

Czeglédi András:

Művészet és praxis

A *Különbség* jelen számának tematikus blokkja az európai művészetbölcselet régi és patinás múltra visszatekintő, egyben jelentős kortárs téttel bíró problémájához kapcsolódik: művészet és praxis viszonyán töprengenek el az egyes tanulmányok. Korántsem valaminő mindent átfogó kizárólagosság igényével e viszony legalább négy lényegi, egymással szorosan összefonódó, de gondolatilag szétszálazható aspektusára világítanak s kérdeznek rá a szerzők. Egyfelől a műalkotások ontológiájára, másfelől arra az episztemikus gyakorlatra, amelynek révén műalkotásokat műalkotásokként ismerünk föl, harmadrészt arra a közösségtársadalmi praxisra, amely egyáltalán műalkotásokat eredményez, s negyedrész a gyakorló alkotók és a művészi gyakorlat (ön)értelmelésére.

E négy aspektus vizsgálata bizonyos mértékig, olykor egész jól kitalálhatóan, jelen van már az antik kezdeteknél is – gondoljunk csak a mimézis elméletére, illetve az *ut pictura poesis* („festészetet” és „költészetet” egybelátó-egybehalló) retorizált hagyományára; utóbbit egy nagyon is gyakorló költőre szokás visszavezetni,¹ mi több, e költő *ars poeticájára*. Ám elegendő csupán röpké történeti pillantást vetni blokkunk címének előtagjára, a művészetre, hogy megállapíthassuk: jó hosszasan – egészen a modern esztétikai gondolkodás születéséig – nincs, nem létezik az az általános modern művészetfelfogás, a művészet általános és általánosító fogalmán nyugvó elképzelés, ahonnan nézvést – akár csak retrospektíve – megfogalmazódhatnának a kortárs művészettapasztalaton nyugvó – vagy akár csak arra emlékeztető – kérdésfeltevések.

¹ Sőt kétfőre: a latin fordulat Horatius révén híresült el, ám a gondolati tartalom már ott van kéoszai Szimónidésznel is. Lessing 1982, 193. sk.

Hiszen a „vizuális művészeteknek a költészettel és zenével való együvé csoportosítása a szépművészetek rendszerében, ami számunkra megszokott dolog, nem létezett a klasszikus ókorban, a középkorban és a reneszánszban” (Kristeller 1990, 224; vö. Radnóti 2010, 19) – nem is szólna a szépművészeti klasszifikáció *utólagos* bírálatairól, valamint a többé-nem-szép-művészet (Marquard 1995) hosszú ideje evidens és megkérdelhetetlen lehetőségéről.

S egy újabb futó pillantás a cím utótagjára: a technikai-társadalmi praxis értelmezése szintúgy alapvető változásokon ment át. Csupán egyetlen fontos mozzanatot kiemelve: „A reneszánsz emancipálta a három fő vizuális művészetet: kiemelte őket a kézművességből, valamint megsokszorozta a különböző művészetek [...] közötti párhuzamokat. Továbbá megalapozta a különböző művészetek iránti műkedvelő érdeklődést, amely nem elsősorban a művész, hanem az olvasó, néző és hallgató nézőpontjából fűzte őket egymáshoz” (Kristeller 1990, 224.sk.; vö. Radnóti 2010, 19). Hogy aztán pl. a kritikai szociológia mezőelmélete à la Bourdieu magát ezt a kiemelkedést, s ezt követően egyáltalán az esztétikai autonómia felfedezését is sokféle felejtéssel és törléssel együttjáró, nagy árat követelő, a történeti-társadalmi valóságot zárójelező, esszencialista veszélyforrásnak tekintse.²

Bár a blokk tanulmányai folyamatosan szem előtt tartják művészet és praxis viszonyrendszerének történeti dimenzióit, s az eszmetörténeti horizontjuk időben Pseudo-Longinosztól kortárs művészeteóriáig ível, alapvetően nem a történetiségre, hanem saját konkrét tematikus kutatásukra fókuszálnak. Álljon itt néhány szó a szerzőkről és művükről.

² Lásd: Bourdieu 2001. E tekintetben különös örököse a mégoly radikális Bourdieu a mégoly konzervatív Gadamernek (Gadamer 2003), vagyis annak a nagyszabású, programatikus törekvésnek, amely a modernitás során elkülönülő esztétikai tudat és praxis kritikájaként fogja fel magát, s az esztétika egyfajta univerzálhermeneutikában történő feloldódását célozza. Természetesen Bourdieu elveti azt, amit ő maga Gadamerben „a hatalom és a hagyomány rehabilitációjának” tart, Bourdieu-vel pedig szembeszegezhető: nem vezet-e egyoldalúságokhoz a túlságosan is a társadalmi praxisra összpontosító, társadalomkritikai antiesszencializmusa?

Robert Pfaller osztrák esztéta, filozófus néhány éve nagy figyelmet keltett az ún. interpasszivitásról szóló koncepciójával (Pfaller 2000, 2008). Pfaller azt a sajátos gyakorlatot nevezi interpasszivitásnak, amikor cselekedeteinket és érzéseinket másokra ruházzuk át, különösen esztétikai örömezteteink kapcsán (az interpasszivitás mint delegált élvezet). Jelen tanulmánya – mindehhez távolabbról kapcsolódva – a művészet, az egyes műalkotások adomány és ajándék jellegét járja körül. Amellett érvel, hogy e jelleg híján a műalkotásokat nem tudnánk valódi műalkotásként értelmezni. Eged Dalma tanulmánya műalkotás és modalitás problematikáját tárgyalja. E tárgykör kézenfekvő s a magyar esztétikai gondolkodás számára különösen ismerősnek csengő kiinduló kérdése a „műalkotások vannak – hogyan lehetségesek?” (Lukács 1975) Ám e megközelítéssel szemben Eged a műalkotások szükségszerűségét, a lehetségességet integráló, ténnyé és szükségszerű művé szerveződését vizsgálja. Vizsgálata során mindenekelőtt Deleuze műveire támaszkodik, miközben szinoptikusan egyensúlyoz egyfelől a francia filozófus Proust-, Tournier- és a festő F. Bacon-interpretációja, másfelől a *Différence et répétition* és a Bergson-könyv (Deleuze 2010) között. Váraljai Anna Ricoeur ún. kevert diskurzus koncepcióját (Ricoeur 1998) alkalmazza a századforduló, a XX. század elejének bizonyos műalkotásaira, írásos és képi forrásokra egyaránt. E kiterjesztés sajátos módszertani kísérlet, amelynek révén termékenyen újszerű értelmezést nyerhetnek, heurisztikus többletjelentésre tehetnek szert hibrid, egyszerűre minuciózusan természettudományos, ugyanakkor okkult és teozófiai háttérű alkotások. Így pl. egészen új fénytörésbe kerülhet a szakmai és gyűjtői körben tulajdonképpen magasan jegyzett, ámde ha egyáltalán, akkor naiv művészként kanonizált Mokry-Mészáros Dezső munkássága. Konkoly Ágnes Pseudo-Longinosz fenséges felfogását (Pseudo-Longinosz 1965) veszi górcső alá az eksztatikus tapasztalat perspektívájából. E különös tapasztalatban összeér ontológia, etikum és esztétikum, az önkívületbe ragadásban rávilágítva *phüszisz* és emberi természet eredendő egységére; a fenséges szónoki-retorikai művészete pedig józan meggyőző erejét latba vetve közvetíti e nagyon nem józan, önmagunkból kiléptető élményt. Gyenge Zoltán áttekinti a XIX. század egyik – ha nem a – legjelentősebb brit művészetteoretikusának pályáivét és magyarországi

repcióját; John Ruskin egyáltalán nem mellékesen alkotóművész, festő is. Erős hatást gyakorolt a preraffaelita mozgalomra, s az elsők között tette W. Turner művészetét az őt megillető helyre (Ruskin 1903-1905). Hazánkban a XX. század első évtizedeiben intenzív Ruskin-repció indult meg, majd ez a század közepén megakadt, s műveit hosszú ideje nem fordítják le magyarra. Fogarasi György a 'figyelemcélpont' összetett jelenségét, esztétikailag is releváns kérdéskörét járja körül. Ennek során az idiomatikus elemzést figyelem és terrorizmus, illetve általában figyelem és erőszak viszonyának kritikai vizsgálata követi. Mindez a technika heideggeri elgondolásának analíziséhez vezet át, a *Ge-stell* kulcsterminus középpontba helyezésével és újragondolásával (Heidegger 1994, 2000). Samuel Weber amerikai filozófus és irodalomtudós, Paul de Man tanítványa, nagyban hozzájárult a kritikai elmélet és a posztstrukturalizmus USA-beli meghonosításához.³ Értekezése nagyszabású látképet nyújt terror és terrorizmus képi reprezentációjának felhőszerű vonulatáról, a rettenet átesztétizálásáról: a befogadást és az emlékezetet a freudi fedőemlékek mintájára izoláló képi reprezentációkról. A teoretikus mondanivaló demonstratív háttéréül igen heterogén, s gondolkodásra ösztönző képanyag szolgál: Leni Riefenstahl híres-hírhedt *Az akarat diadalának* filmkockái; a 2001. szeptember 11-i terrortámadást ismeretlen és megdöbbentő (Thomas Hoepker), illetve ikonikusan ismert (Amy Sancetta) perspektívából rögzítő fényképek.

Végezetül szeretnénk köszönetet mondani a fordítóknak: Robert Pfaller szövegét Weiss János, Samuel Weberét pedig Fogarasi György ültette át magyarra.

³ Újabb munkásságához lásd: Weber 2004, 2005, 2013.

Irodalom

Bourdieu, Pierre. 2001. A tiszta esztétika keletkezéstörténete. Rákay Orsolya (szerk.): *A háló, a halászok és a halak*. Budapest/Szeged, Osiris/Pompeji, 7-50. Ford. Keresztúrszki Ida.

Deleuze, Gilles. 1970. *Différence et répétition*. Paris, PUF.

Deleuze, Gilles. 2010. *A bergsoni filozófia*. Budapest, Atlantisz. Ford. John Éva.

Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris. Ford. Bonyhai Gábor.

Heidegger, Martin. 1994. Das Ge-Stell. *Gesamtausgabe*, 79. B. Frankfurt a. M., Klostermann, 24-45. Magyarul megjelenés előtt: <http://etal.hu/>, ford. Fogarasi György.

Heidegger, Martin. 2000. Die Frage nach der Technik. *Gesamtausgabe*, 7. B. Frankfurt a. M., Klostermann, 5-36. Magyarul lásd: uő. 2004. Kérdés a technika nyomán. Tillmann József Attila (szerk.): *A későújkor józansága II*. Budapest, Göncöl, 111-134. Ford. Geréby György.

Horatius. 1989. *Horatius összes művei Bede Anna fordításában*. Budapest, Európa.

Kristeller, Oskar. 1990. *Renaissance Thought and the Arts*. Princeton, Princeton UP.

Lessing, Gotthold Ephraim. 1982. *Válogatott esztétikai írásai*. Budapest, Gondolat. Ford. Bendl Júlia et al.

Lukács György. 1975. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Budapest, Magvető. Ford. Tandori Dezső.

Marquard, Odo. 1995. A tudattalan elmélete és a többé-nem-szép-művészet. Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Budapest, Ikon, 89-114. Ford. Breier Zsuzsa.

Pfaller, Robert (Hrsg.). 2000. *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*. Berlin, Springer.

- Pfaller, Robert. 2008. *Ästhetik der Interpassivität*. Hamburg, Philo Fine Arts.
- Pseudo-Longinosz. 1965. *A fenségéről*. Budapest, Akadémiai. Ford. Nagy Ferenc.
- Radnóti Sándor. 2010. *Jöjj és láss!* Budapest, Atlantisz.
- Ricoeur, Paul. 1998. Freud filozófiai interpretációja. Bókay Antal-Erős Ferenc (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Budapest, Filum, 253-263. Ford. Deim Éva.
- Ruskin, John. 1903-1905. *Modern Painters I-V*. New York/London, Longmans, Green & Co./George Allen.
- Weber, Samuel. 2004. *Theatricality as Medium*. New York, Fordham UP.
- Weber, Samuel. 2005. *Targets of Opportunity*. Stanford, Stanford UP.
- Weber, Samuel. 2013. A pénz idő: gondolatok hitelről, válságról. *Kritikai Elmélet Online*, 2013. <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/weber-a-penz-ido/> Ford. Fogarasi György.

Robert Pfaller

*Művészet és szeretet, adomány és mérég**

1. A műalkotás mint szeretet-adomány

Ha megfigyeljük, hogy azok az emberek, akik nem művészek, milyen körülmények között kezdenek el műalkotásokat létrehozni, akkor egy feltétel nagyon hamar szembetűnik, mégpedig a szeretet feltétele – a szó minden árnyalatában és jelentésében. A szerelmesek például kollázsokat készítenek a kedvesüknek a szerelmük bizonyítékaként; felnőttek dalokat találnak ki a barátaiknak, születésnap ajándékként. A gyerekek pedig rajzokat készítenek karácsonyi ajándékként a szüleiknek vagy a nagyszüleiknek.

Mindezekben az esetekben az emberek, akik egyébként talán – és egyáltalán nem a hivatásukban – csak ritkán gondolnak a művészetre, most a mindennapi életükben mégis művészetet hoznak létre. És ehhez az alkalmat mindig egy címzés adja, amely egy szeretett személynek szól. Ez az erős affektus, összekötve egy meghatározott személy képzetével, szolgál itt kiváltóként és szükségszerű létrehozási feltételként.

Természetesen azoknak az embereknek, akiket professzionális művészeknek nevezünk, messzemenően függetleneknek kell lenniük az ilyen szinguláris feltételektől – vagy legalábbis egy kicsit inkább, mint a dilettáns kollégáiknak, az alkalmi művészeknek. De még a professzionális művészek esetében is az ember szívesen föltenné azt a kérdést, hogy ők vajon teljesen nélkülözhetik-e az ilyen affektus-mozzanatokat és a címzett ehhez kötődő képzetét, még akkor is, ha ez a képzet talán nem egy

* Eredetileg megjelent: Robert Pfaller: *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*. Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 2011. 13. fejezet, 173-187.

egy személyre és egy privát kapcsolatra, hanem inkább egy kollektívumra (mint amilyen a közönség) és egy nyilvános kapcsolatra vonatkozik. Más szavakkal: lehet, hogy a nem-professzionális művész példája megmutat nekünk, méghozzá nagyon világosan, egy olyan szükségszerű feltételt, amely minden művészi produkcióra vonatkoztatható: szeretnünk kell ahhoz, hogy művészetet tudjunk csinálni.

2. A nem-tulajdon

Ez a példa alkalmat nyújt arra, hogy a művészetben belüli produktív viszonyok kapcsán megfogalmazzunk egy materialista gondolatot: a művészet teremtői nyilvánvalóan sohasem rendelkezhetnek magukból kiindulva a produktív feltételek egésze fölött. (Éppúgy, mint ahogy az individuumok sem rendelkezhetnek az öröm-feltételeik egésze fölött). Rendelkezhetnek a szükséges anyagok és eszközök fölött, a szükséges ismeretek és készségek fölött, és még azt is tudhatják, hogy hogyan kell új eszméket generálni. De mégis van még valami, aminek ehhez hozzá kell adódnia, amit a művészet-teremtők nem tudnak irányítani. Kell, hogy legyen valaki, akire vágnak, és akiről azt képzelik, hogy ő ennek a kívánásnak a kifejezéseként valami rendkívülit szeretne látni tőlük. A különböző mítoszok – gondoljunk csak a múzsa csókjára – ezt a tényállást mindig nagyon világosan megragadták, még akkor is, ha nem adtak retorikai magyarázatot. Mivel a szeretet általában – pszichoanalitikusan szólva – egy átviteli viszony, ezért ezt a tényállást elméletileg a következőképpen értelmezhetjük: az alkotóknak, ahhoz, hogy létre tudjanak hozni valamit, egy *átviteli viszonyban* kell állniuk. Azzal az érzéssel kell rendelkezniük, hogy valaki kész arra, hogy szeresse őket, valamiért cserébe, amit tőle elvárnak. A pszichoanalitikus elmélet segítségével újrafogalmazhatjuk a múzsa csókjának mítoszáét, és jogosult utalásnak tekinthetjük – olyan utalásnak, amely a művészet-létrehozás szociális dimenziójára vonatkozik. Az ember nem lehet önmagából kiindulva művész, vagy csupán azért, mert zseni; hanem sokkal inkább azért lesz művész, mert társadalmilag valami rá hárul – úgy ahogy a géniusz sem a személy lényege, hanem valami számára teljesen idegen, ami egy pillanat alatt

lerohanhatja, mint egy démon. A mítosz ezt is korrekt módon kifejezésre juttatja.¹

A művészet alkotói e nélkül az átviteli viszony nélkül és a belőle adódó affektus nélkül semmit sem tudnának létrehozni. És ezt a feltételt nem tudják önmagukból kiindulva létrehozni. Itt először ütközünk bele valamibe, amivel nem rendelkezhetünk, vagyis a *nem-tulajdonba* a művészi alkotáson belül.

Egy második, ezzel rokon mozzanatra a francia szociológus Marcel Mauss hívta fel a figyelmet, az adományról szóló egyik tanulmányában. Ez megérdemli az érdeklődést, mert valami olyasmire vonatkozik, ami tipikus a művészetre nézve: Mauss arra mutatott rá, hogy csak valami használhatatlant lehet ajándékozni.² Természetesen léteznek fokozatok, és az is előfordul, hogy valakinek ajándékozunk egy inget, de ha már, akkor egy nagyon ünnepélyeset, amelyet nem minden nap, hanem csak bizonyos alkalmakkor viselhet, mondjuk pl. partikon. Így az ajándékozás legnyersebb praktikáiban vannak olyan tisztességességbeli határok, amelyeket nem szabad megsérteni. Nem mondhatom azt Ottó nevű barátomnak: „Ottó, te egy olyan szegény fickó vagy. Most karácsony van. Tudod mit, ajándékként kifizetem neked a januári albréletedet”. Ez nem megy. A használhatatlanság minimumát meg kell őrizni, ahhoz, hogy az ajándékot egyáltalán el lehessen fogadni.

Ezen keresztül megfigyelhetjük, hogy miként jön létre itt, a mindennapi praxison belül valami, amit absztrakciónak nevezhetünk – azaz: a műalkotások kivontságai a mindennapi használatból. A materialista praxis, amelyben mindennek meg kell, hogy legyen a maga funkciója és a maga haszna, az ajándékozásnál hirtelen luxusszerű lesz, és megengedi nekünk, hogy nagy erőbedobással létrehozzunk valamit, ami semmire sem jó, és ami fölött a címzett profán módon nem rendelkezhet úgy,

¹ Lásd Giorgio Agamben: A génius, in: uő: *A profán dicsérete*. Ford. Krivácsi Anikó, Budapest, Typotex, 2008, 9-10.

² Vö. Marcel Mauss: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban, in: uő: *Szociológia és antropológia*. Ford. Saly Noémi, Budapest, Osiris, 2000. 201.

mint az egyéb javai fölött. Ebben a haszontalanságban, amely éppúgy érvényes az ajándékra, mint a műalkotás különös szeretet-ajándékára, van valami rendelkezésre-nem-állás, valami nem-tulajdon.

Egy harmadik mozzanat mindkét előbbi mozzanatot érinti, az adományok, illetve a műalkotásnak mind az adóját, mind az elfogadóját. Az ajándékot át kell adni, és ha az ember már megkapta, nem szabad profán módon fölhasználnia. Először is az ajándékot feltétlenül újtára kell indítani: ha ez nem sikerül, akkor kellemetlen körülmények jönnek létre. Ha pl. a barátunknak egy szép esernyőt szeretnénk ajándékozni, de megtudjuk, hogy egy ugyanolyannal már rendelkezik, akkor talán megtarthatjuk magunknak – de ez mégis egy kicsit kényes ügy. És ha vettünk egy üveg finom bort, és el akartuk vinni egy esküvőre, de közben sajnos lebetegedtünk, és nem tudunk elmenni az ünnepségre, akkor az üveg bor hirtelen otthon hever, és az ember nem tudja, hogy hogyan szabadulhatna meg tőle. Nem olyan egyszerű elvegyíteni a többi üveg közé, és valamikor ezekkel együtt élvezni.

Ez a tény, hogy van egy kvázi kényszer az átadásra, az átnyújtásra egy címmel, hogy az adományt semmiképpen sem szabad megtartani, a művészet összefüggésében a leginkább abban mutatkozik meg, hogy a gyűjtők, akik egy nagy gyűjteményt halmoztak össze, hirtelen azt a készletet érzik, hogy a gyűjteményüket átadják a nyilvánosságnak, vagyis elajándékozzák. Ezt Klaus Heinrich, a vallástudós is éleslátóan megfogalmazta: szinte minden gyűjtőre igaz, hogy valamikor eljut arra a pontra, hogy szeretne megszabadulni a maga gyűjteményétől.³

De miért kell valamit feltétlenül átadni? Mi az az ajándékban, amit nem lehet olyan könnyen beilleszteni az általunk birtokolt tárgyak közé? – A választ itt is a mindennapi élettel való összevetésből meríthetjük, az

³ Lásd Klaus Heinrich: *Floß der Medusa*. Frankfurt a. M., Stroemfeld Verlag, 1995. 55. „Ahogy a gyűjtőt már nem érdekli a gyűjteménye, és ahogy ezt egy mecénás a nyilvánosságnak, vagy alvilági raktárnak engedi át, úgy a lakberendezési cikkek vásárlója, már nagyon hamar megpróbál megszabadulni ezektől az élvezeti eszközöktől. Az »eldobó társadalom« szó a függő vágystruktúrárt, a titkos megsemmisítési kívánságot hozza játékba [...]“

ajándékozás egyik alapszabálya: *akkor kell adni, ha magunk is kapni akarunk valamit*. Adni így mindig annyit jelent, mint továbbadni. Volt egyszer egy férfi, akit 18 évesen az I. világháborúban egy „Himmelfahrtskommando”-ra⁴ küldtek, ezt átélte és a bátorságáért kitüntetést kapott, és ezért az osztrák állam egyszer egy évben egy kis összeget utal át neki. Ehhez az összeghez azonban egész életében nem nyúlt hozzá, hanem mindig tovább adta a jóléti szervezeteknek. Ezt néha a mindennapokban is megfigyelhetjük: képzeljük el, hogy van egy baráti kör, amelynek tagjai időnként együtt vacsoráznak, és egyszer csak hirtelen az egyikük mindenkinek a számláját kifizeti, és miután mindenki meglepődött, ő ezt mondja: „tudjátok éppen nyertem egy sportfogadáson, és ettől a pénztől egyszerűen meg akartam szabadulni”. A játékosoknak nagyon gyakran az az érzésük, hogy amit nyertek, azt nem tarthatják meg maguknak, és nem könyvelhetik el pusztá nyereségként. Ezért megint tovább kell adniuk. A játékban nyert pénz úgyszólván a „körműkre ég”, írja George Bataille egy másik összefüggésben.⁵

Az élet szerencséiseinek és a játékosoknak a nyereséget tovább kell adniuk – vagy azáltal, hogy megint játszanak, és a pénzt kockára teszik, vagy azáltal, hogy más embereket megajándékoznak. Azzal a valamivel, amihez úgyszólván munka nélkül jutottunk hozzá, nem lehet olyan könnyen bántani, mint azzal a nyereséggel, amelyet a munkából húzunk. Azt ugyanúgy, ahogy ajándékba kaptuk, tovább is kell adnunk. Itt egy olyan tabuval találkozunk, amely megtiltja, hogy az ilyen dolgokat profán használatnak engedjük át. Ha tehát a műalkotásokat ajándékozni kell, ahogy az a mindennapi életben a nem-művészek esetében egyértelműen látható, akkor ez talán azért van, mert a művészet létrehozásának képességét magát is ajándékként vagy adományként kell értékelnünk – ez a körülmény egy kicsit kétértelműen és félreérthetően még benne rejlik az olyan szavakban, mint például az „adottság”. Ha igaz az, hogy a művészet alkotóit általában csak az átviteli viszony teszi képessé

⁴ *Mennybemeneteli osztagba*, értsd: különösen veszélyes vállalkozásokat végrehajtó alakulatba – a szerk.

⁵ George Bataille: *Die Aufhebung der Ökonomie*, Berlin, Matthes & Seitz Verlag, 2001. 314.

az alkotásra, akkor teljesen igazuk van, ha azt érzik, hogy itt valamit visszaadnak a társadalomnak; ugyanúgy, mint a szerencsés nyertes, aki vacsorára hívja barátait.

Ebből kiindulva magyarázhatjuk meg a művészi alkotásra jellemző kényszerűséget: a művészi alkotók inspirált pillanatokban úgy érzik, hogy minden áron művészetet kell létrehozniuk; még akkor is, ha ez romba dönti a gazdasági vagy a polgári egzisztenciájukat, a családi életüket vagy az egészségüket. Aki a művészi alkotástól el akarja vitatni a pompázatosság és a szuverenitás eme (bataille-i értelemben) grandiózus mozzanatát, az elsiklik a fennálló művészet egy döntő aspektusa felett, és a jövőbeli művészetet egy kicsinyes és átlátható beteljesítési praxis szintjére süllyesztí le. És félreismeri a boldogságnak azt a diadalmos mozzanatát, amely ebben a látszólag hajszolt, és nem ritkán kínlódással tarkított tevékenységben benne rejlik.

A művészi alkotó képesség nem-tulajdona, amely egy átviteli viszonynak köszönhető, viszont-adományként megkövetel egy én nélküli alkotást. És ennek az alkotásnak az eredményét megint csak feltételesen lehet elsajátítani: innen származik az absztrakciója, és innen származik a gyűjtőnek az a kényszeres szükséglete is, hogy a műgyűjteményt megint visszaadja a nyilvánosságnak.

3. Adni valamit, ami az embernek nincs

A művészi alkotásra szó szerint alkalmazni lehet azt a formulát, amelyet Jacques Lacan a szorongásról szóló szemináriumaiiban a szeretet definíciójaként adott meg. Ez így hangzik: „adunk valamit, amivel nem is rendelkezünk” (és Lacan így folytatja: „még olyan valakinek is adhatjuk, aki nem akar vele rendelkezni”).⁶⁶ A műalkotás mint szeretet-adomány mintaszerű példája annak, ami minden szeretetben benne van. A szereplők, akik művészetet hoznak létre, ebben valami olyasmit adnak, amivel ők maguk nem is rendelkeznek – az ő nem-tulajdonukat. És mivel

⁶⁶ Jacques Lacan: *Le séminaire*. X. kötet, Paris, Seuil, 2004. 166. skk.

minden szerető nyilvánvalóan mindig valamilyen módon művészé válik, ezért el lehet mondani, hogy az adásnak, nyilvánvalóan és szükségképpen anyagi alakot kell fölvennie: a szerelmi adományként létrehozott és átnyújtott artefaktumok annak a materializációi, amivel a szeretők nem rendelkeznek, és most mégis odaadják.

Lacan perspektívájából ez azt jelenti, hogy ezekben az objektumokban mindig van valami nem-jó, valami titokzatosság. Ha valaki valami olyasmit ad, amivel ő maga nem rendelkezik, ha tehát egy ilyen „hiányt” ad, akkor később már nem rendelkezhet vele, mert ekkor – ahogy Lacan írja – a vele egyenlő másik az ő hiányává vált.⁷ A művészi szeretet-adományok így éppen azt a körülményt testesítik meg, hogy a szeretőből a „hiány hiányzik”. És innen származik az elsajátításnak az a jellegzetes nehézsége, amellyel a művészi szeretet-adomány minden szintjén találkozunk: mindig tovább adják őket, mint a forró krumplit, amelyet senki sem tud sokáig a kezében tartani. A hiány hiánya ugyanis mindig alapvető problémák elé állítja a hiány által meghatározott örömezzékelésünket. Ez olyan, mintha egyszer csak az emberek pusztá elátkozásával ölni tudnánk, vagy mintha a pusztá verbális kijelentéseinkkel az időjárás helyzetet vagy a napszakot meg tudnánk változtatni – vagy mintha (mint Mozart *Don Giovanni*jában) egy szobor, amelyet viccből megszólítottunk, hirtelen válaszolna. Mi, akik egyszer gyermekkorukban beláttuk, hogy a pusztá kívánás nem segít, azóta ennek a „hiánynak” a tudatában élünk: és ez azt jelenti, hogy mindennek, ami örömet szerezhet nekünk, ez alatt a feltétel alatt kell állnia. Ha az fenyeget, hogy a hiány hirtelen eltűnik, és a világ egyszer csak úgy néz ki, mintha mégis csak hallgatna a kívánságunkra, akkor ez nem kellemes meglepetést okoz nekünk, hanem a kívánáshoz igazodó realitás-többlet nagyon kellemetlenül hat ránk – „titokzatos” lesz, a freudi értelemben.

A művészetben, amely a szeretet-átvitel elve alapján jön létre, mindig van egy bizonyos többlet, egy excesszus, amely fenyegeti a normális örömezzékelésünk ökonómiáját – mind a művészet létrehozásában, mind a befogadásában. Ez a többlet szorongást kelt. A művészi alkotás

⁷ Uo.

döntő feladata így kettős: először is létre kell hoznia ezt a többletet, és másodsor elviselhetővé, sőt kellemessé kell tennie.

4. Az ajándékozás mint méregtelenítés

Annak egyik lehetősége, hogy a többletet elfogadhatóvá tegyük, éppen abban áll, hogy a túlzó objektumot elajándékozzuk. Az említett esernyő, amely nem tűnik jónak, ameddig az én tulajdonomban marad, egy örömteli objektummá lesz, mihelyt átadtam a megajándékozandó barátomnak. Az objektumoknak ez a „méregtelenítése” a továbbadásukon keresztül (Marcel Mauss, mint ahogy előtte már Ralp Waldo Emerson is, utalt arra az ambivalenciára, amely a „*gift*” angol szóban és az azonos csengésű rokon német kifejezésben benne rejlik)⁸ döntő szerepet játszik a mindennapi kultúra esztétikai praktikáiban, éppúgy, mint a művészetben. Képzeld el például azt az esetet, hogy egy nap a házam előtt kinyitom a kukát, és találok benne egy életnagyságú, felöltötöttest babát az ötvenes évekből: lehet, hogy ezt az objektumot magamhoz veszem. Valószínű továbbá, hogy ha a rá következő napok valamelyikére van egy meghívásom, akkor ezt a babát mint ajándékot magammal fogom vinni. A baba giccsességét, vagy azt, amit az én köreimben úgy szoktak nevezni, hogy „ami ennyire rossz, az már megint jó”, az ajándékozással megszüntetjük, úgyszólván „szublimáljuk”. Természetesen most a megajándékozottaknak kell viselniük ezt a terhet.⁹ Eldobniuk nem szabad, mert hiszen ez mégiscsak egy ajándék, de valószínű, hogy minden látogatónak a lehető leghamarabb el fogják mondani a dolgot. Én is ezt tennem,

⁸ Marcel Mauss: i.m. 316.

⁹ Ebben áll a kapcsolat az ajándékozás és az interpasszivitás gyakorlata között. (Lásd Pfaller: *Ästhetik der Interpassivität*, Hamburg, Philo Fine Arts, 2008.) „Ha az objektum ambivalens, mint pl. mint giccses darab a legyőzött nárcizmus maradványát hordozza, akkor az ajándékozás interpasszív megoldásként jelenik meg. A saját élvezet ekkor lehetetlen; a megajándékozottak helyén azonban az élvezet, mint a nárcizmus az irigység esetében, elviselhető. Ez az alapvető ösztönzés az interpasszív delegálásra: a másik minket helyettesítve élvezze a saját lehetetlenné vált nárcizmusunkat.”

ha közeljövőben nem találnék alkalmat arra, hogy a babát tovább adjam, és el kellene helyeznem a lakásomban. Bizonyosan minden vendégemnek sietnék elmondani, hogy a kukában találtam. A találás ekkor hasonló szerepet játszana, mint a megajándékozottnak-lenni. Ezáltal tudnék megszabadulni attól a gyanútól, hogy ezt a dolgot a saját kívánságomra és a saját pénzzel szereztem meg egy megfelelő boltban.

Ez a klasszikus avantgárdban „*ready made*”-nek nevezett tárgyak esztétikailag döntő mozzanata; azoknak a tárgyaknak, amelyeket Marcel Duchamp és Man Ray többé-kevésbé megtaláltak, és amelyekre általában kicsit módosítottak. Olyan tárgyról van szó, amelyek az esztétikai konzisztenciájukat és az elfogadhatóságukat kizárólag abból a körülményből merítik, hogy megtalálták őket, illetve számos részük megtalált. Ha ezzel szemben azt állítanánk, hogy a művészek sok tervezést és kézműves munkát invesztáltak abba, hogy eljussanak ehhez az eredményhez, akkor ezek a tárgyak minden vonzerejüket elvesztenék. A megtaláltságuk biztosítja számukra egy boldog, nem szándékolt és nem megérdemelt nyereség státuszát, vagyis egy ajándék státuszát. Ezért sokat mondó, hogy Man Ray egyik leghíresebb, 1921-es *ready made*-je ezt a programatikus címet viseli: *cadeau* (ajándék). Ezen túl jellemző, hogy Man Ray-jel együtt a dadaista Walter Serner is a maga *Die Haftung des Schenkens* című jogi disszertációjában is ezzel a témával foglalkozott – pár évvel azelőtt, hogy Mauss megírta volna a maga *Essai sur le don* című művét.

A véletlenszerű megtalálást és ezzel együtt a megajándékozottság esztétikai szükségyszerűségét (ellentétben a szándékolt produkcióval és elsajátítással) már Immanuel Kant is éleslátóan leírta *Az ítélőerő kritikájában*: a madarak éneke tetszik nekünk, habár (amit Kant a szépség érzékelés feltételének tekint) „zenei szabályok alá nem foglalható” – és ez azért tetszik nekünk, ahogy Kant látja, mert „a kedves kis élőlény vidámságában való részvételünket összetévesztjük éneke szépségével”.¹⁰ Mihelyt azonban észre kell vennünk, hogy nem a madár volt a varázsla-

¹⁰ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2003, 22. §., 154.

tos ének kiváltója, hanem egy ügyes emberi utánzó, a szépség egy csapásra szertefoszlik, és az történik, hogy ezt az artefaktumot a „fülünk egészen ízléstelennek hallja”.¹¹ Ebben az esetben is véletlenszerű a megtalálás, a nem-szándékoltság, a nem-akaras, az egymásra találó elemek „*rencontre*”-ja (Althusser értelmében)¹² – és ezért az adomány karaktere döntően hozzátartozik az esztétikai elfogadhatósághoz.

5. Ajándékozni mint megmérgezni

Feltűnő ellentétben áll az ajándékozásnak ezzel a lehetővé és elfogadhatóvá tevő dimenziójával egy másik esztétikai tapasztalat. A filozófus Blaise Pascal a következőképpen írta le:

Ezért oly kívánatos a kártyajáték, a nők társasága, a hadakozás, a magas hivatalok. A kívánatosság nem azért van, mert valóban boldogság rejlik bennük, vagy mert az ember azt gondolná, hogy az igazi boldogság a pénz birtoklásában állna, amit a játék során nyerhetünk, vagy hogy az a nyúl képviseli, amelyet üldözünk; az ember nem is akarná, ha ajándékba kapná.¹³

A nyúl mint vadász-zsákmány, mint fogás, amelyet szándékos, tervszerű cselekedetekkel szerzünk meg, nagyszerű. De mihelyst ajándékba kapjuk, értéktelen, vagy egyenesen elviselhetetlen. Tehát már ajándékként is magára látszik venni a titokzatos felesleg vonását. Az ajándékozás, eltérően az előbbiekből leírt esetektől, nem mint „mérégtelenítő intézkedés” működik, sokkal inkább ellenpontozza a tárgy feletti örömet. Az ajándékozás ekképpen „mérgezés” lesz.

¹¹ Uo.

¹² Louis Althusser: *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in : *Œuvres philosophiques et politiques*. 1. k. Paris, Stock/Imec, 1982.

¹³ Blaise Pascal: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat, 1983², 71. Pődör László fordításán némileg módosítottunk.

6. Az esztétikai antinómia és annak magyarázata

Itt az esztétika egy igazi antinómiájába ütköztünk: az ajándékozás, amellyel először úgy találkoztunk, mint amely elviselhetővé teszi az egyébként elviselhetetlen tárgyakat, egy másik esetben éppen annak mutatkozik, ami egy tárgyat elviselhetlenné tesz. Honnan származik ez a kétélű funkció? És milyen feltételek alapján mutatkozik ez a praxis egyszer a „*benig*”, máskor pedig a nem jó, „*malig*” oldaláról? – Egy lehetséges válasz az lesz, ha a kérdést újra a szorongás oldaláról tekintjük.

Ha Pascal nyulával kezdjük, akkor a megoldás egyszerű lesz: a nyúl üldözése eltereli a figyelmet a saját magunkra vonatkozó gondolatokról, és – ahogy Pascal feltételezi – a mi nyomorúságos emberi helyzetünkről. Amíg van reményünk arra, hogy nyulat fogjunk, addig e nyomorúságra nem kell gondolnunk, és ezért megnyugodunk. Nem a nyúl mint tárgy, hanem a szórakozás, amelyet lehetővé tesz, az esztétikailag döntő. E szórakozás híján jön létre a szorongás. Ha a nyulat vadászat nélkül megszerzhetjük, akkor máris a szorongással szembesülünk: ez rosszabb, mintha semmi sem lenne, mert még az elterelés esélye is keresztül lesz húzva. A nyúl mint vadászat nélküli ajándék a további vadászatot is fölöslegessé teszi, és ezzel lehetlenné tesz minden elterelő kívánást: ez a „hiány hiánya”. És ezzel maradéktalanul ki leszünk szolgáltatva annak a fundamentális egzisztenciális szorongásnak, amelynek Pascal szerint az áldozataivá válunk, ha nincs semmi, ami megakadályozhatna minket abban, hogy önmagunkra gondoljunk, és így arra kényszerüljünk, hogy szembenézzünk nyomorúságos helyzetünk igazságával. Ezért az ajándékozás ebben az esetben fatális: mert megsemmisíti az eltérítő kívánást.

Kant madarának, Ray és Duchamp *ready-made*-jeinek, valamint az én kukában talált babámnak az esetében a szorongás valahol egészen máshol helyezkedik el. Ebben a kételyt nem ismerő, önmagukban szép tárgyakra vonatkozó esztétikai tapasztalatban az a döntő, hogy ki jön szóba az ő naiv csodálójukként. Aki ezeket a tárgyakat szándékosan elkészíti, vagy tudatos vásárlás útján megszerzi magának, az nyilvánvalóan fenntartás nélkül szépnek találja őket. Ez a naiv álláspont azonban egy komplex ítélet hordozója számára (mint amilyenek a professzionális

alkotók vagy a művészetfilozófusok) szorongással terhelt: senki nem szeretné, ha elcsúszna a maga nem-kultivált naivitásában. Ezért mindig szükség van a distanciálódás egy elemére – mint amilyen a találás vagy az ajándékozás. Aki talál egy ilyen tárgyat, az nemcsak a tárgynak örül, hanem ama ízlés szeretetteljes, de distancializált felfogásának is, amelyre a tárgy közvetlenül vagy eredetileg vonatkoztatva volt. Aki ezzel szemben elajándékozza, az a megajándékozottal együtt egy titkos lelki közösséget alkot, amely egy vidám „mintha”-t hoz létre: és ők együtt az olyan virtuális megfigyelők szerepét játsszák el, akiknek a tárgy mintha tényleg tetszene, és ezt a megosztott titkot, amelyet a beavatottak biztosan érzene, nem árulják el. (A pszichoanalitikus Octave Mannoni szerint egy bűvészműtárványt látva egy varietében annak örül az ember, a művész és a közönséggel együtt, és a virtuális nézővel szemben, hogy fennmarad a természetfeletti és hitbeli „mintha”).¹⁴

Ezért pl. egy euróvíziós dalfesztivált a biztos ízléssel rendelkező emberek körében nagyszerű eseményként lehet élvezni, míg egyedül otthon a tévé előtt az ember nyomorúságosan érezné magát. Az ajándékozás – éppúgy, mint a megtalálás – biztosítja az ember számára az ízlésbeli distanciát egy ízléstelen tárgy szemben, és ezáltal a szolidáris beavatottakat megerősíti abban a képességükben, hogy a kiművelt ízlésüket időnként átléphetik; és így nem csak a kiváló dolgok tetszhetnek nekik (mint általában a művelt embereknek), hanem olyanok is, amelyek már annyira rosszak, hogy ezért már megint jók is. Mihelyst ugyanis a naiv ízléssel szembeni distanciát az fenyegeti, hogy feledésbe merül, létrejön a szorongás: egy hiány hiányozni kezd – mégpedig éppen a distancia révén, a közelség hiányozni kezd. A tárgy esztétikai kvalitásaiba vetett hit ekkor, mint ahogy Mannoni írja, „az emberre magára hullik vissza“, és ez a szorongáshoz vezet.¹⁵ Ennek magyarázata kézenfekvő: mert aki komolyan hisz valami ilyesminek a szépségében, az teljesen naiv. És a naivitás a nárcizmus ismérve: ez az a világfelfogás, amely még nem értette meg, hogy különbséget kell tenni a kívánás és a valóság között. Ennek

¹⁴ Lásd Octave Mannoni: *Clefs pour l'imaginaire ou L'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1985.

¹⁵ Uo. 28

a naiv, nárcisztikus világfelfogásnak a visszatérése a felnőttek, vagyis a hiány feltételének alávetett emberek számára valami titokzatos, amihez a szorongás kötődik.

Az ajándékozás így Pascal nyula esetében eltünteti a megmenekítő distanciát; az ízlést tekintve kétséges tárgyak esetében azonban helyreállítja azt. Ezért az egyik esetben szorongást okoz, a másikban viszont a szorongással teli szituációt élvezhetővé teszi.

7. Gyűlölni a művészetet

Eszerint nem szabad elsiklanunk a szorongás fölött az esztétikai tapasztalaton belül. Ha így tennénk, háromszoros elméleti kár keletkezne: először is félreismernénk a művészet szociális dimenzióját, és ezzel együtt eltekintenénk attól, hogy a létrehozók rá vannak utalva az átvitel társadalmi szituációjára. Másodszor félreértenénk azt, ahonnan az esztétikai élvezet származik: annak a kétarcú mozzanatát, és azt a kettős szükségyszerűséget, hogy valami elviselhetetlent először létre kell hoznunk, és másodszor elfogadhatóvá kell tennünk. És végül megmagyarázatlan maradna az is, hogy miért gyűlöljük a rossz művészt. Ebben áll ugyanis a művészeti mező egyik különlegessége, ami szembetűnően eltér a többi, ezzel összehasonlítható szférától. Gyűlöljük a rossz művészt, aki rossz művészettel kínoz minket. Egy kudarcot vallott üzletasszonyra vagy közömbösen néznénk, vagy pedig a csődje miatt akár még szána-kozva is tekintenénk rá. És a rossz sportolót sem utáljuk: együtt érzünk az elbukó kerékpárossal, az elesett műkorcsolyázóval, vagy az alulmaradt focicsapatossal.¹⁶ Másképp, mint a sportban, amelyet az űzője általában kétségbevonhatatlan nagyszerű dolognak tart, a művészet (ugyanúgy,

¹⁶ Pascalnak van egy a miénktől eltérő, ha annak nem is ellentmondó magyarázata erre a különbségre: „Mitől van az, hogy egy sánta ember nem bosszant fel minket, holott a sántító elme felingerel? Azért, mert a sánta ember elismeri, hogy mi járunk egyenesen, a sántikáló észjárás viszont azt állítja, hogy mi sántítunk; különben szánakoznánk, nem pedig bosszankodnánk rajta.“ Pascal: i.m. 43.

mint a filozófia) az abban foglalkoztatottak nagy része számára gyanús üzletág. Ez az egyik döntő motiváció abban, hogy valaki művész legyen: a művészetet senki sem azért műveli, mert valami csodálatosnak tekinti. Mindenki, aki művészetet űz, erre kényszerítve érzi magát, mert a művészet nagy részét megveti vagy utálja, és valami egészen mást akar szembeszegezni vele.

Ennek a jelenségnek a magyarázata megint összefügg azzal, ahogy Lacan a szeretetet, és ennek a szorongáshoz való viszonyát értelmezte. Utáljuk a rossz művészt, mert nem jutott el addig, hogy azt tudja adni, amije nincs. Amit adott nekünk, az csak az, *amije volt*.

