

Horkay Hörcher Ferenc

Prudencia, kairosz, decorum

A konzervativizmus időszemléletéről¹

Bevezetés

Közhely, hogy az információ korában az ember időhöz való viszonya radikálisan átalakult. Abban a felgyorsult tempójú életformában, melyre korunk polgára kényszerül, az egyén időgazdálkodása súlyos sérüléseket szenvedett. De nemcsak az egyén szintjén igaz ez: a „gyorsuló idő” hatással volt a politikai gondolkodásban megnyilvánuló időszemléletre is. A radikális politikai forradalmak – melyeknek paradigmaticus példája a francia és az orosz forradalom – a múlt végleges eltörlésével, a jelen radikális átalakításával és a jövő utópisztikus kisajátításával léptek fel. Ezzel szemben a konzervativizmus az idő lelassításának, a múlt ismételt felértékelésének, és a jövővel kapcsolatos gyanakvásnak a programját hirdette meg.

Egy ilyen opposzió azonban az időhorizont egyenlőtlen felosztását eredményezi a versengő politikai nézetek között. A múlt és a jövő ilyen antagonisztikus szembeállítása pedig hamis és elfogadhatatlan egy hiteles történeti antropológia szemszögéből.

Ezért vált fontossá a konzervativizmus időszemléletének újraértelmezése. Az alábbi dolgozat egy olyan hagyományt próbál kibontani, mely a konzervatív szemlélet túlzó és természetlen tradicionalizmusát az idővel való okos gazdálkodás gondolatmenetével váltja fel. Ráadásul emellett kíván érvelni, hogy e gondolkodásmód mélyen beleágyazódik az európai eszmetörténet korábbi korszakainak hagyományos felfogásmódjába.

I. A hagyományos elképzelés

Ha a modern politikai ideológiákkal² kapcsolatos bevett vélekedésekből indulunk ki a konzervativizmus értelmezésekor, a nevét adó fogalomból kell kiindulnunk, mely hozzávetőlegesen azt jelenti: megőrizni valamit. Vagyis egy olyan nézetrendszer-ről van szó, mely kiemelt jelentőséget tulajdonít annak, ami elmúlt, és a jelent meg a jövőt is leginkább ennek a fénytörésében kívánja szemlélni. Nem vesz tehát tudomást az

¹ A tanulmányon a Holland Királyi Akadémia *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences* kutatóintézetének *Magyar scholar* elnevezésű kutatási ösztöndíjával kezdtem el dolgozni 2005 szeptembere és 2006. január vége között, a hollandiai Wassenaarban. A tanulmány egy konzervativizmus-elméleti, angol nyelven születő kötet utolsó fejezete. Köszönettel tartozom az intézet vezetőinek és dolgozóinak, hogy munkám feltételeit megteremtették, valamint kutatótársaimnak az értékes inspirációért.

² E dolgozatban az ideológia szót értéksemlegesen használom. Azt a nézetegyüttest értem alatta, mely egy-egy markánsan elkülönülő politikai szemléletet felépít. Szóhasználatom tehát nem tör lándzsát valamelyik ideológia mellett, és nem áll az sem szándékomban, hogy valamely minden ideológiától mentes, külsődleges nézőpontból próbáljam meg egy ideológia kritikáját megfogalmazni.

idő múlásáról, illetve megpróbál az idő árával szembefordulni. Vállalkozása ezért nyilvánvalóan reménytelen és vesztesre ítélt, hiszen az idő múlását halandó teremtmény meg nem állíthatja.

A konzervativizmus hívei ugyancsak hagyományosan azzal érvelnek, hogy a múlt értékeinek védelme nem pusztá öncél, hanem elengedhetetlen ahhoz is, hogy a jelen és a jövő kihívásainak megfelelhessünk. Az alábbiakban nem ezen érvelés racionalitását vizsgáljuk, hanem genealógiailag értelmezzük, vagyis születése politikai kontextusából próbáljuk értelmét rekonstruálni.

A konzervativizmus fent körvonalazott szemléletének kiinduló oka a modern konzervativizmus születésének sajátos történeti körülményei táján keresendő. Mint köztudott, a konzervativizmus a 18. század végén kirobbant francia forradalom sokkoló hatását ellensúlyozandó született, azzal majdnem párhuzamosan, de beállítottóságát tekintve arra reagálva. Szülőatyja Edmund Burke volt, az a brit politikus, aki a legnagyobb hatással mondta ki a tézist: a francia forradalommal valami soha nem látott születetett meg. Szerinte ez egy olyan politikai fenomén, mely romba dönti a múltat, azért, hogy valami gyökeresen újat építsen. „Mindent mérlegre téve, a francia forradalom a legelképesztőbb esemény, amely a világon valaha történt.” – írja Burke.³ Aztán meg is magyarázza állítását. Szerinte az, amit a francia forradalmárok műveltek, végső soron egyszerű hatalombitorlás, „az ősi intézmények felforgatása céljából”, megsemmisítve „a régi elveket”. Mindezt a felvilágosodás által kidolgozott „barbár filozófiai rendszer” diktálta a forradalmároknak, „mely hideg szívek és zavaros agyak szüleménye”, s mely nélkülözi a bölcsességet (*solid wisdom*), a jóízlést (*taste*) és a finomságot (*elegance*). Az eredménye pedig? „Ha megfosztjuk magunkat az életet meghatározó ősi nézetektől és szabályoktól, a veszteséget lehetetlen felmérni. Attól a pillanattól kezdve nincs iránytűnk...”⁴

Burke érvelése tehát egyszerű: a francia forradalmárok azzal vetették el a sulykot, hogy a múlt dicső építményét egészében lerombolták, s helyére a maguk észjárása szerint, önkényesen, új csarnokot kezdtek építeni. Márpedig aki elveszti az ősi elvek által biztosított támpontokat, vagyis hadat üzen a múltnak, az szükségszerűen fog kudarcot vallani – a jelenben és a jövőben is.

Természetesen ebben a dolgozatban nincs lehetőségünk kitérni azokra az érvelésbeli finomságokra, melyekkel Burke e határozott tézis élet tompítja. Számunkra ugyanis elegendő annak belátása, hogy a fennálló brit rend védelme érdekében bélyegzi meg a francia forradalmárokat (és szigetországi követőiket) a múlt bölcsessége iránti vélelmezett vakságukat hányva szemükre.

Vagyis a *status quo*t mint a múlt örökségét védelmezi, azért mert a *status quo* forradalmi kritikussai a múlt béklyóját kívánják levernii, amikor a fennálló politikai rendet támadják, mivel az szerintük nem engedi kibontakozni a jövő ígérését.

A konzervativizmus múltfetiszizmusának e Burke által képviselt, tisztán politikai változata mellett létezik egy visszafogottabb, az emberi természetre támaszkodó változata is. Ennek talán legtisztább megfogalmazása Michael Oakeshott nevéhez kötődik.

³ Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról (*Reflections on the Revolution in France*, 1790). Budapest, 1990, Atlantisz Medvetánc Kiadó, 92. o.

⁴ I. m., 168–169. o.

A nemrég elhunyt brit filozófus, aki a filozófiai konzervativizmus egyik legismertebb kortárs képviselője, arra mutat rá *Konzervatívnak lenni* című dolgozatában, hogy az emberben megvan egyfajta hajlandóság, amit konzervatív vérmérsékletnek nevezhetünk, s ami a változásoktól való ódzkodásban ölt testet.⁵ Ám a politikai konzervativizmus nem ebből a természetes óvatossággal vegyes lustaságból fakad. Sokkal inkább magyarázza kialakulását az a tény, hogy az emberi életben oly gyakran adódó „rutinfeladat esetében egyértelműen helyénvaló inkább konzervatív, mintsem reformista szelleműnek lenni.”⁶ Ha ugyanis e tevékenységi típus esetében ily módon garantálni tudjuk az események lefolyásának sorát, akkor azzal „emberi energiát” takarítunk meg. Elsősorban az eszközhasználaton alapuló tevékenységi formákra lehet igaz ez (a szerző a tengerész, a szakács, a könyvelő és az asztalos mesterségére utal), ahol a mesterségbeli jártasságnak alapvető feltétele az eszközök ismerete (amit viszont változatlanságuk garantál). Hasonló a helyzet a politikai tevékenységgel is: „a kormányzás olyan tevékenység tehát, amelynek esetében helyénvaló a konzervativizmus”.⁷ E tétel igazának belátása nem függ attól, hogy valaki vérmérsékletét, netán politikai preferenciáját tekintve konzervatívabb beállítottságú-e az átlagnál. Vagyis nem a kitűzött politikai cél szubsztantív tartalma támasztja alá e tevékenységi forma vonatkozásában a konzervativizmus helyénvalóságát,⁸ hanem az a tény, hogy bármely politikai cél motiváljon is bennünket, mindenképpen könnyebben érhetünk célt, ha jól ismert és már korábban is bevált, hagyományos eljárásokat érvényesítünk a politikai tevékenységünk során. Fontos azonban látni azt is, hogy Oakeshottnak ez az érve azon a kimondatlan premisszán nyugszik, hogy ő a brit hagyomány részeként és annak nevében beszél. Ebben a politikai tradícióban ugyanis csakugyan megvalósult, hogy „az uralkodó tevékenysége a teniszbíróné, akinek csak az a feladata, hogy gondoskodjék a játékszabályok betartásáról, vagy az elnöké, aki ismert szabályok szerint vezeti le a vitát, de ő maga nem vesz részt benne.”⁹ Más, kevésbé szerencsés politikatörténeti kontextusban a hagyományok nem igényelhetnek maguknak ilyenfajta evidenciával elsőbbséget, hisz’ sok szenvedést és bajt hoztak a politikai közösség tagjaira.

