éppen valami mást enged meg, valami másnak „csinál helyet”?⁴³

A létezők szükségszerű térhez kötöttségének ilyen kiküszöbölése kétségkívül fontos mozzanat, általa ugyanis a térbeliség kategóriáját már nélkülöző lelki és szellemi tartalmak is teljes értékű létezést nyernek.

Míg azonban a Heidegger által felvázolt fenti opció a platóni koncepció fogyatékoságaira egy imaginárius helyfogalom bevezetése révén nyújtana orvoslást, Hartmann más stratégiát választ. A létesülés Platón által megnevezett három komponense közül kettőt mintegy továbbra is figyelembe vesz, amikor kétféle létmódot különböztet meg: a reálist (időbeli, változékony, individuális) és az ideálist (időtlen, változatlan, általános). Werner Bulk egyenesen a kategóriákon szemlélteti az ideális létezők sajátosságait: „Hiányzik belőlük tehát az individualitás éppúgy, akár csak az ideális létezőkből. Sem keletkezésnek, sem eltűnésnek nincsenek alávetve. Időfelettséggel rendelkeznek, azonban a »mindenkor létezés« értelmében.”⁴⁴ A térbeliséget, mint a létezés korábbi kritériumát ugyanakkor a materialistákkal szembehelyezkedve a reális létezők esetében is következetesen ignorálja.

42 Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*. Fordította Vajda Mihály. Ikon Kiadó, Budapest, 1995, II. 314–318.

43 Uo. II. 330–335.

44 Werner Bulk: *Das Problem des idealen An-sich-Seins bei Nicolai Hartmann*. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1971, 67.

Ez a materialista gondolkodásmód alapvető tévedése, hogy egyedül a kiterjedtet tartják reálisnak. Az anyag éppenséggel kiterjedt. De nem egyedül az anyag a reális. Nem a térbeliség a reális megkülönböztető (specifikus) ismertetőjegye, hanem az idő. Nem a nagyság, a mérhetőség, a láthatóság tünteti ki a reálist, hanem a valamivé-válás, a folyamat, az egyszerűség, a tartam, az egymásutániság, az egyszerre-létezés.⁴⁵

Realitásfogalma tehát a szellemi létező realitásfogalmát is magában foglalja, hiszen a „realitás egységének kulcsa a reális idő egységében keresendő”.⁴⁶ Az idő egységének felváltása „az idők pluralitásával”⁴⁷ lehetlenné tenné a különböző létrétegek egyidejű létezését, s értelemszerűen függőségi viszonyok sem állhatnának fenn közöttük. „Ahogy tehát ezek mind ugyanabban az időben helyezkednek el, egymást követik vagy koegzisztálnak. Ha különböző időben és különböző realitásban léteznének, úgy ez nem lenne lehetséges.”⁴⁸

Láttuk tehát, hogy a térbeliség fogalmával operáló létfelfogás a filozófiatörténet folyamán újra meg újra a reális világ végletes megosztottságához vezetett. Hartmann a szellemi létezőket ellenben az idő segítségével integrálja a reális világba. Azáltal pedig, hogy realitásfogalma anyag és szellem ellentéte helyett az ideális-reális dichotómiára épül, a balti filozófus végső soron meghaladja a rétegotológiája kidolgozásakor számára kiindulási alapként szolgáló karteziánus tradíciót.

45 Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter, Berlin, 1965, 171.

46 Boros Bianka: Időbeliség és realitás. Nicolai Hartmann „izmus” nélküli realizmusa. In *Lábjegyzetek Platónhoz* (15). Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2017, 205–218; 210.

47 Vö. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Id. kiad., 171.

48 Uo. 71.

Ferenc Horkay Hörcher

Classical and Contemporary Discourses of Tradition

This thematic compilation contains the proceedings of the conference organised by the Practical Philosophy and the Classical Tradition Research Group within the Institute of Philosophy at the Centre for the Humanities (Hun-Ren). The aim of the event was to examine contemporary and classical approaches to tradition. The selected texts seek to illuminate some aspects of the topic.