(Weiss János fordítása)

Eged Dalma:

A műalkotás szükségszerűsége

Megjegyzések Gilles Deleuze lehetséges-fogalmához

Gilles Deleuze a *Mi a filozófia?* (Deleuze-Guattari 2013) című összegző művében a filozófiát, a tudományt és a művészetet nevezi meg a gondolkodás három módjának. Mindhárom mód a gondolkodás egy-egy képét jelenti, azonban céljaikban és eszközeikben különbséget mutatnak. Deleuze a filozófia feladatát fogalmak teremtésében látja, a tudomány feladatát tudományos kijelentések, azaz a proponandusz kimondásában, a művészetét pedig olyan úgynevezett érzettömbök teremtésében, amelyek nem egyszerűen megfigyelések, emlékek vagy érzések lejegyzését jelentik. A művészetről szóló fejezetben azt láthatjuk, hogy Deleuze számára a művészetet a filozófiától és a tudománytól a *lehetséges* kategóriája különbözteti meg. Mindegyik valamilyen formában életlehetőséget hoz létre, viszont a művészet produktuma szemben áll a virtualitással, amely a filozófia közege, és szemben áll a tudományos kijelentések aktualitásával is. A mű – olvashatjuk a *Mi a filozófia?* egy fejezetében – „nem aktualizálja a virtuális eseményt, hanem megtestesíti, testbe öltözteti: testet, életet, világot ad neki [...] Ezek a világok se nem aktuálisak, se nem virtuálisak, hanem lehetségesek: a lehetséges mint esztétikai kategória” (Deleuze-Guattari 2013, 149).

E fenti idézet volt a kiindulópontja Ronald Bogue-nak, aki a *The Art of the Possible* (Bogue 2007) című tanulmányában kísérletet tesz arra, hogy a deleuze-i lehetséges fogalmát mint önálló, az aktualitással és a virtualissal egyenértékű kategóriát mutassa be, amely sajátosan a művészethez tartozik. Bogue sorra veszi, hogy Gilles Deleuze műveiben milyen szerepet kap a lehetséges fogalma, valamint milyen kapcsolatban áll ez a virtualissal és az aktuálissal, továbbá milyen viszonyt láthatunk „a lehetséges mint esztétikai kategória” és a filozófia „lehetőség világa”

között. Dolgozatomban Ronald Bogue tanulmányát fogom követni egészen a lehetséges fogalmának tisztázásáig, valamint a virtuálissal való viszonyának tárgyalásáig. Emellett célom megmutatni, hogy Deleuze számára a lehetséges kategóriája csak eszköz ahhoz, hogy a mű szükség-szerűségére rámutathasson. Álláspontom szerint a lehetséges kategóriája, hasonlóan a véletlenszerűség fogalmához, inkább csak feltétele és nem legfontosabb tulajdonsága a műalkotásoknak.

A lehetséges

Bogue kiindulópontja a *Logique du Sens* (Deleuze 1990) „Michel Tournier et le monde sans autrui” című fejezete, melyben Deleuze Michael Tournier *Péntek avagy a Csendes-óceán végvidéke* című regényét elemzi. A regény hőse Robinson, egy magányos filozófus, aki a tudatosság egy újfajta módját fejlesztette ki, melynek lényege a Másik, az Autrui *percepcióján* nyugszik. Robinson arra a következtetésre jut, hogy a világa alapvetően feltételezi a másik ember létezését: ahogy ő nem láthatja a háta mögötti területet, úgy lennie kell másvalakinek, s e Másvalaki észleleteinek, amelyek épp a mögötte lévő világra vonatkoznak. Deleuze értelmezésében Robinson felfedezése nem egyszerűen a magam és a másik dialektikus viszonyát írja le, hanem egy olyan transzcendentális struktúrát feltételez, amely megelőzve bármilyen percepciót, a másik nézőpont lehetőségével számol. Ezt nevezi „a priori Másiknak”, vagy másképp: a „lehetséges struktúrájának.” A Másik létezése miatt a világban „a szükségszerű kategóriája teljes mértékben átadta a helyét a lehetséges kategóriájának” (Deleuze 1990, 320).¹

Bogue mellett érvel, hogy a fenti esszéből kiolvasható *lehetséges* kategóriája Deleuze számára nem egészében negatív terminus, a Másik és az így bevezetett lehetséges sok szempontból – főleg a művészet számára – produktív jelentéssel jelentkezik. A másik ember rémült arckifejezése

¹ A nem magyar nyelvű kiadásból idézett szövegeket a saját fordításomban közlöm.

például összehasonlíthatatlanul több lehetséges értelmezést enged meg az azt kiváltó borzalomról, mint magának a borzalomnak a látványa. Az arc mint egy borzasztó lehetséges világ kifejezése láthatóvá teszi és egyben tartja azt a lehetséges világot, amelyet a néző felfedezhet rajta: „Nincs hasonlóság a rémült arc és az azt kiváltó tárgy között; a megrémült világ csak úgy létezik, mint egy lehetséges értelmezése az arcnak” (Bogue 2007, 274). Ennek okán érthetjük meg amikor azt mondja: „a lehetséges világ ugyan létezik, de soha nem lehet aktuális, nem létezhet azon kívül, ami kifejezi azt” (Bogue 2007, 275).

Bogue értelmezésében a művészet feladata és értelme Deleuze alapján az ehhez hasonló lehetséges világok felmutatásában és összefogásában áll. Proust művének elemzése kapcsán mutat rá Bogue a következő analógiára: *Az eltűnt idő nyomában* narrátora szemében a szeretett Albertine arcának és arckifejezésének megragadhatatlansága egy ismeretlen lehetséges világot tükrözött, melyet az író sosem tudott egyértelműen megfejtetni – gondoljunk csak a rémült arc kapcsán imént említettek-re. A narrátort többek között Albertine mimikájának dekódolása vezette el a művészet jeleinek, a legösszetettebb jelek kutatásához és megértéséhez. A műalkotás megkülönböztető tulajdonsága ezen elmélet szerint tehát az, hogy képes egyfajta sokféleséget egyszerre felmutatni, így tulajdonképpen a lehetőségeknek, az a priori Másiknak ad testet. A mű azért nem aktuális és nem virtuális, mert a sokfajta jelentés egyszerre működik benne és általa, ily módon nem marad tehát semmi virtuális, ami aktualizálható lehetne.

A virtuális

Bogue maga is érezte, hogy ha a lehetséges kategóriáját a művészet kulcsfogalmaként akarja meghatározni, akkor számot kell vetnie az olyan szövegekkel, amelyekben Deleuze a virtuális és aktuális fogalom-párjához képest pejoratívabb értelemben használta azt; hogy a deleuze-i lehetséges fogalom rehabilitációja nélkül a művészet mint gondolkodási mód hierarchikusan a filozófia és a tudomány alá kerülne.

Deleuze a lehetséges fogalmával, illetve annak az aktuális és virtuális fogalom-pár kapcsolatával legkimerítőbben a Bergson filozófiájáról szóló írásában foglalkozott, majd ezt a gondolatot vitte tovább a *Différence et Répétition* (Deleuze 1970) című munkájában is. A *bergsoni filozófiában* (Deleuze 2010) Deleuze úgy látja, hogy a virtualitás és a lehetséges a legkevésbé sem azonos egymással. A lehetséges az, ami bármikor megvalósulhat, azonban a virtuális már valóságos, ezen felül bármikor aktualizálódhat is. Az általánosító gondolkodás tévedéseként értelmezi azt, hogy a lehetségesre úgy tekintünk, mint megvalósult esemény előzményére. Hibának tartja, hogy a lehetséges fogalmához „az igazság visszafelé haladó mozgása” által jutunk el, így sokszor csak egy visszakövetkeztető értelmében használjuk. Az esemény teszi láthatóvá, bizonyítja a számtalan előzetesen létező lehetséges létezését, hiszen lehetségesnek kellett lennie, *hiszen megvalósult*. A lehetségesnek ez az általános fogalma kétszeresen paradox: egyrészt a lehetséges így szembekerül a valóssal, azt egészen addig ténylegesen nem létezőnek tekintjük, amíg valóssá nem válik, másrészt a lehetséges valósabb a valósnál, hiszen az, amit megvalósulni látunk, előbb lehetségesként létezett.

Ennek a hagyományos – és téves – elképzelésnek a leépítése érdekében Deleuze szerint a Bergsonnál található fogalom-kettőst, a virtuális és aktuális fogalmakat kell bevezetni a lehetséges és valós ellentétének helyére. Deleuze amellet érvel, hogy a lehetséges fogalmát, ugyanakkor meg kell különböztetnünk a virtuális mint az aktuálissal szemben álló fogalmától. A lehetségesellentétben, amelyet a reális ellentétéként definiáltunk a virtuális fogalma nem ellentéte az aktuálisnak annyiban, hogy az kevésbé lenne létező, mint az aktuális. A virtuális egy pillanattal nem aktualizálódott aktuális, és ennyiben mondhatjuk, hogy az aktuális a limitált virtuális. Deleuze ezt a gondolatot, lehetséges és a virtuális különbségének gondolatát, a *Différence et Répétition* című művében újra kifejtette: „A lehetséges a valós ellentéte; a realizáció az a folyamat, amelyen keresztül a lehetséges megvalósul. Ezzel szemben a virtuális nem ellentéte a reálisnak, hanem épp, hogy már magában foglalja az egész valóságot. Ennek a folyamata az aktualizáció maga” (Deleuze 1970, 271). Azt mondhatjuk, hogy Deleuze számára a virtuális mennyiségileg több, mint a valóság, ezért nem lehet kevésbé létező-

nek tekinteni. „Ha a lehetségest csak az esemény után, mint visszaható okságot olvassuk ki hasonlóság alapján az eseményből, akkor a virtuális épp ellenkezőleg, mindig a differenciában, divergenciában kap helyet” (Deleuze 1970, 272).

Visszatérve Bogue tanulmányára, ő mellett érvel, hogy a valóssal szembenálló lehetséges is rendelkezik valamilyen pozitív értelemmel. Ha a Tournier-esszé lehetséges fogalmát nézzük, akkor elmondható, hogy a lehetséges itt ellentétben áll a hasonlóval, azaz nem arról van szó, hogy valamilyen hasonlóság alapján csak egyfajta lehetségest olvasunk ki a rémült arcból. A rémült arc nem hasonlít arra, ami a rémületet kiváltotta, hanem magába foglal egy rémisztő világot, sokkoló lehetőségek egész sokaságát vonultatja fel a rémült arc körül.

Bergson példája a virtuális létezésre a nyelv és az emlékezet működése volt, így azt is mondhatnánk, hogy a lehetséges az, ami egyszer még virtuális lehet. A nyelv rendszere, az emlékek rendelkeznek valamilyen fokú létezéssel, attól függetlenül, hogy csak használatukban, előhívásukban, azaz aktualizációjukban válnak ténylegesen valóssá; ezért a lehetséges az, amiből egyszer még emlék lehet. Összefoglalásként azt mondhatjuk, ahogy az aktuális nem élvez nagyobb létjogosultságot a virtuálisnál, úgy a lehetséges sem, sőt ha a virtuális az aktualitás egész világát magában foglalja, akkor a lehetséges pedig az összes virtuális létezőt lefedi.

A véletlenszerű

Deleuze Francis Bacon műveiről írt munkájában valami nagyon hasonlót találhatunk ahhoz, ahogy fentebb egy rémült arc látványával vezetük be a lehetséges világokat. Bacon Velázquez 1649-es *X. Ince pápa portréjének* feldolgozását elemezve mondja a következőket:

Amikor a kiáltó pápát festi, abban nincs semmi félelmet keltő, a pápa előtti függöny pedig nem pusztán az elkülönítés, a tekintetek előli elrejtés egy módja, sokkal inkább annak megmutatása, hogy ő maga nem lát semmit, hogy a láthatatlannal szemben ki-

ált: a borzalmat semlegesítve megsokszorozhatjuk azt, mert így a borzalom következik a kiáltásból és nem pedig fordítva. (Deleuze 2014, 46)

Deleuze a borzalom maximumának megragadásához Bacon sokat idézett kijelentéséből indul ki: „a kiáltást akartam megfesteni, nem a borzalmat”. A kiáltó pápa portréján egy monokróm háttér előtt ülő embert ismerünk fel, a képen semmi nem utal az üvöltés kiváltó okára. Deleuze ugyanazzal a hatással játszik itt, mint ami a rémült arc láttán működött: borzalmas események sokaságát sűríti egyetlen üvöltő arcba. A rémült arc mint egy borzalmas lehetséges világ egyszerre mutat fel ezernyi borzalmas lehetőséget, azaz mennyiségileg többet, mint ha csak egy szörnyű jelenetet láthatnánk: „amikor az erőszakos festészetéről beszélünk, annak semmi köze a háború erőszakához” (Deleuze 2014, 69).

Bacon festményére tehát úgy tekinthetünk, mint a fent kifejtett „másik struktúrájának” gyakorlati-festészeti alkalmazására, azaz „a lehetséges struktúrájának” működésére: a néző az összes borzalmas eseményt, amelyet csak lehetségesnek talál, odavetíti a kiáltó pápa elé.

Így tehát igazat kell adni Bogue-nak abban, hogy a művészet produkuma valóban alkalmas több, virtuálisnak még nem nevezhető lehetőség megragadására, azonban úgy vélem, hogy Deleuze ennél nagyobb feladatot szán a műalkotásoknak. Ugyanebben a művében a festmény létrehozásával kapcsolatban azt láthatjuk, hogy a véletlen és a véletlenszerű egy sajátosan értelmezett fogalmát lépteti a lehetséges kategóriájának helyére és szerepébe. A véletlenszerű vagy a manipulált véletlen döntő jelentősége a műre nézve a festés aktusában válik láthatóvá.

Deleuze szerint hibás azon elképzelés, hogy amikor a festő belekezd az alkotásba, akkor egy fehér vászon előtt áll. A művészettörténet egésze ezt megelőzően *már virtuálisan a vásznon van*: egyrésztől a festő feje eleve tele van művészettörténeti ismeretekkel, példákkal és illusztrációkkal, másrészt rendelkezik egyfajta előzetes elképzeléssel arról, hogy mit is akar megfesteni. A klisék, ahogy Deleuze nevezi ezeket a veszélyeket, már mind virtuálisan vagy aktuálisan a vásznon vannak és elfoglalják azt. Ezért állítja azt, hogy a festőnek első lépésként kiüríteni, szabaddá

kell tennie a vásznat, hogy elkerülje a klisék veszélyeit. A festés aktusát a következőképpen írja le:

A festő már eleve ott van a vásznon. S ott szembetalálja magát az összes figuratív adottsággal és valószínűséggel, amelyek betöltik, eleve betöltik a vászmat. Szabályos harc folyik a vászmon a festő és az adottságok között... Miben áll a festés aktusa? Bacon így határozza meg: Ejtsünk véletlenszerű vonásokat (vonalvonások); töröljük ki, maszatoljuk el vagy romboljuk szét területeket vagy zónákat (színfoltok); hordjuk fel a festéket különböző irányokból és sebességgel. Márpedig ez az aktus vagy ezek az aktusok feltetelezik, hogy a vászmon (ahogy a festő fejében is) már többé-kevésbé virtuális, többé-kevésbé aktuális figuratív adottságok legyenek. Pontosan ezeket az adottságokat távolítja el vagy törli ki, maszatolja el, rombolja szét vagy fedi be a festés aktusa. (Deleuze 2014, 103)

A véletlenszerű vonásokban látja Deleuze és Bacon is a biztosítékot arra, hogy a festő akár akaratlanul is, de nem fog kliséket létrehozni a vászmon: egy üres vászmon látszólag minden hely egyenlő mértékben valószínűnek számít, különböző valószínűséget az alapján nyernek, hogy a festő milyen képelttes elképzeléssel áll neki a festésnek, mely nyomán a vászmon végül egyenlő és egyenlőtlen valószínűségű helyek rendjévé válik. Ezt a festő úgy kerülheti el, hogy rögtön „szabad vonásokat” ejt a kép belsejében, amelyek szétrombolják a kialakuló figurativitást és az elképzeléseket: így alakul ki, válik láthatóvá az *Alak, amely maga a valószínűtlen*.

Azt láthatjuk, hogy egy mű létrehozásához nélkülözhetetlen véletlen jelentése nagyban megváltozik és egyfajta produktív eseményt jelöl, amely élesen elkülönül a valószínűtlenségtől. Deleuze a véletlen fogalmának e jelentését Bacontól kölcsönözte, akinek művészetében ez egy állandóan visszatérő probléma: „A véletlenszerű, a véletlen ebben a második jelentésében minden részében cselekvéssé, választássá, a cselekvés és a választás egy típusává válik. Bacon szerint a véletlen elválaszthatatlan a kihasználásának lehetőségétől. A manipulált véletlenről van itt

szó, az elgondolt vagy felismert valószínűségekkel szemben” (Deleuze 2014, 97).

Az Alak kirajzolódása – írja Deleuze – olyan, *mintha egy másik világból bukkanna fel*. Deleuze a festészet nagy pillanatának nevezi azt, mikor a véletlenszerű vonásokból kirajzolódik az Alak:

Itt talál rá ugyanis a festészet önmaga mélyén és a saját módján egy tiszta logika problémájára: a tény lehetőségéből a ténybe való átmenetre. Mert a diagram² csak faktikus lehetőség volt, a kép viszont egy nagyon is egyedi tényt tesz lehetővé, amit kép ténynek nevezhetünk... A tény először is azt jelenti, hogy több formát ragadunk meg ténylegesen egy és ugyanazon Alakban, egymástól szétválaszthatatlanul, egyfajta kígyózó vonalként, mint megannyi véletlent, amelyek ettől még inkább szükségszerűvé válnak. (Deleuze 2014, 169)

A festészet aktusának nyomon követésével megérkeztünk a szükségszerűség fogalmához, melyet a manipulált véletlenek, véletlenszerűségek garantáltak. Elképzelésem szerint a lehetséges kategóriája ebben a folyamatban a véletlenszerű fogalmával rokonítható, épp ezért hibás lenne a művészet kulcsfogalmának nevezni, hiszen a mű egy olyan megbont-hatatlan egység, amelynek a véletlen ugyan a feltétele, azonban mindvégig a szükségszerűség felé mutat. A mű megannyi véletlent mint lehetőséget foglal magában, azonban azt láthatjuk, hogy ezek nem esetlegesen kerülnek rá/bele a műbe, mert az valamilyen irányított csapásvonallal rendelkezik. A számtalan lehetőségből szétválaszthatatlanul összeáll valami, a mű, amellyel kapcsolatban azt kell gondolnunk, hogy „nem lehetett másképpen” megalkotva.

² Deleuze Bacontól kölcsönözte a fogalmat: „Az akaratlanul ejtett vonások nagyon gyakran sokkal mélyebben hatnak, mint a többi, és ebben a pillanatban úgy érzed, minden megtörténhet. A vonások már készen vannak, és úgy látjuk a dolgot, mintha egyfajta diagramot készítenénk. S látjuk, hogy ennek a diagramnak a belsejébe már az összes faktikus lehetőség bele van ültetve.” (Deleuze 2014, 104)

A szükségszerű

A véletlenek sajátos kapcsolata okozza azt, hogy a mű tényként valósul meg. Ez a szükségszerűen összeálló műalkotás elképzelése Deleuze Proust regényciklusának elemzésében (Deleuze 2002) még egyértelműbben látható. Deleuze alapgondolata, hogy *Az eltűnt idő nyomában* problémája nem az idő, illetve a múlt megértése, hanem annak a tanulási folyamatnak a bemutatása, ahogy az író fogékonyvá válva az őt körülvevő világ jeleinek megragadására, végül eljut az igazsághoz. A legkezdetelegesebb üres jelektől, a nagyvilági társaság jeleitől a szerelem hazug jelein át jut el végül a művészet jeléig, amely esszenciálisan magában hordozza az igazságot, amely többek között az elmúlt idő törvényszerűségét is jelenti.

Proust regénye azt mutatja nekünk, hogy az igazságot – Deleuze értelmezésében – az ember nem akarja megtalálni, nem akarja látni egész addig, míg valamilyen véletlen folytán kénytelené nem válik: „Ki keresné az igazságot, ha nem érezte volna előtte a fájdalmat, amelyet a szeretett lény hazugsága okoz?” (Deleuze 2002, 28). Albertine arcminimikája, hanglejtése több valóságot árul el, mint szavai, hiszen rámutatnak arra, hogy hazudik. Albertine arca csakúgy mint egy rémült arc, ezernyi másik világot mutat fel az írónak, melyek mindegyike eltér attól a világtól, amelyet Albertine szavai felvázoltak. Az önkéntelen pirulás, az elcsukló hang mind olyan jelek, amelyeket az elbeszélőnek kell felismernie és dekódolnia, mind véletlenek, amelyek kutatásra késztetik az írókat. Deleuze szerint a jelekkel való találkozás véletlenszerűsége – csakúgy, mint fentebb Bacon számára a véletlenszerű ecsetvonások – biztosítják az esemény szükségszerű jellegét:

A jel a találkozás tárgya; de éppen ennek a találkozásnak az esetlegessége kezeskedik annak szükségszerűségéről, ami gondolkodnivalót ad. A gondolkodás aktusa nem egy egyszerű, természetes lehetőségből ered. Épp ellenkezőleg, ez az egyetlen valódi teremtés. A teremtés: a gondolkodás aktusának születése magában a gondolkodásban. Márpedig ez a születés magában foglal valamit, ami erőszakot tesz a gondolkodáson, ami kiszakítja természetes

kábulatából, pusztán elvont lehetőségeiből. Gondolkodni nem jelent mást, mint értelmezni, azaz feltárni, kibontani, megfejteni, lefordítani egy jelent. Csak jelbe foglalt értelmek léteznek. (Deleuze 2002, 96)

A regény arról tanúskodik, hogy az író mindaddig kudarcot vall, amíg intellektuális módon próbál megragadni egy igazságot. Ezért mondja azt Deleuze, hogy a filozófiai gondolkodás túlzott analizáló jellege nem alkalmas azok felkutatására, hiszen az igazság csak szükségszerű lehet. Ha erővel akarjuk megragadni, megfeszített gondolkodással, akkor mindig csak esetleges, helyzettől függő igazságokhoz fogunk eljutni. A prousti regény ezzel szemben azt mutatja, hogy ezek tőlünk függetlenül léteznek és egész addig hozzáférhetetlenek maradnak, amíg egy előzetes elhatározással közeledünk feléjük. „A szellemek csak azt tudják közölni egymással, ami konvencionális; a szellem csak azt hozhatja létre, ami lehetséges. A filozófia igazságaiból hiányzik a szükségszerűség és annak hatalma. Valójában az igazság nem átadja, hanem elárulja magát; nem közölhető, csak értelmezhető; az igazság nem akart, hanem akaratlan” (Deleuze 2002, 94).

A filozófiai gondolkodás „módszerességével” szemben Deleuze a műalkotás számára a „kényszer” és a „véletlen” kettős alakzatát állítja. Az igazság feltétele, ahogy egy mű megalkotása is egy véletlenszerű esemény, amely során az ember kénytelené válik a keresésre. Deleuze úgy fogalmaz, hogy a „találkozás véletlene kezeskedik annak szükségszerűségéért, amit elgondolunk” (Deleuze 2002, 22).

Konklúzió

A Bogue által meghatározott lehetséges kategóriája tehát nem kapcsolható úgy a művészethez mint gondolkodási módhoz, ahogy a filozófiához a virtualitás vagy a tudományhoz az aktualitás fogalma. Francis Bacon festményének elemzése kapcsán azt láthattuk, hogy Deleuze ugyan az egyfajta sokféleség több lehetséges egyidejű felmutatását a műalkotás tulajdonságaként nevezi meg, azonban az intellektuális mű-

vektől sokkal inkább abban különbözik, hogy ezek a lehetőségek szükségszerűen összetartoznak. Proust regényének értelmezésékor láttuk, hogy Deleuze számára – szemben a filozófiai és tudományos művekkel, amelyekkel kapcsolatban az a benyomásunk, hogy „lehettek volna” másként is, elmondhatták volna őket máshogyan is – a műalkotás az, aminek kényszerek hatására, szükségszerűen kellett megtörténnie.

Irodalom

Bogue, Ronald 2007, „The Art of the Possible” In: *Revue Internationale de Philosophie* 2007/3, 273-286.

Deleuze, Gilles 1968, *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles 1969, *Logique du sens*. Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles 1990, *The Logic of Sense*. trans. Mark Lester, Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas, New York, Columbia University Press.

Deleuze, Gilles 2002, *Proust*, ford. John Éva, Budapest, Atlantisz, Budapest.

Deleuze, Gilles 2010, *A bergsoni filozófia*, ford. John Éva, Budapest, Atlantisz.

Deleuze, Gilles - Guattari, Félix 2013, *Mi a filozófia?* ford. Farkas Henrik, Budapest, Műcsarnok Nonprofit Kft.

Deleuze, Gilles 2014, *Francis Bacon. Az érzet logikája*. Budapest, Atlantisz.

Váraljai Anna:
Spirituális művészet és hibriditás
Kevert diskurzus a művészettörténetben

Paul Ricoeur Freud interpretációjában a freudi diskurzust kevert diskurzusként fogja fel.¹ Ez a laikus és tudományos elemeket ötvöző diskurzus-forma a megismerési módozatok zavarba ejtő keveredésének vizuális, verbális alkotásokban való manifesztálódása, mely izgalmas, hibrid jelenségeket eredményezett. A kevert diskurzus fogalmának a szellem-történeti kutatások során és a művészettörténeti praxisban való alkalmazhatósága új kontextusba helyezi a századelő írott és képi forrásainak egy szegmensét, függetlenül attól, hogy az a populáris vagy magas kultúra része. A jelenség felhívja figyelmünket arra a tényre, hogy a korszak bizonyos műalkotásaival való foglalkozás esetén nem csak az interpretációk, hanem a különféle tapasztalatok sokaságát, a különféle megismerési módozatokat, artikulációkat is vizsgálat alá kell vennünk, hisz a műalkotások egy olyan csoportjáról beszélünk, melyek értelmezésére, megértésére a művészettörténeti praxis eszköztára, vizsgálati és interpretációs módszerei nem bizonyulnak elégségesnek. Ezen művek művészettörténeti kánonba való beemelése csak a művek „furaságainak” lenyesegetésével lenne lehetséges, melyek éppen különlegességüket jelentik. Tanulmányom célja egyfajta módszertani kísérlet, mely a kevert diskurzus jellegzetességeit hordozó műalkotások bizonyos csoportjának azon aspektusára hívja fel a figyelmet, hogy ezen műalkotások „hibrid jelenségként” a legerősebben megoldvashatóak, és jellegzetes sajátosságaikat is ezen felismerés tükrében őrzik meg leginkább.

¹ Paul Ricoeur: „Freud filozófiai interpretációja”, In: Bókay Antal-Erős Ferenc (szerk.): *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, Budapest, Filum Kiadó, 1998. 253-263. A fogalom művészettörténeti praxisban való alkalmazhatóságára Czeglédi András hívta fel figyelmemet.

A „marslakó jelenség”

A kevert diskurzus sajátosságait hazai jellegzetességekkel kiegészítő fogalom a Békés Vera² által meghatározott „marslakó” jelenség, mely a kevert szövegek, művek szociológiai háttérének magyarázatául szolgál. Bár a szociológus nem a századelő képzőművészeti csoportosulásainak, hanem a magyar természettudós emigráció példátlan sikerének okát feszegeti (illetve azt a kulturális mezőt vizsgálja, amelyben ez a nemzedék felnőtt), számunkra mégis fontos meglátásokkal szolgál. Békés tudásszociológiai, tudomány-és technika-történeti, valamint intézmény-történeti magyarázatokat keres a magyarországi művészetének megértésére, mégpedig úgy, hogy nem egymástól független személyeknek tekint a szereplőket, hanem közös vonásokkal rendelkező csoportnak. A közös elemekben és az individuális történetekben együtt mutatkoznak meg a jelenségeket reprezentáló szellemi és társadalmi, kulturális tényezők. Eképpen egy olyan tendencia látszik kibontakozni, melyet egymástól igen messze eső értékek összecsapása és keveredése jellemez. Mindez az alkotó energiák kirobbanásával, egyfajta példátlan kreativitás előretérésével járt. Az intellektuális versengés szelleme kedvezett az újnak, eredetinek, kísérletinek, s szinte elvárták és elismeréssel övezték a kiválóságot, érdeklődtek a zseni természetrajza iránt. Az ekkoriban megjelenő és működő szellemi közösségeket (pl. a Vasárnapi kört, vagy a pszichoanalízis budapesti iskoláját, a Budapesti Műhely tagjait és az innen indult természettudósokat, a Magyar Teozófus Társaságot) ugyanazokkal a minősítésekkel jellemezhetjük: rendkívüli kreativitás, irtózás a dogmáktól, megszokott intellektuális határok könnyed átlépése, szokatlanul merész szintéziseken alapuló elméletek, új módszerek bevezetése és a régi módszerek alkalmazása merőben új területeken. Marx György³

² Bogdanov Edit: „Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában”, In: Békés Vera (szerk.): *A kreativitás min-tázatai. Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*, Áron Kiadó, Budapest, 2004. 97-101.

³ Marx György: „Szubjektív fizikatörténet”, *Fizikai Szemle*, 1990, 7, 194.

magyar jellegzetességnek tartja, hogy másoknál kevesebb gátlással léptük át a tudományok határait, tártuk fel az interdiszciplináris szűzföldeket.⁴

Spirituális művészet és hibriditás

A fentiek szemléltetésére reprezentatív például szolgál a századelő spirituális műalkotásainak egy csoportja. Teozófia, okkultizmus, spiritua-
lizmus és képzőművészet kapcsolata a művészettörténeti kutatások periferikus területe, holott a századelőn a spiritiszta gyakorlatok és az azok mentén formálódó mindenféle jóval kecsegtető „álvallások” nagy népszerűségnek örvendtek, s írók, képzőművészek, tudósok vettek részt rendszeresen szecánszaikon, összejöveteleiken. Hamvas Béla rávilágít arra az égető lelki, egzisztenciális szükségletre, ami a korszak általános jellemzőjéből, a valamiben való hit utáni vágyból fakad: „Az ateista vallás szentje [...] nem Szent Homorony hanem Einstein, és a csodatevő hatalom nem a vizelet, hanem az ultraszeptil. Az ateista bigottéria neve materializmus. Ennek a vallásnak három dogmája van: lélek nincs, az ember állat, a halál megsemmisülés”.⁵A spiritizmus és az újonnan megjelenő vallási mozgalmak, misztikus jelenségek tanulmányozói, művelői „nem fogadták el azt az arctalan, materialisztikus és jelentés nélküli világot, amelybe a tudomány világnézete helyezte őket”.⁶ Ami vizsgálódásunk számára legérdekesebb, hogy nyelvét és módszereit illetően már a spiritizmus előfutára, a mesmerizmus is átmenetet képez természet-tudomány és spiritualizmus között. Szegedy-Maszák Mihály szerint a

⁴ Lásd Frank Tibor: „Polányi Mihály Berlinben”, *Polányiana*, XI/I-II, 143-166.

⁵ Hamvas Béla: „A bor filozófiája, Az öt génusz”, In: *A bor filozófiája*. Szombathely, Életünk: Magyar Írók Szövetsége, Nyugat-Magyarország Csoport, 1989.

⁶ Corinna Treitel: *A science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2004. 245.

mesmerizmus féltudományos, félesztétikai tanítás, mely a mechanikus materializmus ellenhatásaként jött létre.⁷

Szomnambularizmus (szellemlátás/jövőbe-/távolbalátás), médiumizmus, telepátia (gondolatátvitel), intuíció (érzék fölötti befogadásra való képesség), inspiráció (sugallás), delejesség, teozófia, antropozófia olyan újonnan megjelenő fogalmak, melyek a századelőn a sokak számára meghatározóvá, sőt, hétköznapivá váltak. Mindennek (a tudományterületek bővülését eredményező) következménye például az ekkoriban, újonnan kialakuló összehasonlító vallástudomány, mely a buddhizmus és kereszténység között kialakult vitának köszönheti megerősödését. Érdekes megfigyelni, hogy a jellemzően kevert szövegekben manifesztálódó új tanok ellen ágáló keresztény szövegekre is a kevert diskurzus nyelvhasználata jellemző. A katolikus egyház erőteljes támadásainak egyik legfőbb hazai szócsöve, Wolkenberg Lajos⁸ például felháborodva számol be arról, mennyire megfeküdte gyomrát a keleties gondolkodásmód, amely a nyugati embernek már csak azért is visszatetsző és bizarr, mert művelői torzítván utánozzák és folyton keverik a keleti tanokat a rosszul ismert és tévesen értelmezett keresztény befolyásokkal. Úgy vélte, Rudolf Steiner, a teozófusok közül kiváló antropozófus a legmodernebb kutatás erejével az egész természettudományt és egyúttal a szellemiek tudományát is átfogó eszmevilágot teremtett, és Európa meggyötört idegzetű, új hit után vágyódó gondolkozóit a keletről hozott misztikummal akarja narkotizálni. Misztikum és „legmodernebb kutatás” szintézisére világít rá egy másik forrásszöveg: „Az okkultizmus szükségességét az is indokolja, hogy az emberek hitét tudássá fejleszti. Örömmel teszek róla bizonyosságot, hogy amióta a spiritizmussal foglalkozom, szellemi és értelmi perspektívám óriási mértékben kiszélesedett, a bibliát legalább 60-80%-kal jobban értem, mint azelőtt”.⁹ Feltűnő tehát, hogy az újonnan megjelenő spirituális irányzatok egyszerre tesz-

⁷ Szegedy-Maszák Mihály: „Fejlődési szakaszok Kölcsey világszemléletében és költészetfelfogásában”, In: Uő: *Világkép és stílus*. Budapest, 1980, 135.

⁸ Wolkenberg Lajos: *A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata*. Budapest, Szent István Társulat, 1923, 8.

⁹ Bodnár László: *A spiritizmus bírálata*, Budapest, Lőrincz Ernő, 1930, 3.

nek tanúbizonyságot egyfajta laikus és tudományos érdeklődésről, mely sok esetben ma már ironikusnak tűnő, különös szövegekben manifesztálódik.

A kevert diskurzus mint a kanonizációt nehezítő jelenség

A továbbiakban a spirituális irányzatok közül a teozófiát emelem ki, mert ez a pozitivista tudományosság szempontjait okkult tanokkal, buddhista filozófiával ötvöző „vallás” számos olyan, a megértés újfajta módozatát tematizáló művet, szöveget inspirált, melyek még helyüket keresik a művészettörténeti kánonban. A teozófia szülőanyja Helena Blavatsky (1831-1891), aki tibeti utazásai után összeállította leghíresebb művét, a *The Secret Doctrine*-t, mely a gnoszticizmus, buddhizmus, hinduizmus és a különféle okkult tanok furcsa keveréke. Magyarországi népszerűsége annak köszönhető, hogy Blavatsky körében számos magyar megfordult, köztük egy legendás és titokzatos alak, Rákóczi Ferenc állítólagos leszármazottja, a hazai Teozófus Társaság által nagyra becsült Saint-Germain gróf. A hazai orientalizmus keleties érdeklődése, az őshazát Tibetbe vagy Mongol területre, később Turánba helyező víziók is erősítették a teozófia befolyását, melynek eredményeként évről évre egyre több fordítást, spirituális tanítást közöltek nyomtatott, a Teozófiai Társaságtól megrendelhető füzetek formájában. A megismerés és cselekvés, tudományos és alkotói folyamat jól megfér egymással a teozófia tanításai szerint, éppen ezért a tudományos és művészvilág számos alakja megtalálta a kielégítő lelki, egyúttal szellemi táplálékot tanaik formájában.

A teozófus szövegek, miként a spirituális írások, a kevert diskurzuson keresztül fejezik ki magukat, ami nyilvánvaló anomáliához vezet. Éppen ezért ütközik nehézségbe a spirituális szövegek mintájára képződő alkotások hivatalos művészettörténeti kánonba való beemelése is.



Mokry-Mészáros Dezső: *Élet idegen Planétán I.* 1910, Magyar Nemzeti Galéria, karton, olaj, 26x32 cm, ltsz: 66.6 T

Nézzünk erre egy példát: Mokry-Mészáros Dezső¹⁰ életművének monografikus feldolgozási kísérlete a művészettörténeti kánon kereteinek szűkösségére mutat rá. Bár a művészi oeuvre értékeit a szűkebb szakma és a gyűjtői kör, a műkereskedelem is elismeri, Mokry-Mészáros műveinek nagy részét a Kecskeméti Naiv Művészetek Múzeuma, mint naiv műalkotást őrzi. Köszönhető ez annak, hogy alkotásaiban, akárcsak a fentebb leírt jelenségekben megmutatkozó anomália, nem csak a téma és formakészlet szintjéig, hanem a dolgok valódi természetéig hatol. A tudományos igénnyel megírt spirituális szövegekkel szemben a teozófus művész képein épp ellentétes irányú mozgást figyelhetünk meg: a művészi, ösztönös világba behatoló tudományosság egyfajta homályos („naivnak tűnő”) lebegtetést idéz elő, mely megóvja a műveket attól, hogy a

¹⁰ Mokry-Mészáros Dezső (1881–1970) festőművész, szobrász.

színtiszta fantázia szüleményeinek tekintsük őket, ellenben tudományos illusztrációként sem működnek. Mokry-Mészáros Dezső művészetét vizsgálva az alábbi megállapítást tehetjük: a megértés a századelőn különösképp elválaszthatatlan volt az önmegértéstől, vagyis attól, ahogyan a létező ember elhelyezni, kivetíteni és megérteni kívánta önmagát. Művei esetében a megértés vonatkozhat a szellemi tevékenységre, a tudományos gondolkodásra, az önmegértés (és a megértés egyaránt) pedig a spirituális tevékenységek, spirituális szövegek iránti nyitottságra.

Teozófus festők, mint a kánon részei

Koch Juditnak egy a teozófus művészettel foglalkozó dolgozata¹¹ felhívja rá figyelmünket, hogy bármennyire is próbálunk objektív mércét találni a teozófus művek elemzéséhez, mindig rá kell jönnünk, hogy csupán egy spirituálisabb megközelítési mód változatait tudjuk nyújtani, amelyek ugyanúgy nem tekinthetők kizárólagosnak, mint a más aspektusokból kiinduló elemzések.

Mokry képein az ismétlődő motívumok a kevert diskurzus sajátosságaiból adódóan szimbólumokként, vagy mágikus elemként is értelmezhetőek: a buja mustrák, az organikus formák ismétlődései, a díszítések felelevenítésének konstruktív módszere feltétlenül a mágikus¹² művekre emlékeztet. Az absztrakt teozófusok esetében sem üres formákról, hanem „szent geometriáról”¹³ beszélhetünk. (Nehezebb a hagyományos formai megoldásokat alkalmazó művek megítélése, például a teozófus tájképeké, melyek nem a formai újításon keresztül közvetítik újszerű tartalmukat.) Nemzetközileg ismert teozófus festők Vaszilij Kandinsz-

¹¹ Koch Judit: *Teozófiai gondolatok hatása a századelő művészetében*. Szakdolgozat, ELTE, Művészettörténeti Intézet, 1991.

¹² Bővebben: Buda Gábor: *Primitivizmus a nyolcvanas évek magyar művészetében*, Szirtes János. Szakdolgozat, ELTE, Művészettörténeti Intézet, 1993.

¹³ Bővebben: Charlotte Douglas: *Beyond Reason: Malevich, Matiushin, and Their Circles*, 185-201.

kij, Frantisek Kupka és Piet Mondrian,¹⁴ de hazánkban is élénk teozófus művészársasággal¹⁵ számolhatunk már a 19. század végétől Mednyánszky László,¹⁶ Csontváry Kosztka Tivadar, a Gödöllői Művésztelenp¹⁷ számos alkotója, Rózsaffy Dezső, Nádler Róbert, Olgyai Viktor, hogy csak néhányat említünk a nevesebbek közül.

Az olyan alkotói technikák kidolgozása, melyek később a szürrealisták esetében mindennaposak, már a 19. század második felének okkultista irányultságú művészeinél, s később a teozófus művészeknél is megfigyelhetők. A médiumrajzolók tanulmányozása nyomán¹⁸ terjedt el az automatikus művészet, vagy transzművészet, melynek háttérében az 1850-es évek francia spiritizmusa húzódik. A szellemekkel való kommunikáció eszköze, a médiumírás, az automatikus írás és automatikus rajz felvetette a művészi képesség ember tudattalanjából való felszínre hozhatóságának lehetőségét. Ha a kortárs spiritiszták és alkotók számára a személy szaktudása és az alkotóképesség, mint a lélek rejtett tulajdonsága, egymástól különválaszthatóak voltak, s a médiumrajzolók alkotásait művészi albumokba rendezték, a hivatalos művészet fórumain publikálták és kiállították, vajon beszélhetünk-e egyáltalán autodidakta

¹⁴ Bővebben: Tessel M. Bauduin: „The Occult and the Visual Arts” In: Christopher Partridge: *The Occult World*. London and New York, Routledge, 2015.

¹⁵ Dokumentálhatóan teozófus festők Magyarországon 1910-1920 között: Nádler Róbert, a Teozófus Társaság elnöke, Rózsaffy Dezső, a *Teozófia* c. lap szerkeztője, Gy. Takách Béla, a társaság titkára, Szegedy-Maszák Leona, Mokry-Mészáros Dezső, Olgyai Viktor, Kövesházy Kalmár Elza, Simay Imre, Jaschik Álmos, Tichy Gyula, Sass Brunner Erzsébet. Mattis-Teutsch János a Steiner-féle antropozófia alapján alakította szemléletét.

¹⁶ *Mednyánszky László naplója*. Brestyánszky Ilona (szerk.) Képzőművészeti Alap Kiadóvállalt, Budapest, 1980. 8.

¹⁷ Gellér Katalin, Keserü Katalin: *A gödöllői művésztelenp*. Corvina, Budapest, 1987, 27.

¹⁸ Lyka Károly, valószínűleg Nádler Róbert hatására, külön cikkeket írt a médiumrajzokról a *Művészet* hasábjain („Médium-rajzok”, In: *Művészet*, 1909, 8. évf., 4. szám, 249-252), az *Égi Világosság* (Budapest, Szellembúvárok Budapesti Egyesülete, 1900-1938) című folyóirat pedig kifejezetten a médiumrajzok, médiumírások közlésére „szakosodott”.

művészekről a századelőn, vagy már ekkor felvetődik az ötvenes évek *art brut* kategóriája? A teozófusok számára a személy és az alkotói folyamat egymástól különválasztható, akárcsak egy automata esetében, ennek köszönhetően sok laikus, nem művész értelmiségi is elkezdett kísérletezni különféle automatikus technikákkal. A szellemtani irányzatok a képzőművészetben, akárcsak a már említett Kandinszkij, Mondrian esetében is, sok esetben a szimbolikus, vagy az absztrakt művészet irányába hatottak. A magyar festők esetében a teozófia elsősorban nem a stílus, hanem a téma szintjén mutatkozik meg: alkalmanként tipikusan buddhista témákat, teozófus jelképeket alkalmaztak, s műveik témája is gyakran utalt valamelyik szent tanításra vagy szimbólumra.



Illusztráció Lyka Károly: „Médium-rajzok” című cikkéből, In: *Művészet*, 1909, 8. évf., 4. szám, 249-252.

Egy kitüntetett teozófus téma: élet egy idegen bolygón

A továbbiakban egy reprezentatív teozófus téma, és egy fontos teozófus motívum ismertetésén keresztül (melyek Mokry-Mészáros életművében

is fontos szerepet kapnak) szeretném szemléltetni a kevert diskurzus teozófus művészetben való megjelenését. Az élet lehetősége egy idegen bolygón hosszú ideje foglalkoztatta a tudósok, filozófusok fantáziáját: Kepler: *Somnium* című művében¹⁹ a holdbéli élet lehetőségéről fantáziált, Kant lakott világnak képzelte a Saturnust,²⁰ Huygens pedig a Jupitert népesítette be emberi lényekkel.²¹ A médiumművész Héléne Smith²² (Catherine-Elise Müller, 1861-1929) munkásságát (aki Théodore Flournoy szomnambul állapotkísérleteinek közismert alanya volt) a legtöbb szimbolista és szürrealista művész csodálta, és művei tematikai párhuzamba állíthatóak Mokry-Mészáros alkotásaival. A médiumaszszony századforduló környékén festett mars-béli tájai, prehistorikus témájú művei meglepő stílusbeli és tematikai analógiát képeznek műveivel. Kísérleti orvosának, aki laboratóriumi körülmények között vizsgálta a médiumizmus „tüneteit”, 1900-ban megjelent *Indiától a Mars bolygóig* című könyve²³ több példányban kelt el, mint Freud ugyanezen évben megjelent *Álomfejtése*. A bestseller sikere a szélesebb közönség egyszerre tudományos és laikus érdeklődésének köszönhető,²⁴ szemben a nehezebb pszichoanalízis akadozó korabeli recepciójával. Héléne munkái a transzállapotban látott vízióit jelenítik meg, ilyenkor ugyanis állítása szerint látogatásokat tett a Marsra, és transzállapotban a marsbéli, valamint a hindu nyelv keverékét beszélte.

¹⁹ Johannes Kepler: *Somnium: The Dream, or Posthumous Work on Lunar Astronomy*. Madison, University of Wisconsin Press, 1967.

²⁰ Immanuel Kant: „Universal Natural History and Theory of the Heavens”, In: *Kant's Critical Religion*. Aldershot, Ashgate, 2000, 5. fejezet.

²¹ Christian Huygens: *Cosmotheoros* (facsimile), Utrecht, Epsilon, 1989.

²² Penelope Rosemont: *Surrealist Women*. Texas, University of Texas Press, 1998, 42.

²³ Théodore Flournoy: *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris/Genève, 1900.

²⁴ Bővebben: Gyimesi Júlia: *Pszichoanalízis és spiritizmus*, Budapest, Typotex, 2011, 54-59.