Oakeshott érvelése megpróbálja kifogni a szelet azon kritikusok vitorlájából, akik a konzervativizmust maradisággal, vagyis a természetes idővektorral való szembefordulással vádolják. Szerinte politikai beállítódástól, értékrendszertől és pártszimpátiától függetlenül belátható, hogy miért ökonomikusabb a konzervativizmus a politikai intézmények működtetésében, mint a rivális ideológiák. Ám erőfeszítése természetesen nem mindenkit tud meggyőzni. A konzervativizmussal kapcsolatos közfelfogást magát is a megszokás mozgatja, s ennek olyan erős a hatása, hogy a maradiság vádját e nézetrendszerrel szemben még az a társadalomteoretikus is megfogalmazta, aki pedig sok tekintetben maga is igen közel sodródott ehhez a gondolkodás- és életmódhoz, nevezetesen: Friedrich August von Hayek. A magát „régí vágású *whig*”-ként meghatá-

⁵ Michael Oakeshott: *On being Conservative* (1956). Magyar fordítása in Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Szerk. Molnár Károly Attila. Budapest, 2001, Új Mandátum Kiadó, 431–454, 431–432. o.

⁶ I. m., 441. o.

⁷ I. m., 443. o.

⁸ A helyénvalóság fogalmára alább még visszatérünk.

⁹ I. m., 446. o.

rozó¹⁰ szerző szerint ugyanis a maradiság vágyát nagyon nehéz kivédenie a konzervatív gondolkodásmód hívének. Ezért ez a gondolkodásmód már kiinduló helyzetben is védekezésre készül, s így a sokkal dinamikusabbnak tűnő baloldali liberális elméletekkel szemben eleve hátrányba kerül. Ennek magyarázata épp a konzervativizmus időszemléletéből fakad: „a konzervatív magatartás egyik alapvető jellegzetessége a változásoktól való félelem, a félnék gyanakvás az újjal mint olyannal szemben”.¹¹ „A jövővel kapcsolatban belőlük hiányzik a hit az alkalmazkodás spontán erőiben”, írja Hayek ugyanott, és ezzel egyben le is értékeli ezt a gondolkodási irányt a politikai eszmerendszerek harcában. Mindez azért különösen érdekes, mert az osztrák származású szerző gondolkodásmódját sokan és sok tekintetben kapcsolják a konzervatív szemléletmódhoz – igaz, mások, megpróbálva hűnek maradni az osztrák gondolkodó saját önképéhez, klasszikus liberálisként tartják számon.

Miután szembesültünk a konzervatív időszemlélet hagyományos elképzelésével, az alábbiakban e bevett és közkeletű elképzeléstől eltérő módon fogjuk értelmezni a konzervativizmus időbeliséggel kapcsolatos gondolkodásmódját. Felfogásunk szerint ugyanis nem a múltnak tulajdonított kitüntetett szerep jellemzi elsődlegesen ezt a gondolkodásmódot, még ha kétségtelenül fel is fedezhető ilyesféle hajlam a legtöbb, magát konzervatívnak tartó politikai gondolkodóban. E dolgozatban azt szeretnénk megmutatni, hogy ha a konzervativizmus azon változata mellett kötelezzük el magunkat, mely a *prudencia* (kb. „gyakorlati okosság”) erényére épült, akkor egy, a fent körvonalazottnál sokkal gazdagabb és árnyaltabb időszemlélet bontakozik ki a szemünk előtt, mely e politikai gondolkodásmódot helyesebben jellemzi. A következőkben először a *prudencia* erényének az ember időszemléletéhez fűződő viszonyáról ejtünk szót, Tiziano híres festménye segítségével. Ezt követően a *kairosz* fogalmával jelölt időképzet fogalomtörténetét tekintjük át vázlatosan. Ezután megpróbáljuk a fogalomanalízist magát is elvégezni. A dolgozat utolsó harmadában azt kívánjuk megmutatni, hogyan válik még összetettebbé az antik *kairosz* fogalom a latinok (elsősorban Cicero) közreműködésével, akik a *decorum* fogalmát társítják a kairosszal, majd a reneszánsz humanizmusban, ahogy az antik görög és latin retorikai és gyakorlati filozófiai hagyomány a modernitás keretei között újjáéled.

II. Tiziano A *prudencia* allegóriája című képe¹²

Aki a közös elemet keresve a konzervatív gondolkodásmód híveinek szemléletében lemond arról a leegyszerűsítő elképzelésről, mely szerint azt a múlt fetisizálása táján található fel, igen hamar el fog jutni a gyakorlati okosság, azaz a *prudencia* (görögül *phronészisz*) fogalomköréhez. Ez az antik filozófiától örökölt kulcskategória megjelenik mind Burke, mind Oakeshott, mind más hagyományelvű szerzők gondolkodásában.

¹⁰ Friedrich A. Hayek: *Miért nem vagyok konzervatív? (Why am I not Conservative?)*, 1960). Magyarul in *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. II. Szerk. Ludassy Mária. Budapest, 1992, Atlantisz, 149–171, 167. o. Hayek célja az, hogy a konzervatív címke mellett a 20. századi liberalizmus címkéjét is távol tartsa magától.

¹¹ I. m., 153. o.

¹² Kb. 1565–70. National Gallery, London. Egyes vélemények szerint közvetlenül a mester kezétől csak a központi alak származik.

Mint láttuk, Burke a francia forradalmárok filozófiai hevületével, korabeli szóval „rajongásával” magyarázta azt az újfajta politikai szemléletet, mely szerinte épp a forradalmárok által jelent meg az európai szinten. A felvilágosodás racionalizmusának, „metafizikus okoskodás”-ának erőteljes kritikája közös pont Burke, Oakeshott és Hayek gondolkodásában. Mindhárman azt a filozófiai hagyományt viszik tovább, mely a gyakorlati élet területén – márpedig a politikai tevékenység mindenképpen ide sorolható – elítéli az elvont, általános elvek alapján való döntéshozatalt.

Ez a filozófiai hagyomány legalább Arisztotelészig, de sok tekintetben Platónig is visszavezethető. A *vita activa* és a *vita contemplativa*, a tevékeny és a gondolkodó élet megkülönböztetésére alapozva a görög gondolkodók elválasztották egymástól a *szophia* (bölcsség) és a *phronészisz* (gyakorlati okosság) kategóriáját, melyek e kétféle életforma észhasználatának sajátosságait foglalták össze. Ahogy arra Arisztotelész maga is utal, a gyakorlati életben való eligazodáshoz szükséges észhasználat nem pusztán elvont elvek alapján tájékozódik, hanem helyzethez kötődik, példákat követ: „az okosság nem csupán egyetlen érvényű dolgokra vonatkozik, hanem az egyes eseteket is ismernie kell, mert hiszen... a cselekvés mindig egyes esetekben történik.”¹³ A gyakorlati okosság a jóra irányul, de nem tör mindenáron az ideálisra, hanem valamilyen elfogadható középútat, kompromisszumot keres. Ennek az a magyarázata, hogy a cselekvő ember más emberekkel kerül kapcsolatba, cselekvése rájuk vonatkozik, márpedig „a világon levő dolgok között nem éppen az ember a legtökéletesebb”.¹⁴ Arisztotelész azt is világossá teszi, hogy ez a fajta gondolkodásmód azok sajátja kell legyen, akik mások érdekében kénytelenek cselekedni, amilyen a „családfő” és „az államférfi”.¹⁵ Az államférfiak közül kiemeli Periklészt, aki egy azok közül, akiket azért tartunk okosnak, „mert a maguk és embertársaik javát fel tudták ismerni”.¹⁶

A *phronészisz* erényéből a latinoknál *prudencia* válik, s ezt úgy veszi át a keresztény erkölcsstan, hogy az úgynevezett kardinális erények közé sorolja az okosságot. A fogalom igazi újjászületése azonban a reneszánszban jön el, azzal, hogy a reneszánsz *vita activájá*t a középkori életszemlélet ideáljának *vita contemplatívójá*val állították szembe. A humanista politikai gondolkodás a fejedelmi tükrök és más egyéb politikai tanácsadó írások műfajában kezdte egyre erőteljesebben hangsúlyozni e gyakorlatias beállítottság fontosságát a politikai gyakorlatban – szembeállítva azt az elvont és idealizált középkori uralkodóeszménnyel. Elsősorban az itáliai humanisták, és azután rájuk építve a katolikus megújulás elméletírői (Machaivelli, Guicciardini, majd Botero, Boccacini stb.) kezdték egyre hangsúlyosabban meghatározni az uralkodói erények között ezt a pragmatikus, ma úgy mondanánk, érdekelvű gondolkodásmódot. Így született meg egy új gondolkodási paradigma, melyet államrationalitásnak (*ragione di stato*) kezdtek nevezni.

A *prudencia* erényét a kor számos eszközzel és sokféle módon próbálta meghatározni, behatárolni. E kísérletek közé tartoztak az úgynevezett emblémáskönyvek is, melyek elvont fogalmak képi megjelenítésére vállalkoztak, elsősorban erkölcsi gyakor-

¹³ Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, 1997, Európa Könyvkiadó, 1141b.

¹⁴ I. m., 1141a.

¹⁵ 1140b.

¹⁶ Uo.

lati útmutatást nyújtva – a fogalmakat képi megfelelőikkel is megjelenítve. Ebben a médiumban alakultak ki azok a vizuális támpontok, közhelyek, melyek a *prudencia* érényének állandó jelzőivé, ismertető jegyeivé váltak. Ilyen ikonográfiai attribútumai a *prudenciának* a tükör (önismeret), a sisak (önvédelem) vagy a szarvasbika (hogyan csak alapos megfontolás után hozunk döntést).