Keywords: tradition, contemporary philosophy, classical philosophy, modernity

Zoltán Turgonyi

**Are Universally Valid the “European values” Grounded in
Western Tradition?**

Do the so called “European values” have any theoretical foundation? In the Preamble to the Treaty on European Union we read that their source is the “inheritance” of Europe, i. e. they are part of our specific tradition, but at the same time they are “universal”, i. e. this tradition is granted a certain privileged status. In my view this isn't entirely true in the case of the present understanding of European values. Their dominant actual interpretation is one-sidedly individualistic, and does not take into account the reproduction of civilization itself, which is the precondition of the existence of values and individuals. If liberalism wants its own long-lasting perseverance, it needs a paradigm shift, defending not only individual interests, but the traditional form of the family and the virtues favourable to the flourishing of community itself, too. This paradigm shift requires the transformation of our present system of values. The result

would be a new morality, very similar to classical natural law, and so traditionally European and universal at the same time.

Keywords: values, natural law, tradition, relativism, universalism, liberalism, liberty, equality

Attila Szombath Philosophical Reflections on the Fundamental Values of the Western World

The study investigates so-called European values, which are seen as both essential values of Western culture and universal values. Given that Neo-Darwinist materialism is the prevailing worldview of our time, it is difficult to defend these principles with arguments. The study attempts to uncover the underlying basis of these values and to demonstrate how knowing and taking them seriously would alter contemporary social practice.

Keywords: Western values, Neo-Darwinist materialism, metaphysics, absolute

Attila Németh Epistles of Diogenes of Oenoanda in the Epicurean Tradition

This paper argues that Diogenes of Oenoanda was not only an innovator within the Epicurean epistolary tradition, but also of the genre itself. It explores the topic first by presenting an overview of the Epicurean tradition of epistles, and then by scrutinizing, on the one hand, how Diogenes' letters fit into this tradition of letter-writing and, on the other, the function of his epistles in relation to his Epicurean inscription.

Keywords: Diogenes of Oenoanda, Epicurus, epistolary tradition

Domonkos Wettstein
New Classicization or “Another Modern”?
The Narrative of Transition in the Urban Architecture
and Architectural Works of Iván Kotsis at Balaton Lakeshore

The tendencies in 20th century architecture were determined by the relationship between the classical tradition of architecture and modernity. In the 1930s, modern architecture came to the fore more and more, but at the same time, both in international architecture and in Hungary, alternative efforts appeared that sought a dialogue between modern architecture, historical traditions and local specificities. This search for an alternative was present in modern architecture throughout the 20th century and is still effective today. The trends with different colors are characterized by the modern concept of the other in the written history of architectural theory. The purpose of this study is to present the interactions between the international and domestic tendencies of the “other modern” through the work of Iván Kotsis. Iván Kotsis was a significant figure in architecture between the two world wars, and in addition to his creative career, he was also a decisive character in the architectural education of the University of Applied Sciences. His views became guidelines for later generations. His work is illustrative to the transition between historicizing and modern architecture, while experimentation with local, regional character was also a decisive inspiration for him in this transition. He established close international relations with the dominant European architects of the era, including the Stuttgart School, classified as an alternative school, and the German architects Paul Schmitthenner and Paul Bonatz. In order to bring a contribution to the field of the history of architectural ideas, the study examines his creative concepts and the relationship between classical and modern architecture on the basis of his autobiography, archival publications and contemporary literature.