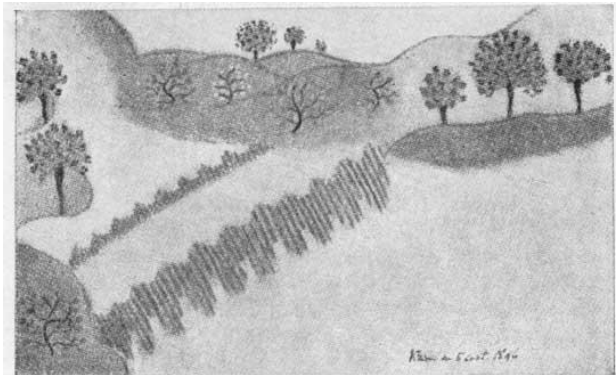


Fig. 9. Martian landscape. Pink bridge, with yellow railings plunging down into a pale-blue and purple-tinted lake. The shores and hills of a red color, no green being visible. All the trees are of a brick-red, purple, or violet tint. [From the collection of M. Lemaitre]

Hélène Smith: Hidak a Mars bolygón, In: Théodore Flurnoy: *From India to the Planet Mars*, 1900. 9. kiadás.

ᠪᠣᠮᠣᠨᠠᠨᠠᠨ
ᠮᠣᠮᠣᠨᠠᠨᠠᠨ
ᠮᠣᠮᠣᠨᠠᠨᠠᠨ

ᠮᠣᠮᠣᠨᠠᠨᠠᠨ
ᠮᠣᠮᠣᠨᠠᠨᠠᠨ
ᠮᠣᠮᠣᠨᠠᠨᠠᠨ

Hélène Smith: Automatikus írással írott „mars-béli ABC.” In: Théodore Flurnoy: *From India to the Planet Mars*, 1900. 9. kiadás.

Míg a Hélène Smith-hez hasonló spiritiszta médiumfestők a nyilvánvalóan a korszellemből adódó vízióik hatására alkották meg idegen bolygók életét megjelenítő művészi fantáziaképeiket, a teozófia doktrínái és tanításai komolyan, a korabeli tudományosságnak megfelelő

nyelven foglalkoztak az idegen bolygón való élet lehetőségével. „Mars és Merkúr, Vénusz és Jupiter, valamint minden eddig felfedezett (vagy csak felfedezendő) bolygó, *per se*, egy láncnak a képviselője a mi síkunkon [...], a naprendszerünkben és rajta kívül van még más, számtalan Manvantarikus bolygó-lánc, s rajtuk értelmes lények”²⁵ – írja Blavatsky. A *Titkos tanítás* megírásakor már mintegy ezer, általában egymásnak ellentmondó rajz készült a Marsról, Magyarországi médiumrajzolók idegen bolygókat ábrázoló munkái is nagy számban ismeretesek: Ilona rajzoló-médium Merkúron élő *Növény-állat hibridlényei*,²⁶ Franyeczky János *Siriusi asszonyokat*²⁷ és *Kassurus csillaglakóit*²⁸ megjelenítő látomásai, Vay Ödön *Merkúr bolygóról „származó” macskája*²⁹ és fluidjaival a mindenségben utazó szellemalakjai a téma spirítiszták, okkultisták közt való népszerűségét bizonyítják.³⁰ Egészen biztos, hogy Mokry-Mészáros nem csak a teozófia tanáiból, hanem Flammarion, francia csillagász könyveiből is értesült a marsi élet lehetőségeiről, a tudós tanítványának ugyanis két *Élet idegen planetán* ciklusbeli képet is eladott párizsi Galérie Aschnurr-ban rendezett kiállításán. „Nem következetes dolog-e annak feltevése, hogy a Marsbeli emberiség, mely sokkal régebbi, mint mi vagyunk, tökéletesebb is, és a népek termékeny egységében a béke

²⁵ H. P. Blavatsky: *The secret doctrine - A titkos tanítás: a tudomány, a vallás és a filozófia synthesise*, Budapest, M. M., 1928. Hennyey Vilmos, Szlemenics Mária fordítása.

²⁶ Ilona rajzoló-médium: „Növény-állat a Merkurből”, In: *Égi Világosság*, 1899. nov. 15., 22. sz. 1.

²⁷ Franyeczky János médium rajza: „Asszony a Siriusból”, In: *Égi Világosság*, 1900. jan. 1., 1. sz. 3.

²⁸ Franyeczky János médium rajza: „Kassurus csillaglakó”, In: *Égi világosság*, 1899. aug. 15., 16. sz. 1. Egyéb rajzai: *Égi Világosság*, 1899. okt. 1., 19. szám, 1.

²⁹ Vay Ödön médium rajza: „Egy macska a Merkurből és Fluidjával a mindenségben utazó szellem”, In: Vay Ödön báróné sz. Wurmbarnd Adelma grófnő: *Tanulmányok a szellemvilágból*, Hajdúböszörmény, 1905.

³⁰ Bővebben: Tarjányi Eszter: *A szellem örvényében – A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés, teozófia története és művészeti kapcsolatai*, Budapest, Universitas, 2002.

munkái jelentékenyebb kifejlődést érthettek el?!³¹ – veti fel Flammarion.

Az angol teozófus zeneszerző, Gustav Holst (1874-1934) 1913-ban írta *A bolygók* című zenei ciklusát. Művének alapját nem médiumi látomások, hanem teozófus szövegek képezik, elsősorban barátjának, Alan Leo-nak *The Art of Shyntesis* (1912) című kötete,³² mely a 7 bolygót vizsgálja és mutatja be asztrológiai és teozófiai szempontból. Holst szokatlan módon használta a zenekart, az első tételben „Mars”, a kirívó diszszonancia és a hagyományostól eltérő hangzás az élet és a természetfeletti erők örökös küzdelmének metaforája. Edward Henry Clement (1843-1920) bostoni festő, költő, teozófus pedig 1907-ben 400 soros, tiszta pentameterből álló verset írt a Marsról. Azt tartotta fő céljának, hogy megmutassa, egy olyan rendszer következtében, ami a Marson kifejlődött, az összes népnek el kell törölnie a határokat, és testvériségben kell egyesülnie. A teozófus zene és vers nemcsak a különféle diskurzusoknak, hanem a műnemek közti rugalmas átjárhatóságnak is bizonyítéka, s annak, hogy „a delejes erő a Teremtőnek egész világegyetemében elterjedt finom erő, mint amilyen p.o. a villamosság és amely ámbár emberi szemmel normális viszonyok között láthatatlan, azért mégsem anyagtalan [...]”.³³ A „delejesség”, a teozófus tanok sok esetben emberi szemmel is láthatóvá, emberi füllel is hallhatóvá váltak ebben az időszakban.

Mokry-Mészáros a harmincas évektől kezdve készített Buddhás kerámiákat, teozófus-szövegekkel ellátott tálakat, azonban korai művei elsősorban a Héléne Smith által is vizionált, és Blavatsky által gyakran feszegetett témával, az idegen bolygón való élet lehetőségével foglalkoztak. Mokry-Mészáros Dezső naplójában is több helyütt kifejti, mennyire érdekes számára mindez.

³¹ Camille Flammarion: *Csillagászati olvasmányok*. Budapest, Athenaeum, 1894. Feleki József fordítása.

³² Alan Leo: *Art of Synthesis*, Kessinger Publishing, 2003.

³³ Dr.Med. Grünut Adolf: *Tanulmányok a spiritizmus köréből – magnetizmus, szomnabulizmus, mediumizmus*, Szellemi Buvárok Pesti Egylete, Budapest, 1921.

Muhi pusztára kerültem gazdatisztnak, hol tovább és sokszor a művészi szabadság jegyében folytattam a kedvtelést. Így alakult ki a mikrokozmosz. Ennek kapcsán sokszor elgondolkodtam azon, hogy földünkön másfajta életlehetőség is keletkezhetett volna, mint amilyen van, s más bolygókon bizonyára másforma lehet az élet, mint nálunk. Így született meg a mikrokozmosz elképzelése festményeimben.³⁴

Egyik legkorábbi ismert művén, az *Idegen világ (Csillagpor)* címűn,³⁵ dekoratív ornamensekké rendeződő mikroszkopikus lényeket látunk. 1910-ben festett *Élet idegen planétán* című munkája³⁶ pedig egy sok darabból álló sorozat tagja, amely egy idegennek tűnő világ fantasztikus látványát tárja elénk. A kép felső mezőjében sejthalmazszerű telepek függnek, melyek helyenként cseppkő alakzatba rendeződve lógnak alá. A képtér közepét apró pontok kékes árnyalatú, felhőkre emlékeztető, körülhatárolt, ovális alakzatai lepik el. A kép alsó harmadát változatos ornamentikával, díszítősorokkal, folyondárokkal díszített dombos, lankás talajhoz hasonló halmok alkotják. Ebből a tájra emlékeztető térből antropomorf lények törnek elő, középen vakondtúrászerű halomból bukkan fel egy lárva-képződmény. A bal alsó sarokban koponyára emlékeztető fej tűnik fel, a harmadik alak pedig, mely egyben a legnagyobb is, mintha profilnézetben lenne ábrázolva. Az ornamentumok igen sajátosságosak, hol zárt alakzatok (körök, oválisok, cseppformák) sorozata, hol apró, egyszínű gömbök egymáshoz tapadó sokasága. Színhasználatára a fekete kontúr közé festett meleg okkerek, sárgák, vörösek jellemzőek, néhány helyen feltűnik a hideg kék is. A kép felületét vastag lakkréteg borítja, mely hártyszerűen magába zárja, védi ezeket a nyüzsgő, rezegni látszó alakzatokat. A teozófus művészekre jellemző absztrakció, szimbolizmus megfigyelhető tehát itt is, de az apró festmény

³⁴ Mokry-Mészáros Dezső: *Életem*. Kézirat, HOM. Helytörténeti Adattár, ltsz.: 74.207.1.5., 8.

³⁵ Mokry-Mészáros Dezső: *Idegen világ (Csillagpor)*, 1913, mgt, 13x15,5 cm.

³⁶ Erről a képről lásd bővebben: Váraljai Anna: „Górcsővi Alakzatok : Mokry-Mészáros Dezső Mikroszkopikus Látványra Építő Munkáiról”, In: *Művészettörténeti Értesítő*, 62. évf. 1. sz. / 2013, 83-98.

mozgalmasságát, szinte remegő, rezgő, burjánzó vitalizmusát szemlélve azt sem tartom véletlennek, hogy a teozófusok a forradalmi „mozgó képet” találták szemléletük kifejezésére a leginkább alkalmas ábrázolási formának. „Szuggesztívebb, plasztikusabb, élőbb nyelvet teremtett, ami összevág a psziché anyagának, mozgó, hullámzó, színes és kifejező mi-voltával. A képletes, szimbolikus, misztikus forma szinte a jövő fejlődés útmutatója.”³⁷

A spiritizmus, vízió, médiumi látomás, transzállapotban készített rajz, tehát a rációtól való elfordulás kapcsolatban áll a forma megújításával, a formabontóbb kísérletekkel. Bár Mokry *Idegen világ* képei a bécsi szecesszió dekoratív jegyeit hordozzák magukon, rajzosságuk, iparművészeti jegyeik, melyek szinte ólomüvegbe, rekeszszománcba kíváncsoznak zárványszerű formáikkal, stílusukat tekintve nem újszerűek. Az azonban, ahogyan ezeket a motívumokat felépíti, ahogyan a látott világ, vagyis a mikroszkópban látott világ stilizált alakzatait művészi fantáziáján keresztül újra rendezi, valóban formabontó és szokatlan. Kandinszkiji értelemben nem absztrakt tehát, ám nem is realista, hiszen a reáliák vízióvá egyesülnek, állnak össze képein. Rudolf Steiner a művészeti ágak osztályozásakor³⁸ az egyes műnemeknek az ember spirituális állapotait feleltette meg, így rendszerében a festészetnek például az asztráltest a megfelelője. Az antropozófus kimutatni vélte, hogy az ember a halál pillanatában leveti fizikai testét, ám vele marad „éterteste”, és az énként ismert „asztráltest”. Asztráltestünk révén az állatvilággal vagyunk rokonságban, étertestünk révén a növényvilággal, és fizikai testünk révén az ásványvilággal. A spirituális tan elvont, nehézkes gondolatmenetében így kapcsolódik össze tehát festészet, élővilág és asztrál/lelki, szellemi test gondolata. Mokry *Idegen világ* képei egyszerre vetik fel az összes steineri problémát: a földi életben megfigyelt növény, állat és ásványvilág jelenségei másképp rendeződve, más méretben esetleg egy másik bolygón is létezhetnek, mely a kor spiritiszta tanainak alapvető

³⁷ Fekete Pál: „Mit várhatunk a művészet fejlődésétől”, In: *Teozófia*, 1928, 6-12.

³⁸ Rudolf Steiner: *Az ember és a föld élete. A fizikai test, az étertest, az asztráltest és az én.* Új Mani-fest, 2005.

kérdése. A kép maga pedig, mely a steineri értelemben megfeleltethető az asztráltestnek, akárcsak a médiumi víziók öntudatlan látomásai, egy másik élet lehetőségének tanúbizonyságát vetítik elénk.

A makrokozmosz mint a fantázia szimbóluma és a szellemszem mint teozófus-motívum

„Amíg az ember csak az érzéki világot látja, csupán álmodik arról, hogy amögött mindenféle absztrakt érzéki dolog lehet, atomok örvénylése és hasonlók. Aki behatol az elemi világba, annak számára nem lehet szó többé ilyesmiről, a szokásos módon érzékelhető anyagi atomokról. Tudja, hogy nem az rejlik a színek és a hangok mögött, amit a materializmus anyagnak tekint, hanem szellemiség”³⁹ – írja Steiner. Nagyon érdekes, hogy ugyanebben a szövegben az általunk leginkább a művészi, alkotó, kreatív fantázia kifejezésekkel megragadhatót, a fantáziavilágot nevezi makrokozmosznak. A makrokozmosz az ész világánál magasabb világ, amely képessé tesz minket arra, hogy a mindennapi átlagos tudatból felemelkedjünk a tisztánlátó tudathoz. (A már említett Palágyi Kálmán szerint a képzelet nem éber álmodozás, vagy művészi fantáziatévékenység, hanem a megismerés alapja, melyet ismeretelméleti alapkategóriává emel.) Ami tehát a médiumrajzoknál az öntudatlan állapotban jelentkező automatizmus, az a spirituális művész esetében a művészi fantázia, vagyis maga a makrokozmosz.

A zsenifogalom, a kreativitás kapcsán a teozófiát vizsgálva analógia-képpen felmerült bennem a „mindent látó szem” metaforája: a zseni az a megfigyelő, aki „nem néz”, de mégis „lát”, aki képes ismeretlen összefüggéseket „kiszimatolni”, akinek a természet időbeli és térbeli határai megnyílnak. A zsenifogalom jelentései a 20. századig erőteljesen a zseni képzeletére irányulnak, mely alapján a zseni az átlagembernél jóval merészebb hipotézisek megfogalmazására képes. Rudolf Steiner szerint

³⁹ Steiner, Rudolf: *Makrokosmos und Mikrokosmos - Makrokozmosz és mikrokozmosz. Nagyvilág - kisvilág: a lélek, az élet és a szellem kérdései*. Budapest, Genius, 2003.

úgynevezett szellemszem vezeti az embereket a teozófiai igazságok megismerésére. Ez az önmagát látóvá fejlesztett ember azon szerve, amellyel a kozmikus történések és keletkezések csodáit észleli, s amely akkor lép működésbe, amikor az ember már „felsőbbrendű” életet él. E szem előtt nyitva áll a dolgok lényege. Az antropozófiában az ezoterikus értelemben vett látás (*clairvoyance*) a lények megismerésének aktusa. A szellemszemmel felruházott állapotban nincs rejtve múlt és jövő, minden megismerhető. A szellemszem mintegy ellenőrzése az ember saját vándorútjának is, erkölcsi mérték a tökéletesedésre, mivel az ember látja, mire van még szüksége a végső tökéletességhez. Megnyílásakor a látni kezdő úgy érzi magát, mint a megoperált vakon született: első pillanatban félelemmel tölti el új képessége. Ezt az ezoterikus látást Steiner az egzakt tudományos kutatás elve mellé állította, és követelte annak elismertetését a tapasztalati tudományoktól. A szellemszemnek, vagyis az ezoterikus szemnek létezik egy másik, az empirikus természettudományos vizsgálódással kapcsolatos metaforikus értelmezése is. Palágyi kulcslyukként tételte azt a matematikai időpontot, melyen a természettudós szeme bepillant, s melyen bepillantva képes megállítani az idő múlását, hogy az adott vizsgálati tárgyat a legtökéletesebb módon, a maga változatlanóságában tehesse megfigyelése tárgyává:

Az idő a szemfényvesztők legnagyobbika, mindig elsikkasztja előlünk a megvizsgálandó érzéki jelenséget, hogy minden pillanatban új és megváltozott jelenséget lopjon a helyére. A természetbúvár éppen emiatt kénytelen a másodpercet milliószor millió részekre fölosztva gondolni, hogy azt a szemfényvesztést, amelyet az idő folytonos múlása okoz, mindjobban ellensúlyozza. Ha tehetné, megállítaná az időt, hogy egy matematikai időpont kulcslyukán keresztül tekintsen az örökkévalóság titkába. De mivel ezt megcselekedni nem tudja, legalább olyan apró részekre osztja a másodpercet, hogy minél jobban megközelíteni tudja azt a matematikai véghatárt.⁴⁰

⁴⁰ Palágyi Menyhért: *Madách Imre élete és költészete*. Budapest, Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.T., 1900, 348.

Itt érdemes tenni egy kis kitérőt, és megjegyezni, hogy Einstein relativitáselmélete Magyarországon elsősorban a teozófia tanain keresztül vált ismertté. A fizikában ez az idő új szemléletét, míg a spiritiszta és teozófus szövegeken keresztül ismertetett negyedik dimenzió elmélete a képzőművészetben elsősorban az irracionális dolgok megjelenítésének lehetőségét jelentette. Az idő, mint relatív fogalom, az idősíkokon keresztül való átjárás lehetősége a természettudományt és a spiritualista tanokat egyaránt foglalkoztatta. A jelenből az ősmúltba, vagy a futurisztikus jövőbe, a más világokba való bepillantás lehetősége a teozófus tanok egyik sarkalatos problémája. A szellemszem az a kapu, amelyen keresztül a beavatottak számára a negyedik dimenzió megnyílik, feltárul. Az ősképek ősi tájaira pillantó szem mintha a jelenből az idő megnyílt csatornáin keresztül a múltba visszatekinteni képes ezoterikus szem lenne.⁴¹

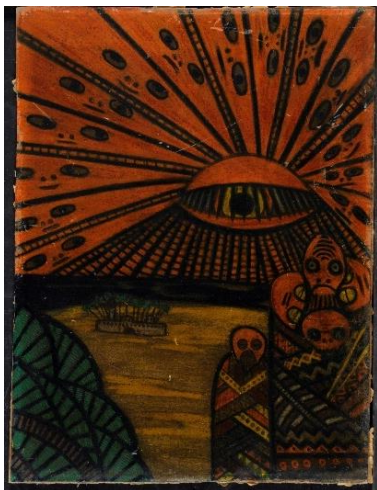
A szellemszem nem csak az ősvilági állapotot, a bamba nyugalomban lefelészó mamutborjakat, vagy az ég felé bömbölő dinoszauruszokat képes megfigyelni,⁴² hanem megnyitja a látást az idegen bolygók élete felé is, így kapcsolva vissza a Mokry-életmű húszas évekbeli, prehistorikus témákkal foglalkozó darabjait a korai munkákhoz. Az 1920-a években készült *Sugárzó nap-szem egy idegen bolygón (Serie IV Mysterium)*⁴³ című festmény bal sarkában egymáshoz préselő, lárvaszerű alakok tolonganak, talán a fölöttük megnyíló, sugárnyalábokat lövellő szemtől várva megváltódást. A tér és időviszonyok fellazulása miatt, akár csak a

⁴¹ Lásd a természet-filozófia gruppelmélet fogalmát: egy képsíkba való sűrítés, grupp a tér-idő pillanat keresztmetszetét ábrázolja.

⁴² Mokry-Mészáros Dezső: *Őslény Istenhez kiált*, HOM, Miskolc, 1929, karton. olaj, 25x32 cm, Hátulján felirat: „És kiált vala az őslény: Mondd Uram, miért teremtettél engem e vad lakatlan helyre? Az Úr pedig felele: Utódaid számtalan változataiból, évmilliók alatt benépesitem e földet, végső koronajaként ki hozzám olykor a legközelebbi szellem, olykor tőlem a legtávolabbi fenevad uralkodik majd itt: az ember.”

⁴³ Mokry-Mészáros Dezső: *Sugárzó nap-szem egy idegen bolygón (Serie IV Mysterium)*, 1916 k., karton, olaj, 30x22,5 cm, hátoldalon: (autográf felirat) sor-szám 5, (képadatok), Serie IV Mysterium, 1916 XI. Mokry Mészáros Dezső, Tamás Galéria, 1930.

fiktív irodalmi szövegek esetében (lásd pl. Jókai Mór: *A jövő század regénye*) metonimikussá válik a képek olvasata, a motívumok jelszerűsége pedig felerősödik. Ezt a benyomást csak tovább fokozza Mokry témáinak ciklusokba rendeződése, a művek sorozat-formába rendezett programszerűsége.



Mokry-Mészáros Dezső: *Sugárzó nap-szem egy idegen bolygón*. (Serie IV Mysterium), 1916, mgt. karton, olaj, 30x22,5 cm.

Konklúzió

1860-as évektől megfigyelhető a spiritualizmus új hulláma, mely a miszticizmus erősödésével járt. Tisztában vagyok vele, hogy utóbbi fogalom kontextusfüggő: egészen másképp használják a teológusok, a szociológusok, mint a művészettörténészek. Ennek ellenére úgy vélem, az értelmezés tekintetében hasonlóságok mutatkoznak az alábbiakban: a miszticizmus egységet keres a túlvilág és valóság között, az univerzumot élő, egységes szubsztanciaként feltételezi, és a legtöbb esetben tudományos eredményekre hivatkozik, vagy a pozitivista tudományosság mód-

szerait használja eredményeinek igazolására. Az epifánia elsősorban nem a keresztény szövegeken, hanem a kereszténységen kívüli, sok esetben újonnan születő vallásos mozgalmak szövegein, vagy éppen különféle technikákon (meditáció, inspiráció stb.) keresztül történik, mely sokszor a pozitivista tudományosság érvelési technikáján, nyelvezetén keresztül tárul fel, és válik kvázi „hitelessé”. Ezt a folyamatot Ricœur Freud szövegeit vizsgálva egyfajta dialektikaként⁴⁴ tételezi, mely dialektikában művészet, erkölcs és vallás rivális hermeneutikáinak komplementeritása megszilárdítható. Valamiféle egyezés kialakítása nélkül ezek az interpretációk konfrontálódnak egymással, vagy eklektikusan rendelődnek egymás mellé, így azonban megvalósul az ún. kevert diskurzus, vagyis a különféle attitűdök keveredése. Ugyanazon szellemi háttér ellenére az alkotók máshogy próbálták a művészetet spirituálisabbá tenni, de az elmondható, hogy a képépítés szempontjai az ezen időszakban született műtárgyak néhány csoportja esetében hasonló következtetésekhez vezetnek.

Először is megfigyelhető, hogy a nemzetközi művészettörténetben a spirituális, elsősorban teozófus tanok egy új, absztrakt formanyelven artikulálódnak, melyek értelmezésében a kép létmódja nem az alapmotívumok értelmezésében, hanem funkciójában határozható meg. Mondrian számára a teozófia egy tiszta, geometrizált világhoz vezetett, melyet egzakt módon a rációval próbált felfogni, s melyhez fokozatos dematerializációval, a látható világ mögött itiszta szerkezet feltárásával jutott el. Kandinszkijt belső átélése és meditatív gyakorlatai segítették dinamikus formái létrehozásához, melyek közvetlen kapcsolat teremtésére voltak hivatottak a „másik” világgal.

Másodsorban jellemző, sőt, hazánk teozófus festőit vizsgálva egyeduralgó egyfajta naturalista felfogás, mely elsősorban hagyományos tájképbábrázolásokon keresztül közvetíti a spirituális tartalmat. Ilyen Olgyai Viktor, Rózsaffy Dezső, és a többi teozófus festő művészete.

Harmadrészt, mint a tendencia részét képező, ám megoldási kísérleteit illetően egyedülálló jelenség, tűnik fel Mokry-Mészáros Dezső

⁴⁴ Ricœur, id. mű, 253.

dekoratív művészete. Nem elsősorban az európai, hanem a prehistorikus, archaikus, távol-keleti művészetfelfogást a szecesszió stílusjegyeivel ötvöző képei új formai kísérleteket jelentenek, és új formai megoldásokhoz vezetnek a magyarországi művészet történetében. Tematikailag jellemző műveire a távoli kultúrák megidézése, a kollektív tudatalatti, a mítikus világkép, ember és természet szimbolikus viszonya, kultikus és vallásos tartalmak, tudományos felfedezések recepciója, a világot egységben értelmező felfogásban való asszimilálása, melyet én a kevert diskurzus jelenségének tükrében ragadtam meg. A stílusokban, korszakokban gondolkozó művészettörténet a kevert diskurzus 1900-as évek elején jelentkező formai, tartalmi eklektikáját nem képes egyértelműen leírni, ezért a művek szellemtörténeti aspektusára épülő megközelítés nagyobb mozgásteret biztosított számomra, mint a művészet belső törvényszerűségeinek kutatása. Tudomány, művészet és szpiritualizmus gondolatának közössége, e közösség szintetizálása számomra az életmű legfőbb ismertetőjegye.

A szellemtörténeti kutatások tükrében Mokry-Mészáros Dezső teozófiai indíttatású ciklusai új megvilágításba kerülnek: hibrid, egyszerre tudományos és okkult, egyszerre szofisztikált és laikus attitűdről tanúszkodó alkotásai az adott korszak jellegzetes, kevert diskurzusának tanúbizonyságai, melyek stílustól, formanyelvtől, műfajtól függetlenül a művészi, szellemi és tudományos élet különféle színterein is megmutatkoztak.

Irodalom

A kreativitás mintázatai. Békés Vera (szerk.), Áron Kiadó, Budapest, 2004.

Alan Leo: *Art of Synthesis.* 1912. Kessinger Publishing, 2003.

Bodnár László: *A spiritizmus bírálata,* Budapest, Lőrincz Ernő, 1930.

Buda Gábor: *Primitivizmus a nyolcvanas évek magyar művészetében,* Szirtes János. Szakdolgozat, ELTE, Művészettörténeti Intézet, 1993.

Camille Flammarion: *Csillagászati olvasmányok*. Budapest, Athenaeum, 1894. Feleki József fordítása.

Christopher Partridge: *The Occult World*. London and New York, Routledge, 2015.

Dr. Med. Grünut Adolf: *Tanulmányok a spiritizmus köréből – magnetizmus, szomnambulizmus, mediumizmus*. Szellemi Buvárok Pesti Egylete, Budapest, 1921.

Égi Világosság. Budapest, Szellembuvárok Budapesti Egylete, 1900-1938.

Fehér Márta: *A tudományfejlődés kérdőjelei. A tudományos elméletek inkommenszurabilitásának problémája*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983.

Fizikai Szemle, 1990.

Théodore Flournoy: *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris/Genève, 1900.

Gellér Katalin, Keserü Katalin: *A gödöllői művésztelep*. Corvina, Budapest, 1987, 27.

Gyimesi Júlia: *Pszichoanalízis és spiritizmus*. Budapest, Typotex, 2011.

H. P. Blavatsky: *The secret doctrine - A titkos tanítás: a tudomány, a vallás és a filozófia synthesise*. Budapest, M. M., 1928. Fordította Hennyey Vilmos, Szlemenics Mária.

Hamvas Béla: *A bor filozófiája. Az öt géniusz*. In: *A bor filozófiája*. Szombathely, Életünk: Magyar Írók Szövetségének Nyugat-Magyarországi Csoportja, 1989.

Keserü Katalin: *Conversio a modern képzőművészetben. Teozófus művészet*. In: *Arion könyvek 1*. Conversio, 39.

Koch Judit: *Teozófiai gondolatok hatása a századelő művészetében*. Szakdolgozat, ELTE, Művészettörténeti Intézet, 1991.

Mednyánszky László naplója. Brestyánszky Ilona (szerk.) Képzőművészeti Alap Kiadóvállalt, Budapest, 1980.

Mednyánszky. Markója Csilla (szerk.), a Magyar Nemzeti Galéria Kiadványai, 2003/4.

Mokry-Mészáros Dezső: *Életem.* Kézirat, HOM. Helytörténeti Adattár, ltsz.: 74.207.1.5.

Művészet. Országos Magyar Képzőművészeti Társulat, Lyka Károly (szerk.), 1902.

Polanyana: A Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaság folyóirata, 2001.

Pszichoanalízis és irodalomtudomány. Bókay Antal-Erős Ferenc (szerk.), Filum Kiadó, Budapest, 1998.

Penelope Rosemont: *Surrealist Women.* University of Texas Press, 1998, 42.

Sixten Ringbom: *Trancending the Visible: the generation of the abstract pioneers. The spiritual in Art, Abstract painting 1890-1985.* A County Museum of Art (Los Angeles), Abbeville Press, New York, 1985.

Steiner, Rudolf: *Az ember és a föld élete. A fizikai test, az étertest, az asztrálist és az én.* Új Mani-fest, 2005.

Steiner, Rudolf: *Makrokosmos und Mikrokosmos - Makrokozmosz és mikrokozmosz: nagyvilág - kisvilág: a lélek, az élet és a szellem kérdései.* Budapest, Genius, 2003.

Szegedy-Maszák Mihály: *Világkép és stílus.* Budapest, 1980.

Tarjányi Eszter: *A szellem örvényében – A magyarországi mesmerizmus, szellemidézés, teozófia története és művészeti kapcsolatai.* Budapest, Universitas, 2002.

Teozófia, A magyar Teozófiai Társulat lapja, Budapest, 1912-1928.

Theologiai szemle. Bóna Zoltán (szerk.), 1925.

Corinna Treitel: *A science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2004.

Váraljai Anna: „Górcsövi Alakzatok : Mokry-Mészáros Dezső Mikroszkopikus Látványra Építő Munkáiról”, In: *Művészettörténeti Értesítő*, 2013, 62. évf. 1. sz., 83-98.

Vay Ödön báróné sz. Wurmbard Adelma grófnő: *Tanulmányok a szellemvilágból*. Hajdúböszörmény, 1905.

Wolkenberg Lajos: *A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata*. Budapest, Szent István Társulat, 1923.

Konkoly Ágnes:

„A fenséges ellenben...”

*Az extatikus tapasztalat Pszeudo-Longinosz
A fenségesről című művében*

„A beszéd igazi művészete – mondják a spártaiak – az igazság érintése nélkül nem létezik, és nem is létezett soha.”¹

Pszeudo-Longinosz *A fenségesről*² című értekezése retorikaelméleti traktátus – ahogy a szerző már a bevezetésben jelzi –, s elsődleges célja, hogy a „közügyekben forgolódók” számára gyakorlati szempontból hasznos elmélettel szolgáljon. Ugyanakkor a mű által felvetett kérdések köre, a retorikaelméleti, illetve módszertani problémáknál jóval szélesebb spektrumon mozog. Sőt, a (szónoki) fenség lényege éppen az, hogy e metadológiai megfontolásokon *túl* van: tárgya az irodalmi fenség vagy nagyszerűség mibenlétére irányuló kérdés, mely egy explicit módon kifejtetlen, de a szöveg egészén végigvonuló metafizikai keretben nyer értelmet. Pszeudo-Longinosz – miközben az ókori görög retorikai hagyomány

¹ Platón: *Phaidrosz*. Ford. Kövendi Dénes. In: *Platón összes művei II.*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 260e.

² Pszeudo-Longinosz: *A fenségesről*. Ford. Nagy Ferenc, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965.

Pszeudo-Longinosz kiléte és a szöveg keletkezésének időpontja tekintetében megoszlik a szakirodalom, de az bizonyos, hogy a szerző működése az i. sz. 1. és 3. század közé tehető. A szerzőség kérdésének és a szöveg történetének rövid összefoglalásához lásd: Longinus: *On the Sublime*. Szerk., ford. W. H. Fyfe, Donald Russell. In: *Aristotle: Poetics, Longinus: On the Sublime, Demetrius: On Style*. Cambridge, Harvard University Press, 1995, 145–148.

Konkoly Ágnes: „A fenséges ellenben...”

***Különbség*, XVII. évf. / 1. szám | 2017 január 63–73.**

nyomdokain halad, melyben a retorika a meggyőzés eszköze – a *fenséges* beszéd egy az értelmi tapasztalaton túlmutató igazságértéket közvetít, és a szöveg végig a meggyőzés racionális, valamint az örökkévaló létezőkön való kontempláció intuitív megragadása között oszcillál.³

Jelen tanulmányban nem vállalkozunk arra, hogy *A fenségről* metafizikai, ismeretelméleti, retorikaelméleti és esztétikai jelentésrétegeit a maguk komplexitásában és még kevésbé teljességükben szemügyre vegyük. Egyetlen szempontunk van csupán: a fenség az, „ami kiemel önmagunkból”, önkívületbe ragad. Mi hívja életre ezt az eksztatikus állapotot?

I.

A hallgatóságot ugyanis nem meggyőzi, hanem önkívületbe ragadja a fenség, hiszen azt, ami csupán meggyőz vagy gyönyörködtet mindenképp és mindig túlszárnyalja ígézetével az, ami csodálatot kelt. Míg ugyanis a meggyőzés sikere nagyrészt rajtunk múlik, a fenség, uralkodó jelleget és győzhetetlen erőt hozva magában, minden hallgatónak felette áll. Például a feltalálási készség, valamint az anyag belső rendje, vagyis szerkezete sosem tűnik ki egy-két részletből, ezeket az írásmű egész szövevényéből is csak nagy nehezen tudjuk kivenni. A fenség ellenben, ha valahol alkalmas pillanatban kitör, a dolgokat villám módjára egészükben járja át, és a beszélő teljes hatóerejét nyomban feltárja. (I. 4.)

Vizsgáljuk meg mindenekeelőtt, hogy mit jelent az eksztázis Pszeudo-Longinosznál. Az idézett szövegrész a meggyőzést és az önkívületet, annak a hallgatóra gyakorolt hatása mentén különbözteti meg, és a meggyőzést nemcsak distanciálja, de szembe is állítja a fenséges eksztatikus hatásával. Mindkét megközelítés programatikus: a fenséges tapasza-

³ Halliwell, Stephen: *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford, Oxford University Press, 2011, 330.

latot Pseudo-Longinosz a szövegben inkább leírja, példákkal illusztrálja, „élményszerűségében” tárja elénk. És a meggyőzést, valamint az önkívületet mindig párhuzamosan, egymással egységben mutatja be. Kiindulópontunk két szöveghely, a fent idézett szakasz, és a VII. 2. passzus sorai: „Az igazi fenségéstől ugyanis természetszerűleg fölemelkedik a lelkünk, és bizonyos büszke lendületet nyerve, örömmámmorral, meg önérzettel telik el, mintha maga alkotta volna azt, amit csupán hallott.”

Két tudatállapot áll tehát szemben egymással: a *józan* és az *ekszztatikus*. A meggyőzést, az argumentáció és a beszéd részeinek egymásra épülő hierarchikus, logikus felépítését az értelem, a diszkurzív gondolkodás vezeti. „Rajtunk múlik”,⁴ individuális készség, mely tanítható és elsajátítható, ez a mesterségbeli tudás elmeéle folytán gyönyörködtet. De a fenség csodálatot (*thaumasion*) kelt: egy pillanat műve (*kairos*), hogy egy rajtunk kívül álló, *feltétlen* erő felforgat mindent, kiemel a „megszokott dolgok köréből”.⁵

Ez az önkívületi állapot pontosan beleillik az isteni megszállottság ókori görög vallási (és filozófiai) tradíciójába: a Dionüszosz-ünnepek misztikus, rituális elragadtatottsága a tudatvesztettség állapota, a személyiség feloldódik a kollektívban, az ember kívül kerül önmagán, kilép hétköznapi tudatállapotából.⁶ De a Pseudo-Longinoszi józanság és önkívület igazi ősképeit a *Phaidrosz*ban találjuk: az isteni eredetű, profetikus megszállottságot (*mantiké*) és a józan öntudatú jóslást, mikor az emberek isteni ihletettség nélkül kutatják a jövőt jelek segítségével (*oiónoisztiké*). „Mármost amennyivel tökéletesebb és becsesebb a mantiké az oiónoisztikénál [...] annyival szebb a régiek tanúsága szerint a mánia a józanságnál: mert az egyik az istennőtől, a másik az emberi

⁴ Vagyis irányításunk alatt áll.

⁵ A megszállottság „kiragadtatás a megszokott dolgok köréből”, i. m. *Phaidrosz* 265a.

⁶ Dodds, E. R.: *A görögység és az irracionális*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 2002, 83.

erőtől függ.”⁷ De: „[...] épp legnagyobb javaink őrzöngésből (mániából) – de persze isteni adományként ránk szálló őrzöngésből – származnak”.⁸

Szövegünkben tendenciózus, hogy a szakrális tapasztalat metaforikus szerepet tölt be: Pseudo-Longinosz az eksztázis misztikus-szakrális tapasztalatát esztétikai-szekuláris kontextusba helyezi és így a rituális eksztázis vallási tapasztalata az esztétikai élmény analógiájává válik, és csak annyiban kötődik a vallási eksztázis fogalmához, amennyiben az szintén a hétköznapi tudatállapotból emel ki.⁹ Vegyük példának azt a szövegrészt, amelyben szintén a profetikusság megjelölésének jelenik meg. A XIII. passzusban a szerző Platón *Államát* idézi: a léleknek nem a testi gyönyörökből, hanem a lelki javakból – a belátásból és az erényből – kell táplálkoznia, melyek nagyobb mértékben részesülnek a tiszta valóságból, az ideából.¹⁰ Pseudo-Longinosz ebben a szakaszban arra a következtetésre jut, hogy az utánzás a fenséges elsajátításának egyik legfontosabb eszköze. Ennek két konzekvenciája van: a fenséges kifejezőmód mindenekelőtt az igazság és a látszat megkülönböztetésének függvénye, ezért a fenséges stílus elsajátítása egyfajta lelki gyakorlat is, mely a nagyszerűség szemléletén keresztül az igazság és a látszat meg-, illetve felismerésére neveli a lelket.

Majd – szintén platonikus „forrásból” merítve –, a filozófiai argumentáció mellé vallási párhuzamot von: a Püthia, ahogy „tartja a szöbe-

⁷ I. m. Phaidrosz 244 c–d. Ha a Múzsáktól való megszállottság „megragad egy gyöngéd vagy tiszta lelket, felébreszti és mámorossá teszi, és dalban meg a költészet egyéb módján magasztalva a régiek számtalan tettét, neveli az utódokat. Aki azonban a múzsák szent örülete nélkül járul a költészet kapuihoz, abban a hitben, hogy mesterségbeli tudása folytán alkalmas lesz költőnek, tökéletlen maga is, költészete is, és józan készítményeit elhomályosítja a rajongók költészete.” Uo. 245a.

⁸ I. m. Phaidrosz, 244 a–b.

⁹ Doran, Robert: *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 43.

¹⁰ Platón: *Állam*. Ford. Steiger Kornél, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2014. Pseudo-Longinosz az 586 a–b3-at idézi. Gondolatmenetünk az 585 b–586 b-re hivatkozik.

széd, hogy midőn a tripushoz közeledik, ahol egy földhasadék van, hogy belélegezze – mint mondják – az isteni leheletet, annak csodás erejétől eltelve, isteni jóslatot mond átszellemült állapotban.” És a szakrális jelentést filozófiai, pedagógiai konklúzióba fordítja: „Ugyanígy áramlik a régiek nagy szelleméből mint szent kútforrásból az őket versengve követők lelkébe nem egy forrás; ihletésükben még azok is átszellemülnek, [...] akik nem egykönnyen mámorosodnak meg” (XIII. 2.). Így inspirálta Homérosz is Platón, aki pedig „versengve követte” őt. Az isteni eredetű prófécia „szóbeszéddé”, metaforává alakul, az isteni inspiráció helyét a nagy elődök – elsősorban Homérosz, Platón és Démoszthenész – nagyszerűsége veszi át. Pseudo-Longinosznál a megszállottság egyértelműen platonikus eredetű, de a fenségest nem idealméleti és ahogy említettük nem is vallásos kontextusban helyezi el: az isteni ihlet metaforikus és forrása az utánzás, melynek során a lelket a nagyszerű elődök alkotásainak szemlélete szellemíti át, ezért a lelket „nemes ihlettel kell telíteni”.¹¹ E – Pseudo-Longinosz kifejezésével élve – „félístenek” szavaitól esik elragadtatottságba a hallgatóság: az istenség helyét az esztétikai élményt közvetítő alkotó veszi át.

II.

De mi lép a vallási kinyilatkoztatás helyébe a Pseudo-Longinosz-féle eksztázisban? Az írásműben (*logosz*) a gondolattartalom (*noésis*) és a kifejezésforma együtt bontakozik ki. És, ahogy már említettük, szerves egységet alkot a meggyőzés józan, és a fenség eksztatikus állapota. A következőkben azt szeretnénk igazolni, hogy ezeket a tartalmi elemeket a fenséges esztétikai tapasztalatban a tudás, az etikum és az esztétikum együttes jelenléte fűzi egységbe.

¹¹ A „telíteni”, azaz lélekben terhesnek lenni kifejezést Pseudo-Longinosz ugyanabban az értelemben használja, ahogy Platón, például *A lakomában*: „Ha mármost egy ebből a fajtából való ember, aki fiatalságánál fogva *terhes* a lelkében, isteni és eljut abba a korba, mikor szülni és termékenyíteni kíván, úgy vélem, körbejárva keresi a szépet, amiben szülhet.” Platón: *A lakoma*. In: i. m. *Platón összes művei I.*, 209 b. Kiemelés tőlem.

A „kifejezőmód bizonyos elemei egyedül a természetben alapulnak, azt sem tanulhatjuk meg máshonnan csak az elméletből” (II. 3.). És „a természet, bár a szenvedélyességben és az emelkedettség fokán sokszor önhatalmú mégsem szokott szeszélyes és egészen rendszertelen lenni. Ámde mértékét és esetenként való kibontakozását, továbbá biztos gyakorlati használatát megszabni, illetve érvényesíteni mégiscsak a módszer képes” (II. 2.). E két passzusban Pszeudo-Longinosz a fenséget a természet (*phüszisz*) műveként állítja elénk, de – kihasználva a szó többértelműségét – azt sejteti, hogy két különböző *phüszisz*ről van szó: az emberi természetről és a természeti, sőt – ahogyan majd a traktátus végén látjuk, mely a kozmosz szemléletének víziójával zárul – kozmikus rendről.¹² A természeti rend sajátos belső logikája azonban a diszkurzív gondolkodás számára nem hozzáférhető. Ezt csak a természeti rendből feltörő művészőszöveg ismeri fel, és az elméleti tudás segítségével teszi megjeleníthetővé. Ez, a természeti rend és az emberi természet egyesülése, az *ekszztatikus tapasztalatban* revelál. És ezért csak a természet és a mesterségbeli jártasság kölcsönös kapcsolata – mely az ösztönnek mértéket ad és a nagyszerű hatásokat összhangba hozza – hozhatja létre a tökéletes alkotást.

Az I–VI. terjedő rész bevezeti és előkészíti a VII. és VIII. passzust, mely a fenség meghatározása, majd a szöveg a IX. szakasztól tér rá az egyes szöveghelyek részletesebb elemzésére. A III.–VI. tartó szakasz általánosságban tesz említést a beszédben előforduló hibákról. Például a szükségtelen és üres pátoz a mértéktelenség miatt, a túlzás, a dagályosság természetellenessége okán hiba, és mint ilyen ellentétben áll a valóságghú prózával. Pszeudo-Longinosz, itt egyrészt felhívja a figyelmet, mintegy „felkészít” a lényegi mondanivalóra: a fenséges stílus és a fenséges tartalom *egy*, ezért meg kell különböztetnünk a *nagyszerűséget* annak *látszatától*. Másrészt kiemeli a valóságghűség fontosságát: a fenséges kifejezőmódnak összhangban kell lennie a természettel. Megjegyezzük, hogy a valóságghűség nemcsak itt, hanem a szöveg egészében is a helytelenül (és a helyesen) értelmezett fenségre felhozott példák, szerzők, és

¹² „Mármost gondolod-e, hogy a lélek természetét érdemlegesen meg lehet ismerni a mindenség természetének ismerete nélkül?” I. m. Phaidrosz 270c.

szövegek megítélésének egyik – ha nem a – legfontosabb kritériuma.¹³ Véleményem szerint mindkettő a fenti érvelést támasztja alá: a fenséges beszéd elsődleges kritériuma, hogy *az argumentáció és a diszkurzív gondolkodás a természet „jeleinek” hű olvasatához igazodik.*

Az értekezés tengelyében a VII. és a VIII. passzus áll. Vizsgáljuk meg most a két szakasz egymáshoz való viszonyát. A VIII. szakasz a fenséges öt forrását nevezi meg, és itt kezdődik a fenséges stílus mélyebb módszertani tárgyalása. De a VII. részben – ahogy a fentiekben is láttuk – a metodológiai szempontokat ontológiai megfontolások készítik elő: „amiként a köznapi életben sem számít nagyszerűnek az, aminek a megvetése nagyszerű dolog – például a gazdagság, tisztelet, hírnév, hatalom és még ami csak mindenféle külsőleg ráaggatott színpadias cafrangot visel magán, nem számít, legalábbis józanul nézve, kiemelkedő jónak” (VII. 1).