Am a képi megjelenítés megfejtése soha nem lehet egyértelmű. A festők és rajzolóknak kedvüket lelték olyan „képrejtvények” megalkotásában, melyek nem sokat tettek a megfejtés megkönnyítése érdekében. A hieroglifák és emblémák sok tekintetben titokzatosak maradnak, a befogadói értelmezés számára szabad teret nyitnak. Főleg azon művészeknél, akik arra törekedtek, hogy a hagyományos megjelenítést művészi invenciójukkal tágítsák ki.

Ilyen művész volt Tiziano is, aki – mint azt Erwin Panofsky tanulmányorozatóból¹⁷ tudjuk – igencsak merész képi újítást alkalmazott, amikor a *prudencia* képi megjelenítésére vállalkozott. E helyütt a mi célunk nyilván nem lehet e kép átfogó értelmezése, sőt Panofsky elemzésének összefoglalása sem. Inkább csak arra törekedhetünk, hogy e kép alapján próbáljunk a konzervativizmus kulcsfontosságú fogalma, a *prudencia*, s azon keresztül a konzervativizmusra (is) jellemző időszemlélet megértéséhez közeledni.

De valamit előre kell bocsátanunk. Tiziano érdeklődése a *prudencia* érényé iránt nem tekinthető teljesen alaptalannak. Annak a Velencének a sztárfestője ő, mely a forrongó, átalakuló, politikailag instabil 16. századi Itáliában a folytonosságot és a stabilitást jelenti. Ráadásul valószínűleg már hosszú és sikeres életút áll mögötte e kép megfestésekor. S esetében bizonyára nem pusztán a tehetség méltó elismeréséről, szakmai presztízséről van szó. Tiziano azon reneszánsz festőtípus megtestesítője, mely nem-hogy szolgaként nem viselkedik a fejedelmi udvarokban, de (művészete és magáról kialakított képe révén) képes kivívni a világi hatalmasságok elismerését, a gazdagságot és dicsőséget is. A portréfestésre szakosodott festő a kor legnagyobb és legdicsőbb uralkodóinak megrendelésére dolgozott. Patrónusai között tudhatta V. Károly és II. Fülöp spanyol uralkodókat, a franciák közül I. Ferencet és III. Pál pápát is. Vasari nem győzi sorolni azon világi vezetők és egyházi méltóságok neveit, akik mind hódolattal adóztak a mester művészete előtt.¹⁸ Azt is világossá teszi Panofsky, hogy Tiziano sikere nem a pusztán tehetség szüleménye. Egész pályafutását valamifajta gyakorlati bölcsességgel alakítja, a velenceiekre oly jellemző diplomáciai érzék vezérli, s persze egy olyan jó „pr-menedzser”, mint Petro Aretino, aki „ameddig csak tolla elért, főként a fontosabb

¹⁷ Panofsky először F. Saxl társszerzővel együtt közölt tanulmányt e képről: „A Late-Antique Religious Symbol in Works by Holbein and Titian” (*Burlington Magazine*, XLIX, 1926) 177. oldaltól. Ennek az írásnak kibővített, német nyelvű változata jelent meg *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst* című könyvében. Majd „Titian's Allegory of Prudence: A Postscript” címmel (magyar címe: „Tiziano: A Bölcsesség allegóriája. Utóirat”, in *Jelentés a vizuális művészetekben*. Tanulmányok. Budapest, 1984, Gondolat, 150–170) harmadszor is nekiveselkedett a témának. Ugyancsak érinti a témát a „Reflections on Time” című írásában, in *Problems in Titian, Mostly Iconographic* című kötetében (The Wrightsman Lectures. New York, 1969, New York University Press, 88–108).

¹⁸ Giorgio Vasari: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*. Ford. Zsámboki Zoltán. Budapest, 1983, Európa Könyvkiadó, 441–476, 462–463. o.

uralkodók körében, elterjesztette Tiziano hírnevét”.¹⁹ Nem csoda hát, ha Panofsky a *Prudencia* allegóriája című festményen Tiziano öregkori arcképét fedezi fel az aggastyánban.

De vessünk most már mi is egy közelebbi pillantást a képre.²⁰ A festő három emberi arcképet rendel egymás mellé (egy fiatal fiút, egy középkorú férfit és egy szakállas aggastyánt). Nyilvánvalóan adódik az értelmezés, mely e három portrét mint az emberi élet három stádiumát fogja fel, s annak bemutatását vélelmezi alkotói szándékként, hogy az emberi élet mennyire ki van szolgáltatva az idő mulandóságának. Ám a portrékat nem egyszerűen egymás mellé helyezi a festő, hanem mintegy „összeépíti” az arcképeket, mintha egy személy három arcáról lenne szó, pontosabban mintha ugyanaz a személy jelenne meg három arcával: egyszerre ifjúként, középkorúként és öregként. Feltűnő továbbá a kompozíció zárt rendje és szigorú szabályossága: a két szélső alak (az ifjú és az öreg) mintha egymás tükörképe lenne – erre utal egymással ellentétes beállításuk. Köztük, egyben a középpontban látható a középkorú férfi arcképe, így a három arc szabályos hármas kompozícióba rendeződik.

De van-e mindennek bármi köze is az idő kérdéséhez, ha eltekintünk a szereplők hangsúlyosan eltérő korától? Hogyan kapcsolódik össze a kép értelemstruktúrájában a *prudencia* fogalomköre az időbeliséggel? Az alkotói szándékot a kép fölé írt szöveg és a kép alá komponált három állatfej próbálja – bizonyos fokig egymással is versenyezve – magyarázni. Kezdjük a latin nyelvű felírással. Értelme a következő: „A múlt (tapasztalatai) alapján / a jelen bölcsen cselekszik / nehogy a jövő cselekvését elakassza.” A mondat három periódusa pontosan a három fej fölé rendeződik: a múlt az aggastyán képe fölé, a jelen a középkorúé, míg a jövő az ifjúé fölé kerül. Észben tartva a kép tulajdonképpeni témáját (*prudencia*), logikusan adódik a következtetés, hogy a gyakorlati okosságot úgy jellemzi a festő, mint ami egyszerre tekint a múlt, a jelen és a jövő felé (igaz, azt is sugallja a kép, hogy ez a háromféle beállítódás más-más életkori szakaszban jellemzi pszichológiailag az embert). A kiegyensúlyozott kompozíció mintha azt jelentené: a gyakorlati okossággal rendelkező személy mindhárom idődimenzió irányába egyformán nyitott, számára egyik időszegmens sem kiemelt jelentőségű. Vagy ha mégis, e jelentőség csak a jelent illelheti meg – míg a néző felé forduló középkorú arc festésmódja hús-vér embert érzékeltet, addig az ifjú és a vén megformálása sokkal halványabb, a festő elmosódottabb, oldottabb festésmódot választ, ezáltal e figurák mintha veszítenének realitásukból. Mintha a jelenlevő jellel szemben a múlt és a jövő kevésbé bírna jelen-léttel.



¹⁹ I. m., 455. o.

²⁰ Forrás: www.nationalgallery.org.uk

De nemcsak arról van szó, hogy a (tér)idő különböző szegmensei felé egyszerre, egymást kiegyensúlyozva fordul Tiziano portréhármasa. A szöveg az egymástól egyébként elforduló három arcot erőteljesen össze is köti. Mintha egyikük sem lehetne meg a másik kettő nélkül. A jelen csak a múlt alapján cselekedhet bölcsen, míg cselekvése célja az, hogy elhárítsa a jövőbeli tevékenysége elé háruló akadályokat. Panofsky szerint a három alak a három idősíkot személyesíti meg. E három arc (*persona*) egymáshoz fűződő viszonyát talán úgy magyarázhatjuk, hogy a gyakorlati bölcsességet épp a három idővektorra egyszerre fordított figyelem, vagyis egy igen komplex időszemlélet jellemzi legjobban. „Arra is ösztönzést kapunk, hogy az idő három módozatát vagy formáját kapcsoljuk össze a bölcsességgel, vagy pontosabban azzal a három lelki képességgel, melynek együttes gyakorlása a bölcsesség erényének lényege; ezek: az emlékezés (*memory*), mely a múltat felidézti és tanul belőle; az értelem (*intelligence*), mely a jelent megítéli és a jelenben cselekszik; és az előrelátás (*foresight*), mely a jövőt megérti, és megvalósítására törekszik”. Igazság szerint a prudenciával kapcsolatos segédfogalmak illetén leltára nem Tiziano saját újítása, ez már Szent Tamásnál is megvan.²¹ Ami újdonság, az az, hogy épp ezt a minden irányú időbeli éberséget emeli ki a festő, és próbálja képileg is megjeleníteni. E tekintetben is valószínű forrása Pierio Valeriano, aki 1556-ban megjelent *Hieroglyphicájában* a következőképp jellemzi a prudenciát: „nemcsak a jelent kutatja, hanem a múlton és a jövőn is gondolkodik, mintegy tükrörben vizsgálva, akárcsak az orvos, aki – Hippokratész szavai szerint – mindent tud, ami van, ami volt, és ami lesz”.²² Vagyis a reneszánsz egyértelműen elkötelezi magát egy olyan fölfogás mellett, mely a gyakorlati bölcsességet épp az időhöz fűződő ilyen komplex viszonyában véli megragadni.