Keywords: Hungarian architecture, stylistic pluralism, Another Modern, Kotsis Iván, regional architecture

Ferenc Horkay Hörcher
The Concept of Tradition in 20th Century Philosophy.
Eliot, Scruton, Gadamer

In an effort to give an idea of the 20th century efforts to place the concept of tradition within philosophy, this essay reconstructs three different views on it. This is done in order to show that, although we tend to think of the century as a period of progressive advance, there was in fact a very conscious philosophical effort to consolidate and reinterpret tradition. In his literary criticism, and in particular in his essay entitled *Tradition and the Individual Talent* T. S. Eliot embodies a form of modernism, which does not negate the idea of a reliance on tradition. On the contrary, he tries to show that the idea of literary innovation and the genuine novelty of the genius is unimaginable without a constant reference to a canon, which is in need of reformation. The analytical philosopher, Roger Scruton connects the understanding of tradition as a guarantee of innovation as revealed by Eliot with his own thoughts of the adaptability of the tradition-based English common law, with its commonsense approach of problem-solving. Finally, the paper offers an interpretation of Gadamer's account of prejudice, tradition, authority and application, in his own context of hermeneutics understood as a rehabilitation of tradition, as well as a very articulate choice of political and philosophical values and way of character-formation.

Keywords: tradition, modernism, Enlightenment, common sense, Bildung, Eliot, Scruton, Gadamer

Gábor Szécsi
Mediatized Communities, Identity-Shaping Narratives
and the Changing Concept of Tradition in the Information Age

Through the everyday use of information technologies (internet, mobile phones, etc.), the logic of the media increasingly determines our life, affects all elements of society and culture, and changes social subsystems such as the economy, politics, science and education. In its essence, pervasive mediatization is a meta-process that, by transforming the entire conditions of socialization and social life, also creates new social forms and enriches our image of the community-forming role of

communication with previously unknown nuances. In this article, I try to highlight how the interweaving of personal, community, social and mass communication narratives conveyed in the framework of electronically mediated communication contributes to the development of a new concept of community and tradition, and how this new concept makes our community and social roles related to our communication processes more complex. This study argues that in the context of the narratives transmitted and received in the medium of new media, for the individual who is entwined through his multiplying communication relationships, a community no longer appears as a set of direct interpersonal relationships that take place in a given place, but rather as relationships of trust born through the use of different communication technologies in constant interaction with each other as a whole.

Keywords: mediatization, explicit and implicit narratives, virtual communities, tradition

Zsuzsanna Agora

**Identity is the Message. The Role of the Mass Media
in Transmitting Identities of Large Groups**

Marshall McLuhan's work in communication theory has drawn our attention to the fact that mass media, beyond transmitting knowledge, also shape our thinking. The same effect can be assumed for the way we think about our communities. Indeed, mass media have played and still play a crucial role in the birth and maintenance of historical large groups. Not only because our knowledge of the nation is fundamentally derived from the mass media, but also because these media have created a new language in which inter-group relations are inherently encoded. Media logic, not just the author, has a crucial role to play in shaping the representation of collective memory in history textbooks. As the most influential medium of mass communication, the textbook reconstructs and transmits the pattern of representation of national identity for future generations. In this way, identity becomes a message. The paper demonstrates this process through the example of the textbook transmission of a national trauma.

Keywords: mass media influence, national identity, history textbooks

János Weiss
Foreword to an Adorno Compilation

By this compilation we celebrate Adorno's 120th birthday. Adorno's lecture points to the importance of criticism for a future theory of aesthetics, while Gorsen questions the narrowing of the object of aesthetics to the analysis of canonized works, stressing that art thereby loses the subversive potential to which it was attributed for the student movements. In their interpretations, the authors reconstruct Adorno's concept of "late work" and his analysis of the culture industry, and carry out a comparative analysis of Adorno and Deleuze.

Keywords: Theodor W. Adorno, Peter Gorsen, Gilles Deleuze, aesthetic theory, late work

Theodor W. Adorno
Zur Krisis der Literaturkritik.

In *Gesammelte Schriften*, Band 11, 661–664.

Margaréta Horváth
The Concept of the Late Work of Art
in the Thinking of Theodor W. Adorno

My study attempts to outline the possible definitions of the concept of *the late work of art* in the thinking of Theodor W. Adorno. I present the main characteristics of the concept mainly with the help of the works entitled *Moments musicaux* and *Ästhetische Theorie*. At the end of my paper, I try to draw parallels between this concept and another theory of Adorno's, which is related to Arthur Rimbaud's position in literature.