Mindenekelőtt azt kell tehát tudnunk, ahogy már említettük, hogy mi a nagyszerű és mi az, ami nagyszerűnek látszik. Vessük ezt össze a *Gorgiasz*sal, ahol Platón a meggyőzés két fajtáját különbözteti meg. A gorgiaszi meggyőzés célja, hogy „elhitessen”, s ez csupán *véleményt* eredményez, tudás nélkül. Vele szemben áll a szókratészi modell, a tanító meggyőzés művészete, mely viszont *tudást* eredményez. Az előbbinek hogy „mi tulajdonképpen a dolgok természete, azt éppen nem kell tudnia, elég, ha a meggyőzésnek valami fortélyát kieszeli”.¹⁴ És újfent a *Phaidrosszal* szólván: „Annak a szónoki művészete tehát, barátom, aki nem ismeri az igazságot, s csak véleményeket kerget, meglehetősen nevetséges és művésztelen”.¹⁵ Hasonlóan fogalmaz Pszeudo-Longinosz később (a költői és a szónoki képzelet tárgyalásánál): a szónoki képzelet legfontosabb tulajdonsága, hogy mindig „meggyőző és

¹³ De a túlzott naturalizmust is kerülni kell, és azt is éppen *természetellenessége* okán: „Nem szabad ugyanis a fenséges dolgoknál mocskos, és undorító részletekbe mérülni [...], hanem a tárgyhoz méltó hangot kell tartanunk, és utánoznunk az embert alkotó természetet” (XLIII. 5).

¹⁴ Platón: *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1998, 459b–c.

¹⁵ I. m. Phaidrosz, 262 c.

igaz” (XV. 8). A fenséges tehát alapvetően ontológiai kérdés, és az esztétikumnak ezt kell tükröznie. Így folytatódik a VII. passzus:

Mert csak az valóban nagyszerű, amibe hosszasan el lehet mélyedni, s aminek nehéz, jobban mondvá lehetetlen ellenállni: az emlékképe pedig erős és kitörölhetetlen. Mindenesetre a szépséges és igazi fenség – hidd el – az, ami mindenképp tetszik és mindenkinek. Valahányszor ugyanis különböző hivatású, életű, törekvésű, korú és gondolkodású emberek mindegyikének egy és ugyanaz tetszik ugyanabban, akkor a különféle egyének e szinte egybehangzó ítélete a csodálatra méltó dolog felől erős és kétségtelen bizonyossággal szolgál. (VII. 3–4.)

Pseudo-Longinosz itt a fenséget hasonló jegyekkel írja le, mint a fenség okozta ekstatisz tapasztalatot az I. 4-ben – de ha a VII. 1.-el való összefüggésében tekintjük, ezek akár a magasabb rendű igazság jellemzői is lehetnek –, vagyis: ellenállhatatlan erővel hat, felejthetetlen és konzenzuális. Az *igazság és a fenséges műalkotás kritériumai megegyeznek*, és ez, az igazság szemlélete, hoz *önkivületi állapotba* a fenséges élményben.

III.

A fenség egyúttal egy feltétlen erkölcsi aspektust is magában hord. A fenséges öt forrása közül az első és legfontosabb *a nagyszerű gondolatok megragadása*.¹⁶ A számos példa közül, melyet Pseudo-Longinosz ez utóbbira említ, emeljük ki Aias hallgatását Neküiában. Különös példa, hiszen a hallgatás látszólag ellentétben áll bármilyen szónoki bravúrral.¹⁷

¹⁶ A fenséges öt forrása: (1) a nagyszerű gondolatok megragadása, (2) az erős és lelkesült szenvedély, (3) az alakzatképzés módja, (4) a művészi előadásmód és a (5) méltóságteljes és emelkedett szerkesztésmód. És – mely az összes többinek alapja – az írói alkotóerő (VIII). Az első kettő és természetesen az írói alkotóerő is adottság, az utolsó három mesterségbeli tudás eredménye. Itt most csak az első kettővel foglalkozunk.

¹⁷ I. m. Halliwell, 357.//

Szerzőnk azért választja éppen ezt, mert itt az esztétikum egybeesik az etikummal: Aias erkölcsi tartása az, ami nagyszerű. Erkölcsi megfontolásokon alapszik Pszeudo-Longinosz Homérosz-kritikája is. Feltétlenül allegorikus értelemben kell felfognunk – különben istentelen –, mikor Poszeidón kettéhasítja a földet¹⁸ vagy az istenek viszályainak ábrázolása: „az Ilias embereit, amennyire erejéből telt, isteneknek alkotta, az isteneket viszont embereknek [...] az isteneknek ellenben nem is természetes lényüket, hanem szerencsétlenségüket tette örökkévalóvá”. Itt ismét a valóság-hűség az irodalmi alkotás megítélésének fő kritériuma, de az erkölcsi szempont is megjelenik: az istenek nem lehetnek erkölcstelenek. „De sokkal jobbak az istenharc-mozzanatoknál azok, amelyek mocskotalannak és nagynak ábrázolják az istenséget – amilyen valójában –, és tökéletesnek.”¹⁹ És ellenpontként idéz három példaértékű passzust az *Iliászból*, melyek Poszeidón nagyságát dicsérik (IX).

Vizsgáljuk meg ugyancsak az igazság, az etikum és az esztétikum kapcsolatát a szenvedély esetében, mely a fenség második forrása. „Mert bátran állíthatom, hogy semmi sem olyan nagyszerű, mint a maga helyén az igazi szenvedély, ez olyan, mintha elragadtatás, mámorosan áradó ihlet, s szinte isteni sugallat teremtené szavait” (VIII. 4). Szintén Aias a példa: a hős, aki nem életéért, hanem világosságért könyörög Zeuszhoz, hogy csatába indulhasson:²⁰ az *igazi* szenvedélyt és a fenséghez méltatlan nemtelen indulatot – mint amilyen a panasz, a bánat vagy a rettegés²¹ –, az erkölcsi motívum különbözteti meg egymástól.

¹⁸ Homérosz: *Iliász*. Ford. Devecseri Gábor, Budapest, Magyar Helikon, 1974, V. 770–772.

¹⁹ Hasonlóan fogalmaz Szókratész az *Allamban*, amikor – az örök nevelése kapcsán – arról beszél, hogy Hésziodosz és Homérosz hamis meséket költöttek, vagyis „még csak nem is hazudtak”. Adeimantosz kérdésére, hogy mit jelent ez, Szókratész válasza: „Az, amikor valaki rosszul ábrázolja a beszédben, hogy milyenek az istenek és a hősök.” I. m. *Allam*, 377 e.

²⁰ I. m. *Iliász* XVII. 645–647.

²¹A fenséges újkori történetében rendkívül nagy szerepet játszik majd a fenséges „rettenetes”, „rémisztő”, vagyis félelmet keltő aspektusa, mely Burke fenséges interpretációjával kezdi meg karrierjét, és melyet Kant is átvesz. Véleményem

A valóság-hűség és az erkölcsi aspektus jelenik meg az írói fantáziával kapcsolatos megfontolásoknál is. Míg a költői képzelet célja az „elképzelés”, addig a szónoki beszédnek a „világos ábrázolás”. A szónoki beszédben együtt jár a szenvedélyesség és az érvelő következtetés, és még ha a szónoki fantázia át is lépi ez utóbbi határait, mindig elsősorban az igazság-hűségre kell törekednie (XV. 8). Szapphó költészete azért fenséges, mert a nagyszerű kifejezés együtt jár a valóság-hűséggel: a tapasztalati, érzelmi képekből Szapphó a legfontosabbakat ragadja meg és foglalja egységbe (X). Nem hihető, túlzó az Erinnüsziók látomása Euripidész *Oresztészében*,²² de a természetesség fűzi egybe a fantáziát és a realiztikus motívumokat Démosthenész *Koszorújában*. Az argumentáció (az alkalmas pillanatban) váratlanul megtörik és a szónok „mintha Apollón szállta volna meg”²³ elragadtatásában a hősökre mond esküt és ezzel egyfelől „elődeit isteníti, azaz igazolja, hogy ilyen hősi halottakra mint istenekre kell esküdni”. Az isteni inspiráció helyét a hősi magatartás veszi át. Másfelől: „bírálóiba az ottani hősök szellemét oltja, miközben a bizonyítás természetes rendjét a szárnyaló fenség, szenvedély s a különös természetfeletti eskü meggyőző erejének hangjaira hangolja át” (XVI. 2–3). És e szakralizált hősiesség mint erkölcsi mintakép hozza eksztázisba a hallgatóságot.

A fenség eksztatikus élményében az ontológia, az etikum és az esztétikum egysége revelál, villámszerűen világítva meg a *phüszisz* és az emberi természetet a „ős eredeti” kapcsolatát, a kozmosz rendjét: és a szónoki művészet fenséges, ha ezt az igazságot pillantja meg és láttatja a hallgatósággal is. És egy pillanat műveként felfedi az ember igazi természetét, a

szerint Pseudo-Longinosz a félelmetességgel a fenséges megszállottság erejét, intenzitását kívánja érzékeltetni és azt, hogy irányítása nem áll hatalmunkban. A fenségesnek e vetületét Burke – Pseudo-Longinoszhoz viszonyítva – aránytalanul felnagyítja. Burke, Edmund: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György, Budapest, Magvető, 2008.

²² Euripidész: *Oresztész*. Ford. Csenteri János. In: *Euripidész válogatott drámái*, Budapest, Magyar Helikon, 1961, 264–265.

²³ „Esküszöm eleitekre, kik Marathónnál elébe siettek az egész hellénséget fenyegető veszélynek.” Démosthenész: *A koszorú*. In: *Uő.: A hűtlen követség / A koszorú*. Ford. Gyomlay Gyula, Budapest, Magyar Helikon, 1975, 208.

világban elfoglalt helyét, rendeltetését: „szemlélődésének és gondolkodásának az egész világ sem elég, hanem gyakran még a környező világűr határait is áthágják eszméink, és ha bárki szemügre veszi körös-körül az életet, azt, hogy mennyivel többet ér mindenben a rendkívüli, a nagyság és a szépség, rögtön belátja: mire születtünk” (XXXV. 3).

Gyenge Zoltán:

John Ruskin – az elfelejtett művészetteoretikus

„Az élet nagyon rövid lévén, kevés nyugodt óráját
nem szabad rossz könyvek olvasásával elvesztegetnünk”
(John Ruskin)

„Nem állhat fönn egy nemzet pénzszerző csőcselék gyanánt;
büntetlenül nem maradhat fenn – megvetvén az irodalmat,
megvetvén a tudományt, megvetvén a művészetet,
meg a könyörületet,
a pénzre irányozva minden tehetségét.”
(John Ruskin)

Volt egyszer egy ember, John Ruskin, aki annyira a művészetek bűvöletében élt, annyira eltávolodott a realitástól, hogy amikor találkozott vele, mármint a valósággal, megundorodott tőle és visszahőkölt. Mert azt hitte: a művészet a valóság, az egyetlen igazi valóság, és nem az a világ, amely körbeveszi.

A történet pikáns és jellemző: *Effie Gray*, aki John Ruskin felesége volt, hat év után kezdeményezte a házasság felbontását, azon okból, hogy nem hálták el. Nem hálták el, mert az nem szokás a *művészetben*. *Edith Mary Lutyens*, Ruskin egyik életrajzírója azt mondja, hogy Ruskin annyira el volt bűvölve a görög szobrok meztelen szépségének a látványától, hogy egyenesen sokkolhatta, amikor meglátta egy hús-vér nő fanszörzetét.¹ Látott persze már meztelen nőt, *Giorgione Alvó-*, Tiziano

¹ M. Lutyens: *Millais and the Ruskins*. London, John Murray, 1967. Vanguard Press in USA, 156.

Urbinoi Vénuszát, vagy akár Raffaello *Három Gráciáját*, Tintoretto *Zsuzsannáját* (Courbet-t persze nem), és meztelen görög női szobrokat. Látott pőre női testet, de abban a tökéletes világban, ahol élt, a testek tisztasága, éteri fényessége nem mocskolódott be a valóság rideg realitásával. Azoknak a nőknek nem volt fanszörük, azok nem menstruáltak, nem volt szaguk, semmi olyan, ami számára visszataszító és undorító volt.²

Ez valahol szép is lehetne: van valaki, aki annyira a művészetben, pontosabban: annak csodálatában él, hogy az lesz számára a valóság. A világ azonban nem ennyire megengedő: egyesek ebben a kínos epizódban gyógyíthatatlan impotenciáját látják igazolódni (feleségét később a kiváló preraffaelita festő, J. E. Millais szerette el és vette feleségül, aki nem mellesleg akkor bolondult bele a nőbe, amikor Ruskinról tervezett arcképén dolgozott), mások nemes egyszerűséggel pedofíliaival vádolják, mivel egy tini lány, *Rose La Touche* iránti szerelme (aki tízéves volt, amikor megismerte, majd többször házassági ajánlattal bombázta, igaz, akkor, amikor nagykorú lett) erre engedhet következtetni. Persze, a serdülő lányoknak nincs fanszörzetük, a *nimpholepszia* – ha volt benne ilyen hajlam – innen ered, ez magyarázza a női nemmel való szerencsétlen kapcsolatát. Igazából pedig ez ennél tágabb, hisz egyáltalán szerencsétlen volt a valósághoz fűződő viszonya, ahogy szerencsétlen volt az ugyancsak a szellemi hanyatlás állapotába került és vele egy évben elhunyt Friedrich Nietzscheé. Nála is volt mindenféle magyarázat, az egyik legdurvább korábbi mesterétől Richard Wagnertől ered, aki megírta Nietzsche orvosának, hogy szegény Friedrich fejfájásainak oka – ez az érv Ruskinnál ugyancsak megjelenik – a túl gyakori maszturbáció. Pedig akár ő, akár Ruskin mindössze úgy gondolta, hogy az igazi személyiség magának teremt valóságot, amely Ruskin esetében a művészet, a műveltség, s ahogy az első idézet mutatja: a könyvek reprezentálta tudás alapján áll.

² Peter Fuller: *Theoria: Art and the Absence of Grace*. London, Chatto & Windus, 1988, 11. sk.

Volt egyszer egy ember, aki körbenézett, és azt látta: nem jó irányba halad a világ, a szegények egyre szegényebbek, a gazdagok egyre gazdagabbak lesznek, a szegények aránya gyarapszik, a gazdagoké egyre szűkebb lesz, a merkantilista szemlélet, amely csak az anyagi haszonra hajt, a nyomában járó nyomor és fásult élet-unalom éppen azt teszi tönkre, amit az ember nembeliségében a legnagyobbnak vélt: a művészetet, az embernek nevezett lény poétikus tevékenységét. Ha nem világos, mire utal, akkor gondoljunk *William Hogarth* döbbenetes képsorozataira (*Rake's Progress*, *Harlot's Progress*), amelyek a kapitalizmus kíméletlenségét elég pontosan mutatják be. Száz évvel Hogarth képei után pedig a helyzet nem javult, inkább romlott, bár a derék angol képei akkor is eléggé megdöbbenő viszonyokat ábrázolnak. A fentebbi – mottóként használt – második idézet a *Sesame and Lilies* (Szezámok és liliomok) főként társadalmi vonatkozású előadásából származik, ahol – fáj nem fáj – Ruskin néha nagyon is fején találja a szöveget.

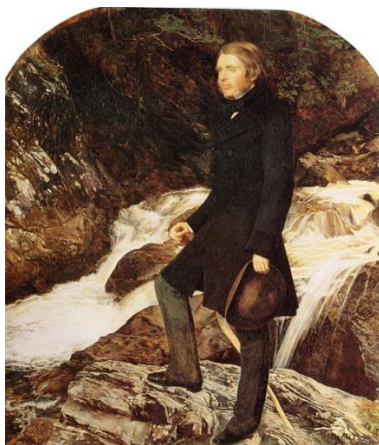
Modern Painters

Különös ember, tragikus sors, nagyszerű karrier, a személyes életben pedig totális csőd, és teljesen ellentmondásos utóélet. A korban, az iparosodott viszonyok közepette, számos alkotó vélte úgy, hogy szabadságharcot kell vívnia a művészet elismertetéséért, Ruskin ennek élére állt és kéréseivel képtelen volt. Talán senki nem becsülte nála többre a művészetet, senki sem helyezte magasabb polcra. És éppen akkor, amikor a szabadrablásos kapitalizmus csúcsra volt járva, amikor a materiális javak hajszolása soha nem látott módon tetőzött, amikor az egyetlen érték a profit nagysága lett, amikor az emberek tömegét fosztották meg földjeiktől, kis boltjaiktól, tették őket földönfutóvá, akkor ez a különös fickó hatalmas ívű szónoklatokkal kelt annak a csodának a védelmére, amelyért élt: amely nem volt más, mint a múlt ígézetén áttűnő művészet.

Az emberiség nagy része, mely akkor teljesen a természettudományok s a belőlük dedukált materializmus jegyében állott s vezetődött ezen a téren – mint mindig – félreértette, körülbelül úgy

okoskodott, hogy a művészetek az emberiség gyermek- és ifjúkora-
rába valók, mi azonban most már a férfikorba léptünk, tehát fél-
re a játékszerekkel s éljen a komoly tudomány, azaz természettu-
domány.³

Ezeket a sorokat a nem kisebb művész és Ruskin rajongó, *Körösfüi Kriesch Aladár* írja 1904-ben megjelent könyvében. *Körösfüi-Kriesch* (1863-1920) a magyar szecesszió talán manapság kevésbé ismert, ám egyik legnagyobb képviselője, festő, szobrász, iparművész – e tekintetben nem véletlenül rajong Ruskinért, akinek (a preraffaelitákkal együtt) igen fontos szerepük volt az iparművészet megújításában (a művészet a gyakorlatban-elvnek megfelelően), ahogy arról később még szót ejtünk. Ruskin számára ugyanakkor – látható – igaz realitással csak a művészet rendelkezett. A külső élet számára indifferens volt, ezért, ha azt mondjuk: egy párhuzamos világban élt, nem tévedünk nagyot, ugyanakkor az első világot megpróbálta átvinni a másodikba azzal az illúzióval, hogy azzal azt is jobbá teszi.



J.E. Millais: *Ruskin* (1853-1854)

³ *Körösfüi-Kriesch Aladár: Ruskinről és az angol preraffaelitákról.* Budapest, Franklin, 1904, 6.

Ki ez a különös, roppant tehetséges, előadásaiiban hihetetlenül dagályos, néha idegesítő, ám korában meghatározó egyéniség? Az életrajzi adatok szárazak. 1819-ben született és a századfordulón halt meg. Teljességgel a viktoriánus kor, de legalább annyira a *fin de siècle* gyermeke. Egy kereskedő család szülötte, akinek a szülei első unokatestvérek voltak (sokan ebből magyarázzák későbbi betegségét, illetve a fentebb említett abnormitást). Hívő kálvinistaként a szülők gyermeküket papi pályára szánták (ismét egy hasonlóság Nietzschével), ám a sokat utazó és ekként a világ számos építészeti- és egyéb műalkotására rácsodálkozó fiatalember nem teljesítette ezeket az elvárásokat. Svájcban járva lett az Alpok szerelmese, amit jól látunk majd esztétikai előadásaiiban hozott példáiínál (lásd *Modern Painters IV*). 1836-ban kezdte meg oxfordi tanulmányait, melyeket egy betegség miatt megszakított, majd 1842-ben lezárt. Már rögtön rá egy évre megjelent a *Modern Festők (Modern Painters)* első kötete.⁴ 1844-ben ezt hosszabb utazások (Franciaország, Itália és Svájc) követik, valamint a reneszánsz festészet tanulmányozása, döntően a *trecento* művészetéé, ezen belül elsősorban Giottoé.

Az 1845-ös utazást követően egy évvel jelenik meg a *Modern festők* második kötete. 1847-ben ismeri meg a fentebb említett későbbi feleségét, a házasság az ismeretséget követően egy évre kötöttik meg. 1849-ben utazik el feleségével Velencébe, ahol a pusztulófélben lévő város nagy hatást gyakorol rá, és valószínűleg felerősíti félelmét a művészeti szép hanyatlását illetően. Ruskin élete egyébként is állandó szorongás amiatt, hogy a művészet elpusztul, míg a koszos, bűdös és elviselhetetlenül harsány világ fennmarad. Márpedig mit ér a világ művészet nélkül? A válasza egyértelmű: *semmit*. Velence szépsége és pusztuló házai ezt reprezentálják. Ennek köszönhető tehát a Velence kövei (*Stones of Venice*) című nagyszabású, és igen részletes könyve. Dokumentálni akart.

4 E. T. Cook, A. Wedderburn (eds.): *The Works of John Ruskin*. New York, Longmans, Green and Co., 1903-12. Vol. 3-7. John Ruskin: *The Works of John Ruskin: Modern Painters, V. 1-5*. Hoboken, NJ, John Wiley and Sons, 1890. Vö. https://books.google.hu/books?id=UZMLAAAAIAAJ&redir_esc=y

A feleségével való szakítás és az azt követő botrány nagyon megviseli. Később a *Szezámok és liliomok*ban így ír: „mert hiszen alapjában igaz, hogy amit a nőkről írtam, csak sejtelmem sugallata után írtam”.⁵ Igaz, őszinte és keserű szavak. Ugyanakkor ugyanebben a művében (II. Felolvasás) igen részletes, emancipációs törekvéseket részben magáévá tevő fejtegetésbe kezd a „nő”-ről és társadalomban betöltött szerepéről. Bár a megfogalmazások megmaradnak a kor általános ízlésének színvonalán, mégis sokszor igen előremutatók. Felütése meglepő: a nők, az általa nagyra becsült szerző, Shakespeare igazi hősei, igazából ők befolyásolják a történeteket, akkor is, ha a férfi úgy véli, minden körülötte forog. Egy akkori igen csak meglepő kijelentést tesz: „Oktalanok vagyunk, mentség nélkül oktanok, midőn az egyik nemnek a másik fölötti «felsőbbségéről» beszélünk; mintha egyazon dolgokban össze lehetne hasonlítani egymással. Mindegyik bírja azt, aminek a másik híjával van: egyik kiegészíti a másikat s a másik által egészített ki.”⁶

Továbbmenve: nem Ruskin lenne, ha nem tartaná fontosnak a nő *képzését*, igaz, elsősorban azért, mert elkerülhetetlennek tartja, hogy a nő „megértse a férfi munkáját”, sőt segítségére legyen. Látható, hogy a nőekkel való kapcsolata, a nőkről vallott véleménye érdekes módon keveredik azzal, ahogy egy társadalmi igazságtalanságot kiküszöbölni vagy enyhíteni akaró gondolkodó, és ahogy egy személyesen kínos tapasztalatokban bővelkedő ex-férj vélekedik erről a kérdéstről. Mintha csak *Schopenhauert* hallanánk, amikor elérkezett „dicsősége komédiájához”. Amikor felfedezték, és Elisabeth Ney szobrot készített a nagy emberről, akkor az öreg, a nőekkel kapcsolatban nem kevés ellenérzést megfogalmazó filozófus azt mondta, hogy a végső szót még nem mondta ki a nőket illetően.⁷

A *Modern Festők* harmadik és negyedik kötete 1856-ban jelenik meg. Különböző helyeken, különböző témában elhangzott előadások

⁵ J. Ruskin: *Szezámok és liliomok*. Ford. Farkas Klára. Budapest, Franklin, 1911, 10.

⁶ Uo. 44.

⁷ A. Schopenhauer: *Gespräche*. Hrsg. v. A. Hübscher. Stuttgart, Frommann, 1971, 199.

után nagy fordulatot jelent az életében, hogy visszakérül Oxfordba és a képzőművészet első „Slade” professzora lesz. (Az alapító Félix Slade neves gyűjtő, aki tetemes összeget hagyott az oxfordi, cambridge-i egyetemre és a londoni University College-ra művészettörténeti tanszékek felállítására.)⁸ Végül élete nagyjából utolsó harminc évét Brantwoodban töltötte, egészen 1900 januárjában bekövetkezett haláláig.

John Ruskin bár teljesen a viktoriánus kor szülötte, egy tagadhatatlanul érdekes alak, aki egyszerre reprezentálja a korszakot, és egyszerre ki is lóg belőle. Személyes élete és teoretikus működése egyaránt. Ekkor már az egyik legismertebb angol művészeti író, építéztörténész, festő és esztéta. Ám két okból mindenképpen érdemes róla beszélni, még annak is, aki esetleg esztétikájáért nincs annyira oda, hiszen az alábbi két esemény éppen nem a szokványosnak való megfelelést mutatja.



Rossetti, Dante Gabriel: *La Ghirlandata*, részlet. 1873.

⁸ Ruskin mondja: „Annak az angol úrnak a bőkezősége, akinek köszönhetjük e tanszék felállítását mindhárom nagy egyetemünkön egyszerre, idézte elő ama változások egész sorozatának első csoportját, amelyek most fokozatosan érvényesülnek közoktatásunk rendszerében.” J. Ruskin: *Előadások a művészetről*. Ford. Éber László. Budapest, Franklin, 1934, 17. sk. Továbbiakban: *Előadások*.

Preraffaeliták

Az első: a preraffaelita testvériséggel való kapcsolata. John Ruskin nem csupán elismerte – amivel sokat tett annak elfogadásáért –, hanem támogatta a preraffaeliták William Holman Hunt, John Everett Millais és Dante Gabriel Rossetti által alapított mozgalomát. A preraffaeliták az egyik legjelentősebb 19. századi művészeti mozgalom, igazából egy angol író- és művészcsoporthoz tartoznak, amelyet 1848-ban a fent említett művészek hoztak létre azzal a céllal, hogy szakítsanak az akadémizmusmal. Ahogy az éles szemű Körösfői-Kriesch írja, Ruskin a közkeletű vélekedéssel szemben nem a preraffaeliták elindítója volt, hanem a mozgalom és ő egyszerre talált egymásra, gondolataik egymás mellett párhuzamosan fejlődtek ki: „A preraffaeliták felfrissítik az egész sorvadó, akadémikus művészetet, képeik, bár eleinte gúny és megtámadtatás tárgyai – mégis a legmélyebb forradalmat idézik elő a művészet országában.”⁹ Bár előzményüket leginkább a nazarénusok 1810-ben alapított mozgalomában lehet látni, amelynek lényege a romantikától való elszakadás, a preraffaeliták célkitűzésének középpontjában inkább a Raffaello előtti 15. századi toszkán festők művészete áll, ezt tekintették előképüknek, jelszavuk is ez volt: „vissza a Raffaello előtti művészethez”. „Az elsők egyike volt, aki a *renaissance*-t megelőző olasz festők, a „primitívek” iránt való érdeklődést felkeltette és szította.”¹⁰ A fentiek alapján, a korai reneszánsz és Giotto korszaka iránti rajongást ismerve mindez többek között azért találkozott Ruskin nézeteivel, mert ahogy *Roeck* írja: maga is vissza akart menni a középkorhoz, egészen pontosan a gótikához.¹¹ A mozgalom képviselői szemben álltak az akadémizmust megtestesítő és Ruskin által egyébként csodált Sir Joshua Reynolds-szal, illetve az általa képviselt a Royal Academy-vel. Manifesztumuk, amelyet Rossetti fogalmazott meg, többek között azt tartalmazta, hogy céljuk a természet minél pontosabb tanulmányozása, az eredeti gondolatok kifejezése, a korábbi, őszinte (*heartfelt*) művészetek tisztelete, és mindezt

⁹ Uo. 30.

¹⁰ Éber László: *Bevezetés*. In: J. Ruskin: *Előadások*, 6.

¹¹ B. Roeck: *Das historische Auge. Kunstwerke als Zeugen ihrer Zeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 21.

azért, hogy minél jobb, minél tökéletesebb képeket és szobrokat lehessen megalkotni.¹²

A csoport 1850-től folyóiratot jelentetett meg *The Germs* címmel. Mint ilyen egyben társadalmi vonatkozásokat is felvetett, nem kizárólag művészi megfontolásokat. Egyfajta romantikus antikapitalizmus jellemezte, amelynek megfelelően eszményüket, a középkort idealizálták, és amely Ruskin nézeteihez is igen közel állt. Kifejezési formájuk központja a *szenvedély*, szenvedély a magasabb rendű eszmékért és nem a pőre realitásért. Ennek megfelelően különös vonzódás figyelhető meg bennük a miszticizmus, a mitológiai történetek és a mondák iránt. Ezen a módon előkészítői számos későbbi művészeti irányzatnak. Festészetük részletező, naturalisztikus, merev és természetellenes. Később csatlakozott a csoporthoz Edward Burne-Jones, valamint William Morris. Még később ennek hatása alatt áll a mitológiából talán legtöbbet merítő, és a női szépség egyik legnagyobb, néha leggiccsebb megálmodója John William Waterhouse. (Ezt az ellentmondást Waterhouse művészetében nem most fogom kifejteni. Elégedjünk meg most azzal, hogy a remek festő, a „nő” igazi csodálója néha megfedkeznek az egyik legfontosabb görög erényről: a mértékletességről.)

A csoport fogadtatása vegyes volt, de inkább elutasító. Ruskin 1851 májusában egy cikket jelentetett meg a mozgalom védelmében, amely elhallgattatta a velük szembeni támadó hangokat.

Szándékuk, hogy visszatérjenek a múltba, abban nyilvánul meg, hogy vagy azt festik, amit látnak, vagy azt, amit valóságának tartanak, figyelmen kívül hagyva a festészet mindenféle régi szabályait. Némileg szerencsétlen, ám nem egészen megalapozatlan elnevezést választottak [a. m. *Pre-Raphaelite Brotherhood* – GyZ], mivel Raffaello előtt minden művész így festett, míg utána in-

¹² W. M. Rossetti (ed.): *Dante Gabriel Rossetti: His Family-Letters, with a Memoir*. London, Ellis, 1895, I., 135.

kább arra törekedtek, hogy szép vásznakat hozzanak létre, mintsem hogy a valóságot ábrázolják.¹³

A csoportnak így lett szellemi atyja John Ruskin.

Festészetük a reynolds-i akadémizmus elutasítása mellett az ún. „bar-na” tónusok, Lorain és Poussin festészete óta meghonosodott tagadását jelentette; egy sokkalta kolorisztikusabb megjelenést követelt, amelyben lényeges szerepet játszottak a színpompás díszítő motívumok, a természet különféle elemei, sőt maga a megfejthetetlen és titokzatos természet, amely legalább annyira titokzatos és rejtelmes, mint a „nő”. Gondoljunk csak John Everett Millais *Ophéliájára*, vagy Rossetti *Proserpina* című képére, akiknek a nőalakjai majd Waterhouse festészetében köszönnek vissza. A mozgalom – bár festők alapítják – kifejezetten nyitott az *iparművészet* felé, amely talán később sikerük és szélesebb hatásuk záloga lett.



Rossetti, Dante Gebriel: *Proserpina*, 1880.

¹³ J. Ruskin: Letter to the Editor. *London Times* 20, 800 (13 May 1851), 8-9.

A kör egyébként nem sokáig működött. Bár Ruskin beavatkozása után a kritika kifejezetten megengedő, sőt barátságos lett velük, amikor Millais a korábban támadott Royal Academy tagja lett, Hunt pedig elhagyta Angliát, akkor 1854-ben Rossetti kimondta a csoport feloszlását. Hatásuk azonban sokkal jelentősebb, mint rövid működésük, mind az alkalmazott művészet (= iparművészet), mind pedig később a szecesszió (= kivonulás) területén. Tegyük hozzá: a preraffaelita testvériség sem más, mint egyfajta „szecesszió” – a kivonulás értelmében: elhagyni a szabad versenyes kapitalizmus mind rémisztőbb köreit, azt a bűzös és visszataszító világot, amelyet a „civilizáció” az eltömegesedéssel, elmagányosodással, elidegenedéssel az ember számára teremtett. Nem véletlen, hogy Karl Marx 1844-ben – vagyis nagyjából ebben az időben – írja meg a 20. századra nézve egyik leghatásosabb művét az *Elidegenült munkát* (*Die entfremdete Arbeit*), amelyben az elidegenedés mellett igen szókimondóan, egy mondatban leírja a munka el-embertelenítő hatását: „A munkás, ha megszűnik fölötte a külső, fizikai kényszer, úgy menekül a munka elől, mint pestis elől.”¹⁴ Innen már csak egy lépés az egydimenziós ember.¹⁵

Nincs tehát remény? Ruskin és a mozgalom szerint van. Ez nem más, mint a művészet és a mindennapi gyakorlat egymáshoz közelítése, a művészet elemeinek beépítése a mindennapok világába. Az élet – nem feltétlen rilkei értelemben vett – át-poétizálása, hanem sokkal inkább a hétköznapi életbe belopott művészeti termékekkel, amely hatásos hozzájárulást jelent majd az iparművészet szerepének növekedéséhez.

William Turner

A második: *William Turner* felfedezése, pontosabban meg- és elismertetése. Ruskin a fentiek mellett leginkább arról ismert, hogy kiváló szemű művészettörténészként ismerte fel Turner művészetének igazi értékeit;

¹⁴ K. Marx: *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: *Schriften bis 1844*. Bd.I. Berlin, Dietz, 1981, 514.

¹⁵ H. Marcuse: *One-Dimensional Man*. Boston, Beacon, 1964.

gyakorlatilag ő volt, aki még a festő életében felhívta rá a figyelmet. Bár Turner igen korán sikereket ért el, hisz már 26 évesen a Royal Academy tagja lett, egyedülálló stílusát, amely annyira fontos később az impresszionizmus számára, Ruskin értékelte a valós helyén. „Életem legerősebb tíz évét (húsztól harmincig) arra szántam, hogy amaz ember [ti. Turner – GyZ] műveinek, akit én méltán tartottam Reynolds úr után az angol iskola legnagyobb festőjének, kimutassam kitűnőségét.” Hozzáteve: „és igyekeztem a művész munkáit még életében erre a méltó helyre juttatni”. Turner persze pontosan tudta, hogy mennyire nehéz mindez: „De ő tudta, jobban mint én, hogy hiábavaló dolog olyasmiről beszélni, amit a tömeg saját magától észrevenni nem bír.”¹⁶

Nem véletlen, hogy előadásában sokszor visszatér Turnerhez, számos példáját éppen festészetéből meríti. Néha kifejezetten, a mestert megnevezve, néha áttételesen. „És a legkedvesebb színek, amelyekkel az emberi szem valaha láthat, a reggeli és esti felhők színei eső előtt vagy után...”¹⁷ Ő lett a festő egyik legnagyobb támogatója, írásain folyamatosan érződik hatása. Ami kettőjüket összekötötte, az egyrészt az utazás élménye, valamint a természet szeretete.¹⁸ Turner utolsó mondata állítólag ez volt: „The sun is God”, vagyis a nap jelenti számunkra Istent. Ahogy Körösfői-Kriesch írja: „Midőn Ruskin a *Modern Painters* első kötetét megírta, ő még csak Turner művészetét ismerte és szerette. És a természetet. A természet volt néki mindenben a tanító mestere, ez vezette őt be ma másik talán még titokzatosabb szentélybe, a művészetek templomába.” Majd nem kevésbé poétikusan hozzáteszi: „Neki, aki szeplőtlenül közeledett hozzá, feltárta minden legtitokzatosabb báját; számára beszéltek a lombok és zengtek a kövek”.¹⁹ Turner mondatát Ruskin is mondhatta volna.

¹⁶ J. Ruskin: *Szezámok és liliomok*. 57.

¹⁷ *Előadások*, 165.

¹⁸ O. Niglio: *John Ruskin. The Conservation of the Cultural Heritage*. Kyoto, Kyoto University P., 2013. 2.

¹⁹ Körösfői-Kriesch: I. m. 9. Csak megjegyzésképpen: egy méltatlanul nem ismert vagy elfeledett írásról van szó, amelyben legkevésbé Ruskin, sokkal inkább Körösfői-Kriesch szépen megfogalmazott szavai érdekesek. Ruskin ürü-

Turner nagysága és hatása ma megkérdőjelezhetetlen, azonban életében változó volt, nem ennyire egyértelmű, nem utolsósorban a magányos és rigolyás mester természetének köszönhetően, akinek voltaképp az apján kívül nem voltak igazi kapcsolatai. Jellemző példa, hogy – mivel életében nem sok képet adott el – halálakor a teljes hagyatékot (halálakor több ezer műve maradt hátra) Angliára hagyta örökül, de még azok elhelyezése is gondokat okozott, így a National Gallery-ben csak néhány képét állították ki, a többi raktárban helyezték el.

Turner időskori zseniális alkotásain nemes egyszerűséggel az agkori szenilitás jegyeit látták. Ahogy számos sorstársával megtörtént, ezt a korszakát jóval a halála után fedezték fel, nem utolsósorban a francia impresszionistáknak köszönhetően, akik viszont szellemi elődképpüként tisztelték. Ruskin ezzel szemben egész életében Turner hatása alatt állt, monumentális művei a modern festészetről híven mutatják ezt az igényeket; persze az sem elhanyagolható tényező, hogy Turner őt tette meg végakarata végrehajtójának.

Ebből a szempontból Ruskint több támadás érte, többek között, hogy a hatalmas hagyatékból Turner erotikus képeit megsemmisítette, hogy az általa csodált művész hírnevét megőrizze. Lehetséges, bár nem valószínű. Ruskinnak ugyanis voltak félreértései, amelyek közül a legismertebb az az affér, amely közte és a kiváló festő, James McNeill Whistler között történt. Sokak szerint nem annyira meglepő az eset, a szellemi hanyatlás jelét látják benne. Egy híres, hírhedt perrel van szó, amely közte és Whistler között zajlott. 1877-ben Whistler kiállítja képét a Grosvenor Gallery-ben (*Nocturne feketeiben és aranyban*, kb. 1875), amely botrányt kavart, többek között azért, mert Ruskin csúnyán leszólta a festő egyébként ezt az egyik, talán legnagyobb képét. Whistler persze nem hagyta szó nélkül, és rágalmozási pert indított Ruskin ellen. Többen szólaltak fel az akkor már tekintélyes Ruskin védelmében, ezért

gyén persze. Mély és bölcs szavai így szólnak (példaképpen): „Aki vak, egyszerűen tagadhatja a szín a fény létezését; a kinek nem voltak sohasem művészi szenzációi – bár ilyen ember alig képzelhető – egyszerűen tagadja a művészetet.” (8.) Szegény Körösfői-Kriesch! Reménytelenül optimista, és – szerencséjére – nem ismerhette korunk vélekedését a művészetről, bölcsletről.

bár Whistler megnyerte a pert, de egyben el is vesztette. Ugyanis a számos Ruskin mellett állásfoglaló nagy név állította, hogy Whistler képei befejezetlenek, vázlsruerűek, amit a bíróság magáévá tett, és emiatt az elképzelhető legkisebb összeget, egy Farthingot, (negydepennyst) ítélte meg kártérítésnek, miközben a feleknek a perköltségeket maguknak kellett viselniük. Whistlernek ez egyenesen anyagi csődöt jelentett. Ugyanakkor az egész cirkusz nagyon nem használt Ruskin hírnevének sem, felesleges volt, ezért látják sokan benne a szellemi hanyatlás jeleit. Magam másképp gondolom. Véleményem szerint ez „félrenyúlásainak” egyike volt csupán.

Ruskin maga is terjedelmes *œuvre*-öt hagyott maga után, amelyek közül az egyik legfontosabb, a már említett *Modern Painters* kötetei. Ruskin ezzel szerzett magának hírnevet. Mellette a már említetteken túl jelentős munka az 1849-ben megjelent *The Seven Lamps of Architecture* (Az építészet hét lámpása). Mindenképpen meg kell említeni, hogy Ruskin érdeklődése közben a társadalmi kérdések felé fordult, de 1860-ban kiadta a *Modern Painters* utolsó, ötödik kötetét. Több írása védelem Turner mellett, ezek és egyéb munkái – túlzás nélkül állítható – alapjaiban határozták meg az akkori művészeti közgondolkodást, így Ruskin hatását a viktoriánus korszak esztétikai szemléletének körében nem lehet eléggé hangsúlyozni.²⁰

Magyar recepció

Éber László, neves Ruskin fordító az *Előadások a művészetéről* kiadásában megjegyzi, hogy ezek egyfajta összegzését jelentik azoknak az elveknek, amelyeket a Modern festőkben lefektetett, ugyanakkor bár sokszor

²⁰ Nagyságát mi sem mutatja jobban, mint a Ruskin Society tevékenysége (<http://theruskinsociety.com/>) „Founded in 1997, the Ruskin Society celebrates the life, work and legacy of the Victorian art critic and social thinker John Ruskin. We organize a regular programme of events in the UK and exist for everyone with an interest in John Ruskin. The Ruskin Society is a voluntary organization funded by its members.”

bölcseleti fogalmakat használ, és általánosságban közelít a művészet elveihez, nem jellemzi filozófiailag átgondolt és következetesen véghezvitt rendszer, azonban ez néha szenvedélyes kijelentéseit csak még érdekesebbé teszi, és olyan korlenyomatot képez, amely megfelel az adott kor szellemének.

Igen fontos, hogy Ruskin a magyar esztétikai közgondolkodásban a 20. század elején meghatározó szerepet játszott. *Geöcze Sarolta* jelentette meg róla egy könyvet: *Ruskin élete és tanítása*. Budapest, Athenaeum, 1903. Ugyancsak Geöcze fordította Ruskin háromkötetes monumentális munkáját, a *Velence köveit*. De ennél is lényegesebb a fentebb említett Éber Ruskint népszerűsítő tevékenysége. *Éber László* (1871-1935) művészettörténész, műfordító, tanár, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja, egyben Budapesti Tudományegyetemen az ókeresztény és középkori művészettörténet magántanára volt. Ő írja az *Előadások a művészetről* előszavában, hogy ha nem is mondhatjuk, hogy jelentősebb Ruskin irodalmunk volna, a „mester elveinek, tanításának ismerete nálunk is meglehetősen gyökeret vert.”

Ez bizonyára igaz, de ennél fontosabb *Dömötör István* meglátása, aki egyenesen „ruskinizmusról” beszél (1904), nem minden alap nélkül. Szerinte Ruskin „miképpen jutott el hozzánk, ennek csak egy kézzelfogható mértéke lehet: a magyar iparművészet”.²¹ Ezt támasztja alá Ruskin már említett legnagyobb magyar híve, a kiváló magyar festő, iparművész, *Körösfői-Kriesch Aladár*. Ő a következőket írja Ruskinról:

Midőn Ruskin a *Modern Painters* első kötetét megírta, még csak Turner művészetét ismerte és szerette. És a természetet. A természet volt néki mindenben tanító mestere, ez vezette őt be az ő csillaghímes azurdomjából ama másik, talán még titokzatosabb szentélybe, a művészetek templomába. Neki, a ki szeplőtlenül közeledett hozzá, feltárta minden legtitkosabb báját; számára beszélték a lombok és zengtek a kövek. Mint az apostolokra a püünkösdi tüzes nyelvek, úgy száll lelkére kinyilatkoztatásként a

²¹ Dömötör István: Ruskin nálunk. *Magyar Iparművészet*, 1904/I. 24.

természet harmóniája és gyönyörűsége. És ebből a harmóniából látja meg, fejt ki mindazt, a mi igaz és hazug, boldogító és gonosz, szép és gyötrelmes a földön. Egészen triviálisnak hangzik előttünk, hogy valaki felfedezze nekünk a természet szépségeit.²²

Dömötör pedig kiemeli, hogy a magyar iparművészet tervezőire a nyilvánvaló német hatás mellett / felett az angol hatott, ahogy az Körösfői-Kriesch soraiból is látható.

Ez mindenképpen igaz. Hiszen ahogy arra utaltunk mind a preraffaelita szövetség, mind Ruskin számára az *alkalmazott művészet*, vagy pontosabban fogalmazva: a művészetnek a gyakorlati alkalmazása, legyen szó az ipartervezés bármilyen szegmenséről (bútor, szőnyeg, kerámia stb.), kiemelt szerepet játszott. Azt is mondhatnánk, hogy a korszak (Ruskinnal egyetemben) a művészetnek a felhasználói, gyakorlati használhatóságát is jelentette. Művészet és gyakorlat, azaz praxis – kettő az egyben. Dömötör szerint: „Nos, ha ma bepillantunk a magyar iparművészeti iskola dolgos műhelyeibe, már azt látjuk, hogy itt a ruskini elvek a mozzogók: a tervező-egyéniség szabadsága, a kézimunka nemessége, az anyag megbecsülése stb. És az esztendőik folyamán beigazolódott, hogy a magyar iparművészet nívója emelkedik.”²³ Pontosán erről van szó. Körösfői-Kriesch Morrisra hivatkozva a következőket vallja: „Azt mondja, hogy házat építeni, otthont teremteni, nem annyit tesz, mint felhúzni a falakat és tető alá hozni a helyiségeket, azokat ki is kell díszíteni és bebútorozni, így aztán ez utóbbi dolog megalkotásában is a gerinczet, a stylust az építészet fogja megadni.”²⁴ Ha megnézzük alkotásait, a Körösfői-Kriesch által létrehozott gödöllői művésztelep eszméjét, akkor azt fogjuk látni, hogy ami itt előzetes elvként megfogalmazott, az a gyakorlatban valóban működött. Gondoljunk Körösfői-Kriesch egyes műveire: a *Kasszandrára*, az *Erynnisékre* vagy *Az ember a halál nyomában* című alkotásaira. Ezeknek visszatérő eleme az elmúlás, a

²² Körösfői-Kriesch Aladár: I. m. 9. sk.