Ezt a komplexitást csak tovább bonyolítja Tiziano merész kompozíciós újítása: az időrendbe állított három arcnak három állatfejet feleltet meg, melyeket a három arc alatt, hasonló elrendezésben jelenít meg. Az állatarcokból összerakott háromfejű szörny szintén az idő három dimenzióját jelenti. Ezt a tézist Panofsky Macrobius *Szaturnáliájá* alapján támasztja alá, mely a *Szerapeion* híres szoborhármásának leírását adja. Tőle idézi a művészettörténész a következőket: „Az oroslán feje jelképezi a jelent, melynek helyzete a múlt és a jövő között erős és heves a jelen cselekvés révén; a múltat a farkas feje jelöli, mivel a dolgok emlékezete, mely a múlté, elnyeletett és elhurcoltatott; a hízelkedő kutya képe pedig a jövő elkövetkezését jelenti, melyről a remény, bármily ingatag legyen is, mindig hízelgő képet rajzol.”²³

Ha tehát elfogadjuk, hogy a *prudencia* fontos építőköve a konzervativizmus gondolatvilágának, s hogy a *prudencia* komplex időszemléletet, a múlt, a jelen és a jövő felé egyszerre forduló figyelmet jelent, akkor a konzervativizmus időszemléletét is árnyaltabban láthatjuk. E megvilágításban a múlt már nem áll e gondolkodásmód kizárólagos fókuszában, csupán alapként szolgál a jelen cselekvései számára, melyek viszont szintén nem öncélúak, hanem a jövő kibontakozását szolgálják.

²¹ Lásd a *Summa Theologiae* 36. kötet, 2a2ae prudentiára vonatkozó részéből a 49. kérdés (a prudentia összetevői) 1., 2. és 6. szakaszát.

²² Idézi Panofsky: i. m., 157. o.

²³ Panofsky: i. m., 189. o.

Ezt a háromdimenziós időszemléletet azonban kiegészíti egy további fontos elem a konzervativizmus gondolkodásában. Ez pedig a *kairosz* időisége, melyet a retorikai hagyomány a *kronosz* és az *aión* fogalmától megkülönböztetve használt.

III. A kairosz fogalomtörténetéből

„A *kairosz*... az a rövid, döntő pillanat, mely egy-egy fordulópontot jelöl ki az emberek életében, vagy az univerzum fejlődésében.”²⁴ Így határozza meg Panofsky az antik retorikai gondolkodás egyik kulcsfogalmát, mely a reneszánszban ismét oly fontossá vált. Egy másik szerző szerint ez „a helyes vagy alkalmas idő arra, hogy valamit megtegyenek; gyakran nevezik »jó időzítésnek« is”.²⁵ Hogy ha pedig a szinonimáit keressük, olyan, egymástól gyakran meglehetősen távol eső fogalmakra bukkanunk a klasszikus retorikaelméletben, mint „szimmetria, illőség, alkalom, megfelelő mérték, alkalmaság, tapintat, *decorum*, megfelelés, arány, gyümölcs, profit, okos mértékletesség”.²⁶ Hogy ilyen nagy a szó jelentésszórása, az is azt mutatja, hogy e fogalom jelentős pályát futott be, és sokszor sokféleképp használták az európai kultúrtörténetben.

A fogalom történetének összefoglalása helyett itt csak néhány példával szemléltethetem, miként változik jelentése és használata. Az antik aranykor költői után (Herméoszról, Hésziodoszról és Pindarosznál is megjelenik) a pütagoreusok és a szofisták karolják fel a fogalmat, és próbálják hasznosítani saját céljaikra. A pütagoreusoknál egyértelműen a tiszta arányra, a számszerűsíthetően megfelelő mértékre utal. Rostagni ezt az elképzelést a következőképp jellemzi: „A pütagoreusok számára a bölcsesség (*szophia*) nem más, mint amit mi harmóniának nevezünk, ami etimológiailag a »harmonia« görög kifejezésével ekvivalens. Pütagorász szerint ez a fakultás szolgál a megfelelő nyelv, s minden egyén számára a megfelelő forma kiválasztására.”²⁷ Ebben az elképzelésben az egyes egyén és az a világ, amelybe beleilleszkedik, összecseng egymással, a helyes beszéd és viselkedés arányai tehát ki-ki számára eleve kívülről adóttak. Ezzel szemben álltak azok a szofisták, akik a pütagoreus szemléletnek azt a metszetét emelték ki, amely a világ dolgait kétarcúnak mutatta, s ezért az embert olyan lénynek tüntette fel, aki nehezen tud helyesen választani. E tézist kibontva a szofisták szkeptikusabbaknak bizonyulnak az emberi cselekvés és a külvilág összehangolását illetően. Szerintük az igazság (ma úgy mondanánk: objektivitás) világa és a vélemény (ma úgy mondanánk: szubjektivitás) világa nehezen egyeztethető össze. Ezért a jó szónoknak meg kell tanulnia alkalmazkodnia az adott körülményekhez, és a tárgyat úgy megközelíteni, ahogy az a mindenkori hallgatóság igényeinek megfelel. Hogy pedig mi felel meg az adott helyzetnek, azt a *kairosz* jelöli ki, ami tehát ebben az esetben valamifajta időérzékként mű-

²⁴ Erwin Panofsky: *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York, 1939, Harper and Row, 1962, 171–172.

²⁵ John E. Smith: *Time and Qualitative Time*. In *Rhetoric and Kairos, Essays in History, Theory, and Praxis*. Szerk. Phillip Sipiora és James S. Baumlin. Albany, 2002, State University of New York Press, 46–57. o., 47. o.

²⁶ Phillip Sipiora: Introduction. *The Ancient Concept of Kairos*. In *Rhetoric and Kairos*, 1–22. o., 1. o.

²⁷ Augusto Rostagni: *A New Chapter in the History of Rhetoric and Sophistry*. Ford. Phillip Sipiora. In *Rhetoric and Kairos*, 23–45. o., 30. o.

ködik. Mintha egyfajta ihlet lenne, úgy vezet a *kairosz* a helyes megoldásra a szónokot, akinek mestersége ezért sok tekintetben a zenélésre és a költészetre emlékezteti ezeket a gondolkodókat. A rétorok képzését szolgáló nevelésnek az a célja, hogy e megkülönböztető képességet elsajátítsák a szónoktanoncok – ehhez keresztül kell menniük azon a folyamaton, amit az antikvitás a polisz polgárává nevelésnek nevezett (*politike paideia*).

Erre az alapra építkezik Platón, aki ugyan egyfelől az igazságkereső filozófia védelmében igen éles szavakkal ítéli el a retorikát, ami becsap és megtéveszt, ám másfelől a *kairosz* fogalmát védelmébe veszi. Nála nyeri el a fogalom azt a jelentését, amely az erényelmélet középpontjába állítja. A *kairosz* itt az a képesség, hogy két szélsőség között a középútra rábukkanjunk – bár e középút még sok tekintetben számszerű arányosságon alapul. Vagyis nála esztétikai ideál és etikai ideál egyszerre jelenik meg a *kairosz* fogalmában. De Platónnál ismét előtérbe kerül a *kairosz* fogalom időbeli jelentése is. A Phaidroszban olvassuk a minden másban magát kiművelő szónokról: „ha... van már érzéke a kellő pillanat iránt is, hogy mikor kell beszélnie és mikor hallgatnia, mikor kell brakhülogiát, szájalomkeltést, túlzást s más szónoki alakzatokat alkalmaznia, ha tehát ismeri már az alkalmas és alkalmatlan időpontot mindezekre: akkor szerzett igazi és tökéletes szónoki művészetet...”²⁸ Ugyancsak fontos fejlemény, hogy Platón egymás mellé helyezi, de ezáltal meg is különbözteti a véletlent (*tükhé*) és a kínálkozó alkalmat (*kairosz*): „...Isten intéz mindent, és Istennel együtt kormányozza a szerencse (*tükhé*) és az alkalom (*kairosz*) az összes emberi dolgokat”. Amihez Platón szereplője hozzáfűzi, hogy persze „az emberi szakértelemnek is hozzá kell ezekhez járulnia”.²⁹ Ez a szöveghely azért érdekes, mert a szerencse, az alkalom (és a szakértelem, amelyek együtt kormányoznak Istennel az emberi dolgokban), az állam boldogsága kérdéskör tárgyalásakor, a törvényhozásra alkalmazva merül fel. Ennyiben tehát világos, hogy a *kairosz* fogalomnak már Platónnál is megvan egy politikaelméleti jelentéshorizontja.

Az antik görög *kairosz* fogalom azután Iszokratésznál és Arisztotelésznál teljesedik ki. A mértékletesség értelmében vett *kairosz* fogalmat viszi tovább Arisztotelész, aki számára maga az erény lesz a két véglet között megtalált helyes középút. Mivel itt nem valami matematikai vagy geometriai középről van szó, a mindenkor helyes döntés meghozatala olyan egyéni választást igényel, ami leginkább a *kairosz* fogalmával közelíthető meg. Másrészt, mintegy folytatva Platónnak a Törvényekben felvetett gondolatát, a Rétorikában Arisztotelész szembeállítja a hosszas megfontolás után döntő törvényhozói munkát a bíró eseti döntéseivel, melyek a pillanat hatása alatt születnek, s ebben az értelemben kairitikus természetűek.³⁰

²⁸ Phaidrosz. Kövendi Dénes fordítása, 272a.

²⁹ Törvények. Kövendi Dénes fordítása, 709b–c.