Keywords: Theodor W. Adorno, art, late work

István Csabay

From the Culture Industry to the Consciousness Industry –
and Beyond

In this paper, I will focus primarily on the cultural criticism of Theodor W. Adorno. Based on the works *On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening* and *The Culture Industry*, a chapter of the *Dialectic of Enlightenment*, I outline Adorno's aesthetic views and the social-critical conclusions that emerge from them. In the second part of my paper, I examine an essay by Hans Magnus Enzensberger titled *The Consciousness Industry*, which essentially seeks to develop Adorno's concept of the "culture industry" employing various shifts of emphasis and conceptual innovations.

Finally, the conclusion points out that the shaping of social consciousness should be understood as a critical-aesthetic practice that, through the denial of the established, the expansion of the limits of the imaginable, the suspension of the evidences of the present, and the perception of everyday, natural experiences as peculiar or outstanding phenomena, is capable of the cultural-political emancipation of the individual.

Keywords: aesthetics; critical theory; culture industry; consciousness industry; emancipation

Sára Sólyom

Constellations of "Expression"
(Comparing Adorno and Deleuze)

The subject of my paper is a conceptual comparison of Adorno's and Deleuze's notion of "expression", and a reflection on their philosophical discourse. I show in what way the two authors, although following different traditions, grasp the question of expression through concepts that are very close to each other, such as montage and collage, or construction and arrangement (agencement). Through the presentation of these concepts, the similarities in the construction of the mechanism of expression will also become apparent, because these concepts follow a similar sequence at parallel levels in both authors. I will argue that, although Adorno reflects on the problem of expression primarily in

relation to art, and Deleuze in relation to Spinoza, this conception can be applied as a model to their own philosophical discourse.

Keywords: expression, Theodor W. Adorno, Gilles Deleuze, montage, collage, construction, arrangement

Peter Gorsen

Transformierte Alltäglichkeit oder Transzendenz der Kunst?

In Peter Brückner et al.: *Das Unvermögen der Realität. Beiträge zu einer anderen materialistischen Ästhetik*. Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1974, 129–154.

Tamás Beck

Mutation and Disappearance.

The Concept of Spatiality in Hartmann's Strata Structure

The primary aim of my paper is to show how the category of spatiality appears at different levels of the strata structure outlined by Nicolai Hartmann. As a starting point, Hartmann's connection to the Cartesian tradition leads directly to the misunderstanding that manifests itself in the accusation of hypostasis. In order to dispel this misunderstanding, I examine whether we can attach greater importance to the boundary marking the beginning of life than to the boundary between the organic and spiritual layers of existence, which is characterized, among other things, by the disappearance of the category of spatiality and the increased dominance of *nova*. In order to clarify this, the distinction between organic and inorganic layers of existence inevitably needs to be clarified. Next, I explain that the appearance of life on the second stage of Hartmann's construction is devoid of any vital tendencies, and I attempt to prove that, although Hartmann draws a sharp line between the second and third layers of existence, this caesura does not result in psychophysical dualism in his system. Then I will show that the category of spatiality is already

distorted shortly before its disappearance, while the living organism comes into contact with its own environment. Of course, the indirect assertion of spatiality can also be detected in non-spatial layers of existence, but its *direct* manifestation has interdisciplinary implications, and it can also be connected with the method of phenomenology, which I must discuss in detail. Finally, I point to the ontological consequences of the disappearance of the category in question, making it clear that the Platonic conception of existence associated with spatiality is inadequate for grasping intangible beings. After a brief description of Heidegger's attempt, I will point out that the successful integration of intellectual entities into reality is carried out precisely by Hartmann through the real time's ability to unite.

Keywords: layers of existence, spatiality, reality, time, organism