²³ Dömötör István: I. m. 33.

²⁴ Körösfői-Kriesch: I. m. 39.

sors. Az itt említett alkotások esetében a preraffaelita elveknek való megfelelés annyira komoly, hogy ezeket akár egy középkori alkotásnak is vélhetnénk, vagy Az ember a halál nyomában beillene *Holbein* „Haláltánc” című sorozatába.

Egy biztos: a magyar képzőművészetben Ruskin igen mélyen meggyökerezett. Nem hosszú időre ugyan, de annál intenzívebben. Éber azzal kezdi Ruskin előadásainak magyar kiadását, hogy őt „igazán nem szükséges a magyar közönségnek bemutatni”.²⁵ Akkor ez igaz volt.

„Lectures”

John Ruskin saját elméleti tevékenysége csúcspontjának azt az időszakot tartja, amikor 1870-ben megválasztják az oxfordi egyetem első „Slade professzorának”. Ez az első korszaka Oxfordban, amely egészen 1878-ig tart. 1883-ban újra itt van és ismét előadásokat tart a Slade nagylelkűségének köszönhetően alapított tanszéken. Az előadások – saját bevallása szerint – arra kényszerítik, hogy egyfajta summázatot adjon művészetfelfogásának, amely persze nem jelenti azt, hogy addigi munkái kevésbé lennének érdekesek, sokkal inkább, hogy egy átfogó szemléletre enged ezeken keresztül betekintést.

Amit általánosságban rögtön megállapíthatunk művészetfelfogását illetően, először is: nincs benne igazán, következetesen átgondolt rendszer vagy legalább rendszerezettség; másodsor: a kifejtés hihetetlen dagályossága, barokkos szófordulatai, képtelen körmondattal sokszor a még fontos gondolatokat is háttérbe szorítják.

Hozzátehetnénk, teljesen komolyan veszi az előadásokat, ami azt jelenti, hogy nem csupán tanít, hanem *nevel* (ez nem minden esetben válik mondandója javára), pontosabban életvezetési tanácsokat osztogat a fiatal angol nemzedéknek, hogy nemzetük büszke és kiművelt polgárai lehetnek. Ezek ma furcsa, sőt helyenként szószátyár komikus szózatoknak hangoznak, amihez hasonlót manapság a politikai populista lózung-

²⁵ Éber László: *Bevezetés*. In: Ruskin: *Előadások*, 5.

jaihoz lehetne hasonlítani. Ha valaki azt állítja, hogy Ruskin fecsegésétől gyomorfájást kap, nem csodálom. Egy példa: „Még azt is megkockáztatom, hogy neveltségessé teszem magamat önök előtt, midőn megvallom legkedvesebb álmaim egyikét, azt, hogy sikerülni fog önök közül némelelyekből olyan angol ifjakat faragnom, akik szívesebben néznek egy madarat, semhogy lelőjék azt, és akik szívesebben szelídítenek meg vadállatokot, semhogy szelídeket megvadítsák”.²⁶ Sőt olyan különösnek hangzó mondatokat is megenged, melyek mai szemszögből meglepőnek látszhatnak: „fajunk még nem korszorosodott el: a legjobb északi vér keveredése (*We are still undegenerate in race; a race mingled of the best northern blood*)”.²⁷

Ugyanakkor, ha tútésszük magunkat e meglehetősen különös, burjánzó szó-zuhatokon, a kor ízlésének megfelelő nagy ívű szónoklatokon, akkor ezek mögött zseniális mondatokat és gondolatokat fedezhetünk fel. Nem csupán a kortárs művészet értékelésekor, hanem általában véve a művészetelemzés körében. Ruskin – legalábbis implicit – célja a művészet egyes elemeinek az értelmezésével egy koherens művészeti látásmód létrehozása. Hozzáteszem, ahogy arra korábban utaltam: ez valószínűleg eleve sikertelenségre volt ítéelve. Ruskin nem egy rendszerező elme, nem képes olyan szisztematikusan gondolkodni, mint mondjuk idősebb kortársa *Hegel*, persze, hogy mennyire volt ez a törekvés látásmódja középpontjában, azt nehezem lehet biztosan állítani. Ruskin művészet-történész volt (*Hegel* nem), a filozófiai alaposság hiányzott belőle (*Hegel*ből nem), ugyanakkor jól látta a művészeti törekvések lényegét, és megfelelően el tudta azokat helyezni, kisebb „kilengésektől” eltekintve (*Reynolds* dicsőítése, *Whistler* elleni kirohanása), azaz értékítélete a helyén volt. Még akkor is, ha a szerencsétlen *Reynolds*-ról patetikusan azt írja: „*Reynolds*, aki közülük a legnagyobbak egyike”.²⁸ Ismerve *Reynolds* műveit, ez félreértésnek igen vaskos. A korban ugyanakkor nem egyedülálló, hisz például nem kisebb festő, mint *Delacroix* ugyanezt

²⁶ *Előadások*, 30.

²⁷ J. Ruskin: *Lectures on Art*. (Vol. 20.) In: E. T. Cook, A. Wedderburn (eds.): I. m. 41. Továbbiakban: *Lectures*.

²⁸ *Előadások*, 57.

mondta a nem kevésbé fantáziátlan Meissonier-ről. A pápán kívül nincsenek tévedhetetlenek.

Ami a befogadást illeti. Ruskin Arasse-hoz vagy Panofskyhoz hasonlóan nem gondolkozik a művészi megértésnek a különböző szintjeiről, ámde a befogadás legfontosabb előfeltételének a műveltséget tartja. Úgy általában, minden differenciálás nélkül. Amikor azt mondja, hogy a paraszt a háziállatban nem látja sohasem a szépséget, mert a hasznosság felől értelmezi a saját világát, akkor azt juttatja kifejezésre, hogy erről a szintről tovább kell lépünk, ha a művészet igaz élményére vágyunk. „A tájképet csak a művelt egyének képesek élvezni, a műveltséget pedig csak a zene, irodalom s festészet nyújtja.”²⁹ Világos beszéd: nem jelentheti ugyanaz a műalkotás ugyanazt az élményt a műveletlen, ostoba embernek, mint a művelt, képzett értelmezőnek. Igaz, bár nem túlzottan cizellált megfogalmazás. Inkább a műveltség romantikus felfogásához köthető.

Ámde mi a művészet? A művészet emberi tevékenységek legszélesebb köréből emelkedik ki. Ezeket osztályozva a következők különböztethetők meg: fazekas mesterség, ácsmesterség, kőépítés, fémművesség, festészet, majd a képzőművészetek azon formái, amelyek a „szív” és „értelem” kifejtését kívánják.³⁰ Szemben a német idealizmus művészeteteoretikusaival, Ruskin határozottan úgy gondolja, hogy a művészet és erkölcsiség egy, illetve a művészetnek az erkölcsiséget kell előhívnia. „A művészetek három fő célra irányultak és nem is irányulhatnak másra: először, hogy megerősítsék az emberek vallását, másodsor, hogy tökéletesítsék az emberek erkölcsi állapotát; harmadszor, hogy anyagi szükségleteiknek eleget tegyenek.”³¹ Nyilván ez utóbbi nem abban az értelemben, ahogy ma gondolnánk, hanem sokkal inkább– szó szerinti fordításban: *alkalmazott művészet* (*applied arts, angewandte Kunst* = iparművészet) számára való megfelelést jelenti. (Megjegyzem, a magyar elnevezés a legostobább mind közül: az „ipar” szóval köti össze a „művészetet”,

²⁹ Uo. 35.

³⁰ Uo. 45. skk.

³¹ Uo. 47. Ezt később némileg átfogalmazza, és harmadikként kifejezetten a „gyakorlati hasznót” (*material service*) emeli ki. *Lectures*, 73.

amikor semmi nem állhat távolabb egymástól, mint e két fogalom által jelzett terület. Még a francia is jobb: *arts décoratifs*.)

Ugyanakkor nem lenne méltányos e gondolatokon Kant, vagy az ugyancsak kortársaknak számító Schelling, illetve Hegel művészetről vallott felfogását számon kérni. Mindössze „olvasópróba” alá vetjük, hátha kisül belőle valami. Előzetesen annyit máris megjegyezhetünk, hogy például *Hegel* szerint semmi sem állhat távolabb a művésztől, mint egyrészt a *külső* céloknak való megfelelés, hiszen a művészet célja *belső*, azaz önmagában van, másrészt az erkölcsi nevelés, jobbítás (*moralische Vervollkommung*).³² A művészet „végcélja önmagában van” (*Endzweck in sich*).³³ Hegel ebből nem enged. Ruskin viszont – szemmel láthatóan – másképp gondolja. Számptalan képünk van a szentekről és angyalokról – számptalan képünk hitvány udvaroncokról és megvetésre méltó királyokról. Lényeges kiemelni, hogy a cél mellett a művészet hatásával is foglalkozik. Ez kettős irányúként magyarázható. Ugyanis a művészet egyrészt elhíti velünk azt, amit különben nem hittünk volna, másrészt pedig „oly tárgyak felé tereli a gondolatainkat, amelyekre különben nem gondoltunk volna”.³⁴ Egészen elképesztő módon megy tovább: „Kevés, mily kevés van – de ezek, figyeljék meg, majdnem mindig nagy festőktől valók – legjobb férfiakról vagy cselekedeteikről.” Majd ezt fokozza: „Gondolják meg magukban [...] mi lenne a történelem ránk nézve, sőt hogy egész Európa történelme mennyivel más lenne, ha a nép felismerte, a művészet megtisztelte és megörökítette volna legméltóbb férfiainak nagy tetteit.” Megalapozott tehát az a kezdet kezdetén tett megállapítás, miszerint Ruskin „belebonnyolódva” a művészet világába szinte teljesen elveszíti (vagy meg sem szerzi) a valósággal való kapcsolatát. Emberi kötődéseiben ugyanígy ez a végtelen, ám tiszteltreméltó naivitás (hisz a bennszülöttek is tisztelik a tébolyultakat) van jelen, abban hisz, hogy a művészet a nemes tettek ábrázolásával mintegy purgáló szerként megtisztítja az emberiséget a silány és alantas gondolatoktól, miáltal a nemzetek történelme is felmagasztosul. Érthető – innen

³² Hegel: *Werke*, 13. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 75.

³³ Uo. 82.

³⁴ Uo. 59.

nézve – felesége ámulata és megdöbbenése, midőn férje urából ruhátlan testének látványa taszító érzést válthatott ki. Vallási megerősítés, erkölcsi tökéletesítés, történelmi léptékkal – ugyan már!

Ugyanakkor e nagyfokú ellentéttel szemben hasonlóságot mégiscsak felfedezhetünk a nagyjából kortárs német idealizmus esztétikai felfogása és Ruskin között. Mondjuk abban, hogy mindkettő a művészetet vizsgálva annak két, egymástól eltérő, de egymást kiegészítő oldalát különbözteti meg. Schelling szerint a művészet két oldala közül az egyik a tudatos (*bewusste*), míg a másik a tudattalan (*bewusstlose Tätigkeit*).³⁵ Ruskin ezzel csaknem egyezően mondja, hogy a művészetet olyanok hozták mindig létre, akikben megvolt a „látomás (*vision*) erős (*strong*) képessége”, ámde ezt képesek voltak alárendelni az „megfontolt elgondolásnak (*deliberativ design*)”,³⁶ amely a magyar fordításban „értelemként”³⁷ szerepel. Itt valami olyasmiről van szó, amelyet Alois Riegel vagy Erwin Panofsky a „*Kunstwollen*” fogalmával ír le, amely „szándékként” felfogása nem tesz semmit hozzá (igaz, nem is vesz el) a korábban Hegel vagy Kant által megfogalmazottakhoz.³⁸ Fontos hangsúlyozni, hogy a cél mellett a művészet hatásával ugyancsak foglalkozik. Ez kettős irányúként magyarázható. Ugyanis a művészet egyrészt elhitei velünk azt, amit különben nem hittünk volna, másrészt pedig „oly tárgyak felé tereli a gondolatainkat, amelyekre különben nem gondoltunk volna”.³⁹

Vessük ezt is hegeli olvasópróba alá!

Bizonyos értelemben ez a művészet megtisztító erejét jelenti. A hegeli felfogásban a művészet arra hivatott, hogy a rossz és mulandó világ látszatát (*Schein*) és csalódását (*Täuschung*) elválassa az igazi lényegtől, és szellemileg felfogott valóságként fejezze ki.⁴⁰ Valóban: a magasabb,

³⁵ F. W. J. Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart, Cotta, 1856-62. I/3. 618.

³⁶ *Lectures*, 12-13, 48.

³⁷ *Előadások*, 57.

³⁸ E. Panofsky: A „*Kunstwollen*” fogalma. Uő: *Jelentés a vizuális művészetekben*. Ford. Tellér Gyula. Budapest, Gondolat, 1984. 14. skk.

³⁹ *Előadások*, 59.

⁴⁰ Hegel: *Werke*, 13. Id. kiad. 22.

szellemi valóság valamilyen formában a mindennapi szemlélet számára – amelyet Ruskin oly kitartóan ostoroz – nem létezik, azt éppen a művészet hozza létre, vagy legalábbis általa születik meg. Az *érzéki valóság* felett áll az *intelligibilis valóság*, gondoljunk Hérakleitosztól kezdve a filozófiatörténet számos más klasszikusára. Hol a logosz, hol az idea, hol a szellem reprezentálja ezt az érzéki szem számára inadekvát valóságot. Van, csak nem tudunk róla, ahogy bár minden a logosztól fogva van, az emberek ennek ellenére úgy tesznek ébren, mintha alva járnának. Látjuk a képen az alakokat, színeket, tájakat (érzéki valóság), de ott van mögöttük az érzés, a gondolat, az eszme (intelligibilis valóság), amely a vaksi szem számára nem látható.

Ám Ruskin vélhetőleg nem erre gondol. Sokkal inkább a *vallási áhítat*ban megnyilvánuló érzésekre, élményekre. Ugyanakkor maga úgy gondolja, hogy azok döntően titokban maradnak, pontosabban a lényeg csak érzéseket vált ki, a belső megtapasztalja, ám külsőleg, szenzuálisan nem válik érzékelhetővé. Mindehhez szorosan hozzátartoznak az erkölcsi érzületek, amelyekről korábban volt szó. Ezeket nem gondolja más-képp, mint egyrészt alapként a művészet számára, másrészt olyan területként, amely a művészet által egyre tökéletesebbé válik. Az első aspektus mindenképpen érdekes, és nem feltétlen mond ellent a hegelinek, inkább azt kell hozzátennünk, hogy Hegel ezzel a vetülettel nem foglalkozik. Ruskin szerint a megfelelő erkölcsi állapot előfeltétele annak, hogy a művészet megszülessék. A visszahatás legalább ennyire fontos: „De ha egyszer már szert tettünk a művészetre, annak hatása kifejleszti és kiegészíti azt az erkölcsi állapotot, amelyből kiemelkedett.”⁴¹ A művészet szépsége és az erkölcs jó ugyanannak más formában való kifejeződése – hallottuk ezt elégszer másoktól is (hisz a „jó”, „szép” és „igaz” ekvivalenciája régi paradigma). Persze most annyiban más, hogy itt az erkölcs egyfajta *alapot képez a szép* számára: „Nem festhetjük vagy énekelhetjük magunkat jó emberekké; először jó embereknek kell lennünk, mielőtt akár festeni, akár énekelni tudunk...”⁴² Ez lehet igaz, de ismét egy végtelen naiv megállapítás követi. Ruskin – mintha nem ismerné a

⁴¹ *Előadások*, 72.

⁴² Uo. 73.

művészet nagy alakjait azok hibáival, esetleges gátlástalanságaival, és néha végtelen amoralitásával egyetemben – képes azt mondani, hogy a „jeles mestereknek”, ha voltak is jellembeli hibáik, azok mindig meglátsoztak a műveiken. Érdekes vitaalap lehetne, bár maga a művészet története Caravaggiótól Mozartig hatásosan cáfolja ezt az állítást, sokkal inkább alátámasztva Hegel véleményét, miszerint az erkölcs világa és a művészet – fáj, nem fáj – egymástól független. Erkölcsöt, még inkább nevelési eszközt látni a műalkotásokban értelmetlenség. (Ellentmondása abban is érződik, hogy később Ruskin maga írja, nyilván a barokkra gondolva a következő sorokat, amelyek akár a derék Merisi mesterről is szólhatnának: „a fénynek és árnyéknak az útját ellenben olyan emberek választják, akikben a gondolat legmagasabb ereje és az igazság legkomolyabb vágya él”.⁴³ (Akkor hol itt az erkölcs?)

Más kérdés, hogy a művészet – akár kifejezetten, akár implicit módon – miként hat *vissza* az erkölcsre. Ezt Hegel sem tagadja, de nem foglalkozik vele, hanem inkább azt emeli ki, hogy ez a hatás nem lehet a művészet *célja*. Ám azt nem mondja, hogy akár hatás, akár visszahatás nem létezne. Ruskin azonban éppen úgy gondolja, hogy „a nemes művészet” igenis erkölcsjobbító hatású, bár elismeri, hogy a művészet nélkül élő népek ugyanúgy élhetnek ártatlanságban, ahogy a „vad népek” is hozhatnak létre meglepő ábrázolásokat.⁴⁴ Nem is tud ezzel az ellentmondással mit kezdeni, inkább levegőben lógva hagyja.

Ezen a ponton érkeztünk el ahhoz, ahol Ruskin számára a művészet és a való élet kapcsolódása igen fontos problémákat vet fel. Művészet-történészként és személyesen is. Ruskin – mondjanak róla rosszat vagy jót – tagadhatatlanul érzékeny volt a külvilág nyomorával szemben, ámde abból a szempontból – süket és vak nem lévén –, hogy az milyen mélységesen ellentmond a művészet általa megálmodott éteri tisztaságának. Ahogy a kislányok a lovagregények alapján az adott kort elgondolják, úgy tett Ruskin, amikor visszaálmodta magát a gótika korába.

⁴³ Uo. 141.

⁴⁴ Uo. 83. skk.

Azonban ez az érzékenység, ha a realitásérzékeny nem is dicséri, igen tiszteletreméltó.

A művészet úgy változtathatja meg a mindennapok életét, úgy alakíthatja át a közönséges világot, hogy beleképződik, azaz a használat során annak *díszítő elemeként* jelenik meg.⁴⁵ Nem várható el egy liverpooli szövőnőtől, egy manchesteri bányásztól, hogy Botticelli képeket imádjon szabadidejében, de az igen, hogy teáskészlete, széke, ágytakarója stb. a használhatóságon túl a szépet (is) kifejezze. A művészet a gyakorlatban – vacak kifejezéssel élve –: az iparművészet létjogosultságát teremti meg. Ruskint lefordítva: ez a szép a használatban. Persze ezzel a „magas művészet” nem veszi el mindenek felett álló prioritását. Ám az alacsonyabb rendű vezet el a magasabbhoz: „Isten éppúgy jelen van a falusi házakban, mint a templomokban”.⁴⁶

Szezámok és liliomok

Nem véletlenül visznek el ezek a gondolatok Ruskin társadalompolitikai irányultságú elméletéhez, amely tehát a művésztől indul, és komoly társadalomkritikában végződik – és nem fordítva. Ez ugyancsak jellemző. Bevinni a művészetet a mindennapokba, ámde ahhoz, hogy ennek bárminemű realitása legyen, át kell(ene) alakítani ezeket a mindennapokat, sokszor a társadalmi vagy inkább természetjogi igazságosság nevében / jegyében.

Nem lehet elégszer ismételni: Ruskin társadalmat reformáló gondolatai nem választhatók el a művészet szerepétől *in actu*, valamint attól, hogy egy adott politikai berendezkedés miként vélekedik róla. A legnagyobb problémát öt területen látja, felszólamlásai helyenként Zarathustra korholó szavait juttathatják az eszünkbe, amikor az Előljáró beszédben az értékek megtagadásáról beszél. Ruskin nem kevésbé. Szerinte a romlás azzal kezdődött, hogy „megvetettük” az alábbiakat:

⁴⁵ Vö. uo. 97. skk. (Kiemelés GyZ.)

⁴⁶ Uo. 117.

1. Az *irodalom*. Véleménye szerint a kor egyre kevésbé olvas (itt mondhatnánk: ó, boldog kor), mintha csak *Fichte* sirárait hallanánk: „A kor tudományos törekvése megsemmisítette önmagát, midőn elért erre a pontra [...] tökéletesen híján ama képességnek, hogy tovább művelődjék: a kor többé nem tud olvasni, ezért minden írás hiábavaló”.⁴⁷ Miért van az, kérdezi Ruskin, hogy ha valaki könyveket gyűjt, azt könyvmániásnak nevezik, ha lovakat tart, akkor viszont nem hívják ló-mániásnak, pedig arról már hallani, hogy a lovak miatt sokan mentek tönkre, míg a könyvek miatt nem nagyon.⁴⁸

A könyvbe, a tudásba befektetett energia mindig megmarad, az ember épülésére szolgál, tehát semmi sem indokolja, hogy lemondjunk róla. Akkor sem, ha a mindennapi rohanás, a totális megfelelési vágy ezt követeli meg tőlünk. Hogy ti. ne legyen időnk semmire, vagy írhatnám: csak a semmire legyen időnk – ami esetleg „valaminek” látszik. Persze Ruskin nem jut el ideig, de ő nem ismerhette azokat a viszonyokat, amelyek ma mélyen alatta állnak korának.

2. A *tudomány*. Ez talán meglepő lehet, hisz a 19. századot mint a tudomány robbanásszerű fejlődését elindító korszakot szokták emlegetni, és nem jogosulatlanul. Mire gondolhat itt Ruskin? Egy nagyon modern és a 20. századot is foglalkoztató kérdésre: *mi végre van a tudomány?* Ruskin tényleg nem vak, látja a fejlődést a tudományok területén, vagyis nem ez aggasztja. Hanem a „telosz”, azaz a tudomány fejlődésének a célja. Ha ez egyszerűen a *haszon*, akkor szerinte igazolhatatlan. Márpedig minden arra mutat, hogy pontosan ez mozgatja a fejlődést. A pénzre, értékpapírra, hozamra stb. váltható befektetés. Mennyire igaz lesz az elkövetkező két évszázadra – s ha lesz még emberiség, ami fölöttébb kétséges – a további évszázadokra is. Ruskin 1864-ben tartotta (1871-ben jelent meg) ezt az előadást, vagyis jelen sorok előtt kicsivel több, mint 150 évvel, és természetesen nem ugyanazzal az intencióval, mint ma tennénk, de előrevetíti az

⁴⁷ J. G. Fichte: *A jelenlegi kor alapvonásai*. In: Uő: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Budapest, Gondolat, 1981, 511.

⁴⁸ J. Ruskin: *Szezámok és liliomok* 26.

aggodalmat, ami viszont teljesen jogos volt: ezt az utókor bizonyította fényesen. Ma ugyanis ezt a folyamatot még pontosabban látjuk. Szellemesen a következőképpen foglalja mindezt össze: „ha vadászó uraink tízezrei közül egynek is eszébe jutna valaha, hogy a föld tulajdonképpen egyébire is való, mint éppen rókák és rókalyukak számára s megmondaná, hol rejlik az arany, hol a szén, akkor értenénk meg és ütnénk lovaggá, ha az hasznosnak bizonyulna”.⁴⁹

3. *Művészet.* Hogy ezt miért kell kiemelni, az kérdéses, mivel Ruskinnál szinte minden erre vezethető vissza. Megvetni a művészetet – Ruskin számára ennél nagyobb barbárság elképzelhetetlen. Természete- sen itt is a hasznról van szó, egészen pontosan az üzletről (*for the sake of the shop*), hiszen senki sem foglalkozik festményekkel, inkább falragaszokkal, amelyeket legalább el lehet olvasni, míg a festményeket csak nézni lehet.⁵⁰ A művészet ebben az esetben valahogy a „mire-valóság” körébe tartozik – bár ezt így nem mondja ki – ám ezzel szemben a „magánvalósága” igazi lényege, ahogy azt Kant vagy Hegel gondolja.⁵¹ A világ romlása és a művészet leromlása párhuzamos folyamat. Lehet ezt valamilyen kultúr-pesszimista nyavalygásnak tekinteni, de ennél sokkal többet jelent, tartalmilag pontosan arra a helyzetre utal, amely aztán a modern kor egészét jellemezni fogja.

4. *A természet.* Az egész preraffaelita mozgalom kiemelten fontosnak tartotta a természetet, vagy Turner, akinek szinte minden egyes képe – ahogy arra Ruskin finoman utalt – a reggel vagy napnyugta fényei által átvarázsolt világot jelenti. A vád egyértelmű: „önök lóversenyekké alakították a föld templomait”.⁵² Mármint a természet csodáiról beszél, Svájc hegyeiről, ahová vonattal mennek piknikezni a turisták, akiket maga a táj a legkevésbé sem fog meg, varázsol el, így a természeti tájakat az élvezetek egyik formájává züllesztik. A vád: „vasúti hidat építenek a schaffhauseni vízesés fölé”, vagy „alagutat fúrnak a luzerni sziklába a

⁴⁹ J. Ruskin: *Sesame and Lilies. Three Lectures. I-III.* In: E.T. Cook, A. Wedderburn (eds.): I. m. Vol. 18., 86.

⁵⁰ Uo. 88.

⁵¹ Hegel: *Werke*, 13. Id. kiad. 82.

⁵² *Szezámok és liliomok* 28.

Tell kápolna mellett”. Mintha csak Martin Heideggeret hallanánk, aki szerint a kor már egyben továbbment: nem a vízerőművet építi a Rajnára, hanem szinte a Rajnát építi bele a vízerőműbe, hogy annak erejét a hasznosság szempontjából minél komplexebben ki tudja használni.⁵³ Ruskin véleménye egyértelmű, s bár sommásnak tűnik, alapvetően igaz: a modern ember lenézi a természetet azzal, hogy csak annyit vesz észre belőle, és csak annyiban értékeli, amennyiben használni tudja, milyen mértékben élvezetet nyújt számára.

5. A *könyörületesség*. A megvetés utolsó szintje, amely sokkal inkább társadalmi vonatkozásokra vetítve lesz érdekes. Ruskin leír egy esetet, amely egy mindennapos hír az újságban (a példa is onnan származik).

Egy végtelenül mindennapi, ám éppen hétköznapiságában figyelemreméltó történetről van szó: egy suszter haláláról. Aki nem vetette meg a munkát, beteg sem volt, hanem gyakorlatilag éhen halt. A modern társaság felhördült: micsoda felelőtlenség, miért nem ment dologházba? Ruskin ezzel kapcsolatban a társadalmi egyenlőtlenségre és igazságtalanságra hívja fel a figyelmet, és nem azt kárhoztatja, aki szükség ellenére nem ment éhbérért a dologházba – ezzel kapcsolatos szép mondata: „a szegények, úgy látszik, szabadon szeretnek meghalni”⁵⁴ –, hanem a helyzetet, amely azt eredményezi, hogy annak is szembe kell néznie az éhhalál fenyegetésével, aki önhibáján kívül kerül nehéz megélhetési helyzetbe.

Ám a társadalom, és ezen belül a jó társaság hipokrita, képmutató, mégpedig egészen végletes módon. A leginkább képmutató azonban – amely megállapítással a kritika a mélyen hívő Ruskin esetében egészen új dimenziót vesz – az *egyház*. Egy keresztény országban ugyanis ennek nem lenne szabad megtörténnie. Ha keresztényietlenek (*un-Christian*), barbárok lennének, ez akkor sem lenne megengedett. Ezt a fajta kereszt-

⁵³ Vö. „Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind.” Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik. In: *Uő: Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske Verlag, 1954, 6.

⁵⁴ *Szezámok és liliomok* 30.

ténységet látszat- (*imaginary*) avagy színpadias- (*dramatic*) kereszténységnek nevezi.⁵⁵ A színpadis kereszténységről azonban nála nem következik (a 19. század más nagy gondolkodóival, Nietzschevel vagy Kierkegaard-ral szemben)⁵⁶ a kereszténység kiüresedésének vádja, hanem inkább sokkal inkább Novalis értelmében annak átalakítása, azaz annak megállapítása, hogy a kereszténységnek életformává kell válnia.⁵⁷ Ruskin nem a kereszténységet kárhoztatja, amiért szertartásai formálissá tették a tanítást, hanem sokkal inkább az angol közeget, amely nem hisz eléggé az egyház tanításaiban. Ez hatalmas különbség.⁵⁸ Ruskin, amit hiányol, az az igazi egyház (*true Church*), amely azt jelenti, hogy a tan a mindennapokat átszővi, ahol egymáshoz kell közelednünk, ahogy az egyik kéz segítséget nyújtva / kérve közelít a másikhoz, ezzel megvalósítva az egyetlen igaz anyaszentegyház kívánalmát.⁵⁹ Mindezt nagyfokú naivitásnak tarthatnánk – joggal vagy jogosulatlanul.

John Ruskin utóélete legalább annyira ellentmondásos, mint életében betöltött szerepe. A századvég és a századelő egyik legnagyobb teoretikusát tisztelte benne. Nem csupán Angliában és Európa számos más részén, így nálunk is. A magyar képző- és iparművészet –nem

⁵⁵ *Sesame and Lilies* 95.

⁵⁶ Kierkegaard viszont ezt írja: „A kereszténység mindent összekuszált és elérte, hogy a kereszténységből pogányság lett. Örökösen arról papolnak, ami Krisztus halálát követően történt, hogyan győzedelmeskedett Krisztus és miként hódította meg tanítása az egész világot, egyszóval csupa olyan prédikációt hallani, amelynek méltóbb befejezése volna a Hurrá, mint az Ámen.” Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 1998, 129. Nietzsche véleménye pedig pontosan ismert. Ő a kereszténységet mint paradigmát utasítja el, mégpedig teljes egészében.

⁵⁷ „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden.“ Novalis: *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Nach den Handschriften ergänzte, erw. und verb. Auflage. Stuttgart, Kohlhammer, 1960–1977. Bd.3. 507.

⁵⁸ Még annyit sem, amennyit Schleiermacher leír: „Az egyház vezetői között sokan vannak, akik semmit sem értenek a vallásból, tagjai között pedig sokan, akiknek eszébe sem jut, hogy keressék.” Schleiermacher: *A vallásról*. Ford. Gál Zoltán. Budapest, Osiris, 2000, 115.

⁵⁹ *Sesame and Lilies* 96.

mellesleg Körösfői-Krieschnek köszönhetően – egyenesen vezénylő csillagát látja benne. Az sem véletlen, hogy a magyar századelőn lefordítják legfontosabb műveit, egy nagyméretű monográfia készül róla, úton-útfélen hivatkoznak rá mint elismert művészetteoretikusra, sőt a Gödöllői Művésztelep (1901-1921) az ő elveit követve működik. Aztán gyorsan mindenki elfelejti. A háború után gyakorlatilag senki nem beszél róla. Körösfői-Kriesch azonban nem véletlenül írja:

Az ember nagysága nem abban áll, hogy mennyit tud, hanem abban, hogy milyen új és mély kapcsolatokat tud létesíteni az általunk ismert dolgok között. Midőn tehát Ruskin nyilvánvalóvá tette az összesség egységes, organikus voltát, az élet minden megnyilatkozásának, a porszemnek, a gletscherek havának, a virágnak és az emberi elmének egy azonosságát és ezen törvény megismerésének szükségyszerű folyamánként állította oda a művészetet, megvetette egy új művészi kornak az alapját.⁶⁰

Egy biztos – túlzás, nem túlzás ez a megállapítás (nyilván az) – a 19. századnak azt a korszakát, amelyiket a preraffaeliták és Turner jegyzett a művészetben, Ruskin jelentette az elméletben és a társadalom kritikus szemléletében, a művészet és praxis egészen új természetű kapcsolatában. A kettő egymás ismerete nélkül teljes egészében nem érthető és nem értelmezhető. Ezért ideje ezt a különös britet kissé újra szemügyre vennünk, ha úgy tetszik, legalább néhány percre ismét felfedeznünk.

Függelék

Ruskin fontosabb művei:

Modern Painters:

Vol. I, *Of General Principles and Of Truth* (Parts I-II, 1843),

Vol. II, *Of the Imaginative and Theoretic Faculties* (Part III, 1846),

⁶⁰ Körösfői-Kriesch: I. m. 8.

Vol. III, *Of Many Things* (Part IV, 1856),

Vol. IV, *Mountain Beauty* (Part V, 1856),

Vol. V, *Of Leaf Beauty* (Part VII) *Of Cloud Beauty* (Part VI, 1860).

The Seven Lamps of Architecture (1849)

The Stones of Venice:

Vol. I. The Foundations (1851),

Vol. II. The Sea–Stories (1853),

Vol. III. The Fall (1853).

Sesame and Lilies: Two Lectures delivered at Manchester in 1864 (1865)
(i.e., „Of Queen’s Gardens”, „Of King’s Treasuries”; az 1871-es kiadás tartalmaz egy harmadik írást is: „The Mystery of Life and Its Arts”)

Lectures on Art, Delivered before the University of Oxford in Hilary Term
(1870)

Fors Clavigera: Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain (1871–1884) (eredetileg 8 kötetben jelent meg, az első 7 évenkénti bontásban fedti az 1871–1877 közötti időszakot, a 8. kötet /Letters 85–96/ pedig az 1878–84 közötti éveket)

Volume I, Letters 1–36 (1871–3)

Volume II, Letters 37–72 (1874–76)

Volume III, Letters 73–96 (1877–84)

Magyarul:

J. Ruskin: *Velence kövei*. Ford. Geöcze Sarolta. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1896–1898, 3 kötet.

J. Ruskin: *Szezámok és liliomok*. Ford. Farkas Klára. Budapest, Kisfaludy Társaság, 1911.

J. Ruskin: *Előadások a művészetről*. Ford. Éber László. Budapest, Révai, 1934

Fogarasi György:

Figyelemcélpontok

Egy idióma viszonya a terrorizmushoz és a technikához

I. „Célzott” figyelem

„Egy kis figyelmet kérnék” – hangozhatna egy előadás udvarias nyitánya. Bármily szokványos volna is azonban, még ez a finom kezdet is az enyhe tolvadás érzetét kelthetné. Mert még a baráti megszólítás eme gesztusa is tolvadón ránk kényszeríti magát valamelyest, hiszen a felhívás kezdeti aktusával, ha csak minimális mértékben is, de előfeltételezi vagy megköveteli a figyelmet, melyet kedvesen kér. De tehetne-e másképp? Mit gondolnánk egy olyan megszólításról, amely nem-hallgatókat vagy nem-olvasókat célozna? Az olyan felszólítások, mint a „hallgasd” vagy „olvasd”, szükségképp hiábavalók vagy feleslegesek, hiszen a figyelem audiális vagy vizuális módozataiban maguk is meghallásra vagy megpillantásra szorulnak ahhoz, hogy elláthassák feladatukat. Ha nem veszik észre őket, radikálisan hatástalanok maradnak, kimondásuk vagy vésetük egyenesen semmivé válik. Egy meghallatlan „hallgasd” vagy olvasatlan „olvasd” soha semmilyen hallgatóságot vagy olvasóközönséget nem eredményez. Másfelől viszont, ha sikeresen elérnek minket, teljesítményük merő redundanciába süllyed, elvégre miért is kérné valaki olyanok figyelmét, akik már figyelnek rá?

A figyelemről szóló kritikai diskurzus érdekes módon kevés hangsúlyt fektetett a fenti bonyodalomra és a találkozás paradox momentumára, melyet e komplikáció szükségképp implikál. A modern pszichológiai gondolkodás arra koncentrált, hogy egyes dolgok miképpen ejthetik foglyul a figyelmet, mihelyt feltűnnek az érzékelés horizontján. A figyelem tanulmányozása bizonyos előretolakvó tárgyak körül forgott, melyek előtérbe állítják magukat a többi tárgy alkotta háttérhez képest.

Fogarasi György: *Figyelemcélpontok*

Különbség, XVII. évf. / 1. szám | 2017 január 105–131.

Ám annak kérdése, hogy a tárgyak miként válhatnak egyáltalán egy háttér részivé, melyből később előléphetnek, másodlagosnak tűnt.

A filozófusok többnyire felfokozott érzékelésként határozták meg a figyelmet, s egy olyan tengelyen helyezték el, mely például a féléber látástól a hipertudatos vizsgálódáshoz vezet. *Értekezés az emberi értelemről* (*Essay Concerning Human Understanding*, 1690) című munkájában John Locke az „álmodozás” (*reverie*) és az „odafigyelés avagy tanulmányozás” (*intention, or study*) közé helyezi.¹ Időben hozzánk közelebb pillantva: teljesen más szókinccsel és tétekkal dolgozik Thomas H. Davenport és John C. Beck, akik a figyelemgazdaságról írt könyvükben (*The Attention Economy*, 2001) mindazonáltal még mindig átmeneti állapotként definiálják a figyelmet, mely ezúttal a pusztán „tudat” (*awareness*) és a végrehajtott „cselekvés” (*action*) közé esik.² Ezek a más-különbözően jócskán eltérő megfogalmazások megegyeznek abban, hogy egyaránt felfokozott elmeműködésként jellemzik a figyelmet. Mindkettő előfeltételez már valamilyen fokú észlelést és valamiféle előzetes találkozást a fókuszban lévő tárggyal. A figyelem csakis azért képes tárgyra fókuszálni, mert a tárgy már megjelent a mentális horizonton. Ezt a fókuszáló tevékenységet Davenport és Beck másutt nagy pontosságú

¹ „Midőn ideák sodródnak elménkben anélkül, hogy az értelem föléjük hajolna vagy tekintetbe venné őket, azt a franciák *reverie*-nek hívják, a mi nyelvünk pedig aligha tudja megnevezni; midőn a fölkínálkozó ideákat [...] észrevesszük, s mintegy nyilvántartásba vesszük az emlékezetben, az figyelem; midőn az elme nagy komolysággal, saját akaratából valamely ideára szögezi tekintetét, minden oldalról szemügyre veszi azt, s nem hagyja, hogy figyelmét más, csalogató ideák a szokásos módon eltereljék, az odafigyelés avagy tanulmányozás”, John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris, 2003, 246. John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*. London, Penguin, 1997, 214.

² „A figyelem nem más, mint fókuszált mentális foglatosság valamely konkrét információdarabbal. Az elemek belépnek tudatunkba, odafigyelünk egy konkrét elemre, aztán eldöntjük, cselekedjünk-e”, Thomas H. Davenport–John C. Beck: *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*. Boston, Harvard Business School Press, 2001, 20-21.

célzási folyamatként jellemzik, mely képes telibetalálni a céltáblát, beletrafálva annak „kellős közepébe” (*bull’s eye*).³

Időben valahol a fent hivatkozott szerzők közt, *A pszichológia alapelvei* (*Principles of Psychology*, 1890) című munkájának egyik gyakran citált passzusában William James olyan „fokalizációs” vagy „koncentrációs” folyamatként határozza meg a figyelmet, mely által a mentális képességek tudatosan a kiválasztott elemre közelítenek, s valamiféle szándékos döntési aktus folyamányaként megfigyelés alá helyezik az illető dolgot.

Mindenki tudja, mi a figyelem. Az, amikor az elme tiszta és élénk formában birtokba veszi az egyidejűleg lehetségesnek tűnő tárgyak vagy gondolatsorok egyikét. Lényege a tudati fókuszálásban vagy koncentrációban rejlik. Ilyenkor bizonyos dolgoktól visszavonulunk, hogy hatékonyan foglalkozhassunk másokkal; valódi ellentétét az az összezavarodott, szédült, szétszórt állapot képezi, amelyre a francia nyelv a *distraction*, a német pedig a *Zerstretheit* megnevezést használja.⁴

A figyelem James szerint afféle reflektor, mely az érzéki dolgok („szürke, kusza egyvelegben” leledző) sokaságából választja ki tárgyait.⁵ Mivel valamely tárgy kiválasztása visszavonulást jelent minden más tárgytól, melyek vonatkozásában az elme ily módon figyelmetlenné válik, ezért a figyelmetlenség korántsem az ellentéte a figyelemnek. A figyelem épenséggel feltételezi, nem pedig kizárja a figyelmetlenséget. A figyelem igazi ellenpontja az „összezavarodott, szédült, szétszórt állapot”, amit James nem részletez tovább, hanem minden további magyarázat nélkül, szuggesztíven két idegen szóba sűríti.

³ Davenport–Beck, 22.

⁴ William James: *The Principles of Psychology*. London, Macmillan, 1890, 1:403-04.

⁵ James, 1:403.

A két kifejezés közül az első a francia *distraction* (mely igazából az angolban is széles körben használatos).⁶ A disztrakció arra a pillanatra utal, amikor az elme „elvonódik” a fókuszában álló tárgytól (azáltal, hogy „odavonódik” valami olyanhoz, ami *attraktívabb*). Amiként a disztrakciót egy attrakció váltja ki,⁷ úgy az új dologra irányuló figyelem vagy attentió is csak akkor állhat elő, amikor valamiféle „disz-tenció” vagy lazulás ment végbe az előzőleg figyelt dolog vonatkozásában. Bár a disztrakció a hétköznapi szóhasználatban a zavartság vagy szédület tartós állapotát jelenti, maga a szó szorosabb olvasatban arra a pillanatnyi váltásra utal csupán, amely akkor játszódik le, amikor a figyelem valamely tárgyának helyére egy másik tárgy kerül, függetlenül attól, hogy maguk ezek a tárgyak pillanatnyiak-e, vagy tartósak. Ilyen szempontból a disztrakció nem feltétlenül jelent tartós figyelemhiányt, hanem tekinthető kiküszöbölhetetlen artikulációs zsanérnak is a figyelem két fázisa közt. A disztrakció a figyelem áthaladása egyik tárgytól a következőhöz, s ennyiben a figyelem mozgását fenntartó szupplementáris elem, nem pedig olyasmi, ami a figyelmen teljesen kívül esik.

Ami a német *Zerstreuung* kifejezést illeti, annak implikációi más irányba mutatnak és valamivel összetettebbek is talán. Folyamatos grammatikai alakja, *Zerstreuung*, gyakran használatos a *Vergnügung* vagy *Unterhaltung* szinonimájaként, „szórakozás” vagy „mulatság” értelem-

⁶ Nem jöttem rá, hogy James ezt a szót miért francia terminusként említi, hiszen az *Oxford English Dictionary* *distraction*-szócikke szerint a 19. század végére a kifejezés már angolul is használatossá vált mindazon jelentésekben, melyek a figyelem tárgyalása során felkelthették James érdeklődését.

⁷ Más kérdés, hogy valami honnan tesz szert attraktív erőre. Az attrakcióra mint turisztikai „látványosságra” vonatkozó modern kritikai diskurzus egyik fontos megállapítása, hogy minden egyes látó (sight) csakis valamilyen jelölő (*marker*) által válik látványossággá (*attraction*). Ehhez lásd Dean MacCannell *The Tourist* című könyve (New York, Schocken, 1976) mellett Jonathan Culler „The Semiotics of Tourism” című 1981-es tanulmányát a *Framing the Sign* című kötetében (Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1989); magyarul: „A turizmus szemiotikája.” In: *Túl a turistatekinteten: a turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*, szerk. Bódi Jenő–Pusztai Bertalan. Budapest–Pécs–Szeged, Gondolat, 2012, 23-40.

ben (de jelent „szórványt” vagy „diaszpórát” is). A James által használt enyhén eltérő forma, *Zerstreutheit*, nem tette vagy eseményre, hanem (elme)állapotra utal, és a „szétszóródás” mozzanatára helyezi a hangsúlyt, olyan helyzetekben, melyek éppen azért izgatóak, mert az elmét az örömteli (vagy frusztráló) „szétszórtság” állapotába vetik.⁸ Bár a szórákozatóipar különféle helyszínein aprólékosan megtervezik az efféle szituációkat, a mulatság a spontán, önfelédtt élvezet formáját is öltheti, amikor valaki elmereng a világ valamely vetületén vagy részletén, vagy akár képzeletbeli tárgyakon. További bonyodalmat szül, hogy ez az állapot nem feltétlenül élvezetes, hiszen szenvedést is okozhat, sőt végzetes hatással is lehet az egyénre. A figyelemről szóló könyvek sokasága (a 19. század utolsó évtizedeitől egyre növekvő számban egészen napjainkig) olyan benyomást kelt, mintha valamiféle gyászmunka volna, a figyelem traumatikus ingatagságának vagy elvesztésének „feldolgozása”, vagy esetleg annak a sejtelemnek a megnyilvánulása, hogy talán soha nem is birtokoltuk úgy, ahogy hittük. William James 1890-es fejezete csupán egyetlen példa a sok közül, hiszen Théodule Ribot, Gustav Fechner, Wilhelm Wundt, Edward Bradford Titchener, Theodor Lipps, Carl Stumpf, Oswald Kulpe vagy Ernst Mach munkáit éppúgy említhetnénk.⁹ James L. Hughes *Hogyan szerezzük meg és tartjuk fenn a figyelmet* (*How to Secure and Retain Attention*) című könyve (szintén 1890-ből) egyik korai példája a számtalan kézikönyvnek, melyek még napjainkban is menedéket próbálnak kínálni a figyelem számára egy olyan világban, amely maximalizálja az iránta való igényt, miközben minimalizálja az esélyeit.