³⁰ „...A törvényeket hosszas megfontolás után hozzák, a bírói végzéseket pedig rögtönzésszerűen, ezért nehéz az ítélkezőknek helyesen megállapítaniuk az igazságot és a hasznosat.” (Rétorika. Adamik Tamás fordítása, 1354b.) Ugyancsak a Rétorikában Arisztotelész maga is hangsúlyozza, hogy a múlt tanulságai és a jelen tapasztalatai együtt érdemesek figyelmünkre: „a törvényhozással kapcsolatban nemcsak azt hasznos tudni, hogy a múlt ismeretében melyik kormányformát tartssuk üdvönsnek, hanem azt is, milyenek vannak más népeknél...” (Rétorika, 1360a.)

A legkiterjedtebb koncepció a *kairosz* értelmezésére valószínűleg mégis Iszokratésznál található. Nem véletlenül nevezte Werner Jaeger ezt a szerzőt a humanista kultúra atyjának:³¹

Iszokratész tanítása a *phronészisz*ről (gyakorlati bölcsesség) és egyfajta pragmatikus etikáról magára Arisztotelészre is döntő hatással volt.³² Szerinte a (filozófiai alapú) retorika nem más, mint a társadalmi igazságosság keresésének folyamata. Az igazságosság pedig nem előre lefektetett szabályok szerint való, hanem mindenkor társadalmi egyezkedés eredménye. Ez az egyezkedés a retorika tárgya, s gyakorlásához gyakorlati bölcsességre van szükség. A retorikai iskolában olyan gyakorlatias beállítottságú vezetőket kell képezni, akik a *phronészisz* erényével élni tudnak. A szónoklástan ugyanis nem több, mint az alkalomnak való megfelelés (*kairosz*), a helyesen eltalált stílus és a kezelésmód eredetisége. A legfontosabb ezek közül azonban a sajátos pillanat jelentőségének felismerése. Ezért a polgár-szónoknak azt kell legjobban megtanulnia, miként tudja előnyére felhasználni az időt és a lehetőséget.

Az antik görögség után a *kairosz*ban testet öltött időfogalom a rómaiakhoz kerül át, akik, mint látni fogjuk, a *decorum* fogalomkörébe illesztik bele azt. Mivel ez a fordulat döntő jelentőségű tárgyunk szempontjából, ezzel, s a reneszánsz időszemlélettel külön foglalkozunk majd a következő, utolsó fejezetben.

Visszatérve a történeti áttekintéshez, amit még meg kell említenünk, az az a tény, hogy a Biblia nyelve is átveszi, és át is értelmezi a *kairosz* fogalmát. A pillanat jelentősége áll itt is a jelentés középpontjában: „Mindennek rendelt ideje *van*, és ideje *van* az ég alatt minden akaratnak. Ideje *van* a születésnek és ideje a meghalásnak; ideje az ültetésnek, ideje annak kiszagztatásának, ami ültettetett. Ideje *van* a megölésnek és ideje a meggyógyításnak; ideje a rontásnak és ideje az építésnek. Ideje *van* a sírásnak és ideje a nevetésnek; ideje a jajgatásnak és ideje a szökdelésnek. Ideje *van* a kövek elhányásának és ideje a kövek egybegyűjtésének; ideje az ölelgetésnek és ideje az ölelgetéstől való eltávozásnak. Ideje *van* a keresésnek és ideje a vesztésnek; ideje a megőrzésnek és ideje az eldobásnak. Ideje *van* a szakgatásnak és ideje a megvarrásnak; ideje a hallgatásnak és ideje a szólásnak. Ideje *van* a szeretésnek és ideje a gyűlölésnek; ideje a hadakozásnak és ideje a békességnek.”³³ Ám fölerősödik benne egy motívum: hogy a *kairosz* az isteni idő, vagyis az elrendelt, számunkra (Isten által) adott idő, mely tehát eszkatologikus természetű – a végítélet felé mutat. Ezen a jelentéshorizonton erősödik fel a krízis gondolata is: minden emberi döntés a földi élet mulandósága és az örök élet fénytörésébe kerül, minden pillanatban a végső kérdések feszítik az embert. Hisz’ nem tudhatjuk, mikor jön el a mi időnk, amikor számot kell adnunk tetteinkről. Ezt a gondolatmenetet eleveníti föl a 20. században Paul Tillich, aki a hit kockázatosságát, dinamikáját, s benne a mindenkori pillanat kitüntettségét hangsúlyozta.³⁴ Tulajdonképpen az antikvitás szkeptikus *kairosz* fogalmát viszi tovább, amikor a *logosz* fogalommal szembeállítva tárgyalja az egzisztenciális jelentőségű kairotikus pillanatot. Míg a *logoszt* olyan

³¹ Werner Jaeger: *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Ford. Gilbert Highet. 3. kötet, 1944. Reprint New York, 1971, Oxford University Press, 46. o.

³² Iszokratész bemutatásánál Phillip Sipiora idézett cikkére támaszkodom: *Introduction*, főként 8–14. o.

³³ A Prédikátor Salamon Könyve, 3.1–3.8.

³⁴ Tillich vonatkozó nézeteit James K. Kinneavy tanulmánya alapján rekonstruálom: *Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory*, in *Rhetoric and Kairos*, 58–76. o., 63. o.

fogalmakkal írja körül, mint időtlenség, forma, törvény, sztázisz és módszer, a *kairosz* megfelelői az idő, a változás, az alkotás, a konfliktus, a végzet és az individualitás. Bár teológusként a biblia *kairosz* fogalmát használja, Tillich az emberre szabott időként értelmezi a *kairoszt*, mely az ember szabadságát, e szabadság mindenkori kockázatát, s az ember ebből fakadó méltóságát emeli ki.

IV. A *kairosz* fogalom analízise

Miután néhány epizódot villanásszerűen felelevenítettünk a *kairosz* fogalom történetéből, az alábbiakban kísérletet teszünk filozófiai elemzésére.

Először is az antik időfogalmak megkülönböztetésére van szükségünk. *Kairosz* leginkább *kronosszal* és *aiónnal* szembeállítva határozható meg. *Kronosz* a mérhető, objektív, homogén idő, mely kíméletlenül átjárja a létezőket, mulandóságra ítélve azokat. Időtartamot jelöl, a múlt időt, a maga változatlanóságában. Mérhető, számszerűsíthető, összevethető, helytől, körülménytől és személytől független. Ha geometriailag akarjuk megjeleníteni, az egyenes jelképezheti. Ezzel szemben a *kairosz* az a pillanat, mely a döntésre szolgál. Vagyis kötődik az egyes emberhez – még ha nem is szubjektív, ahogy a bergsoniánus időszemlélet diktálná – és kötődik az emberi élet épp adott körülményeihez. Pillanatszerűsége miatt nem számszerűsíthető, ezért nevezi egyik elemezője kvalitatív időnek.³⁵ Mintha megszakadna a *kronosz*-idő folytonossága, a szigorú determináció, s megnyílna az egyén előtt a lehetőségek tárháza. Bár nem szubjektív, azért az emberi cselekvésre vonatkozó, a felől értelmezett idő ez. Fogalmilag előfeltételezi az absztrakt és egyetemes érvényű *kronosz*-időt, melyet megszakít. Az itt és most konkrétságával írható le. Az egyén számára döntési és cselekvési helyzetet teremt.

Az idő harmadik antik fogalma az *aión*. Az örökkévalóság, a mindig visszatérő, újjászülető idő fogalma ez, és arra a létszférára vonatkoztatható, mely nincs mulandóságra ítélve. Fölötte áll a felosztott időnek. Bár ez is egyetemes érvényű, mégsem mérhető-számszerűsíthető. A mulandó ember számára racionálisan felfoghatatlan. Ha az egyenes jelentette *kronoszt*, és a pont *kairoszt*, akkor *aión* a saját farkába harapó kígyó, a végtelen forma: a kör. Ahogy *kairosz* feltételezi *kronoszt*, úgy feltételezi mindkettő *aiónt*, mely mindkettő számára mintegy metafizikai keretként szolgál.

Ha ily módon szembesítettük egymással a háromféle időfogalmat, akkor most lásuk részletesebben, mi jellemzi a *kairosz* kategóriát. Talán legjellemzőbb sajátossága ennek az időfogalomnak, hogy nem autonóm, önmagában működő mechanizmus, hanem emberi döntéshez és ezt követő cselekvéshez kötődik. Valaminek az ideje, nem csak úgy, önmagában pergő idő. Ez az emberihez való kötöttsége teszi, hogy nem általános érvényű. Szituációfüggő,³⁶ partikuláris, körülmények által meghatározott: esetében „a helyzet partikularitása legyőzi az elvi általánosságot.”³⁷ Mintha egymással párhuzamosan peregne megannyi idődimenzió. Minden emberi cselekvésnek, vagy emberi

³⁵ Lásd John E. Smith idézett cikkét.

³⁶ A *kairosz*-idő ilyenfajta szituációs meghatározottsága mind Platónnál, mind Arisztotelésznél megjelenik. James L. Kinneavy utal erre említett dolgozatában. *Kairos*, 67. o.

³⁷ John E. Smith: *Time*, 56–57. o.

szempontból jelentős történésnek más a saját *kairosz*-ideje, vagyis az az idő, amely megtételére vagy megtörténésére való/rendeltetett. Ez az időfogalom nem egységnyi intervallumok egymásutánja, hanem pusztán egy kétosztatú rendszer: a helyes és a helytelen idő megkülönböztetése. Valaminek a megtételére, illetve megtörténésére vagy alkalmas az idő, vagy nem.

Hogy a *kairosz* fogalom ilyen szorosan kapcsolódik egy-egy élethelyzethez, az mindazonáltal nem szubjektivitása melletti érv. Épp ellenkezőleg. Nem arról van szó, hogy a cselekvő a maga belátása szerint választja a helyes (helyesnek vélt) időt egy adott cselekvésre. Erre éppen nincs lehetősége. A dolognak van ideje: a cselekvésnek vagy történésnek – nem a személynek, aki cselekszik, vagy akivel valami történik. A személy számára a *kairosz*-idő lehetőségként adódik: ha rátalál az adott cselekvés *kairosz*-idejére, meg tudja tenni, s helyesen cselekszik, ha megteszi. Kétségtelenül ez a szubjektív aspektusa a *kairosz*-időnek: hogy lehetőséget biztosít a cselekvő számára a cselekvésre, indokolja az alkalom megszemélyesített fogalmának létrejöttét. A *kairosz* pillanatában gyakorlati bölcsesség révén az alkalom, a lehetőség megragadható. De az esély maga nem a személy által teremődik meg. Az a dolog természetéből fakad, vagyis ontológiai-lag adottként mutatkozik meg a körütekintő cselekvő számára.³⁸ „A *kairosz*ra úgy tekintenek, mint a dolgok alapvető szerkezetében rejlő ontológiai tényre”.³⁹ A fogalomnak ez az ontológiai vonatkozása feltehetőleg a pütagoreus hagyományokra vezethető vissza. E szerint az idő nem külsődleges a dolgokhoz magukhoz viszonyítva. Inkább a dolgok természete határozza meg. A *kairosz*-idő illik tárgyához, amihez rendeltetik, szemben a semlegesen mérhető idővel, mely ügyet sem vet azoknak a dolgoknak a természetére, melyek ki vannak szolgáltatva neki. De ontológiai adottsága mellett persze van személyes vonatkozása is ugyanennek a *kairosz* fogalomnak. Mint valamihez hozzárendelt idő, érintettsége azokra az ügyekre vonatkozik, melyeket valaki meg akar tenni. Ennyiben tárgyi és személyi kötődése is van: azt az időt jelzi, amikor valaki valakivel vagy valamivel valamit csakugyan megtehet.

A *kairosz*-időhöz a kezdetektől kapcsolódik egy másik elvont fogalom, mely köztudottan kulcskérdése a politikai gondolkodásnak: az igazságosság fogalma. Mondtuk, hogy a *kairosz* többek között helyes arányt, megfelelő illeszkedést jelent etimológiailag. Nos, ha a *kairosz* fogalom azt jelöli ki, ami valamihez vagy valakihez illik, akkor joggal vethető fel e fogalom viszonya az igazságossághoz, mely klasszikusan úgy határozódik meg, hogy kinek-kinek a maga igazságát kell biztosítani, anélkül, hogy közben a közös jó sérülne. Az igazságosság az elosztás helyes aránya és megfelelő pillanata. Már Pütagorasznál feltűnik a *kairosz* és a *dikaion* fogalmának összekapcsolása.⁴⁰ Platónnál pedig világosan kifejezésre jut: „az igazságosság azt követeli meg, hogy a polgárok egymás között olyan harmóniát teremtsenek meg, mely tükrözi és támogatja az államon belüli igazságos viszonyokat.”⁴¹ Az egyenletes, egyenlő vagy arányos elosztás a közös elem a *kairosz* és ezen igazságosság fogalom között. A harmónia, a megfelelés a dolog természetének és idejének.

³⁸ John E. Smith: *Time*, 47. o.

³⁹ I. m., 54. o.

⁴⁰ 1/4.

⁴¹ 1/5.

Ebben az elképzelésben, jól látszik, hogy az etikai és az esztétikai elem átfedi egymást. Ami arányos, szép és igazságos is, az megfelel a dolog természetének, vagyis illő – itt fog majd bekapcsolódni a latin *decorum* fogalom, melyre kifut e dolgozat gondolatmenete. De előtte még zárjuk le a *kairosz* fogalom és az igazságosság közötti hasonlóság kérdését. Az igazságosság, írja Rostagni, maga is egyfajta *kairosz* – amennyiben arra vonatkozik, hogy minden személynek meg kell adni azt, ami neki jár. Az igazságosság egyfelől egyenlően mér – mindenkinek egyaránt biztosítja azt, ami neki jár. De mivel mindenkinek más jár, így különböztet is. Nem mechanikusan mér (mint a kronosz-idő), hanem disztintív, mindenkivel a neki megfelelő mércét alkalmazza (ahogy a *kairosz*-idő). Az egyik mechanisztikus és univerzális eljárás, a másik személyre és ügyre szabott. Az egyik általános igazságosság, a másik egyedi. Egy másik fogalmat bekapcsolva azt is mondhatjuk, az egyik egyetemes érvényű igazságosság, a másik méltányosságként (*epieikeia*) felfogott igazságosság. Míg az elvont igazságosság elveit alkalmazva az egyénnel szemben igazságtalanság is megeshet, az egyedi elbíráláson alapuló méltányos igazságosság mindenkit a neki megfelelő mérce szerint bírál el. Pontosabban a döntést a szituációhoz igazítva, megfelelő időzítéssel hozza meg, illeszkedve a megítélt dolog természetéhez. A *kairosz* értelemben vett igazságosság tehát az arisztotelészi jó megfontolás alapján bontakozik ki, „amely arra vonatkozik, ami hasznos és helyes mind a cél, mind a mód, mind pedig az idő tekintetében”.⁴²

V. Kairosz, decorum, prudencia

A *kairosz* fogalom analízise, és főleg ennek a konzervatív politikai gondolkodásmóddal való szoros kapcsolata csak akkor érthető meg mélyrehatóbban, ha az antik görögök elképzeléseit kiegészítjük a római retorikai hagyomány idevágó fogalomkészletével (ahonnet egyébként maga a *prudencia* fogalom is származik), és annak reneszánsz kori továbbélésével és átalakulásával is. Az alábbiakban ezt az utolsó gondolati lépést kívánjuk megtenni, annak érdekében, hogy vállalásunkat, a konzervatív időszemléletnek az adott keretek között lehetséges pontosságú felvázolását betelje-síthessük.

Ha a római retorikai hagyomány szempontunk szerinti rekonstruálására törekszünk, akkor el kell fogadnunk azt a szakvéleményt, mely szerint „Cicero a *kairosz/decorum* elsődleges szószólója a római retorikai kultúrában.”⁴³ Csakúgy, mint Iszokratész, Cicero is filozófiai alapossággal mélyedt el a jó szónokkal szemben állítható elvárások elemzésében, mégpedig tudatosan törekedve arra, hogy a görög rétorok örökségét megpróbálja saját kultúrájába átültetni. Persze nem légyüres térben kezdett el tevékenykedni. Szempontunkból legnagyobb hatással a sztoicizmus lehetett rá. E hatás jelentőségét az adja, hogy a görög előzményeket követően kialakuló latin sztoicizmusban a *kairosz* fogalma fontos szerephez jut, s jelentése is bővül, árnyaltabbá válik, azáltal, hogy hozzákapcsolódik a *prepon* (illendőség, helyénvalóság) fogalma. „Ebben az áruhában a *kairosz* domináns fogalommá válik mind Cicero retorikájában, mind pedig etikájá-

⁴² *Nikomakhoszi etika*, 1142b.

⁴³ Sipiora: *Introduction*, 16. o.

ban.”⁴⁴ Nem mellékes tény, hogy retorika és etika átfedésbe kerül a latin szónoknál. Ez ugyanis nemcsak azzal az eredménnyel járt, hogy csakúgy, mint az antik görög hagyományban (például Iszokratésznál), a (római) polgári nevelésnek is fontos része lesz a retorika, mely az egész ember formálásának eszköze a cicerói hagyományban, hanem kihatása lesz az egész keresztény európai kultúrára is – különösképp a reneszánsz humanizmus újraértelmezésében. A latin humanista neveléseszmény, mely Cicero retorikai ideáljából bontakozik ki, azt a célt szolgálta, hogy „képesse tegye az embert a politikai és etikai igazságok oly meggyőző kommunikálására, amely lehetőséget teremt a társadalom reformálására és civilizálására”.⁴⁵ Ez úgy válik lehetségessé, hogy Cicero elmélete a beszédmódot és a cselekvést egymásra vetíti: a jó beszéd és a helyes cselekvés egymással strukturálisan megegyezik. Az összekapcsolást megkönnyítette, hogy ő a retorikai beszédhelyzetet performatív cselekvési helyzetként értelmezte: a szónok nyelvi és más kommunikációs eszközökkel közvetlenül tud cselekvést indukálni, ennyiben maga is cselekszik. Ahhoz, hogy tényleges hatást tudjon kiváltani (a nyelv művészi szintű ismeretén túl) elsősorban arra van szüksége, hogy képesse váljon a mindenkor beszédhelyzet felismerésére és azonosítására, hogy a megfelelő nyelvi stratégiát kiválaszthassa, s a kínálkozó lehetőséget (*occasio*) megragadhassa. A helyénvaló beszéd a jól időzített beszéd – erre utal Cicero példája, melyben az épp hadvezérként Periklészszel beszélgető Szophoklész illetlen (oda nem illő) megjegyzést tesz egy arra sétáló szép ifjúra. Nem véletlen az athéni példa: a *prepon* (illőség) fogalma a görög retorikában is fontos téma volt, elég csak Arisztotelész *Retorikájára* utalnunk.⁴⁶ Itt Arisztotelész úgy határozza meg az illő stílust, hogy az „arányos a tárggyal”.⁴⁷ Aki megsérti az illőséget azért, hogy túlságosan is költőien fejezi ki magát, nevetségessé válik, ha bőbeszédűen, homályossá. Minden stílus eszköz lehet odaillő, ekkor helyesen megválogatott (*kairosz*), de lehet oda nem illő is (*akairosz*).⁴⁸