E ponton érdemes felidézni Walter Benjamin visszatérő kijelentését, miszerint a városi élet és a modern technológia mindent átható és traumatizáló impulzivitása miatt a jelenkori tapasztalat egyfajta „szórákozás útján történő befogadás” (*Rezeption in der Zerstreung*) formáját

⁸ A magyar „szórákozás” vagy „szórákozottság” vagy „szétszórtság” szavak mind a német idióma nyomán, a „szórni” igéből képződtek.

⁹ A 19-20. század fordulóján e téren folytatott témérek kutatás áttekintését lásd Jonathan Crary könyvében: *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge, Mass., MIT, 2001, 22-23.

ölti, vagy még inkább valamiféle „szétszóródásban való befogadását”.¹⁰ 1936-ban ezt a szétszóródást Benjamin a film sokkhatásában látta kicsúcsosodni, mely nem engedi, hogy a néző elméje „birtokba vegye” a vizuális impulzusokat (ahogy azt James leírása szerint a figyelmes elmének tennie kellene), hanem egy újfajta tapasztalatnak nyit utat, melyben maga az egyén kerül inkább a hangok és képek gyors egymásutánjának birtokába, sőt fogságába, anélkül, hogy bármi esélye volna utolérni, s ekként megérteni azt, ami magával ragadja. Megfosztva a műalkotás szemlélésének lehetőségétől, az elme passzívan, tudattalanul, fékevesztetten üzetik előre, s többé nem képes ténylegesen figyelni saját tárgyára. A kontemplatív „összpontosítás” vagy „összeszedettség” (*Sammlung*), mely a figyelmesség jele volt, visszafordíthatatlanul átadta helyét a „szórakozás” vagy „szétszóródás” (*Zerstreuung*) gyakorlatának, melyet Benjamin „kikapcsolódásnak” vagy „eltérülésnek” (*Ablenkung*) is nevez.¹¹ E diagnózis szerint a modern szubjektum kutyaszorítóba kerül, mert miközben el van várva tőle, hogy mentális képességeit (s végső soron figyelmét) használva, a körülötte lévő világ fölötti uralom fenntartása érdekében racionálisan cselekedjen, ugyanakkor meg is van fosztva ebbéli képességétől ama ingerek tömege által, melyekkel a modern technika bombázza szüntelen. Aligha lehetne szorongatóbb ez a *kettős kötés*: a szubjektumnak figyelnie kell, a világ azonban nem sok esélyt ad erre. Ennél is elgondolkodtatóbb azonban, hogy a megfosztás iménti mozza-

¹⁰ „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit.” In: *Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedemann – Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, 1:504-05 (saját ford.). Vö. az esszé kétféle magyar fordításával: „A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában”, ford. Kurucz Andrea. http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html; „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”, ford. Barlay László. In uő: *Kommentár és prófécia*, szerk. Zoltai Dénes. Budapest, Gondolat, 1969, 330-31.

¹¹ „Das Kunstwerk...”, 502 és 504 (saját ford.). Lásd ehhez Martin Heidegger sorait az olvasásról mint *Sammlung*ről a „Mit jelent olvasni?” (*Was heisst Lesen?*) című versében: Martin Heidegger: *Költemények a gondolkodás tapasztalatából*, szerk. Ferge Gábor, ford. Keresztury Dezső. Budapest, Societas Philosophia Classica, 1995, 102-03. A *Zerstreuung* kérdéskörének egyéb lehetséges kontextusait jelzi Bacsó Béla tanulmánya: „A »Zerstreuung« esztétikájához.” *Jelenkor* (2012/12): 1227-31.

nata éppen azoknak a technológiáknak köszönhető, melyek egy *minket* megcélzó eredendőbb célzással eleve eltörlik azon képességünket, hogy saját akaratunkból célozzunk meg bizonyos, e célra kiszemelt tárgyakat.

Míg a „célzás” harci trópusa a célba vett személyre nézve rendszerint fenyegetést vagy veszélyt rejt, a figyelem esetében ez a művelet korántsem támadó. A figyelem megeleveníti és életben tartja azt, amit célba vesz. Ezért megcélzottá (figyelem tárgyává) válni maga is cél lehet, valami hajszolnivaló, miáltal maga a figyelem válik prédává, melyre vágyni vagy vadászni szokás: mindenféle figyelemhajhászó manőver célpontjává lesz a legkülönbébb kulturális gyakorlatok célkeresztjében (az ókori sírfeliratoktól a modern hirdetésekig vagy terrortámadásokig, ideértve akár olyan praxisokat is – mint a násztánc, a csábítás, a területmegjelölés, a félrevezetés stb. –, melyek soha nem is tartoztak kizárólagosan az emberi kultúrához). Miközben a figyelem valamifajta célzás, folyvást megcélzottja is különféle technikáknak. Jonathan Crary szerint alapvető ambivalencia lép fel a figyelem fogalmában: „a figyelem az az eszköz, melynek segítségével egy adott megfigyelő túlléphet [...] szubjektív korlátain, és *sajátjává* teheti az érzékelést; a figyelem ugyanakkor olyan eszköz is, mellyel az érzékelő kiteszi magát a külső ágensek általi irányításnak és kisajátításnak”.¹² A kommunikációs eszközök exponenciális szaporodásával és a kapcsolódó szoftverek vég nélküli finomodásával a figyelem megcélzása ma minden korábbinál nagyobb méreteket és szofisztikáltabb formákat ölt. Ennek paradox következményeként a figyelem *után* folytatott vadászat ténylegesen *levadásza* a figyelmet, megöli, hiszen azzal, hogy egyre gyorsuló áramlásba hozza, voltaképpen permanens szóródássá alakítja, s végső soron szétporlasztja. Mindez azonban nem vet véget a vadászatnak, hanem a téboly szintjén állandósítja azt.

A „célzott” figyelem egyszerre célirányos és célba vett figyelem. Így aztán, amikor „figyelemcélpontokról” beszélek, nem pusztán a figyelem *által* kiválasztott célpontokra gondolok, hanem legalább annyira a figyelemre *magára* is mint memoriális, ökonómiai, politikai vagy egyéb

¹² Crary, 5.

indíttatásból kiszemelt célpontra. S mivel ez az utóbbi irány (melyben a figyelemből lesz céltábla) a felelős az előbbiért (melyben a figyelem céloz ilyen-olyan tárgyakat), ezért a továbbiakban az előálló ambiguitásnak ezt a vetületét (a figyelmet mint célpontot) kell közelebbről szemügyre vennünk. Mert ismétlem: a figyelmet *magát* is meg kell célozni, el kell kapni és foglyul kell ejteni ahhoz, hogy odairányulhasson valamire, ami a figyelem *számára* kínálkozik céltáblaként. Mint látni fogjuk, e (figyelemre irányuló) célzás „művészete” teljes joggal tekinthető *harművészetnek*, mivel az erő és az erőszak finom működésén alapul, mely csak annál hatékonyabb, minthogy a társadalmi hálózat minden szegmensét, sőt azon túl, a „humanimális” élet egyes szegmenseit is átjárja.

II. A figyelem idiómája

Hasznos következtetésekre juthatunk, ha vetünk egy pillantást a figyelem idiómájára. Hadd szorítkozzam e gazdag idiomatikus csomósodás három elemére vagy aspektusára: a feszülés, a fizetés és a fordulás mozzanatára.

A magyar nyelv Czuczor-Fogarasi-féle első értelmező szótára a „figyelem” és a „figyelés” esetében nem utal a feszülés-feszítés mozzanatára, csupán az erősebb mentális aktivitásként értett „figyelmezés” esetében tesz említést arról, hogy itt „az észrevevő tehetségeknek” valamely tárgyra való „tartós irányzása, feszítése” zajlik.¹³ A latin hátterű európai nyelvek esetében azonban a figyelem és a feszültség kapcsolata lényegesen szorosabbnak, etimológiailag is visszakövethetőnek tűnik. Az angol *attention* az *Oxford English Dictionary* szerint az *attend* igéből származik, mely ige pedig francia közvetítéssel a latin *ad-tendere* igéből jön, melyben az *ad-* prefixum azt jelenti, „oda”, „hozzá”, a *tendere* pedig „feszülni”, „nyújtózni” értelmet hordoz. Etimológiai szempontból tehát a figyelem úgy jelenik meg, mint az elmének a célba vett tárgyhoz való „odafeszítése”, mint egyfajta törekvés a tárgy felé. Ez a törekvés egy

¹³ Vö. Czuczor Gergely – Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára*. 2. köt., 1. rész. Pest, Emich Gusztáv magyar akadémiai nyomdásznál, 1864, 844-45. hasáb.

távolság leküzdésére irányul, illetve arra, hogy mentális kapcsolat létesüljön a figyelmező alany és a figyelemmel kísért dolog között. A feszülés mozzanata feszes, várakozással teli, készenléti elmeállapotra, a külvilág behatásai iránti nyitottságra utal, a szellemi és testi textúra kiterjedését és kimerevedését foglalja magában, egy arra irányuló törekvést, hogy az adott célt egy távolság leküzdésével érjük el. (Innen ered a kifejezés szoros rokonsága az irányulás-tendálás, irányzat-tendencia vagy a járás-attendancia fogalmával.) Az angol (vagy francia) terminus sajátossága jobban kitűnik, ha összevetjük német párjával. A figyelem német megnevezése, *Aufmerksamkeit*, a „markírozás” képességére utal – a készenlétre, hogy valamit feljegyezzünk vagy megjegyezzünk, *aufschreiben* vagy *(be)merken*, azaz, hogy valamit memorikusan bevessünk (ahogy ez burkoltan Locke meghatározásában is jelen van, amikor a figyelem „észrevételként” /*notice*/ jelenik meg a memorikus lejegyzés vagy „regisztrálás” értelmében).¹⁴ Szorosan véve az angol idióma német megfelelője inkább az *Anspannung* volna, a *tension* mint „feszültség” és mint „feszülés” (avagy még inkább: mint feszülésként felfogott feszültség). A *span* még az angolban is egy bizonyos időtartamra vagy térbeli távolságra utal (pl. egy útszakaszra, *stretch*, a kifejezésnek mind időbeli, mind térbeli értelmében). Hasonlóképpen az *attention span* („figyelemfeszítáv”) éppúgy utalhat a maximális időre, amit valaki egy konkrét tárgynak képes szentelni, ahogy utalhat azon tárgyak maximális számára is, melyeket egy adott személy egyidejűleg képes tekintetbe venni. Mivel azonban a figyelem maga is *span* (vagy *Spanne*) a szó feszülés vagy feszültség (*Spannung*, *Gespanntheit*) értelmében, ezért az *attention span* kifejezés valójában mélyen tautologikus. Az angol idióma felől tekintve hasonló tautológia észlelhető a német *gespannte Aufmerksamkeit* szókapcsolatban,¹⁵ ahogy annak magyar megfelelőjében is: „feszült figyelem” —

¹⁴ Nyíltabban kapcsolja a figyelmet az emlékezetbe véséshez Henry Home Kames definíciója az *Elements of Criticism* (1762) terminológiai függelékében: „A figyelem az az elmeállapot, amely előkészít bennünket a benyomások fogadására”, Lord Henry Home Kames: *Elements of Criticism*, szerk. Peter Jones. Indianapolis, Liberty Fund, 2005, 2:742.

¹⁵ A fentebb idézett esszében Benjamin „feszült figyelemről” (*gespannte[s] Aufmerken*) beszél, szemben a „futólagos észrevétellel” (*beiläufige[s] Bemerken*),

mindkettő a figyelem megfeszülésére utal, s ezzel a feszültség (*tension*) mozzanatára a figyelem (*attention*) fogalmán belül. Ez az implikáció még fontos szerepet játszik a 18. századi brit empiristák (például Adam Smith és Edmund Burke) gondolkodásában, számukra ugyanis a figyelem az izomrostok vagy idegek megfeszülésén alapul, és ilyen szempontból hasonló, mint a testi fájdalom, sőt egy formája annak.¹⁶ Burke szerint az efféle figyelmes feszülés a rettegés (terror) szenvedélyében éri el legmagasabb fokát.

A figyelem összetett angol idiómáján belüli másik gondolatébresztő elem – mely nem etimológiai összetevő immár, mégis fontos lehet a figyelem diszkurzív beágyazottságának bármiféle megértése számára – a „fizetés” gondolata. Az angol idióma (*to pay attention*) szerint ugyanis a figyelmet „fizetjük” annak, amire vagy akire figyelünk.¹⁷ A figyelem fizetőeszközként funkcionál. Főlöttebb illékony (bár korátnsem teljesen anyagtalan) pénzformaként működik valamiféle morális hitelrendszeren belül. Ahogy a brit epitaifikus hagyomány tanúsíthatja, a figyelmeztető aktusok egymásutánja tarja fenn a társadalom „morális likviditását” (Esther Schor), mely formális prototípusa vagy előhírnöke a modern kreditalapú társadalombiztosítási rendszernek, melyben az állam tölti be – egy egyszerre politikai és gazdasági teológia keretében – azt a szavatói pozíciót, amelyet korábban egy keresztény istenség foglalt el. A „fi-

lásd „Das Kunstwerk...,” 505 (Kurucz Andrea fordítása). Barlay László fordításában ezek „megfeszített figyelem” és „futólagos felfigyelés” formában szerepelnek („A műalkotás...”, 331).

¹⁶ Lásd Burke (és Smith) vonatkozó passzusait tárgyaló elemzésemet az alábbi tanulmányban: „Teletrauma: The Notion of Distance in Burke’s *Philosophical Enquiry*”, *The AnaChronist* 17 (2012/2013): 1-26 (lásd különösen a „Tension and Attention” című részt: 15-26), <http://seas3.elte.hu/anachronist/2012Fogaras.pdf>.

¹⁷ Az *OED* által kínált legkorábbi forrás a „Junius levelei” („Letters of Junius”, *Public Advertiser*, 1768-1772), xlix. levél (1771. június 22.); az *OED* Charlotte Brontë *Shirley* (1849) című regényének egyik olyan részletét is megadja, mely reflexív nyomatékot ad a kifejezésnek.

gyelemgazdaságról” (*attention economy*) szóló jelenkori diskurzus¹⁸ (melyet nem csupán Davenport és Beck hirdet, hanem sokan mások is, például Richard A. Lanham, Michael H. Goldhaber vagy Georg Franck) csupán távoli visszhangja vagy megkésett kibontakozása a figyelmező fizetések eme logikájának.¹⁹ A figyelemfizetések az elismerés jeleként ősidők óta elemi részét képezték a síremlékekhez tett látogatósoknak (amely látogatást az angol megintcsak fizetésként gondolja el: *to pay a visit*), ahogy a holtak irányában való együttérző tisztelnyilvánítóknak is (lásd Adam Smith idevágó gondolatait *Az erkölcsi érzelmek elméletének /The Theory of Moral Sentiments, 1759/* nyitófejezetében). Amennyiben a figyelmezés nem más, mint időtöltés vagy időráfordítás, a figyelem az idő legfőbb konkretizálásává lép elő (bár Davenport és Beck joggal óvnak a figyelem és az idő könnyed és szokványos megfeleltetésétől).²⁰ Ami fentebb tendenciának vagy attendanciának mutatko-

¹⁸ Mivel a figyelem mint fizetőeszköz szükségképpen ritka kell legyen, redukív volna medikalizálni ezt a hiányosságot, és olyasféle esszencialista patológiai fogalomná merevíteni, amilyen a figyelemzavar vagy „figyelemhiány-rendellenesség” (*attention deficit disorder*), vagyis tanulási nehézségek, hiperaktivitás stb. — még ha ez természetesen elemileg kapcsolódhat is a probléma velejéhez, azaz a szétszórtsághoz, *Zerstreuung*, s végső soron a *Zerstreuung* modern technokultúrájához, a szórakozáshoz mint szétszóratáshoz. A ritkaságának (vagy korlátozott kapacitásának) köszönhetően nevezték a figyelmet — emlékezetes metaforával — az „üveg nyakának” az információfeldolgozás folyamatában. E trópus háttéréről lásd Donald Broadbent nagyhatású könyvét: *Perception and Communication*. Oxford: Pergamon Press, 1958.

¹⁹ Érdemes még megemlíteni egy nemrégiben megjelent kötet kritikai gesztusát: *Paying Attention*, szerk. Patrick Crogan–Samuel Kinsley. *Culture Machine* 13 (2012), <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/issue/view/24>. Lásd különösen Ben Roberts figyelemkeresésről szóló tanulmányát: „Attention Seeking: Technics, Publics, and Free Software Individuation”.

²⁰ Lásd megjegyzésüket, miszerint „A figyelemgazdálkodás nem időgazdálkodás”, *The Attention Economy*, 27. Ennek ellenére, amennyiben a figyelemnek monetáris jellege van, az időhöz való viszonya vizsgálható közvetett módon a pénznek az időhöz való viszonyán keresztül. E viszony friss újragondolását kínálja Samuel Weber írása: „A pénz idő: gondolatok hitelről, válságról”, ford.

zott, most a frekventálás formáját ölti, vagyis úgy jelenik meg, mint emlékezetes „helyek” (*sites*) figyelmes „meglátogatása” akár egy falusi temetőben, akár valamely elektronikus közösségi hálózatban, amilyen a Facebook, a LinkedIn vagy az Academia.²¹

Harmadrészt nézzük meg közelebbről a „fordulás” mozzanatát. A figyelem által végrehajtott mozgás nem egyszerűen a tendálás vagy attendálás mozgása, mivel nem merül ki sem a valami felé való irányulásban vagy törekvésben (*tending*), sem a valahová való gyakori, sőt rendszeres járásban (*attending*). A figyelem mozgása tovamozgás, mely egyik tárgytól a másikhoz halad, méghozzá valamiféle kanyarodó vagy forduló mozgással. Miközben a figyelem mozgásnak tekinthető, amennyiben egyre közelebb „tendál” az adott tárgyhoz, egyszersmind az ilyen tendálások közti elmozdulást is láthatjuk benne, hiszen egyik tendenciáról a másikra vált, egyik felől a másik felé fordul. A figyelem fordulását meta-mozgásnak is nevezhetnénk: elsődleges, alapító ősmozgás két tendáló mozgás között. A figyelmezés figyelemfordítás: az attentió advertál. A figyelem mindenekelőtt odafordulás, adverzió, sőt animadverzió, a lélek vagy az elme fordulása.²² Percy Shelley „Mont Blanc” (1816) című verse ezt az animadverziót viszi színre:

Fogarasi György. In: *Gazdasági teológia*, szerk. Fogarasi György. <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/weber-a-penz-ido/>.

²¹ A figyelem idiómájának ezt az összetevőjét részletesebben tárgyaltam az alábbi tanulmányban: „Figyelemfizetések: epitafikus pénzfolyam Gray és Wordsworth írásaiban”, In: Gárdos Bálint–Ruttkay Veronika–Timár Andrea (szerk.): *Ritka Művészet — Rare Device*. Budapest, ELTE BTK AAI Anglisztika Tanszék, 2011, 64–79.

²² A latin *animadversio* nem pusztán figyelmezést jelent (a saját figyelmünk fordítását), hanem figyelmeztetést (mások figyelmének fordítását) is, méghozzá dorgálás, feddés vagy fényítés értelemben. Ez a mozzanat a magyar „figyelem” szó etimológiájában is megjelenik, amennyiben a szóhasadással képződött „figyelem/figyelem” szavak tövénél egyes elképzelések szerint a „fedd” ige „fegy/figy” alakváltozata található. Ennek fényében a figyelemfordítás fényítő, sőt fenyegető elemet hordoz. Vö. *Etimológiai szótár: magyar szavak és toldalékok eredete*, főszerk. Zaicz Gábor. Budapest, Tinta, 2013 (2006), 3. kiad., 214. Lásd

And *this*, the naked countenance of earth,
On which I gaze, even these primaeval mountains
Teach the adverting mind.²³

(„Mont Blanc”, 98-100. sor)

Talán ennél is tanulságosabbak a fordulás költői jelenetei William Wordsworth *Prelude*-jének 7. könyvében („Residence in London”), ahol a költő a modern nagyváros sokkhatására emlékezik vissza:

Through the night,

Between the show, and many-headed mass
Of the spectators, and each little nook
That had its fray or brawl, how eagerly
And with what flashes, as it were, the mind
Turned this way, that way...²⁴

(*The Prelude*, 1805, 7. könyv, 466-71. sor)

... ‘twas my chance

még: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, főszerk. Benkő Loránd. Budapest, Akadémiai, 1967-1976, 1:907.

²³ Percy Bysshe Shelley: *Poetry and Prose*. New York – London, Norton, 1977, 92. Orbán Ottó fordításában:

s ez, a föld csupasz arca, ez a táj,
mit nézek, ez a sok hegyóriás
tanítja figyelmes elmém.

²⁴ William Wordsworth: *The Prelude 1799, 1805, 1850*, szerk. Jonathan Wordsworth – M. H. Abrams – Stephen Gill. New York – London, Norton, 1979, 250. Saját fordításomban:

Éjen át,

mutatványok közt és bámész fejek
tömegében, meg sok bunyós, zajos
zugban milyen kíváncsian s úgymond
mily villanásokkal fordult elmém
hol erre, arra.

abruptly to be smitten with the view

Of a blind beggar...

...

My mind did at this spectacle turn round

As with the might of waters...²⁵

(*The Prelude*, 1805, 7. könyv, 610-11. és 616-17.
sor)

A figyelem állandó fordulásban van, mivel véges és behatárolt. Csakis úgy képes odafordulni ahhoz, amit figyel, hogy elfordul valami mástól. Mivel azonban ezt a fordulást túldeterminálja megannyi körülmény, nem mondható egyszerűen irányulónak, hanem irányított is egyúttal. Csakis azért vagyunk képesek erre vagy arra fordítani figyelmünket, mert a figyelmünk állandó fordítódásban van.²⁶ Ilyen szempontból a figyelem által végrehajtott mozgás nem más, mint aleatorikus sodródás.²⁷ Célpontjai alkalmi célpontok, melyek oly módon kínálkoznak az

²⁵ Wordsworth, 260.

...egyszer csak

egy vak koldus látványa mért csapást
rám hirtelen...

...

E látványtól hatalmas vízőzön
gyanánt fordult meg elmém

²⁶ „Figyelni, a *to attend* eredeti jelentése szerint, nem más, mint »odafordulni« (elménkkel) valamely tárgyhoz. Ám csakis aszerint tudjuk elménket egy adott tárgy irányába fordítani, ahogy azt pillanatnyi észjárásunk diktálja vagy engedi: egy figyelmezési aktus mindig fordulat is egyúttal, trópus, a tárgy odafordítása vagy tropizálása elménkhez, mint ahogy az elménk vagy »figyelmünké« az illető tárgyhöz”, Tamás Bényei: *Acts of Attention: Figure and Narrative in Postwar British Novels*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999, 3 (saját ford.).

²⁷ Úgy is mondhatnánk, hogy a figyelem tévelygő mozgás során „találkozik” tárgyaival, rájuk találva, beléjük ütközve, beléjük botolva. A „fordulásról”, a

érzékek számára, ahogy Marion alakja „kínálkozott” mentségként a kis Jean-Jacques számára Rousseau *Vallomásában*, vagy — szemrevalóbb példaként — ahogyan a szélkakas „kapta el” a kis William tekintetét Wordsworth apáknak írt anekdotikus költeményében (“Anecdote for Fathers”).²⁸ A figyelem folyvást eltérítődik, állandó mozgásban van különféle divertáló erők vagy advertáló ingerek hatására, melyek „hirdetéseken” (*advertisements*) keresztül mindig valami új felé fordítják. (Az *advertisement* itt nem korlátozódik a szó szűk, modern kereskedelmi értelmére, hanem hordozza azt a félig elfeledett jelentést is, amelyben mások mellett Walpole vagy Wordsworth is használta.) Ám nem elég kijelenteni, hogy a figyelem képtelen magától fordulni. Rá kell mutatni arra is, hogy a figyelem új tárgya sem képes a figyelmet maga felé fordítani, hiszen szigorúan véve képtelen fordító hatást gyakorolni valamire, ami még nem fordítódott oda hozzá. Mindig egy előző tárgy fordítja a figyelmet az új tárgy irányába. A figyelem fordítható, de magukat a fordítókat a figyelem áramába vagy sodrába kell állítani vagy telepíteni ahhoz, hogy esélyük legyen fordítani rajta. A „vertabilitás” talán a figyelem legfontosabb vonása, melyet a legkülönfélébb figyelemvadászati praxisok és figyelemterelési technikák próbálnak kiaknázni. Ez az a lényegi aspektus, mely a figyelmet magát is céltáblává teszi. Amennyiben ez a célbavevés egyszersmind csatornázás is (a figyelem kanalizálásának kísérlete), a pozicionálás vagy installálás olyan logikája mentén kell felfognunk, amely implantátumokat helyez vagy telepít a figyelem áramlásába, még hozzá azért, hogy állományba helyezze magát a figyelmet mint potenciálitást, mely készen áll arra, hogy a figyelemrendelés mechanizmusában ráirányítsák vagy „felhívják” valamire.

találkozás felől elgondolva, lásd alábbi írásomat: „No Encounter, No Stumbling: Poetic Force in de Man” (megjelenés előtt).

²⁸ Vö. Samuel Weber: *Targets of Opportunity*. Stanford, Stanford University Press, 2005. Az előszóban Weber „magának a gondolkodásnak a metaforájaként vagy alakzataként”, az „intencionalitás” trópusaként említi a célzást (vii).

III. Erőszakcélpontok és figyelemcélpontok

A „terrorizmusnak” nevezett erőszakos politikai praxis ambivalensen viszonyul a figyelemhez. Ez az ellentmondásos viszony a terrortevékenység kettős teatralitásával függ össze. A terrortámadások egyfelől titkosságot feltételeznek. Erőszakos eredményességük nagyrészt azon múlik, milyen mértékben tudják a terroristák biztosítani az efféle támadások tervezésének, előkészületeinek és végrehajtásának titkosságát. Az elleplezés és álcázás (jórészt a partizán harcmódból örökölt) szélsőséges és törvénytelen formái a „figyelemkerülés” kifinomult technikájává szerveződnek. Másfelől viszont a terrorisztikus erőszak elsődleges megkülönböztető vonása az erőszak számos egyéb formájához (például a bűnözéshez, háborúhoz, mézáráláshoz vagy merénylet) képest abban áll, hogy bevallottan kommunikációs formaként üzik. Az atrocitásokat a célból követik el, hogy üzenetet küldjenek valamely címzett részére. A terroristák szándéka erőszakcselekményeket „performálni” egy potenciálisan globális közönség számára, melynek figyelme nélkül a támadás igazából értelmetlen volna és valószínűleg meg sem valósulna. A figyelemkeresés eme logikája meghatározó részét képezi a terrortevékenységnek. A kezdeti figyelemkerülés épp a későbbi figyelemkeresést szolgálja. Akár egyik, akár másik törekvést tekintjük, végeredményben a figyelem fölötti ellenőrzés, a mások figyelmének való kitettség fölötti kontroll képezi a háttérét a terrorisztikus gyakorlatnak, mely egyszerre próbálja elkerülni és megszerezni (pontosabban, elkerülve megszerezni) a világ figyelmét.

A fentiekkel összhangban és a terrorista praxisban rejlő figyelemkeresési törekvés következményeként a terrorizmusról szóló kritikai diskurzus különbséget tesz a terrortámadások különféle célpontjai között. 1988-as nagyhatású definíciójában vetette fel Alex Peter Schmid, hogy ne csupán az általa „erőszakcélpontoknak” (*targets of violence*) nevezett közvetlen célpontokat (a tényleges áldozatokat) és a támadás fő céltáblájaként jellemzett közvetett célpontokat (a közönséget) különböztessük meg egymástól, hanem magán az utóbbi csoporton belül is különítsünk el három alkategóriát: a terrorcélpontokat, a követeléscélpontokat és a

figyelemcélpontokat, aszerint, hogy az illető közönség megfélemlítésnek, kényszerítésnek vagy egyszerűen propagandának van-e kitéve.

A terrorizmus az ismételt erőszakos cselekményekkel való szorongáskeltés módszere, melyet (fél)titkos egyéni, csoportos vagy állami elkövetők alkalmaznak sajátos, bűnözési vagy politikai indítékkal, miáltal – ellentétben a merénnyel – az erőszak közvetlen célpontjai nem a fő célpontok. Az erőszak közvetlen emberi áldozatai általában véletlenszerűen (alkalmi célpontok) vagy kiszemelten (reprezentatív vagy szimbolikus célpontok) választódnak ki valamely célpopulációból, s afféle üzenetgenerálóként szolgálnak. A terrorista (szervezet), a (veszélyeztetett) áldozatok és a fő célpontok között zajló – fenyegetésen és erőszakon alapuló – kommunikációs folyamatok a fő célpont (a közönség/ek/) manipulálására szolgálnak, azt a terror célpontjává, követelések célpontjává vagy a figyelem célpontjává teszik, attól függően, hogy a megfélemlítés, a kényszerítés vagy épp a propaganda az elsődleges cél.²⁹

A legutolsó csoport, a „figyelemcélpontok” (*targets of attention*) alkategóriája külön figyelmet érdemel, s nem csak azért, mert ez a közönség ama szegmense, amelyik csupán figyel, anélkül, hogy bármiféle elrettenésnek vagy kényszerítésnek volna alávetve, hanem mert tulajdonképpen azt a végső feltételt képviseli, amely a közönséget egyáltalán közönséggé teszi, s ennyiben több pusztán alkategóriánál. A rettegés (terror) érzése és a követelések teljesítése (vagy elutasítása) egyaránt figyelmet feltételez. A rémület és a döntéshozatal ráépül ugyan a pusztán figyelemre, de egyáltalán nem törli el a figyelmet. A terrorcélpontok és a követelés-célpontok ilyen értelemben mindig figyelemcélpontok is egyben, ezért a közvetlen célpontok (az áldozatok) és a fő célpontok (a közönség) közti elsődleges különbségtétel végeredményben az erőszakcélpontok és a figyelemcél-

²⁹ Alex Peter Schmid–Albert J. Jongman: *Political Terrorism: A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories and Literature*. New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1988, 28.

pontok megkülönböztetésén alapul. A terrorizmus fő célpontját tehát figyelmező célpontként kell újragondolnunk, magát a figyelmet pedig a terrorcselekmények előfeltételeként. Ezzel egyidejűleg azonban azt sem árt megvizsgálnunk, hogyan viszonyul a figyelem az erőszakhoz, s nem árt kritikusan újragondolnunk ezt a viszonyt.

Ez utóbbival kezdve eléggé egyértelmű, hogy Schmid definíciójának iménti olvasata (a figyelemnek magasabb fogalmi szintre emelése) nem feltétlenül cseng egybe Schmid koncepciójával és megfogalmazásával. Egy 1984-ből való korábbi tanulmányban, mely már ezekkel a kategóriákkal dolgozott, Schmid egyértelműen azt állítja, hogy a terrorista erőszak megteremt „egy figyelő közönséget a terror célpontján *túl*”.³⁰ A figyelmet feltehetőleg szellemi entitásként képzelem el, olyan mentális állapotként vagy működésként, mely biztonságos távolságban következik be, ezért nem viseli magán a nyomásgyakorlás vagy terrorizálás fiziológiai lenyomatát, a roncsolódás vagy a meghalás testi kínjairól nem is beszélve. A figyelem azonban, ahogy korábban próbáltam bemutatni, burkolt kapcsolatban áll a feszültséggel és végső soron a szenvedéssel is, mivel éppúgy megfeszíti vagy görcsbe rántja a testet, mint a fájdalom, bár kétségkívül csekélyebb mértékben. Ilyen értelemben még a figyelemcélpontok sem mentesülnek bizonyos fokú teletraumatikus tortúrától, még ha az ezzel járó kín a figyelmezés kínja is csupán. Másfelől: az erőszakcélpontokat érő ártalmak sohasem közvetlenül érik el áldozatukat, s ezért adott esetben átalakuláson, sőt mérséklődésen mehetnek keresztül.³¹ Egyszóval: az erőszak és a figyelem egyáltalán nem zárják ki egymást, és aligha foghatók fel olyan metafizikus fogalom párok mentén,

³⁰ Alex Peter Schmid: *Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Databases and Literature*. Amsterdam, North-Holland, 1984, 111.

³¹ Minderről Adam Smith és Edmund Burke műveinek vonatkozásában részletesebben írtam „Teletrauma” című tanulmányomban (lásd fentebb a 14. lábjegyzetet). A trauma és a távolság efféle összekapcsolása nem írja felül a poszttraumás eltávolításra (a látenciára vagy izolációra) helyezett szokványos pszichanalitikai hangsúlyt. Inkább arra tesz kísérletet, hogy a traumát történéseben gondolja el, s ezzel újragondolja a távolságot magában az eseményben, ahelyett, hogy pusztán védekezési mechanizmusként, az esemény által kiváltott utólagos válaszreakcióként fogná fel.

amilyen a test és az elme, a jelenlét és a távollét, a jelen és a jövő, a közvetlenség és a közvetítés, az érintkezés és a távolság, vagy a taktilis és a vizuális (vagy audiális) érzékelés.

Ami a másik feladatot illeti: bármilyen vázlatosan gondoljuk is újra a figyelmet mint a terrorizmus előfeltételét és a fő célpontot mint figyelemcélpontot, ez mindenképp megköveteli, hogy közelebből foglalkozunk azzal, milyen viszonyban áll a terrorizmus a médiával. Nem téveszthetjük szem elől, hogy a média szolgáltatja a színpadot a szimbolikus erőszak performanciája számára. Schmid egyik elemzése így fogalmaz: „Ha a közönség a céltábla, akkor a terroristák a sztár fellépők, a nyilvános tér pedig, ahol erőszakos valóságot teremtenek, színházuk színpadává válik, ahonnan elbűvölhetik és sokkolhatják a közvéleményt.”³² Egy másik szakértő, Brian Jenkins, nagyobb hangsúlyt fektet a hírközlő médiumok azon hajlandóságára, hogy bemutassák vagy színre vigyék az eseményt: „A hírközlő médiumok azon hajlandósága és képessége, hogy világszerte beszámoljanak és hírt adjanak drámai erőszakcselekményekről, elősegíti, sőt talán bátorítja is a terrorizmust mint hatékony propagandaeszközt. A terroristák most biztosítva érezhetik magukat arról, hogy tetteik híre a rádión, a televízión és a nyomtatott sajtón keresztül azonnal eljut a világ minden pontjára. A világ az ő színpadukká lett. Alighanem az egész világ árgus szemekkel figyel.”³³ Ennél is nyíltabban fogalmaz az a leírás, mely szerint intim (sőt, bizonyos fokig szimbiotikus) viszony áll fenn az efféle erőszakos tettek elkövetői és közvetítői között: „Színházi aktsaikkal a lázadó terroristák kiszolgálják a tömegmédiák közönségvonzási szükségleteit, és ahol a média kifejezetten a fogyasztói tömegek figyelmének megtartására törekszik (amely figyelem bérbe adható a hirdetőknél vagy a közszolgálati biznyságul szolgálhat), ez a szimbiózis mindkét fél

³² Alex Peter Schmid: „Frameworks for Conceptualizing Terrorism”, *Terrorism and Political Violence*. XVI/2 (2004), 197-221.

³³ Brian Jenkins: „International Terrorism: A New Mode of Conflict”. In: *International Terrorism and World Security*, szerk. David Carlton – Carlo Schaerf. London, Croom Helm, 1975, 28.

számára jótékony hatású.”³⁴ Amiként a terrorizmus számára életfontosságúak a hírbeszámolók, úgy a médiának pedig sokkoló tartalmak kellenek ahhoz, hogy magasabb nézettséget és ezzel nagyobb hirdetésbevételeket termeljen, s mindeközben demonstrálja a társadalmi nyilvánosság biztosításában játszott szerepét. A közönség hirdetőknél való „bérbe adása” a munkaerőkölcsönzés olyan eseteként jelenik meg itt, amelyben egyrészt maga a figyelem jelenik meg munkára fogható, értékföllet képzésére használható erőforrásként, másrészt a figyelem kölcsönöské válása épp a figyelmező alany számára marad szükségképp észrevétlen. A figyelemkölcsönzés kérdésköre e ponton átmenetet kínál elemzésem következő és egyben utolsó szakaszához, a technika heideggeri fogalmához, és ahhoz, ahogy a figyelem egy sajátos techno-politikai „beállító” mechanizmussal és mechanizmusban munkába állítódik.³⁵

IV. Figyelemtechnika: *Bestand* és *Ge-stell*

Van egy jelenet Martin Heidegger „Kérdés a technika nyomán” (*Die Frage nach der Technik*, 1954) című esszéjében, mely elemi hasonlóságot mutat a közönség és a média imént tárgyalt kapcsolatával, különösen, ami a figyelem bérbe adható és bérbe vehető kereskedelmi terméké válásának mikéntjét illeti. Annak a híres bekezdésnek a végén, amely a Rajnát rendelkezésre állított erőforrásként írja le a rá telepített vízerőmű perspektívájából, Heidegger az energiatermelés kérdésköréről hirtelen a turizmus témájára vált, és kijelenti, hogy a Rajna még pusztán látványként, a tájkép részeként is kiaknázható forrássá vagy készletté válik, ezúttal nem az elektromos energiatermelés, hanem az erkölcsi épülés vagy az esztétikai élvezet szolgálatában. A szöveg megfogalmazása e

³⁴ Alex Peter Schmid – Janny de Graaf: *Violence as Communication: Insurgent Terrorism and the Western News Media*. London, Sage, 1982, 72.

³⁵ A terrorizmusra irányuló általános kérdés és a technikára irányuló speciálisabb heideggeri kérdés (és annak központi fogalma, a *Ge-stell*) egymás mellé helyezését részben Marc Redfield könyve inspirálta: *The Rhetoric of Terror: Reflections on 9/11 and the War on Terror*. New York, Fordham University Press, 2009, 25 és 104.

ponton váratlan fordulattal él, melyre az olvasó nem lett felkészítve a bekezdés előző soraiban. Mintha a gondolkodó egyik pillanatról a másikra fókuszot váltana, és immár nem a folyót, hanem a turisták csoportját mutatná rendelkezésre állítható állományként, melyre kihasználás és kizsákmányolás vár. A Rajna, mondja Heidegger, úgy jelenik meg, mint „rendelhető tárgy, mely arra való, hogy megtekintse egy kirándulócsoporthoz, melyet egy szabadidőipar rendelt oda (*bestellbares Objekt der Besichtigung durch eine Reisegesellschaft, die eine Urlaubsindustrie dorthin bestellt hat*)”.³⁶

Miközben azt gondolhatnánk, hogy a Rajna az üdülőipar szolgáltatásában áll, amely pedig ügyfeleinek igényeit szolgálja – azaz hogy az egyszerű turista fő-főmegrendelőként a piramis csúcsán áll, végfelhasználóként zárva le a megrendelések láncolatát –, azt olvassuk, hogy az ügyfelek maguk is oda vannak „rendelve” a folyópartra, feltehetően azért, hogy – miközben egy szolgáltatás megrendelőiként lépnek fel – észrevétlenül egy még magasabb ágencia, például a tőke alkalmazottjaivá váljanak. Heidegger turistáiról kiderül, hogy éppúgy valamilyen embertelen, formális mechanizmus szolgáltatásában állnak, ahogy a televíziózók szolgálják saját műsorszolgáltatójuk érdekeit. Amikor megrendelik a tájképet (a helyet mint látványt), ők maguk egy másik rendelésnek vettettek alá, melyről a vállalkozás tulajdonosai, részvényesei vagy hirdetőpartnerei határoznak, akik egytől-egyig maguk is csupán ideiglenes helyettesítői vagy küldöttei egy sokkalta nagyobb és végtelenül hatalmasabb történelmi erőátételnek vagy hajtásmechanizmusnak, amit Heidegger *Ge-stell*nek nevez.

³⁶ Saját fordításom. Geréby György fordításában: „megtekintésre szolgáló tárgyként, amire az utazási irodán keresztül rótták ki követelését a szabadidő-ipar”, Martin Heidegger: „Kérdés a technika nyomán”, ford. Geréby György. In *A későújkori józansága II.*, szerk. Tillmann J. A. Budapest, Göncöl, 2004, 118. „Die Frage nach der Technik”. In: *Gesamtausgabe*. 7. köt.: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, 17.

Heidegger sajátosan egyéni szótárában a *Ge-stell* az „állítások” baljós szuper-mechanizmusára utal,³⁷ melynek eredményeként a dolgok heterogén sokaságából — a tárgyakból éppúgy, mint az emberekből — *Bestand* vagyis „állomány” képződik, természeti vagy emberi erőforrás. A *Ge-stell* meghatározott helyre állítja, állásba helyezi őket, ahol majd rendelkezésre állnak, készen arra, hogy hívó szóra munkába vagy működésbe lépjenek. Heidegger példái elsősorban az energiatermelési szektorból származnak, s olyan jeleneteket kínálnak, melyekben a természeti erők és nyersanyagok valamiféle emberi „hatalom akarásának” vettettek alá. A biztonság és az ellenőrzés vágyától vezérelten az emberek kitermelik és felhalmozzák a természet energiáit. Ezt úgy teszik, hogy erőműveket állítanak fel olyan helyeken, amelyek bővelkednek napsütésben, szélben, folyóvízben stb. Egy vízerőmű telepítése például magát a folyamat víznyomását is „telepíti”, feladatára „állítja”, állománnyá teszi, mely azután rendelkezhetővé lesz az energiaellátás alapvető céljainak szolgálatára. Amennyiben a közönséget (akár kirándulócsoportokról, akár médiafogyasztó tömegekről van szó) fel lehet használni gazdasági vagy politikai érdekek szolgálatára, a figyelmük nagyon is hasonló munkát fejthet ki, mint a folyók áramlása. De csakis akkor kezd munkálni, ha egy implantátumot telepítenek e figyelemáram útjába. A figyelmet először meg kell

³⁷ A *Ge-stell* nehéz döntés elé állítja a fordítókat. A Geréby-féle „állvány” (William Lovitt *enframing*jéhez hasonlóan) indokolatlanul nagy hangsúlyt helyez a kifejezés köznapi jelentésére (állványzat, váz, keret), pedig Heidegger határozotlan jelzi (a kötőjel beillesztésével, valamint magyarázó kommentárok útján), hogy egyrészt a szót a *Stellen* vagy *Stellung* vagy *Gestellung* értelmében kívánja mozgósítani, melyek mindegyike a *stellen* („állítani”, „helyezni”, „telepíteni”) igéből származik, illetve hogy másrészt a *Ge-* prefixum itt az egybegyűlésre, az állítások együttesére utal, nem pedig olyasféle befejezettségre vagy eredménytárgyi mivoltra, amelyet a magyar -vány/-vény képző sejtet. (Mindezzel Geréby is tisztában van egyébként, ez fordítói jegyzetéből egyértelműen látszik.) Egy újabb keletű javaslat (Pongrácz Tibor részéről) a „be-állítottság” (Martin Heidegger: *Útjelzők*, szerk. Pongrácz Tibor. Budapest, Osiris, 2003, 444. Ez már közelebb áll a heideggeri idiómához, bár a szó grammatikai formája még mindig inkább állapotra utal (ennyiben az Andrew J. Mitchell által preferált *positionality*-vel rokon), és nem folyamatra vagy történetre, holott Heideggernél — ahogy én látom — inkább valami efféle esne a hangsúly.

célozni ahhoz, hogy később befogható vagy kanalizálható legyen. Davenport és Beck ezt a következőképpen fogalmazzák meg: „Míg a figyelemszerző technikák megragadják a figyelmünket, addig a figyelemstrukturaló technikák arra törekcsenek, hogy hosszú időszakokon át fenntartsák, és egyik témáról a másakra vigyék át. A felhasználót egy sor figyelemszerző élményen viszik keresztül, hogy időben kiterjesztve strukturálják a figyelem áramlását.”³⁸ Mindössze azt kell tisztáznunk, hogyan is képzelandő el ez a figyelemmegragadás. Egy biztos: bármi is próbálja megragadni a figyelmet, legalább minimális mértékben, az észrevétel szintjén már részesülnie kell a figyelemben, máskülönb en soha semmit nem lesz képes megragadni, és nem lesz képes elvonni a figyelmet jelenlegi tárgyától a következőig. Lehetetlenség bármire is felhívni a figyelmet, hacsak maga a felhívás nem már eleve a figyelem áramába telepítve történik, vagy (hogy magunk mögött hagyjuk az intencionalitás és a manipuláció totalizáló fantazmáját) hacsak a sodrás *történetesen* épp nem a felhívás felé veszi útját. Ez azonban merő szerencsén múlik.