Ezt a gondolatmenetet viszi tovább Cicero, amikor a *prepon* és a *decorum* közti kapcsolatot részletezi. Erre legnyilvánvalóbban A szónokban kerül sor. Itt az ékesszólás fel-tételéül egyenest a bölcsességet (*sapientia*) szabja, mert e nélkül, csakúgy, mint az életben, a szónoki beszédben sem vesszük észre, mi az illő. Ezt (tudniillik az illőt) „a görögök *preponnak* (illendő) nevezik; nos, mi mondjuk csak *decorumnak* (helyénvaló, szép, díszes).” Hogy mit ért Cicero e fogalompáron? A következő magyarázattal szolgál: „a beszéd minden egyes részletében, akár csak az életben, tekintetbe kell vennünk, mi a helyénvaló. Ez magától a szóban forgó ügytől függ s a szereplőktől: azoktól, akik beszélnek és azoktól, akik hallgatják őket.” S még pontosabban: „a „helyénvaló” pedig alkalmazkodást, idomulást (*aptum*) [jelöl] az időponthoz és a személyekhez; leggyakrabban tetteinkre érvényes ez, de szavainkra éppen úgy, sőt még arckifejezésünkre,

⁴⁴ Kinneavy, James L.: Kairos: A Neglected Concept in Classical Rhetoric. In *Rhetoric and Praxis: The Contribution of Classical Rhetoric to Practical Reasoning*. Szerk. Jean Dietz Moss. Washington DC, 1986, The Catholic University of America Press, 79–105. 82. o.

⁴⁵ Daniel Javitch: *Poetry and Courtliness in Renaissance England*. Princeton, Princeton University Press, 139. o.

⁴⁶ Lásd például a III. könyv 2. és 7. fejezetét.

⁴⁷ *Rétorika*, 1408a.

⁴⁸ 1408b, lásd erről James E. Kinneavy: Kairos in Classical and Modern Rhetorical Theory, in *Rhetoric and Kairos*, 58–76. o., 72. o.

taglejtésünkre, viselkedésünkre is”.⁴⁹ Vagyis az odaillőség egyik legfontosabb tesztje épp az időbeli megfelelés (*kairosz*), mely közvetlenül kapcsolódik a tárgyi és személyi körülményeknek való megfeleléshez, aminek biztosítása a *prudencia* feladatkörébe tartozik. Ezt az összefüggést *decorum*, *kairosz* és *prudencia* között egy másik helyen is elemzi Cicero. A kötelességek egyik fejezetében „cselekedeteink rendjéről”⁵⁰ és „az alkalmas időpontokról” beszél.⁵¹ Az ezeket a kérdéseket tárgyaló tudomány célja a rend megtartása.⁵² A sztoikusokra hivatkozva ezt az alkalmosszerűséget a következőképp határozza meg: „az a képesség, hogy tetteinket és szavainkat a megfelelő helyen tudjuk használni”. Ezután a következőképp folytatja: „a cselekvés helyén pedig az alkalmas időpontot értik. A cselekvés megfelelő időpontja görögül *eukairia*, latinul *occasio*, alkalom. Így a *modestiát*, az alkalmosszerűséget – mint mondtam – a megfelelő, a cselekvésre alkalmas körülmények tudományaként értelmezzük.” S ráadásként még hozzáfűzi: „Ez azonban az okosság (*prudencia*) meghatározása is lehet, amelyről első helyen szóltam, mégis itt az alkalmosszerűséget (*moderatione*), a mértéktartást (*temperantia*) és az ehhez hasonló erényeket vizsgáljuk.”⁵³

Cicerónál tehát együtt van már az a fogalombokor, mely a konzervatív időszakletet meghatározza: *prudencia*, *kairosz* és *decorum*. Lássuk ezek után, hogy fejleszti tovább ezt az elgondolást a reneszánsz morál és politikai filozófiája. A humanista retorika igen nagy lendülettel karolta fel a *kairosz* fogalmával körülhatárolt időszakletet, mivel az emberi cselekvés mint etikai és politikai probléma is erősen foglalkoztatta, s a cselekvéseméletben jól hasznosíthatónak tűnt ez az elgondolás. Mivel a reneszánsz a középkori filozófia meghaladására törekedett, nyilvánvaló, hogy a szigorúan doktriner középkori erkölcsfilozófia helyett a sokkal rugalmasabbnak tetsző antik retorikai hagyományhoz fordult, mely a cselekvést nem normatíven, hanem a maga partikularitásában próbálta értelmezni, s így rugalmasabbak tűnt. Így szükségszerűen terelődött a figyelem ismét a cselekvés időzítésének kérdésére, mint ami a helyes cselekvés egyik legfontosabb tesztje lehet, ha nincsenek könnyen elérhető egyetemes értékmérők.

Az időzítés kérdése azért is tűnt kulcskérdésnek, mert a hagyományos keresztény humanista erkölcsstanok nem tudtak számot adni a szerencse (*fortuna*) működéséről, az emberi életben betöltött szerepéről. A szerencsével kapcsolatos legfontosabb nézet az volt, hogy forgandó. Vagyis még annak is van mitől félnie, aki pillanatnyilag szerencsésnek tudhatja magát. Fortuna kereke az idő múlásával szükségszerűen fordul, akik fenn voltak, alábuknak, szerencséjük balszerencsébe fordul – igaz, hogy a balszerencséseknek meg reményük van a felkapaszkodásra. A szerencse forgandósága összekapcsolódott egy általános hanyatlásemélettel: az ember szerencsecsillaga előbb utóbb szükségszerűen lehanyatlik, az idő múlásával az ember egyéni és közösségi sorsa is szükségszerűen lefelé ível.

A szerencse önkényes regnálásával szemben intézett kihívást a *prudencia* humanista tanítása. E tanítás szerint a szerencse igen is hajlítható az emberi akarat által, ha ké-

⁴⁹ A Cicero-idézetek forrása: *A szónok*. Ford. Kárpáty Csilla. 21–22. szakasz.

⁵⁰ A *kötelességek* Havas-féle fordításán módosítottam. Nála rend helyett sorrend szerepelt, ami beszűkítette a szöveg jelentését.

⁵¹ A *kötelességek*. Ford. Havas László. 40. szakasz.

⁵² Itt kerül először elő dolgozatunkban a *conservatio* szó (*in qua intellegitur ordinis conservatio*), jelezve, hogy közeledünk az általunk feltett kérdés megoldásához.

⁵³ Az idézetek mind A *kötelességek* 40. szakaszából valók.

pések vagyunk megragadni azokat a lehetőségeket, melyeket a sors megad számunkra. Az alkalom (*kairosz*, *occasio*) mindenki számára megadatik, és az okos élni is tud vele. Ehhez arra van szükség, hogy türelemmel kivárjuk, és képesek legyünk a megfelelő időben megragadni. A semleges csordogáló idő (*tempus*) olykor túlcsap medrén, és teret nyit az emberi cselekvés számára. Ilyenkor következik be a krízis, az a döntéskényszer, amikor a megfelelő döntést meg kell hozni. Hogy erre képessé váljon valaki, idő- vagy tempóérzékre van szüksége, figyelemre és ráhangolódásra, folyamatos és finom követőmozgásra, alkalmazkodóképességre. Az alkalom megragadásának pillanatát felismerve pedig – ma így mondanánk – kreativitásra, improvizációs képességre. A korabeli erkölctanok többek között az angol *wit* (elmésség, szellemesség) és az olasz *sprezzatura* (fesztelenség, elegancia, könnyedség) fogalmával jelölték ezt a helyzetfelismerő és reagálóképességet.⁵⁴ Ha viszont a megfelelő pillanatban nem születik meg a megfelelő döntés, és az nem ölt testet az illő cselekvésben (vagy beszédben), akkor az alkalom elszáll, és többé már nem hozható vissza. Ha sikerül bölcsen (vagy inkább okosan) élni vele, akkor úrrá lehetünk a szerencse fölött.

Prudencia és *fortuna* küzdelmének van egy agresszívabb és egy harmónikusabb koreográfiája. Az agresszívabb megközelítésmód legismertebb képviselője természetesen Machiavelli, aki a szerencse ellen nem pusztán az okosságot, hanem a harci erényt is bevetendőnek tartja. Leírásában a szerencse csalfa és csélcsap nőszemély, akitől a szerelmet erőszakkal kell megszerezni. Ám Machiavelli egy szkeptikusabb antik hagyomány képviselője, mint amilyen az arisztotelészi–cicerói örökség. Az erőszak alkalmazása ugyanis sebet ejt a helyes beszéd vagy cselekvés esztétikai ideálján. Mint utaltunk rá, Platón óta a morálisan jó döntés esztétikailag is szép. A közös a két nézőpontban a harmónia igénye. A ciceroniánus *decorum* is egyszerre képvisel egy esztétikai, egy morális és egy politikai eszményt, melyet a rend fogalmával jelölhetünk.⁵⁵ A *decorum* fogalmának esztétikai vetülete a kecsesség, bájosság és fesztelenség, erkölcsi vonatkozása a mértékletesség, politikai jelentése pedig a társadalom rendjének megtartása, az együttműködés és társiaság szellemében, a köz javáért együttműködve. Másrészt ez a rendeszmény egy időbeli mércével is összekapcsolódik: a rend az időbeli illés, alkalmasság jelentésében is értelmezendő.⁵⁶

Persze ha minden ilyen szépen összecseng, abban van valami gyanús. Mintha a platóni ideális államról beszélne. Pedig a reneszánsz morális-politikai tanítása nem Isten országáról, hanem a nagyon is földi emberek által alkotott evilági hatalomról szól. Ezért a helyzet törekenysége, az egyensúly billenékenysége is fontos részét képezi e tanításnak. Az államot olyan dinamikus egységként értelmezi e hagyomány, melyben egy centripetális és egy centrifugális erő egyszerre hat, s a politikai vezetésnek e hatá-

⁵⁴ Erről lásd James S. Baumlin tanulmányát: Ciceroian Decorum and the Temporalities of Renaissance Rhetoric, in *Rhetoric and Kairos*, 138–164. A szerző itt a *wit* fogalmát Donne vagy Dryden nevéhez köti, míg a *sprezzaturát* Castiglionének tulajdonítja. A *decorum* témával kapcsolatban nagyban támaszkodtunk e tanulmányra.

⁵⁵ A köteleességekben a „*decorumot* összefoglaló esztétikai, morális és politikai ideálként” mutatja fel Cicero. Walter Beale: *Decorum*. Szócikk, *Encyclopedia of Rhetoric and Composition: Communication from Ancient Times to the Information Age*. Szerk. Theresa Enos. New York, 1996, Garland, 168–169. o., 169. o. Idézi Baumlin: *Ciceronian*, 142. o.

⁵⁶ „an ethics of decorum is necessarily an ethics of time”. James S. Baumlin: *Ciceronian*, 145. o.

sok egyensúlyát kell megtartania (*conservatio*). A *decorum* két összetevője ugyanis a *prepon* és a *kairosz*.⁵⁷ Az illőség, alkalmasság követelménye stabilizáló tényező – a *status quo* védelmét jelenti. Ez az, ami a múlt felé irányítja a politikus figyelmét: amit örököltünk, az már bizonyítottan működőképességét, a mi feladatunk annak megőrzése, a hozzá illeszkedő politika folytatása. Ezzel szemben a *kairosz* a változás, változtatás lehetőségét kínálja. Ez a dinamikus princípium, ami lehetővé teszi a rendszer alakítását, módosítását, az új és új kihívásoknak való megfeleltetését. A *kairosz* egyben a stabilitás megmerevedésbe való átfordulásának is korlátja, a kiszikkadás, a dogmatikussá válás el-lenszere. A *kairosz* az, ami egyben a jövőre irányítja a figyelmet. Ha a kínálkozó lehetőségekkel élni akarunk, akkor előre kell tekintenünk, a jövőt kell kutatnunk, hogy időben felismerjük, mikor nyílik a cselekvés számára tér, akkor viszont gyorsan kell reagálnunk. A képi hagyomány a Janus-arcú alakkal az okosság azon törekvését ábrázolja, hogy egyszerre forduljon a múlt és a jövő felé, ahogyan Comenius is ábrázolja a prudenciát *Orbis Sensualium Pictus*ának egyik emblémáján (a könnyebb érthetőség kedvéért és sajátos képi pedagógiájának megfelelően szövegesen is kifejtve a kép jelentését).⁵⁸

(224)

Prudence,

CX.

Prudentia.



Prudence, 1. looketh upon all things as a Serpent, 2. and doeth, speaketh, or thinketh nothing in vain. She looks backward, 3. as into a looking glass, 4. to things past; and seeth before her, 5. as with a Perspective glass, 7. things to come, or the end, 6. and so she perceiveth

Prudentia, 1. omnia circumspicit, ut *Serpens*, 2. nihilq; agit, loquitur, & cogitat in casum. *Respicit*, 3. tanquam in *Speculum*, 4. ad *Præterita*; & *prospicit*, 5. tanquam *Telescopio*, 7. *Futura*. (see *Fimus*: 6. 11.) as perspicit,

what

(225)

what she hath done, and what remaineth to be done.

She proposeth an Honest, Profitable, done, and withal, if it may be a pleasant End to her actions.

Having foreseen the End, she taketh out Means, as a Way, 8.

It leadeth to the end; but such as are certain and easie, and sooner rather than more, lest any thing should hinder. (unity, 9.)

She watcheth Oppor-tunity (which having a bushy forehead, 10. & being bald-pated, 11. and moreover having wings, 12. doth quickly slip away) and catcheth it.

She goeth on her way warily, for fear she should stumble or go amiss,

quid egerit, & quid agendum re-ster.

Actionibus suis præfigit *Scopum*, *Honestum*, *Utilem*, *Orabilem*, si fieri potest, *placidum*.

Fine prospecto, dispicit *Mediam*, seu *Viam*, 8.

quæ ducit ad *Finem*, sed certa & facilis, pauciora pons quam *plura*: ne quid impediatur.

Occasione 9. (quæ, *Fronte capillata*, 10 sed *Verrucæ calva*, 11 ad hæc *alata*, 12 facile elabitur) attendit, eamque captat. In via pergit caute (provide) ne impingat aut aberret.

Q

Di-

⁵⁷ „Említettem, hogy a cicerói *decorum* a *kairosz* és a *prepon* szintézise.” I. m., 159. o.

⁵⁸ Az embléma a következő internetes címen férhető hozzá: <http://www.uned.es/manesvirtual/Historia/Comenius/OPictus/Pictus113.jpg>, az 1659-es angol–latin kétnyelvű kiadásból. Eredetije németül és latinul jelent meg egy évvel korábban. Letöltve 2006. augusztus 2.

Prudencia itt is Janus-arcú. Egyik arca visszafelé tekint – egy tükörbe, hogy az elmúlt dolgokat felidézze. Másik arca előre néz, a nemrég feltalált optikai segédeszköz, a teleszkóp segítségével, hogy az eljövendő dolgokat felfedezze. Ebbe az irányba tekintve a nőalak a menekülő alkalmat pillantja meg, melyet azon mód meg is ragad.

Ez a múlt és a jövő felé egyszerre forduló figyelem teszi lehetővé a prudens uralkodó számára a jelenben való alkalmas (ma úgy mondanánk: adekvát) döntést és cselekvést. Márpedig e képesség (vagy erény) nélkül nem lehetséges a rend és ezen keresztül a köz javának és a hatalomnak a megőrzése.⁵⁹

Befejezés

E dolgozatban megpróbáltuk áttekinteni a konzervativizmus idővel kapcsolatos elképzeléseinek egy mélyebb rétegét, mely túllép azon leegyszerűsítő, etimologizáló értelemezésen, mely szerint a konzervativizmus kimerül a múlt dicsőítésében, vagyis maradiság. Kiindulópontunk az antik kairosz fogalom volt. Mint utaltunk rá, ennek jelentését körülbelül a cselekvésre megfelelő időként szokták meghatározni. Amellett érveltünk, hogy ez az időszemlélet az európai hagyományban jól illeszkedett a prudencia fogalmával meghatározható arisztotelianus–cicerói politikai cselekvésemlethez, és annak központi kategóriájához, a gyakorlati okossághoz. Tiziano képe alapján rekonstruáltuk a pillanat művészeteként értett kairosz alapú phronészisz/prudencia koncepció következményeit az okos embernek az idődimenziókhöz fűződő viszonyában, utalva rá, hogy múlt, jelen és jövő irányába egyszerre fordul fürkész figyelemmel a Tiziano prudens embere. Végül a helyes cselekvés idejének (kairosz) és gondolkodásmódjának (prudencia) fogalmait a decorum/prepon (az illő, az alkalmas) koncepciójához illesztettük, s ezzel a gondolkodásmód antik összefüggésének számunkra szükséges komponenseit nagy vonalakban felidéztük. Mindezt azzal a szándékkal, hogy megmutassuk a konzervatív szemlélet mögött végső soron egy cicerói humanizmus-koncepció rejtőzik, melyet csak árnyal, de nem határoz meg időszemléletében sem teljesen a cicerói tradicionalizmus.

Ha e gondolatmenet elfogadhatónak tűnik, az azzal kecsegtet, hogy beláthatjuk, a modernitásra jellemzőnek mondott éles politikai opposzió a múltba révedő ásatag konzervativizmus és a jövőorientált baloldaliság között hamis. Legalábbis a pólus egyik fele, a konzervativizmus időszemlélete a vélelmezettnél sokkal bonyolultabb és árnyaltabb.

⁵⁹ Az igazsághoz hozzátartozik, hogy a kairosz-idő egy radikálisabb értelmezése már eltávolította a konzervatív perspektívától. Eszerint a *kairosz* olyan lehetőséget nyújt, amely a múlt, a hagyományok lerombolásának esélyét kínálja. Egy ilyen radikális értelmezést olvasnak ki egyesek például Gorgiász tanításából, aki az antik szkepszis más képviselőivel együtt a *kairoszban* tetet öltő irracionális és pusztító erőt hangsúlyozza. E szerint az áthagyományozott tanulságok megbízhatatlanok, nem teszik lehetővé a spontán reakciót és az újdonság érvényesülését. A *kairoszra* azért van szükség, hogy lehetővé váljon a spontaneitás és az esélyre való radikális nyitottság. Lásd erről Amélie Frost Benedikt: On Doing the Right Thing at the Right Time, in *Rhetoric and Kairos*, 226–236. o., 229. o.

Horkay Hörcher Ferenc

Az ELTE-n szerzett magyar–angol–esztétika szakos diplomát, majd Oxfordban politikai filozófiát és Brüsszelben jogfilozófiát tanult. A Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and the Social Sciences vendégkutatója. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Esztétika Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. Kutatási területe a skót felvilágosodás, a koramodern eszmetörténet, a felvilágosodás esztetikája, a közösségelvű és a konzervatív politikai gondolkodás. Legutóbbi könyve: *A gentleman születése és hanyatlása. Válogatott eszmetörténeti tanulmányok*. Budapest, 2006, Helikon.

E-mail: horcher@btk.ppke.hu