A technika mint *Ge-stell* rendelkezésre állítja, állományba helyezi a figyelmet. Az állományosításnak ezt a pillanatát túldeterminálják mindenféle erők és tényezők, melyeket semmilyen politikai-gazdasági szándék vagy érdek nem képes teljeskörűen ellenőrzése alatt tartani. Mivel a beállításnak ez a pillanata nem kiszámítható, csakis erőszaknak vagy katasztrófának mutatkozhat. Ezért ha valaki a figyelem „művészetéről” próbálna beszélni (felélesztve az *ars* vagy a *techné* szerteágazó jelentéseit), legjobban tenné, ha ezt a művészetet harcművészetként fogná fel, tekintettel egyrészt arra, hogy minden parancs előparancsa, a „Vigyázz!” (mely az angolban *Attention!* formában él, s régebben a magyarban is használatos volt „Figyelj!”-ként³⁹) alapvetően figyelmezésre utasítja a katonákat, vagyis arra, hogy testüket kimerévítve és megfeszítve álljanak

³⁸ Davenport – Beck, 79.

³⁹ A Czuczor-Fogarasi „Figyelj!”-szócikkénél ezt olvassuk: „Hadi parancsszó, mely által a fegyverben álló sereg intetik, hogy a következő vezényszókra különösen vigyázzon. (Hab't Acht!) Másképp: *Vigyázz!* (*A magyar nyelv szótára*, 2. köt., 1. rész, 844. hasáb).

készen a parancsok meghallására és a hallottak megjegyzésére, másrészt viszont arra is, hogy még az ilyen érélyes utasítás is nyomban erőtlenné válik, ha elkerüli a füleket, melyeket elérni szeretne. Éppen ezért kell azzal kezdenie, hogy e fülekre telepíti vagy erőlteti magát, a közelükbe, hallótávon belülre helyezkedik, kétségbeesett erőszakkal vagy a véletlen kegyes közbenjárásával.⁴⁰

Irodalom

Bacsó Béla: „A »Zerstreuung« esztétikájához”, *Jelenkor*. LV/12 (2012), 1227-31.

Benjamin, Walter: *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*. Fordította Kurucz Andrea. http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html. Letöltve 2016. december 13.

Benjamin, Walter: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”. Fordította Barlay László. In: Zoltai Dénes (szerk.): *Kommentár és prófécia*. Budapest, Gondolat, 1969. 330-31.

Benjamin, Walter: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, In: Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.): *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. 471-508.

Benkő Loránd (főszerk.): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Budapest, Akadémiai, 1967-1976.

Bényei Tamás: *Acts of Attention: Figure and Narrative in Postwar British Novels*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999.

⁴⁰ Hálás vagyok Donald Morse-nak azért a megvilágító anekdotáért, amely egy emberről szól, aki megígéri, hogy betanít egy öszvért anélkül, hogy verné vagy akár csak kiabálna vele, ám azzal lát neki az oktatásnak, hogy egy husággal keményen fejenvágja az állatot, mondván: „Először meg kell szereznem a figyelmét!”

Broadbent, Donald: *Perception and Communication*. Oxford, Pergamon Press, 1958.

Crary, Jonathan: *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge, Mass., MIT, 2001.

Crogan, Patrick – Samuel Kinsley (szerk.): *Paying Attention*. In *Culture Machine* 13 (2012). <http://www.culturemachine.net/index.php/cm/issue/view/24>. Letöltve 2016. december 13.

Culler, Jonathan: „A turizmus szemiotikája”, In: Bódi Jenő – Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten: a turizmus kritikai és kultúraturományi perspektívái*. Budapest – Pécs – Szeged, Gondolat, 2012, 23-40.

Czuczor Gergely – Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára*, 2. köt. Pest, Emich Gusztáv magyar akadémiai nyomdásznál, 1864.

Davenport, Thomas H., – John C. Beck: *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*. Boston, Harvard Business School Press, 2001.

Fogarasi György: „Figyelemfizetések: epitaifikus pénzfolyam Gray és Wordsworth írásaiban”, In: Gárdos Bálint – Ruttkey Veronika – Timár Andrea (szerk.): *Ritka Művészet — Rare Device*. Budapest, ELTE BTK AAI Anglisztika Tanszék, 2011, 64-79.

Fogarasi György: „Teletrauma: The Notion of Distance in Burke’s *Philosophical Enquiry*”, *The AnaChronisT* 17 (2012/2013), 1-26.

Heidegger, Martin: „Die Frage nach der Technik” In: uő: *Gesamtausgabe*. 7. köt. (*Vorträge und Aufsätze*). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000. 5-36.

Heidegger, Martin: „Kérdés a technika nyomán”. Fordította Geréby György. In: Tillmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága II*. Budapest, Göncöl, 2004. 111-34.

Heidegger, Martin: *Költemények a gondolkodás tapasztalatából*. Szerk. Ferge Gábor. Fordította Keresztury Dezső. Budapest, Societas Philosophia Classica, 1995.

- James, William: *The Principles of Psychology*. London, Macmillan, 1890.
- Jenkins, Brian: „International Terrorism. A New Mode of Conflict” In: David Carlton – Carlo Schaerf (szerk.): *International Terrorism and World Security*. London, Croom Helm, 1975. 13-49.
- Kames, Lord (Henry Home): *Elements of Criticism*. Szerk. Peter Jones. Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*. London, Penguin, 1997.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Fordította Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris, 2003.
- MacCannel, Dean: *The Tourist*. New York, Schocken, 1976.
- Redfield, Marc: *The Rhetoric of Terror. Reflections on 9/11 and the War on Terror*. New York, Fordham University Press, 2009.
- Schmid, Alex Peter: „Frameworks for Conceptualizing Terrorism”, *Terrorism and Political Violence*. XVI/2 (2004), 197-221.
- Schmid, Alex Peter: *Political Terrorism. A Research Guide to Concepts, Theories, Databases and Literature*. Amsterdam, North-Holland, 1984.
- Schmid, Alex Peter – Albert J. Jongman: *Political Terrorism. A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories and Literature*. New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1988.
- Schmid, Alex Peter – Janny de Graaf: *Violence as Communication. Insurgent Terrorism and the Western News Media*. London, Sage, 1982.
- Shelley, Percy Bysshe: *Poetry and Prose*. New York – London, Norton, 1977.
- Weber, Samuel: „A pénz idő. Gondolatok hitelről, válságról”. Fordította Fogarasi György. In: Fogarasi György (szerk.): *Gazdasági teológia. Et al. — Kritikai Elmélet Online*, 2013. <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/weber-a-penz-ido/>.

Weber, Samuel: *Targets of Opportunity*. Stanford, Stanford University Press, 2005.

Wordsworth, William: *The Prelude 1799, 1805, 1850*. Szerk. Jonathan Wordsworth – M. H. Abrams – Stephen Gill. New York – London, Norton, 1979.

Zaicz Gábor (főszerk.): *Etimológiai szótár. Magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest, Tinta, 2013 (2006), 3. kiad.

Samuel Weber:

Felhők: a terror és a terrorizmus egy lehetséges viszonya az esztétikához

Nagyon úgy tűnik, mintha konferenciánk témáját, bár a felhívásban rendkívül tágan van körvonalazva,¹ egyetlen képsor vezérelné, sőt inkább kísértene, mely azzal kezdődik, ahogy egy repülőgép az ég kékjének előterében eltűnik a Világkereskedelmi Központ egyik tornyában, és azzal végződik... hát, igazándiból nem is tudom, hol végződik – vagy, hogy egyáltalán vége lett-e már. A vége inkább kezdet volt talán. Mindenesetre a képsor valamiféle tetőponthoz ér, amikor a tornyok összeomlanak, por- és törmelékfelhőket hagyva maguk után. Ki tudna megszabadulni ezektől a képektől, különösen ma, amikor a televízió szüntelenül ezeket ismétli, állítólag megemlékezésül 2001. szeptember 11. tizedik évfordulójáról? Lehetne-e bármi is elevenebb, mint a halál és a rombolás e látványos képei? De lehetne-e bármi is homályosabb?

Az alábbiakban ezekről a képekről és néhány másik, témánkba vágó képről szeretnék előadni néhány gondolatot. Jó lenne persze, ha ezek a gondolatok rendszerezettebb formát öltenének, ha tömörebben összefogottak, átfogóbbak és egységesebbek lennének, ha így együtt feszes és ütőképessé gondolatomenetet alkotnának. De attól tartok, ez nem fog menni, ezért előre is elnézést kérek tökéletlen, töredékes és kísérleti jellegük miatt. Mindez valamennyire talán ellensúlyozható lesz majd később, a vita során.

¹ [Samuel Weber tanulmánya 2011. szeptember 22-én a Szegedi Tudományegyetemen hangzott el a *Terror(ism) and Aesthetics* című nemzetközi konferencia nyitóelőadásaként. A konferencia felhívását lásd itt: www.complit.u-szeged.hu/kutatas/konferenciak, a konferencia anyagát pedig lásd az *Et al. – Critical Theory Online* archívumában: <http://etal.hu/en/archive/terrorism-and-aesthetics-2015/>. – *A ford.*]

I.

Amikor képekről beszélünk (és a többes szám első személy itt egyaránt vonatkozik kutatókra és nem-kutatókra), általában bizonyos fokú átlátzóságot várunk. A képektől azt várjuk, hogy megmutassanak dolgokat, hogy feltárjanak, hogy így vagy úgy ablakot nyissanak a világra. Ezt kétségkívül meg is teszik, áttetszőségük azonban éppannyira képes elrejtteni is, mint amennyire felfedni. Különösen így van ez, amikor emlékképekkel van dolgunk – s vajon nem minden kép emlékkép-e valójában? Ha igen, akkor Freud egyik fogalma rávezethet bennünket mindazon bonyodalmakra, melyeket az ilyen képek magukban hordoznak. Azokra az emlékekre gondolok, melyeket Freud „fedőemlékeknek (*screen memories*)” nevezett. Az általa használt német kifejezés kicsit eltért az angoltól: a *Deckerinnerungen* szó szerint olyan emlékeket jelent, amelyek „fednek” vagy „elfednek” valamit.² Az ilyen emlékek nem feltétlenül érzelmi benyomásokon alapulnak; nem feltétlenül képek a szó szoros értelmében. Ám gyakran azok. Freud az analízis során visszatérő nagyon eleven emlékképekre építette ezt a fogalmat: olyan képekre, amelyek ugyanakkor inkább az elrejtést – az elfedést – szolgálták, semmint a feltárást. Ezáltal teljesítették az elfojtás kívánalmait, miközben elrejtették a hézagokat, melyek az elfojtást nyilvánvalóvá tették volna. A *Deckerinnerungen*nak *screen memory*-ként való angol fordítása hűnek mondható, amennyiben utal a kép mint *screen* kettős működésére: egyrészt arra, hogy a megjelenítések és kivetítések támaszaként szolgál, másrészt pedig, hogy képes kitakarni (*screen out*) más képeket és elemeket, melyek szétfeszíthetnék az öntudat egységét, s így az elfojtás áldozatául eshetnének.

² [Az angol kifejezés (*screen memory*) *screen* előtagja leggyakrabban „szélvédő, képernyő, vetítővászon” jelentésben használatos, és csak ritkább vagy elavultabb használatában jelent olyasmit („redőny, ernyő”), ami előtérbe helyezné az elfedésnek azt a mozzanatát, amelyre a német *Deckerinnerung* utal. Az angol inkább igei használatban őrizte meg ez utóbbi komponenst (*to screen out*: „kitakarni”, „eltakarni”, „elfedni”). A magyar tükörfordítás („fedőemlék”) a lehető legközvetlenebbül érzékelteti az eltakarás mozzanatát. – *A ford.*]

Arra szeretnék utalni, hogy a terror és a terrorizmus kérdése a mindannyiunk emlékezetében összekapcsolódó képek sorához kötődik, melyben két repülőgép becsapódik a Világkereskedelmi Központba, felgyújtva annak tornyait, melyek végül porfelhővé válva összeomlanak. Továbbá amellet szeretnék érvelni, hogy idő közben ez a képsor kollektív (mi több, globálisan kollektív) fedőemlékként működött, melynek legfőbb funkciója az volt, és továbbra is az, hogy figyelmünket az egyes cselekedetekre és cselekvőkre „fókuszálja”, s eközben kitakar más megfontolásokat, és nem csupán más képeket, hanem más *gondolatokat* is, melyeket lehetőségünk – sőt, kötelességünk – lett volna felébreszteni és megvizsgálni e történésekkel összefüggésben. Ez a kitakarás kiváltképpen hatásos volt az Egyesült Államokban, ahol a média (különösen a televízió) fősodrának teljes támogatását és együttműködését élvezte; más médiumok, például Európában és Ázsiában, jóval kritikussabbak voltak, és sokkal szélesebb kontextusba helyezték 9/11 képeit. Ám amennyiben 9/11 képeit egy javarészt katonai jellegű válasz igazolására aknázták ki (a „terror elleni harc” csupán a legszembeötlőbb aspektusa volt ennek a válasznak), az, amit „a kép esztétizálásának”, méghozzá média általi esztétizálásának neveznek (Benjamin egyik, később még tárgyalandó fogalmát adaptálva), meghatározó tényező volt eddig és marad továbbra is.

Amikor arról beszélek, miképpen zajlik „a kép esztétizálása a médiában”, hozzá kell tennem egy fontos kitétel. Az „esztétika” szó, mint a legtöbb más szó, különösen a hosszú és jelentős történetre visszatekintő kifejezések, túldeterminált és többértelmű. Gyakran a szöges ellentétét jelölte annak, amit én Benjamin nyomán (de Paul de Man és Heidegger nyomán is) kritizálok majd benne – azt a jelentést, amely a „forma” és a „mű” fogalmához kapcsolódik. Igazoltnak érzem azonban ezt a szóhasználatot ama erőteljes hagyomány tudatában, mely e használat köré szerveződött, s amelynek a közvetlen alkalmazásától (ti. a művészetre és a szépségre való alkalmazástól) távoli területeken is vannak leágazásai. Ezzel a terminussal arra kívánok utalni, hogy az „esztétika” egy bizonyos erőteljes hagyománya elősegítette, sőt kifejlesztette a képeknek freudi értelemben vett fedőemlékként való használatát. Ez a hagyomány igyekszik kitakarni, elfedni a fedő-funkciót, és felértékelni a képet mint a

világra nyíló többé-kevésbé semleges, többé-kevésbé igaz ablakot.³ Konkrétan erre az esztétikai hagyományra gondolt Walter Benjamin, amikor „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában” című esszéjében⁴ megpróbált alternatívát kidolgozni „a politika esztétizálására”, melyet a fasizmushoz társított. Később majd visszatérek erre.

Először is azonban ahhoz, hogy megértsük, miként működhetett közre egy bizonyos esztétikai hagyomány annak kialakításában, amit manapság „a félelem kultúrájának” neveznek, ami kéz a kézben jár egy olyan politikával, amely a „terror” és a „terrorizmus” tekinti legfőbb ellenségének, érdemes bevezetni egy második freudi fogalmat, mely összefügg az elsővel, még ha Freud tudomásom szerint soha nem kapcsolta össze őket vagy tárgyalta viszonyukat. Ez a fogalom jórészt észrevétlen maradt az elméleti vizsgálódások számára, talán azért, mert szemben a „fedőemlékkel” teljesen banális és nem-technikai szót hasznosít, melyben nincs semmi speciálisan pszichoanalitikus elem, s amely ezért túlságosan ismerős volt ahhoz, hogy megragadja bárki képzeletét. Ellentétben a „fedőemlékkel”, melyet Freud karrierje egy meglehetősen korai pontján fedez fel, kezdve egy 1899-ben írt cikkel, a második fogalma életének kései szakaszában bukkan rá, és csak *Gátlás, tünet, szorongás* című 1926-os könyvében tárgyalja hosszasan. Az *izoláció* (vagy elszigetelés) fogalmára gondolok, melyet Freud az említett könyvben az én által, különösen a kényszerneurózisban, kifejlesztett „elhárító mechanizmusok” tárgyalásának kontextusában vezetett be. Ellentétben az elfojtással, mely kizárja a reprezentációkat (képzeteket) a tudatból más reprezentációkkal (vagy tünetekkel) helyettesítve őket, az izoláció nem zárja ki magát a reprezentációt a tudatból – s így az emlékezetből –, hanem

³ Csak futólag jegyzem meg, hogy keserű irónia van abban, hogy ez a kifejezés a Világkereskedelmi Központ egyik felső emeletén található étterem neve is volt egyben. A Világkereskedelmi Központ az alatt elterülő világ panorámáját kínálta üzleti partnereinek – s talán ezért vált, a globális finánciókéval való kapcsolata miatt, kitüntetett célponttá mindazok szemében, akik később lerombolták.

⁴ Walter Benjamin: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”, ford. Barlay László, in uő: *Kommentár és prófécia*, szerk. Zoltai Dénes, Budapest: Gondolat, 1969, 301–334.

eltöröl minden kapcsolatot, mely lehetővé tenné, hogy kifejtse romboló erejét. Freud ekként írja le a folyamatot:

Amikor valami kellemetlen történik a szubjektummal, vagy amikor ő maga tett valami olyat, ami jelentős a neurózisa szempontjából, szünetet iktat közbe, mely alatt semmi továbbinak nem szabad történnie – mely alatt nem érzékelhet, és nem tehet semmit. [...] Az élmény nem felejtődik el, hanem elszakíttatik affektusától, és asszociatív kapcsolatai elfojtódhatnak vagy megszakadnak, miáltal úgyszólván izolált marad.⁵

Itt két mozzanatra kell külön hangsúlyt fektetnünk. Először is arra, hogy amit az izoláció során „elszakítanak” (az „asszociatív kapcsolatai”), Freud szerint az „affektussal” kapcsolatos: „Az élmény nem felejtődik el, hanem elszakíttatik affektusától...” Az „élménnyel” összefüggő izoláció leginkább is azt teszi, amire az elfojtás Freud szerint képtelen: áthelyezi az „affektusokat”. (Talán emlékeznek rá, hogy Freud állítása szerint az elfojtás csakis a képzetekre vonatkozik, nem pedig az affektusokra, melyeket szerinte nem lehet tudattalanul megtapasztalni, így elfojtani sem.)⁶

Am ha Freud itt az „élmény” szót használja az „izoláció” tárgyának megjelölésére, annak éppen az az oka, hogy itt is el akarja különíteni az elfojtástól, mely csupán „reprezentációkra” vonatkozik: az izoláció, mint láttuk, az „affektusokra” is vonatkozik, de ennek következtében magában foglalja a testet is. Ahogy Freud fogalmaz, „a motoros szférában megy végbe”. Ami annyit jelent, hogy az izolációt alkotó „szünet közbeiktatása, mely alatt semmi továbbinak nem szabad történnie”, nem fogható fel merőben mentális eseményként, hanem „motorikus” ese-

⁵ Sigmund Freud: *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, szerk. Alix Strachey, New York, Norton, 1990, 47.

⁶ Lásd „Das Unbewußte“, in Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, 10. köt., Frankfurt am Main, Fischer, 1963, 273s. skk; Sigmund Freud: „A tudattalan”, ford. Szalai István, in *Sigmund Freud művei VI.: Ösztönök és ösztönorsok*, szerk. Erős Ferenc, Budapest, Filum, 1997, 86s. skk.

mény is: „Az izoláció hatása ugyanaz, mint az amnézia általi elfojtás hatása”, jegyzi meg Freud, de hozzáfűzi: „Ugyanakkor, mágikus célból, motorikus megerősítést kap. Amit így különtartanak, az pontosan az, ami asszociatíván összetartozik. A motorikus izolációnak garanciát kell nyújtania a gondolkodásbeli összefüggés megszakítására”.⁷

Amit Freud leír, az a mentális és a fizikai érintkezési pontján található, pontosabban szólva lerombolja a köztük lévő tiszta megkülönböztetést. Sehol sem világosabb ez, mint annál a szónál, amelyet az izoláció tényleges műveletének leírására használ: „ami asszociatíván összetartozik”, azt „mágikusan” „különtartják” (*auseinandergehalten*) az izoláló közbeiktatással. Miért „mágikus” ez? Azért, hogy egyértelműen jelezze, hogy a leírt folyamat, jóllehet nem tudatos vagy szándékos akarattól vezérelt, mégis *intencionális* aktust foglal magában, méghozzá kettős értelemben. Először is, ahhoz, hogy valamit megszakítsunk, például izolálással, mozgásának irányítottnak és valamilyen szinten felismertnek kell lennie. Az izoláció „intencionálisan” – bár nem (ön)tudatosan – működik, megszakítva az elme és a test nem kevésbé intencionális, célirányos, célszerű mozgását. Mindezt úgy közbeiktatással éri el – Freud német terminusa az *Einschub*: szó szerint „betolni” valamit az ösztöntörekvés mozgási útvonalába. Mivel azonban elsődleges funkciója a megszakítás és felfüggesztés, a „közbeiktatás” tartalom szempontjából üres is lehet: állhat például egy üres térközből is. Egyszerűen meg kell akasztania az ösztöntörekvés előrenyomulását, nem többet, de nem is kevesebbet.

Mindazonáltal ahhoz, hogy az izoláló beavatkozás hatékony legyen, bizonyos tartammal vagy tartóssággal kell rendelkeznie. A megszakításnak ezért egy *tartási aktusból* kell állnia. Freud ezt konkrétan mint „különtartást” (*auseinanderhalten*) írja le. Különtartani viszont csak úgy lehet a dolgokat, ha már kézben *tartjuk* őket – vagyis ha már valamiféle kezdeti kontaktusba kerültünk velük. Ez azonban egy újabb problémát eredményez. Freud szerint ugyanis az izolációt „a kényszerneurózis

⁷ Sigmund Freud: *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, szerk. Alix Strachey, New York, Norton, 1990, 47.

egyik legősibb és legalapvetőbb parancsa, az érintés tabuja” motiválja. Freud a továbbiakban elmagyarázza, miért is annyira erős ez a tabu:

Ha megkérdezzük magunktól, hogy az érintés, a kontaktus vagy a ragályos érintkezés miért játszik ilyen nagy szerepet ebben a neurózisban és válik az összetett rendszerek anyagává, a válasz az, hogy az érintés és a fizikai kontaktus mind az agresszív, mind a szerelmi tárgymegszállásoknak közvetlen célja. Erősz azért vágyik a kontaktusra, mert egyesíteni törekszik az ént a szeretett tárggyal. A pusztításnak azonban, mely (a nagy hatótávolságú fegyverek feltalálása előtt) csakis közelharcban volt megvalósítható, szintén fizikai kontaktust kell feltételeznie, kézitását [*Handanlegen*: szó szerint „kezet emelni valakire” – S.W.] [...] Az izolálás viszont megszünteti a kontaktus lehetőségét; olyan eljárás, mellyel a dolog visszavonódik mindenféle érintéstől. (Freud: im, 47-48)

Freud nem mondja meg nyíltan, hogy az erotikus vágy és az agresszió konfliktusos elegye az „érintésben” miért és miképpen is idézheti elő az „izolációt”, ez az énre – az egóra – tett utalás azonban sejtet egyfajta választ. Az én legfőbb feladata, hogy szervezze és, ha lehet, harmonizálja a psziché ellentmondó irányultságait, melyek Freud úgynevezett „második (pszichikus) topográfija” szerint az ösztön-énben, a felettes-énben és az énben találhatóak. Az énre hárul annak feladata, hogy az ösztön-én és a felettes-én nagyban széttartó ösztöntörekvéseit valamiféle egységes, jól körülhatárolt és stabil szerkezetbe foglalja. Csakhogy az „érintés” e feladat lehetetlenségét jelenti. Ebben csúcsonylik ki az, amit Freud másutt „ambivalenciának” nevez, ami egymással ellentétes és összeütköző ösztöntörekvések egyidejű jelenlétére utal: a tárggyal (vagy mással) való egyesülés iránti erotikus ösztön és az elpusztítására irányuló agresszív ösztön jelenlétére. Az egyik módja annak, ahogy az én megpróbálja kezelni ezeket a konfliktusokat, az pontosan az érintés kizárása az antagonisztikus ösztöntörekvések izolálása által. Ha ezek az ösztöntörekvések elszigetelhetők, „izolálhatók”, akkor nem fognak összeütközésbe kerülni egymással, és nem fogják zavarni az én integráló funkcióját. Bizonyos

értelemben – és ez a későbbiekben fontos lesz majd számunkra – a tárgy izolációja, például egy képé vagy képsoré, azért kívánatos az én számára, mert még inkább egységesíti és megszilárdítja az ént mint „individuumot” – avagy szó szerint, mint olyan lényt, amely lényegileg oszthatatlan.

Ahol ellenben megtörténik az érintés, az efféle oszthatatlanság határait veszélyezteti a kontaktus, sőt akár a konfliktus. Az izoláció ezért egy olyan helyzet kialakítására és állandósítására törekszik, melyben az érintés – azaz a kontaktus és a konfliktus – lehetetlenné vált.

Ám ha az én csakis a máskülönben „összetartozó” dolgok „különtartása” által képes végrehajtani ezt a feladatot, akkor komoly problémával kell szembenéznie. Hiszen a „tartás” – a „különtartás” pedig különösen – még mindig *kontaktust, érintést*, vagyis összetalálkozást feltételez. Csak összetalálkozás útján lehetséges bármit is külön tartani. A külön tartás azonban nem egyszerűen érintés: olyan érintésről van szó, amely a megragadást, kézben tartást, uralást, vagy rögzítést célozza.

Az én előtt álló probléma azonban ennél is összetettebb. Ha *érintenie* kell az ösztöntörekvéseket, vágyakat, élményeket és képzeteket ahhoz, hogy külön tartsa őket, akkor bizonyos fokig egyúttal *érintve* is kell, hogy legyen általuk. Az érintés sosem egyszerűen aktív vagy tranzitív, hanem egyúttal elkerülhetetlenül passzív is. A másik megérintésével magunk is elkerülhetetlen megérintődünk a másik által. Az érintés (ahogy Derrida, Nancy és nyilván mások is megjegyezték) éppen ezért szükségszerűen ambivalens a szubjektum és az objektum, az önmaga és a másik, az aktív és a passzív közt felállított ellentét és polaritás tekintetében.

Hogy miként is kezeli az én ezeket az ambivalenciákat, világosabbá válik, amikor Freud egy olyan aktussal köti össze őket, amely nem csupán része a kényszerneurózisnak, hanem igazából meghatározó tényező az úgynevezett normális, racionális gondolkodás és viselkedés kialakulásában:

Az összpontosítás normális jelensége adja az alapot ehhez a neurotikus eljáráshoz: ami fontos számunkra egy adott benyomás vagy munka jellegében, nem keverendő össze egyetlen más mentális folyamat vagy tevékenység egyidejű igényével sem. Ám még egy normális ember sem csupán az irreleváns vagy jelentéktelen dolgok távoltartására használja az összpontosítást, hanem legfőképpen annak távoltartására, ami nem passzol (mert ellentmondó). Leginkább azok az elemek zavarják, amelyek egykor összetartoztak [az életében], de fejlődése során szétszakították őket – mint például [...] apakomplexusának ambivalenciáját Istenhez való viszonyában. [...] Így tehát a dolgok rendes folyása szerint az énnel nagy mennyiségű izolációs munkát kell elvégeznie a gondolkodás áramának irányításában. (Freud: im, 47-48)

Amennyiben az én egyik legfontosabb funkciója „a gondolkodás áramának irányításában” áll, először is ki kell jelölnie egy célt valamilyen stabil, elkülönülő helyen, *amely felé az illető „áramot” kanalizálhatja.* Az ilyen cél meghatározásának folyamata – az „összpontosítás” – Freud szerint nem pusztán a hely vagy tárgy kijelölésének pozitív tevékenységét foglalja magában, hanem egyidejűleg a szóban forgó hely stabilizálását is. Az összpontosítás tehát megérinti a tárgyat, mivel azonban ez a tárgy eredetileg a vágyak vagy ösztönök konfliktusos erőterében található, csakis úgy tarthatja helyén és tarthatja kézben, ha elkülöníti azoktól a heterogén elágazásoktól, amelyek részben alkotják és meghatározzák.

Az összpontosítás így kétszeresen érint, úgyszólván két kezét feltételez, amennyiben arra hivatott, hogy „különtartson” olyan dolgokat, amelyek eredetileg összetartoztak, és amelyek magukra hagyottan együtt is maradnának, jóllehet egymással konfliktusban állva. Az összpontosítás azonban javarészt kognitív tevékenység: azért koncentrálnunk valamire, hogy jobban megfigyeljük, s hogy végső soron megismerjük. Amennyiben az összpontosítás folyamatát kognitív folyamatnak fogjuk fel, inkább „mentális”, semmint fizikai, azaz testi, folyamatnak érezzük. Ha az összpontosítás megérinti a tárgyat, ezt általában csupán metaforikusan értjük, mint annak leírását, hogy miképpen viszonyul egy olyan tárgyhöz, amely túl van a térben és időben való elhelyezkedés testi korlátain.

Az összpontosítás ugyanis magára a tárgyra igyekszik fókuszálni, függetlenül annak térbeli és időbeli változataitól.

Amint az előbb hallották (olvasták), az angolban, de más nyelvekben is, az „összpontosítás” gyakori szinonimája a „fókuszálás”. A tárgyra való „fókuszálás” a vizuális percepcióra utalva képzi meg az összpontosítás iménti aspektusát. Ám ez az utalás csak annyiban jogos, amennyiben a vizualitás olyan tapasztalatát feltételezi, mely kulturálisan és történelmileg képződik meg, s ezért viszonylagos, nem pedig egyetemes. Csakhogy a szóban forgó tapasztalat éppenséggel univerzálisnak és objektívnak tekinti magát, még hozzá részint benső okoknál fogva. Ugyanis a látás egy sajátos módját azonosítja magával a vizualitással. Ez a sajátos módzat úgy értelmezi az érzékelést, mint ami lényegileg nem más, mint *önálló* és *jelentéssel* entitásként felfogott *tárgyak* felismerése. A vizuális percepciónak efféle tárgyorientált felfogása „alakra” (*figure*) és „alapszatra” (*ground*) osztja a látómezőt, anélkül, hogy rákérdezne: egyáltalán miképpen határolódik el egy ilyen „mező”. Más szóval, a látómező keretezése eleve biztosítottnak vagy adottnak van véve, miáltal maga a látás csakugyan felfoghatóvá válik az alak és az alapszat közti különbségtetés szerint.

A franciában ez az ellentét a *forme* és a *fond* ellentétéként ismert. Azért említem ezt, hogy bevezessek két olyan szót – és fogalmat –, amelyek szorosan kapcsolódnak e konferencia témájához, nevezetesen a „forma” és az „alak” fogalmát. Lehet, hogy ez a két fogalom nem fedi le teljes egészében az „esztétika” területét, minden bizonnyal jelentős szerepet játszanak azonban abban az értelmezésben, amely azt a nyugati hagyományban a művészethez és a szépséghez kapcsolta. A forma, ahogy Kant *Az ítélőerő kritikájában* írja (ahol a fogalom meghatározó szerepet játszik, bár ez végső soron kidolgozatlan marad): a fogalom forrása a *sokfélét egyesítő szintézis, a maga szingularitásában*, vagyis egy olyan általános fogalomra való visszavezetés nélkül, amely, általánosként, külsődleges volna az esztétikai tapasztalathoz képest, már amennyiben ez – Kant szerint legalábbis – nem választható el egy szinguláris

találkozástól és megjelenítéstől.⁸ Bár a szingularitásra helyezett hangsúllyal Kant esztétikum-értelmezése eltér elődei (Baumgarten és Winckelmann) felfogásától, a forma fogalmát azért megtartja, és megpróbálja pontosan összehangolni az „esztétikai ítélet” szingularitásával. Az egyik elágazási pont, amely Kantot elődeitől elválasztja, az emberi testnek, mint az eszményi szépség hordozójának, jelentőségével kapcsolatos. Míg Winckelmann az emberi test mint reprezentációs tárgy esztétikai minőségeit hangsúlyozza, különösen a görög szobrászat vonatkozásában, Kant elutasítja az emberi test illetően esztétikai előbbrevalóságát, méghozzá éppen azért, mert azzal objektív „szépségeszményt” kényszerítenénk rá arra, aminek szingularis és szubjektív tapasztalatnak kellene maradnia. Ez magyarázza meg azt is, miért rendelte alá Kant a „művészt” a „természeti szépségnek”: nem azért, mert többre tartja a tájakat, mint az embereket, hanem mert meg akarja őrizni az esztétikai találkozás szingularitását attól, hogy megfertőzze bármiféle fogalmi általánosság. Márpedig óhatatlanul ez történné a művészi szépséggel való találkozásakor, hiszen ez utóbbi mindig egy olyan előzetes szándék megvalósulásaként értelmeződne, amely maga általános vagy általánosítható jellegű volna.

Anélkül, hogy e kérdést itt tovább részletezhettém, legyen elég anynyi, hogy a „forma” fogalma Kantnál az esztétikai találkozás szingularitásának hangsúlyozásával bomlik meg – s hogy Kant éppen ezért tekinthető egy sajátosan modern esztétikai hagyomány elindítójának, amely hagyomány, miközben igyekszik fenntartani az egyesítés és harmonizálás klasszikusabb igényeit, kinyitja az esztétikát a konfliktus és a küzdelem számára. Benjamin, Heidegger és Derrida csak néhány azok közül a nagyobb hatású gondolkodók közül, akik Kantot saját szándékai

⁸ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, §15 : „Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d.i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle)...” (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, 144); magyarul: „Ami egy dolog megjelenítésében formai, azaz a különféle egyé vázó összeállése (ahol is nincs meghatározva, hogy a dolognak minék kell lennie)...” (Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 1997, 143).

ellenében olvasták, talán mint oly filozófust, aki inkább a konfliktusok és problémák gondolkodója, mintsem a megingathatatlan alapoké.

Az emberi test pre- és posztkantianus meghatározása az esztétikai tárgy és a test mint olyan⁹ mintapédájaként, hosszú történetre tekinthet vissza, melyet itt most meg sem próbálhatok részletesen kifejteni. Ugyanakkor említést érdemel, mivel – ahogy igyekszem bemutatni – mindmáig jelentős részben ez a felfogás alkotja az implicit előfeltételét annak, amit „terrornak” szokás nevezni. Legyen elég annyi, hogy ennek emocionális ereje nagyrészt egy olyan hagyományon alapul, melyet áthat a keresztény teológia, melynek számára az emberi forma a legszélsőségebb szenvedés és erőszak terepe, ám éppen ezért egyszersmind a feltámadás lehetőségét is magában rejti. Mivel az emberi test egyrészt abból a bibliai magyarázatból származik, hogy az embereket a Teremtő a saját képére formálta, másrészt abból a keresztény magyarázatból, amely az Isten Fiának keresztre feszítéséről és feltámadásáról szól, ezért egyszerre jelent meg a szenvedés és üdvözülés terepeként, melyeket gyakran a mártíromság gondolata békít össze egymással.¹⁰

Arra szeretnék utalni, hogy bár ezt az üdvözülési képességet leginkább az emberi testtel szokás összekapcsolni, maga az emberi test szolgál alapul minden más testképzetéhez is. Más szóval, egyfajta teológiai modell irányítja azt az esztétikai paradigmát, amely pedig annak kritériumául szolgál, hogyan szokták vagy hogyan kellene felfogni a valóságot. Egyszerűen fogalmazva, s nyilván leegyszerűsítve a kérdést: ha az univerzum egy önmagával azonos és kizárólagos Istenség teremtése, akkor e világegyetem minden aspektusa csak annyiban jelentéssé és értékes, amennyiben tükrözi keletkezésének folyamatát. Az esztétikai tárgyakat

⁹ Amikor manapság a „megtestesülés” (*embodiment*) fogalmával találkozunk, e fogalom szinte mindig biztosra veszi, hogy a meg-testesülő (inkarnálódó) test egy *emberi* test, ez pedig arra utal, hogy még olyanok gondolkodását is valamiféle teológiai (keresztény) humanista hagyomány hatja át, akik határozottan világinak tekintik magukat.

¹⁰ Az, hogy a mártírhalál az utóbbi években hatalmas erővé vált az iszlamista-dzsihádisták harcokon belül, arra utal, hogy a felfogás, amely a mártírhalált összeköti a test feltámadásával, egyáltalán nem korlátozódik a kereszténységre.

ezért a „teremtés” termékeiként fogják fel, amely szó gyakran használatos szekuláris kontextusban is, de mégis őrzi azt a teológiai struktúrát, amelyből származik. A teremtmények Alkotójuktól nyerik életüket. A művészi tárgyak művész alkotójuktól kapják értéküket. Általában a tárgyak e paradigma szerint csak annyiban léteznek, amennyiben e létezés egy létrehozó szándék terméke.

Ez a felfogás határozza meg azokat a keresztény-fundamentalista nézeteket, melyek szerint az univerzum valamiféle „intelligens tervezés”, nem pedig az evolúció véletlenszerű folyamatának a terméke. Az, hogy a kortárs természettudomány egyre nagyobb hangsúlyt fektet a véletlenszerűre (nem pusztán az evolúcióelméletben, hanem például a kvantummechanikában is), korántsem törli el a valóság teológiai vagy teleologikus fogalmait, hanem – mint látjuk – igazából előhívja és elősegíti őket mint reakciókat egy olyan világrépre, mely amúgy kevés vigaszt vagy megnyugvást nyújt a mindennapos szorongásokra és szenvedésekre.

A forma és az alak állítólagosan szekuláris esztétikai fogalmát hagyományosan ezzel a teológiai világréppel szokás társítani, még ott is, ahol – miként Kantnál – próbálnak eltávolodni tőle. Kant híres formulája a szépre vonatkozó esztétikai ítéletről mint „célszerűtlen célszerűségről” jól tükrözi ezt a kapcsolatot, még ha szubjektíválja is.

De miért is kellene az „intelligens tervezés” fogalmának, tágabban pedig a világot átjáró tanszcendens szándékba vetett hiteknek feltétlenül enyhíteniük az efféle szorongásokat és aggodalmakat, s ezzel folyamatosan ránk kényszeríteniük magukat, az Egyesült Államokban legalábbis, a tudományos és az intellektuális közeg már-már egyetemes ellentétének képében. Talán azért, mert a „szándék” és a „terv” fogalma már önmagában is magában rejti annak képességét, hogy leküzdjük mindazokat a bizonytalanságokat, melyek óhatatlanul együtt járnak a térbeli és időbeli tapasztalattal az élőlények számára, a jelenkorban pedig mindinkább a többség számára (ahogy az élet társadalmi és gazdasági feltételei mindinkább bizonytalanná válnak, különösen az úgynevezett „fejlett” nemzetekben). Valamely tervezet vagy elképzelés megvalósítása, ahogy a szándék vagy a tervek fogalmában megjelenik, úgy tűnik, mintha az efféle

szorongások és aggodalmak legyőzésének erejét testesítené meg, különösen ahol a munka általi túlélés hagyományos módjai egyre bizonytalannabbnak tűnnek. Az olyan kultúrákon belüli feszültség, amelyeket egyfelől „az élethez, szabadsághoz és a boldogság kereséséhez való jog” vezérel, másfelől meghatároz az egyre ingatagabb életkörülmények valósága, növekvő vágyat ébreszt olyan hitrendszerre, melyek biztosítási látszanak azt, aminek garantálására a társadalom már képtelen.

A forma és alak esztétikája: a reprezentáció esztétikája – itt remélhetőleg kezd már látszódni, miként kapcsolódik mindez a témánkhoz – képes válaszolni és válaszol is erre a vágyra, különösen, ha ez az esztétika a valóság elgondolásának és felfogásának modelljeként szolgál. Amit Carl Schmitt még az 1920-as években (*Római katolicizmus és politikai reform* című rövid könyvében) „a reprezentáció elvének” nevezett, melyben a katolikus egyház sajátos politikai jelentőségét látta, napjainkban uralja a televíziális médiát, és nemcsak az Egyesült Államokban, hanem a világ számos más részén is. A reprezentációnak ezt az elvét Schmitt a kereszthalálban látta betetőzni, melyben a halandó emberi testnek azt ígérik, hogy a szenvedésen keresztül feltámadhat, olyan világképet nyújt, melyben a „terror” és a „terrorizmus” szükségszerű lépcsőfokokként jelennek meg az üdvözülés felé vezető úton. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy ez az egyetlen lehetséges hatása az efféle áldozati reprezentációnak, csupán annyit, hogy egy hosszú hagyomány megkísérli kimutatni a kapcsolatot a halál mint büntetés és az feláldoztatás általi üdvözülés között.

A „reprezentáció” egy bizonyos formáján keresztül (a reprezentáción mint a forma megformálásán s egyszersmind meghaladásán keresztül) testesülhet meg úgyszólván ez az üdvözülési folyamat, egy olyan világban, amelyben a végesség nem más, mint a büntetés a bűnért. A reprezentáció így újra megjeleníti azt, ami közvetlenül nem hozzáférhető: láthatóvá teszi a láthatatlant, elevenné az elképzelhetetlent. Hozzá kell tennem, hogy Schmitt számára a reprezentáció elve ebben az értelemben első sorban nem esztétikai, hanem jogi természetű: nem az esztétikai forma, hanem a jogi formalizmus előlegezi meg az átmenetet – vagy még inkább, az ugrást – a végesből a végtelenbe, a halandóból a halha-

tatlanba. Ez a gondolatmenet azonban az esztétikai formákra és alakokra is alkalmazható, különösen ott, ahol nem a szépséget mint olyat, hanem a valóságot hivatottak ábrázolni. Ha követjük az előző fejtegetést, miszerint a szakralizált egyes emberi test határozza meg a valóságról mint olyanról alkotott felfogást, akkor a képek használata – éppúgy, mint a jogi formalizmus – képes olyan hitrendszert nyújtani, amely saját állítása szerint összeköti a végest a végtelennel. A jogi formalizmus hangsúlyozása az esztétikai formával szemben a „reprezentáció elvének” körvonalazásakor Schmittnél minden bizonnyal összefüggésben áll az illető forma spiritualizáló absztrakciójával, szemben az esztétikum testi természetével. Ám éppen a formának a testi egyénítéssel való bensőséges viszonya miatt tudják és tudták már eddig is megjeleníteni a képek az áldozati önmegváltás megerősítő ígérletét.

Persze, ez a megjelenítés mindig magában rejt majd némi kétértelműséget és bizonytalanságot, lévén hogy transzcendenciájának hangoztatása óhatatlanul az immanencia reprezentációjához kötődik. S talán ez az a pont, ahol a felhő – vagy inkább, a *felhők* – funkciója bejön a képbe. Mert csaknem mindig több van belőle. Pontosabban, a felhő egysége sosem stabil vagy biztosított. És részben épp ezért tűnhet úgy, mintha áthidalná a véges tér és idő világa (az alak világa) és a túlnani közti szakadékot. Ezzel magyarázható az is, miért tűnik úgy, mintha a felhő valamiféle *titkot* takarna, sőt egyfajta erőszakot, mely egyszerre kelthet rémületet és vigaszt. A hátralévő időben két igen különböző, ám egymással összefüggő felhő példáját szeretném szemügyre venni, melyekben egy bizonyos esztétizmus a terrorral és a terrorizmussal konvergál, igaz, igencsak eltérő módokon és igencsak eltérő történelmi pillanatokban.

II.

Az első példa egy 1934-es filmben található. Leni Riefenstahl *Az akarat diadala* című filmjének nyitó jelenetéről beszélek, egy olyan film nyitányáról, amely a náci párt az évi nürnbergi nagygyűlését „dokumentálja”. Íme hát, minden további körülményeskedés nélkül, a film nyitó jelenete:



Az akarat diadala (*Triumph des Willens*, 1935, r. Leni Riefenstahl),
 Címek és első jelenet: 0:00-4:46
 (<https://www.youtube.com/watch?v=GHS2coAzLJ8>)

Riefenstahl filmjét a két évvel később, az 1936-os berlini olimpián készült *Olympiade* cíművel együtt szinte mindenütt „propagandafilmként” jellemzik és minősítik. Maga Riefenstahl elutasította ezt a kategorizálást, rámutatva, hogy filmjeiben nincs „alámondás”, ami közölné a nézőkkel, mit kellene gondolniuk és hogyan kellene reagálniuk. Csakis a filmre vett dolgok képei és hangjai szerepelnek benne, egy zenei aláfestés

kíséretében. Az igaz, hogy a kísérőzene erőteljesen hozzájárul a hangulatkeltéshez, amely később elemi szinten befolyásolja, sőt, gyakran dik-tálja azt, hogy miképpen értse a néző a képeket. Az ilyen zenekíséretnek hatása csak annál nagyobb, minthogy a tudati ellenőrzésünk radarja alatt jut célba: általában sokkal kevésbé vagyunk tudatában a zenének, mint egy szóbeli diskurzusnak. Mindez nagyban működik Riefenstahl filmjében, különösen pedig a nyitó jelenetben. Mégis igaz, hogy az egyedüli hangok, amik a filmben hallhatók, a szereplők hangjai: Hitler, Hess vagy a náci párt más tisztségviselőinek beszédei, gondosan megszerkesztve. Ez azt jelenti, hogy ha van is propagandisztikus eleme ezeknek a filmeknek, annak a film képeiből és hangjaiból kell állnia, s nem pedig egy láthatatlan és tanszcendens hangból, mely megmondja a nézőknek, mit is jelentenek ezek a képek és hangok valójában.

Van ugyanakkor egy részleges kivétel e szabály alól, és ez a film eleji „stáblistában” (*credits*) található, mely úgyszólván bevezeti és keretezi a filmet. Az angol kifejezés, a *credits* nem igazán adja vissza azt, amit németül a *Vorspann* szóval illetnek, s amit franciául úgy hívnak: *générique*. Magam ez utóbbit választanám, mivel praktikus funkciója ellenére (mármint, hogy felsorolja az embereket, a *gens*-t, akik közreműködtek a film elkészítésében) a szó arra is utal, hogy ami a „tulajdonképpen” film előtt következik, bizonyos értelemben az *generálja* a filmet oly módon, hogy keretként kínálja a kontextust, melyben a film nézendő.

Bár a *générique* nem tartalmaz hangot, nyíltan használja az írást és a feliratokat (sőt a tipográfiát) a környezet megalkotására. A film korántsem mellékes módon nem egy képpel, hanem a kép és a láthatóság tagadásával kezdődik: sötét képernyőt látunk, mely az éjszaka vagy a sötétség megjelenítéseként is értelmezhető. A fény és a sötétség játéka, az egyiknek a másikból való előtűnése, vagy áttűnése a másikba, mindvégig megfigyelhető, s ez a film egyik legszembeötlőbb jellemvonásának bizonyul. Ám a sötét, fekete képernyő nem tart soká: kontrasztot és átmenetet képez az elkövetkezőkhöz. Egy-két másodperc elteltével a sötétség lassanként kivilágosodik fokozatosan láthatóvá téve egy alakot: egy kőből kifaragott sast, amint épp megül valamin, ami először nem is-

merhető föl, az elkövetkező másodpercekben azonban az égen sebesen tovamozgó fényes felhők alkotta háttér előtt mégis kirajzolódik. Ezek a felhők így nem homályosítják el a látványt, inkább fénylő háttérrel kiegészülnek, mely kiemeli a hatalmas sást, amint megpihen egy koszorún, mely pedig körülöleli a *par excellence* náci szimbólumot: a szvasztikát.

A néző már ezekben a kezdeti pillanatokban is egy halom olyan kontraszttal szembesül, melyek később majd a film egészét áthatják: a sötét és a világos, az állás és a mozgás, a látható és a láthatatlan ellentétével. E kontrasztok közül talán az állás és a mozgás ellentéte a legjelentékenyebb, mert az összes többi előfeltételezi. A Riefenstahl által lefilmezett nagygyűlés nem pusztán egy politikai párt összejövedele, hanem egy olyan párté, amely „mozgalomnak” (*Bewegung*) nevezi magát. Riefenstahl, aki azt állította, hogy ő vezette be a fártot (mozgó beállítást) a dokumentumfilmzésbe, mindenesetre tisztában volt a mozgás fontosságával, és azzal is, hogy az ilyen mozgásnak magában kell foglalnia a kamera mozgását is – a nézőével együtt. Filmjei a nézők „megindítását” célozták, ennek érdekében bizonyos mozgásokat jelenítettek meg, még hozzá olyan perspektívából, mely maga is élénken mozgott.¹¹

A mozgás és az állás, vagy a változás és az állandóság viszonya a filmet is áthatja, mind abban, amit megmutat, mind abban, ahogy maga a kamera mozog, mind pedig a szereplők beszédeiben. Ám mindeme mozgást a film elején az keretezi, ahogyan a „stáblista” – a *générique* – kibontakozik.

Ez a bevezető keretezés pedig három szakaszból áll, melyek mindegyike körülbelül 30 másodpercig tart, és kisötétülések (*fade-outs*) választják el őket egymástól.¹² Az elsőt épp az imént írtuk le: a sötét képernyőből fokozatosan kivilágosodik a sas, ahogy a koszorún ül, mely a szvasztikát foglalja keretbe, majd végül leereszkedünk, és megjelenik a

¹¹ Leni Riefenstahl: *Memorien 1902–1945*, Frankfurt am Main – Berlin, Ullstein, 1990, 224.

¹² [Kissé eltértek a filmes szaknyelvben használatos magyar terminológiától (*fade-out*: „blende le”, fokozatos kisötétülés; *fade-in*: „blende fel”, fokozatos kivilágosodás; *fading into*: áttűnés). – *A ford.*]

cím: „Az akarat diadala”. A feliratok mind kőből vannak kivésve, egy falon található, mely nagy szögletes tömbökből áll. A feliratokat félgót betűk alkotják, melyek materialitását kihangsúlyozza az árnyék, amit az őket tartó falra vetnek. Az ezeréves birodalom gondolata, bár nyíltan sehol sincs megemlítve, mégis felsejlik a masszív kőbetűkben.

Valójában kétféle átmenet (*fading*) szerepel ebben az első szakaszban: az adott kép áttűnése a következőbe, mely folyamatossá teszi az átmenetet. És a képernyő kisötétülése, mely az említett szakaszokat elválasztja egymástól. Ez a feketébe való eltűnés az egyes elemeket egymástól elválasztani hivatott szünet közbeiktatásaként értelmezhető. A képek természetesen kapcsolatban állnak egymással, tehát nem izoláltak. Az eltűnés azonban minden egyes szegmensnek viszonylagos önállóságot kölcsönöz. Mindegyik kép, kezdve a feliratok képével, hosszan tartónak van szánva.

Ez az időbeli dimenzió azután világosan megjelenik a bevezető szekvencia második és harmadik szakaszában, mindkettő valamiféle történetet bont ki. Először is magának a filmnek a történetét. A „dokumentum” „a Führer megbízásából” (*im Auftrage des Führers*) jött létre, ami különleges előjogot és közelséget kölcsönöz neki mindahhoz, amit megörökít. A következő felirat azonban közli, hogy magát a filmet viszont Leni Riefenstahl „formálta” (*shaped*). Az angol felirat az ismertebb „alkotta” (*created*) kifejezést használja. A német azonban pontosabb és behatároltabb: *Gestaltet von Leni Riefenstahl*. A *Gestalt* szó fontos: nem *creatio ex nihilo*-t jelent, hanem *formálást*, ami formát és alakot ad a már létező anyagnak.

Sok mindent írtak a *Gestalt* fogalmáról, különösen Heidegger nyomán, aki azt a lényegi esztétikai elemet látja ebben a terminusban, mely elősegítette a lét és a létezők közötti ontológiai különbség metafizikus elfelejtését.¹³ Heidegger számára a szó olyasmire utal, ami az időtől és a

¹³ Egy sor 1936 és 1946 között írt, majd „A metafizika meghaladása” címmel publikált jegyzetben Heidegger összekapcsolja egymással az ontológiai különbség metafizikus elfelejtését és egy bizonyos (keresztény) humanizmust: „Így válik uralkodóvá az egyetlen mértékadó kérdés: milyen forma vagy alak (*Gestalt*) az

történelemtől függetlenül képződik meg, s ami mindkettő folyását meghatározhatja. Hasonló állítás fogalmazódik meg a szóban forgó „stáblis-ta” (*credits*) kőszerű betűformáiban, melyek ezzel egy cím és egy név olyan eszméjét próbálják hitelesíteni, amely ellenszegül majd az időbeli változásnak, minthogy hozzájárul a történelem folyásához.

A bevezetés harmadik és egyben utolsó szakaszát alkotó négy felirat azt a történelmi folyamatot bontja ki, melyben a film és az általa dokumentált események elhelyezkednek. Ez dátumok sorával történik, kezdve „1934. szeptember 5.”-vel, a pártkongresszus első napjával. Heidegger a *Gestalt* fogalmát egy olyan metafizikai hagyománnyal társítja, amely a létet mindenekelőtt a jelen idejű, kijelentő módú egyes szám harmadik személyű alak szerint fogja fel, annak forrásait a „van” egyszerű önprezenciájára redukálja. Riefenstahl dátumozása megerősíti ezt a redukciót, amikor a pártkongresszus kezdetének időpontját a történelmi előzményekhez viszonyítva helyezi el. Az első közülük „20 évvel a világháború kitörése után” jelöli ki a jelen pillanatot; a második szerint a nagygyűlésre „16 évvel a német szenvedés kezdete után” kerül sor (ami a versailles-i békeszerződésre utal). Végül pedig, mintegy a történelmi idő felgyorsulásának jelzésére, az évek hónapokra váltanak: „19 hónappal a német újjászületés kezdete után” (amit kiemel a kísézőzenében felharsanó wagneri réz fanfár), vagyis 19 hónappal azt követően, hogy 1933. január 30-án Hitlert kinevezték kancellárrá, hamarosan egy újabb érkezést láthatunk, Hitler megérkezését repülőn Nürnbergbe.

Mielőtt mindazonáltal áttérnénk erre a jelenetre, érdemes megjegyezni, hogy az 1934-es pártkongresszusig vezető történelmi folyamat hármas tagolása termékenyen összevethető a keresztény üdvtörténettel (*Heilsgeschichte*) három szakaszával. Ha az utóbbi először a teremtésből, aztán a bűnbeesésből, végül a megváltásból áll, akkor a huszadik századi német történelem e film szerint hasonló mintázatot ad, számos megvilá-

ember sajátja. A »Gestalt« itt meghatározatlan [de] metafizikus, azaz platóni módon van elgondolva, mint az, ami van, és ami meghatároz minden hagyományt és fejlődést, miközben ő maga független marad tőle.” Martin Heidegger: „Überwindung der Metaphysik”, in *Vorträge und Aufsätze*, 1. köt., Pfullingen, Neske, 1954, 79.

gító változtatással: a világ teremtése helyett ott van a világ háborúja; a bűnbeesés helyett ott van a vereség (és a szenvedés), végül pedig, a krisztusi áldozat általi feltámadás helyett ott van a Führer és pártjának hatalomra jutásával bekövetkező újjászületés.

Amit a film átvesz a keresztény üdvtörténeti narratívából, az a megváltáshoz és újjászületéshez vezető bukás eszméje, továbbá az a fókusz, mely egy individuális messiási alakra irányul, aki az üdvözülési folyamat elsődleges ágense lesz. A szeretet keresztény hangsúlyozásának helyét ugyanakkor a harc és a hatalom iránti leplezetlen elkötelezettség és lelkesedés foglalja el. Innen ered a militarizálódás fontossága. A diadal érdekében a náci akaratok nem kell se több, se kevesebb, mint a tömegek katonai mozgósítása, ez pedig, mint látni fogjuk, feltételezi egységes-uniformizált tömbbé (*block*), masszív *Gestalt*tá kovácsolásukat. Mindez impliciten benne rejlik már a feliratok fentebb tárgyalt betűstílusában is, mely (a német kifejezés szó szerinti értelmében) ténylegesen *Blockschrift*, kőtömbökből álló írás. „Kőbe van vésve” – ez a német kifejezés olyasmit jelöl, amit megváltoztathatatlanak tartanak. Itt pontosan erről van szó: a keresztény üdvözülés politikai és nemzeti állandósággá válik. Ez persze nem zárja ki a változást, de elnyeli és instrumentalizálja.

Van azonban egy második mozzanat is, melyben a film kezdetén sugallt történelmi narratíva eltér keresztény forrásaitól. Az eljövendő üdvözülés lényegileg nem a mennyben, hanem éppenséggel itt a földön megy majd végbe. Tehát itt és most megy majd végbe, egy konkrét napon, mely a negyedik és egyben utolsó időpont is a dátumok sorában, egyszersmind átmenet a stáblistából magába a filmbe: 1934. szeptember 5., a nap, melyen maga a film is kezdetét veszi, s amelyen (mint olvasuk, ez az utolsó ilyen felirat), „Adolf Hitler újra / Nürnbergbe / repült, / hogy seregszemlét tartson / hívei körében (*um Heerschau abzuhalten / über seine Getreuten*)”.¹⁴ A német szöveg, melyet angolul nehéz vissza-

¹⁴ [Az angolban: „*Adolph Hitler flew / once again to / Nuremberg / to Muster / the Faithful*”. A következő néhány sorban Weber e fordítás elégtelenségére reflektál. Mivel a magyar nyelv az angolhoz képest itt lényegesen szorosabb fordításra ad

adni minden részletében (a „katonai bemutatót tartani” (*to hold a military display*) nem igazán megfelelő kifejezés), a hívek – szó szerint „az ő hívei” (*seine Getreuten*) – keresztény ideálját a „szemlézés” – ez is, szó szerint „áttekinteni, megszemlélni a seregeket” (*Heer-schau*) – politikai fogalmához kapcsolja.

Minden jelentősége ellenére, Hitler nürnbergi útját nyíltan „visszatérésnek” nevezi az előző felirat („flog ... *wiederum* nach Nürnberg”), és ez a visszatérés szerfölött túldeterminált. Nyomban emlékeztet rá, hogy ez már a második alkalom, hogy Hitler és Riefenstahl pártkongresszusra mennek Nürnbergbe. Egy évvel korábban Leni Riefenstahl már megörökítette ott az 1933-as pártkongresszust, amit *A hit diadala* (*Triumph des Glaubens*) címmel került a mozikba. A mostani második alkalomra azonban a „hit” szót az „akarat” váltotta fel, még hozzá igen sajátos értelemben. Ugyanis alig két hónappal korábban a náci párt leghívebb és legrégebbi részlege, amely a párt hatalomért folytatott küzdelme során mindvégig annak fegyveres szárnyaként szolgált, vagyis az SA, a „hosszú kések éjszakája néven” ismertté vált akció során, melyet azonban maguk a náciak „Röhm-puccs” néven emlegettek, lefejeztetett. Ernst Röhm, az SA vezetője, a nemzeti szocialista párt radikális, szocialista szárnyát képviselte, s számára az államhatalom megszerzése csupán eszköz volt a széleskörű, antikapitalista jellegű, szocialista reformok bevezetéséhez. Egyszóval, Röhm számára a nemzeti szocialista forradalom épp hogy csak elkezdődött, míg Hitler szerint azért volt rá szükség, hogy normalizálják a pártot, hogy a *Reichswehr*, valamint a német iparmágnások és finánciók segítségével megszilárdíthassa hatalmát. 1934-ben tehát *Az akarat diadala* az SS diadalát is jelentette az SA fölött, Himmler győzelmét Röhm fölött. A Röhm-féle SA-nak a náci párt hatalomra jutásában játszott történelmi szerepe miatt annak kérdése, hogy kik is az igazi „hívek” (*Getreuten*), mindenkit nagyon is foglalkoztató kérdés kellett, hogy legyen.

lehetőséget, a magyar fordítás vonatkozásában e magyarázatok némiképp redundánsak. – *A ford.*]

A Führer Nürnbergbe való „visszatérése” ezért egyszersmind annak pillanata is, amikor „seregszemplét” (*Heerschau*) tart majd, hogy megbizonyosodjon róla, számíthat a 4 millió SA-tag lojalitására azután is, hogy a vezetőséget alig két hónappal korábban megsemmisítette. Az „újjászületés” pillanata pedig felfogható úgy is, mint ami a náci párt radikális, proletár, társadalmi forradalmat célzó szárnyának likvidálását jelenti, így a párt most azzal a feladattal szembesül, hogy a német iparnak és saját katonai szervezetének segítségével megszilárdítsa hatalmát.

Persze, a mai néző számára mindeme „háttérből” semmi sem érzékelhető azonnal a Riefenstahl által filmre vett képek és hangok alapján, noha számos utalás történik ezen eseményekre Hitler és a pártfunkcionáriusok beszédeiben. Ám az árnyékok és felhők, melyeken Hitler Nürnbergbe érkezve átrepül, azokat a veszélyeket is sejtetik, melyeket az utóbbi időszakban megpróbált legyőzni. Mindebből semmi nem jelenik meg nyíltan, ám a kezdeti kontextussal, melyben a film készült, megadták a hátteret, mely előtt a képeket nézni és hallani kell.

Ezzel magyarázható az is, hogy a felszálló repülőgépet először körülvevő felhőkön, melyekbe azután alászáll, szem elől veszítve mind az eget, mind lent a földet, miért sikerül végül áthatolni, és miért válnak láthatóvá az alatt fekvő város háztetői. A repülő egyszerre technikai termék és hatalmi eszköz, s talán ezért veszi be Riefenstahl a képek és hangok közé. A filmet és az általa bemutatott látványt politikailag és technikailag egyaránt csakis e viszonylag új közlekedési eszköz hatalma teszi lehetővé, egy olyan eszközzé, amely ugyanazon technikai fejlődés része, mint maga a filmkamera. A technológia rögzít és továbbít, s ezzel úgy tűnik, mintha maga volna a földre lehozott transzcendencia. Ezzel magyarázható az is, miért hangoztatja később büszkén Riefenstahl, hogy ő vezette be a „fártot” a dokumentumfilmzésbe: nem elég mozgást vagy mozgó képeket filmezni, magának a kamerának is mozognia kell (habár alapvetően máshogy, mint az *Ember a felvevőgéppel* Vertovnál).

Miután körbetekint a felhőkön, a gép és a kamera lassan aláereszkedik, bele a felhőkbe, rövid időre szem elől veszítve az eget, mígnem hirtelen előbuknának lentről a nürnbergi háztetők. A felhők megnyugtató, védelmező takarást képeznek az égből a földre való alászálláshoz.

Tornyok bukkannak elő, előbb a katedrálisnak, majd a várnak, az egyház és az állam e két emblémájának tornyai, ellenpontozva a repülőgép törzsének sötétebb, modern, kezdetleges formáit, melyeket és melyeken át eddig bámultunk. Ahogy a gép egyre lejjebb ereszkedik és a háztetők részletei tisztábban kivehetővé válnak, a húros hangszerek által uralt nyugtató kísérőzenét hirtelen rézfúvósok váltják fel, melyek a Horst Wessel-dalt, a náci párt himnuszát játsszák. A dalt arról az SA-tagról nevezték el, aki komponálta, és akit később megöltek a Kommunista Vörös Fronttal folytatott utcai harcokban. Ahogy felhangzik ez a zene, a szín a házakról az utcán menetelő emberek tömbjeire vált, amely kép a dal első sorát visszhangozza: „Fenn a zászló, szoros alakzatban / menetel az SA, nyugodt, elszánt léptekkel”.

Ebben a katonai alakzatban, mely a német szöveg alapján szó szerint „szorosan zárt” (*die Reihen fest geschlossen*), sűrűsödik össze a filmben látható képek egy sajátos aspektusa, mely később a fasizmus leírásainak legfőbb ismertetőjegyeként válik emlékezetessé. Amit azonban konferenciánk szempontjából ki szeretnék emelni, az az egységre, uniformításra és homogenitásra helyezett fasiszta és náci hangsúly kapcsolata azzal, amit Kant egykor az esztétikai ítélet „formai elemeként” definiált, mely szerinte „a különféle [vagy sokféle] egygyé való összeállítását” jelenti;¹⁵ a menetelők tömegesített tömbjei, akár civilekről, akár katonákról van szó, olyan egységességet teremtenek, mely véleményem szerint impliciten már ott van a forma és az alak (*Gestalt*) hagyományos esztétikai fogalmában.

¹⁵ Lásd az 5. lábjegyzetet. Kant persze nem engedi, hogy az „Egy”, vagyis az esztétikai ítélet egysége, bármiféle általános fogalom által határozódjon meg. Szingulárisnak, tehát az ő szemében szubjektívnek kell maradnia. Épp a szinguláris redukálhatatlanságához való ragaszkodás lesz elfogadhatatlan az egységésítés fasiszta hangoztatása számára. Ám a szinguláris találkozáshoz való ragaszkodás lesz elfogadhatatlan számos modern „esztétika” számára is, méghez azéért, mert problematikussá teszi az univerzalitás tételét, amely elválaszthatatlan a „művészet” modern fogalmától. Megjegyzendő, hogy Riefenstahl képeit és felvételeit („shots”) épp a militarizált tömeget alkotó egyének és csoportok látványának lehető legnagyobb változatossága jellemzi, amire azért van szükség, hogy ez a militarizált tömeg ne tűnjön teljesen mechanikusnak.

Szó szerint véve a *Gestalt* az, ami el van helyezve, azaz *helyre van téve* (*gestellt*). Valamit elhelyezni először is egy „tevő” mozdulatot feltételez, valamint egy stabil helyet, ahol ez a tevés nyugvópontra juthat. Amennyiben az, ami ekként helyre van téve, olyasmiként van elgondolva, mint ami általában a tevés folyamatától függetlenül képződik meg, modelljévé vagy paradigmájává válhat az önazonosság olyan fogalmának, mely egyaránt vonatkozhat szubjektumokra és objektumokra, közösségekre és egyénekre is. Ez esetben a *Gestaltung* folyamata, mely a művészi „teremtés” német megfelelője, csakugyan az angol szó teológiai jelentéstartalmainak örököse. A művészt, különösen pedig az általa létrehozott műalkotást, térbeli-időbeli megnyilvánulásukon túl kell felfogni, amiben pedig a művész eredendő lényegét látják működni. Elfelejtik, vagy szem elől tévesztik a helyre-tevés dinamikus folyamatát, vagy azt, milyen mértékben van a szóban forgó sokféleség uniformizált egységbe forrasztva, miáltal felöltheti az önállóság látszatát.

Ez a cinkosság, és a hagyományos esztétika általi elősegítése az, amire Walter Benjamin gondolt, amikor „A műalkotás a technikai sokszorozhatóság korszakában” című esszéjének végén „a politikai esztétizálását” a fasizmushoz társította. Világosabban kiderül, mire is utalt ezzel a gyakran idézett kifejezéssel, ha összevetjük egy másik részlettel, amely az esszé utolsó szakaszát vezeti be, de amely mindmáig nem kapta meg a neki kijáró figyelmet. Benjamin kifejezése mondhatni „fedőemlékül” szolgált, kitörölve a kontextust, melyből jelentőségét nyeri. Az alábbi részletre gondolok:

Korunkban a növekvő proletarizálódás és a tömegek gyors formálódása egy és ugyanannak a történelemnek két oldala. A fasizmus az újonnan keletkezett proletarizált tömegeket ama tulajdonviszonyok érintése nélkül próbálja megszervezni, amelyeknek megszüntetésére azok törekednek. Abban látja *üdvözülésüket*, hogy önkifejezéshez (világért sem joghoz) engedni jutni őket. A tömegeknek joguk van a tulajdonviszonyok megváltoztatásához; a fasizmus *a tulajdonviszonyok konzerválásának határain belül enged teret a tömegek önkifejezésének*. A fasizmus végső soron a politikai élet esztétizálására lyukad ki. [...] A politika esztétizálása

körüli minden fáradozás egyetlen pontban csúcsosodik ki. Ez a döntő pont a háború. [Saját kiemelésem: SW]¹⁶

Bár az esszében Benjamin sehol nem tesz említést Leni Riefenstahl filmjeiről – utal viszont a *Wochenschau* című heti filmhíradóra –, a szöveg egészében, de különösen ezen a ponton adott leírás az ő filmjeiben csúcsosodik ki, leginkább is *Az akarat diadalában*. Benjamin, aki egyúttal *A kapitalizmus mint vallás* című alapvető jelentőségű szöveg szerzője is, a fasizmust itt az üdvözülés vallási ígéretével köti össze. A fasizmus abban találja meg az üdvözülést, hogy biztosítja a tömegek számára az önkifejezés lehetőségét, ám csakis amennyiben azt a fennálló tulajdonviszonyok „konzerválásával” van egybekötve. Ez viszont az identitásstruktúrák *hiposztázisát* jelenti úgymond (ez nem Benjamin kifejezése): az emberek születésüknél, természetüknél vagy fajuknál fogva azok, akik, és fontos, hogy kifejezhessék, de ne változtathassák meg magukat. A szóban forgó passzushoz fűzött lábjegyzetében Benjamin a heti filmhíradó óriási befolyására utal az önkifejezés biztosításával összefüggésben, főként a politikai vagy sporteseményeken, monstre gyűléseken stb. összeverődő tömegek képei által. A létező önazonosság ilyenén hiposztázisa – ami mindig ezen identitás öntudatát jelenti – szorosan összefügg az izoláció Freud által leírt folyamatával, melynek legfőbb médiuma a fedőemlék, de persze az is, amit a magam részéről esztétikai *Gestalt*nak neveznék – már amennyiben az ilyen formák és alakok lényegileg azonosak önmagukkal és közvetlenül érthetők: szó szerint jelentés-teliek, „tele vannak jelentéssel”. Rájuk tekinteni nem más, mint megérteni, mit jelentenek: semmi szükség máshová nézni, vagyis azon gondolkodni, milyen viszonyban állnak mindazzal, ami nem jelenik meg közvetlenül.

¹⁶ Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Kommentar von Detlev Schöttker, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, 47-48.; Walter Benjamin: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”, ford. Barlay László, in uő: *Kommentár és prófécia*, szerk. Zoltai Dénes, Budapest, Gondolat, 1969, 332. (ford. mód.).

Ennek a *Gestalt*nak, mely a tömegek önkifejezését is magában foglalja, különösen jelentős formáját képezik maguk a menetelő tömbök, ahogy fentről látszódnak, az említett jegyzetben „madártávlatnak” (*Vogelperspektive*) nevezett nézőpontból. E tömeg tiszta immanenciája és önazonossága – amitől a fasizmus alatti polgári és kapitalista tulajdonviszonyok által megkívánt identitás eszményi alakzatává válik, egy olyan identitásával, amely legfőképpen is homogén (vagyis semmivel nem tartozik bárminek, ami külsődleges vagy idegen volna saját közvetlen történetéhez képest) – (ez) az arctalan, ugyanakkor szerföltött mozgékony menetelők zárt és tömör alakzatával vagy alakzatában jelenik meg.¹⁷ A tömeg meghatározott irányba és meghatározott céllal mozog: el akar érni valamit (ezért van szüksége és ezért támaszkodik egy Vezérre). Tömörsege arra utal, hogy képes ellenszegülni minden külső behatásnak.¹⁸ Ilyen értelemben a „kifejezés”, amit Benjamin egyaránt asszociál a fasizmussal és kapitalizmussal, olyasféle immanens identitást feltételez, amely megelőzi a külvilággal való kontaktust, s ezért szó szerint kifejezhető, miközben nem a másokhoz való viszonya alkotja meg.

A már említett jegyzetben, mely a szóban forgó szövegrészhez kapcsolódik, Benjamin fontos célzást tesz a fasizmusnak, különösen pedig a képek és filmek fasiszta használatának tulajdonított kifejezőképesség egy másik aspektusára: „A nagy ünnepi felvonulásokon, a monstre gyűléseken, a sport jellegű tömegrendezvényeken, és a háborúban, amelyek ma mind a felvevőkészülék elé kerülnek, *a tömeg saját magával néz szemtől*

¹⁷ Ellenpéldaként említhetők a szervezett maratonok, ahol a versenyezni összegyűlő futótömegek lényegileg individualisztikus-agonisztikus jellegűek – az efféle alakzatok jobban megfelelnek a jelenkori neo-liberális kapitalista társadalom számára.

¹⁸ E mozgó tömeg másik érdekes ellenpéldája – úgy esztétikai, mint politikai szempontból – Bertold Brecht és Slatan Dudow *Kühle Wampe* című 1932-es filmjében található, amely sportünnepélyre tartó munkáscsoportokat mutat be, ám a náci nagygyűlésekre jellemző és a Riefenstahl-féle „dokumentumban” reflektorfénybe állított militarizált mozgósítás nélkül. Hans Eisler zenéje aligha lehetne távolabb *Az akarat diadalának* Wagnert utánzó zenéjétől. Mondani sem kell, hogy ez utóbbi zene stílusa sokkal közelebb áll a mai populáris ízléshez, mint Eisleré.

szembe (sieht die Masse sich selbst ins Gesicht)” (uo.; 394). Látva a jelenet többi részét, melyben Hitler leszáll a repülőrről a környező tömeg üdvözlésével, az „önkifejezés” tárgyként felfogott „arc” kérdése pontosabban is leírható.

Ugyanis kétféle arc van: egyrészt a megannyi ünneplő, elragadtatott, mégis sokféle arc a Hitlert fasiszta karlendítéssel üdvözlő tömegben, másrészt a Führer arca: csöndes, szinte félnk, amint épp leszáll a gépről az üdvözlések áradatában. Az autóban, mely a repülőtérről a városba viszi, többször is hátulról mutatja Hitlert a kamera, ahonnan az arcát nem, csupán a tarkóját látjuk, és ismét a felemelt karját, a jellegzetes üdvözlés szerint.

A felhők régen eloszlottak, utat engedve az ünnepi menetnek, de ami itt lényeges és a „kifejezés” benjamin fogalma szempontjából igazán releváns, az a nézelődő tömegek interakciója a Vezérrel, akinek arca és alakja egybegyűjti azt a fajta kifejezést, amely a tömegek számára biztosított, a fennálló tulajdonviszonyok állandósítása végett.

Ezek a viszonyok feltételezik a szubjektumot mint tulajdonlásra képes lényt, ami azt jelenti, hogy végső soron képes az idő múltával is megmaradni ugyanannak, ura önmagának, s így képes önálló tulajdonosként létezni annak, ami saját, még hozzá a tulajdon szó kettős értelmében: ideértve a tulajdonok (dolgok és tárgyak) jog szerinti birtoklását, de ideértve önnön tulajdonságainak (képességeinek és tetteinek) birtoklását is. A nézelődők tömött sorai, egyetlen Vezérük fölélük magasodó alakjával egyetemben, megoldani látszanak a sokféleség és egység, múltkonyság és tartósság kérdését. Ahogy Rudolf Hess mondja majd egyik beszédében a kongresszus alatt: „Adolf Hitler: Németország, és Németország: Adolf Hitler”.

De akkor miért a „háború” jelenti a politika fasiszta esztétizálásának kezdetét és végét? Riefenstahl filmjének 7. fejezete, ha részlegesen is, de választ ad erre:



Az akarat diadaloa (*Triumph des Willens*, 1935, r. Leni Riefenstahl),
 10. rész: 1:01:00-1:03:28
 (<https://www.youtube.com/watch?v=GHS2coAzLJ8>)

A részlet a film elejét idézi. Először sötét a képernyő, de hamarosan megjelenik a szvasztikán pihenő sas, mely azután áttűnik a sorokat középben átszelő hosszú sétányba, melyen a messzi magasból három parányi figura, Hitler, Himmler (SS) és Viktor Lutze (SA) menetel háttal a kamerának; két oldalról SA és SS harcosok temérdek sorától, összesen mintegy 120 ezer katonától szegélyezve közelednek egy bizonytalan cél felé, mely csak a következő beállításban válik láthatóvá: a világháborúban (az elsőben) elesett német katonák tiszteletére meggyújtott láng felé. Mivel a politikai nagygyűlés ekkor szembesül legközvetlenebb módon a halállal, ez a momentum a négy nap legemelkedettebb pillanata; elvezet Hitler és Lutze beszédéhez, melyben igazolják Röhm likvidálását és felmentik az SA szervezetét Röhm bűne alól.

Amit ebből az alkalmából kifejezésre juttatnak, az nem kevesebb, mint a diadal akarása, és nem csupán az ellenség (ez esetben az SA Röhm-féle vezetése) fölötti, hanem egyenesen a halál fölötti diadalé.

Röhm és elvtársainak megölésével biztosítottá vált a német újjászületés. Az ölés és a katonaság (az SS és a *Reichswehr* formájában) vezet el az örök élethez, az ezeréves birodalomhoz.

Az elesett bajtársakról való megemlékezés így kéz a kézben jár a halál ünneplésével. A halál mint az ölés eredménye intencionális aktussá válik, mely szándékosan előidézhető és (a mögöttes gondolat szerint) szándékosan le is győzhető (ha el nem is kerülhető).

A háború mint az ölés szervezett kollektív és célirányos formája azzá teszi a halált, aminek a Teremtés könyve óta, továbbá Krisztus halála óta mindig is tekintették, nevezetesen emberi *cselekvés* eredményének, akár kihágás, akár árulás miatti büntetésként éri utol az embert. Azzal, hogy a halált látszólag az emberi cselekvés termékévé teszi, a politika általában, a fasiszta politika pedig nyíltan, azzal próbálkozik, hogy beteljesítse Pál ígérését – melyet Hobbes idéz a *Leviatánban* –, miszerint „Miután ugyanis ember által van a halál, szintén ember által van a halottnak feltámadása is” (1Kor 15,21).¹⁹

Pál számára persze a feltámadás először egy különleges „ember” műve kell hogy legyen, nevezetesen azé, aki egyszersmind Isten Fia, és pontosan ez az a különbség, mely a kereszténységet a fasizmustól elválasztja. Az utóbbi számára a félisten Führer vagy Duce az, akinek szavatolnia kell a halál fölötti győzelmet, a nép és a messiási Vezér problematikus, de lényegi azonosításával. A Vezér (Führer vagy Duce) olyan individuum, akinek individualitása elkülöníti (izolálja) őt a közösségtől, ugyanakkor a közösség kifejeződésévé is teszi, miközben magát a közösség homogén „individuumként” fogják fel: egyazon faj, egyazon kultúra, egyazon nemzet tagjaiként. Ez a közösség az individuum modelljét követi a szó legszorosabb értelmében, amennyiben homogénnek és *oszthatatlannak* (*indivisible*) tartják. Az individuum ily módon azt remélheti, hogy *tovább él* majd a közösségben, mely a náciizmus esetében az egyes tagok testi, húsvér folytatásaként fogja fel magát, a vér szerinti folytonosságon keresztül. Ez viszont megköveteli a közösségtől (a fajtól,

¹⁹ [Thomas Hobbes: *Leviatán*, ford. Vámosi Pál, Budapest, Magyar Helikon, 1970, 382. – *A ford.*]

néptől és nemzettől), hogy „szorosan zárt” sorokba rendeződjön – hogy a Horst Wessel-dalt idézzem –, s ezzel kizárjon minden külső és idegen eredetű szennyeződést és fertőzést. Ez a megingathatatlan, sérthetetlen individuum mintájára elgondolt nemzet biopolitikai változata. Ez az individuum pedig, a hit tárgyaként, a Führer alakjában manifestálódik: a Führerben mint *Gestalt*ban és a *Gestalt*ban mint Führerben.

Az oszthatatlan, sérthetetlen és végső soron halhatatlan közösség eszménye – melyet a kősas, általánosabban viszont a *fascis* vagy a szvasztika alakja szimbolizál (utóbbi a kereszt egy módosult változata, németül *Hakenkreuz*: „horogkereszt”) – csak annyiban gyakorolhat politikai vonzerőt, amennyiben képes elhíttetni, hogy úrrá tud lenni a szorongáson és irányt szabni neki. Az alak gyakran *Marksteinként* funkcionál ebben a filmben, olyan kőjelzés gyanánt, mely irányítja a tekintetet, s lehetővé teszi, hogy végül valahol elhelyezze magát, hogy valahol megnyugodjon. Hogy fókuszáljon. Az efféle fókuszálás legfőbb akadálya persze a halál. A láng, a kőtől és kőserű katonáktól körülveve és ellenőrizve, az egyik módja a halálra való fókuszálásnak, mely által a halál átmenetté válik az örök életbe. A halálnak mint átmenetnek az életbe való ilyen felszívódása éppoly régi motívuma a nyugati kultúrának, mint a Biblia, és különösen fontos szerepet játszik a keresztény üdvtörténeti narratívában. A halál életbe való elnyelése azonban a végesség meghaladását is magában foglalja, ami bizonyos politikai és történelmi kontextusokban egybeeshet a heterogenitás tagadásával. Csakis amikor az eredetet így megtisztítják és önmagával azonosá teszik, lesz a minden élőlényre mint egyedülre váró vég megjeleníthető megszakítás helyett beteljesülésként. Csakis akkor vezítheti el a halál a fullánkját.

Mint korábban mondtam, e projektumnak lényegi eleme a halálnak emberi cselekvés eredményeként, szándék eredményeként való megjelenítése. Ez teszi a háborút a politika kitüntetett médiumává, mely által a politikai közösség önkifejezésre talál. A háború legitimálja az ölést, s ezzel a halált az újjászületés áldozati pillanatává teszi. Itt legfőképpen azonban a másik halála a cél. Carl Schmitt elmélete a barát/ellenség-csoportosításról mint a politikai eredetéről jól mutatja keresztény eredetét. Leszámítva, hogy sosem az egész emberiség menekül meg, hanem

mindig csak egy konkrét nép, nemzet vagy faj, az Önmaga szemben a mással – szemben más népekkel, nemzetekkel és egyénekkkel.

A máshoz tartozók azonban sehol sem láthatók ebben a filmben: eleve ki vannak takarva ama felhőkkel, melyekbe és melyeken keresztül a gép aláereszkedik úton a célja felé. Miként a nyitó jelenetben felbukkanó felhők, a repülőgép ablakától keretezve. Maguk a felhők, melyekben a gép eltűnik, hogy aztán a másik oldalon kilépjen, a beállítások közti átmeneteket emblematizálják, az áttűnést és átfedést. A gyakori el- és eltűnések (*fade-outs and fade-ins*) a mozgás elemi folyamatosságával teremtik meg a filmes szekvenciát. Ez nem zárja ki az éles vágást, az elsötétülést, mely a kontrasztot és diszkontinuitást hangsúlyozza, ez azonban maga is csupán még jobban kiemeli a fejlemények mindenek fölötti folytonosságát.

A „német újjászületés” köti össze Riefenstahl filmjének „esztétizmusát” a náci politika erőszakosságával. Olyan erőszak ez, melyet a náci vezetők felvállalnak, sőt büszkén lobogtatnak, de azért, hogy kinyilvánítsák ama új rend örökérvényűségét, melyet épp most készülnek kikényszeríteni. Riefenstahl „fártjainak” hullámzó ritmusa az ezeréves birodalom eszméjében rejlő halhatatlanság filmes megfelelőjét képezi. Az új *Lebensraum* katonai erővel való meghódításának célja a *Lebenszeit* beígért kiterjesztésének térbeli feltétele. A felhők, melyeken át a gép a földre ereszkedik, mind egy-egy mozgékony *Gestalt*, amely eme ígélet – a földre leszállított teológiai ígélet – pályáját jelzi.

III.

Befejezésül hadd térjek vissza, afféle történelmi kontraszt gyanánt, az előadás elején említett képekre, melyeken igencsak másféle felhők jelennek meg. A 2001. szeptember 11-i támadásokról megemlékező masszív médiafigyelemnek köszönhetően, mely gyakran a mélyreható elemzés kárára érvényesült, feltételezem, hogy e felhők általános képe elevenen él mindenkiben, s hogy éppen ezért szükségtelen újfent bemutatni őket. Az égő tornyokból felszálló füstfelhőket inkább egy kevésbé ismerős

nézőpontból mutatnám meg. A fényképet Thomas Hoepker, „a neves Magnum fotósok szervezetének egyik idősebb tagja” készítette. Hoepker „2001-ben úgy döntött, nem publikálja”, és kihagyta „egy Magnum fotógyűjteményből” is,²⁰ mely aznapi képeket tartalmazott. Míhelyt látják, megértik, miért:



Fotó, 2001. szeptember 11., Williamsburg, Brooklyn, New York City, készítette Thomas Hoepker (Magnum Photos)

Világos, hogy akkortájt a kép – minden magyarázat és megvitatás nélkül – a maga módján még a rombolást és annak utóhatásait ábrázoló képeknél is sokkalóbb volt. Anélkül, hogy belemennénk ebben a vitába, melyet az internet részletesen dokumentál (lásd lent), a fotó, akármilyen értelmezést vagy ítéletet alkotunk is róla, olyasmit mond az esztétizmus, a terror és a terrorizmus kapcsolatáról, ami még ma is (sőt, ma különösen) releváns és találó. Ahogy korábban hangsúlyoztam, egy képet álta-

²⁰ A *Slate* egyik cikkében Hoepker elmagyarázta, miért döntött úgy, hogy nem publikálja a fotót. Vö. Thomas Hoepker: “I Took That 9/11 Photo,” *Slate*, 2006. szeptember 14., http://www.slate.com/articles/arts/culture-box/2006/09/i_took_that_911_photo.html.

lában akkor tekintenek „esztétikusnak”, legalábbis a szó hagyományos értelmében, ha jól formált, *gestaltet*, vagyis ha önálló és jelentésteli. Ez ugyanakkor azt jelenti, hogy egy bizonyos távolságból lehet és talán kell is szemlélni, ami szükséges ahhoz, hogy egységes egészként foghassuk fel. A szemlélő, néző vagy megfigyelő pozíciója így védett pozícióként határozódik meg: stabil és önálló. Ezért lehet a katasztrófákról szóló legtöbb videót és képet, melyet a hírtelevíziók és újságok éjjel-nappal ontanak, a reggeli mellett vagy a vacsora után fogyasztani. Vagyis mindaddig, amíg az illető emberi (vagy állati) test elpusztítását vagy megcsonkítását nem mutatják túl nagy részletességgel. Az égő épületek és emberek fölött felszálló füstfelhőket távol kell tartani, és ha lehet, jól kivethető alakot, *Gestaltot*, kell adni nekik. Így befogadhatóvá, felfoghatóvá válnak mint egy olyan egész részei, mely maga áttetszően érthetőnek, azonnal megérthetőnek tűnik – abban az értelemben, hogy nem vet fel további kérdéseket, nem követel meg vizsgáldást a megmutatott keretein túl. Az egész integritását és jelentésességét a riportter kommentárja vagy az újságkép felirata biztosítja. Megmondják az olvasóknak vagy nézőknek, mit gondoljanak arról, amit látnak, egyszersmind arra ösztönzik őket, hogy amit gondolnak, azt a kép közvetlen és kizárólagos tulajdonságának tekintsék. A halál és a pusztítás csak másokat érint, akiktől mi magunk biztos távolságban, védve vagyunk. Az esztétikus kép mellől felállhatunk és elsétálhatunk, hiszen izolált: ez a leghagyományosabb jellemvonása, és ez teszi kiválóan alkalmassá egyaránt arra, hogy a fedőemlékként szolgáljon, vagy arra, hogy elfelejtődjön és helyettesítődjön egy másik izolált kép vagy képhalmaz által.

Az előtérben látható emberekről Frank Rich, a New York Times újságírója azt írta: „A Hoepker-fotón látható fiatalok nem feltétlenül érzéketlenek. Egyszerűen csak amerikaiak”.²¹ Függetlenül attól, hogy ez a kijelentés pontos leírást ad-e vagy sem a fényképen „rajta” lévő emberekről, az aligha kétséges, hogy pontosan fogalmazza meg a benyomást, amit a fotó közvetít. Távoli és tényleg gondatlan szemlélőkről van szó,

²¹ Frank Rich, „Whatever Happened to the America of 9/12?,” *The New York Times*, 2006. szeptember 10, http://select.nytimes.com/2006/09/10/opinion/10rich.html?_r=1.

akik a napsütésben lazulnak, miközben messze a távolban fekete füstfelhők emelkednek a magasba. A fénykép, mint minden fénykép, „pillanatfelvétel” (németül *Momentaufnahme*, franciául *instanté*), izolált momentum vagy pillanat, mely el lett különítve mindattól, ami előtte, utána vagy a kereten kívül történt. Frank Rich hibázott, amikor „a fényképen lévő fiatalokra” utalt, mivel ez könnyen úgy érthető, mintha magukra a fiatalokra utalnak, nem pedig a fényképen lévő alakokra. Ha viszont a fényképre és nem a tőle függetlenül létező személyekre vonatkoztatjuk, akkor a kijelentés telibe találja, mi is tette a szeptember 11-i támadásokat annyira traumatikussá az USA-ban élők számára. Hiszen ez volt az első alkalom, legalábbis a polgárháború óta, hogy masszív támadásra került sor amerikai földön, és az első alkalom, még régebb óta, hogy a támadás az USA-n kívülről eredt. Ami korábban is és bizonyos értelemben ma is jellegzetesen amerikainak mondható, az éppen a távolság nyújtotta biztonságba vetett hit, mely a nemzet oly igen „védelmezett” morális felsőbbségének hitével párosul. Ez pedig régen sem volt – és bizonyos értelemben ma sem – más, mint hinni az izoláció hatékonyságában.

A támadásokra adott válasz (a háború Irak, Afganisztán és a „Terrorizmus” ellen) persze minden volt, csak nem „izolacionista”. E válasz igazolása azonban ma is ugyanaz, mint korábban: a hit abban, hogy az ellenség izolálható, megnevezhető, leírható, lokalizálható és megsemmisíthető, még hozzá leginkább is katonai eszközökkel. Az amerikaiak rémisztő felismerése, miszerint nem voltak és többé nem is lesznek biztonságban otthon, szorongást keltett, ami villámgyorsan mederbe lett terelve azzal, hogy azonosítható, észlelhető tárgyat, *Gestalt*ot kapott, és „911” (ahogy később nevezték) éppen e *Gestalt* megfelelő jele lett: egy-szerre segélykérés és magának az aktusnak a neve.²²

A fotót véleményem szerint az teszi olyan erőteljessé – és olyan sokkolóvá –, hogy a nemtörődomség, a gondtalan és laza hozzáállás, melyet

²² [Weber itt a dátum mellett a segélykérés USA-beli hívószámára utal, ezért is használja a „9/11” (vagy „9-11”) írásmód helyett az egybeírt „911” formulát. – *A ford.*]

ábrázolni látszik, egybeesik a pillanattal, amikor az alapzat, melyen ezt a hozzáállás nyugodott, a szó szoros értelmében eleméztődik a háttérben.

A háttér azonban már nincs elszigetelve az előtértől. Pontosan ez az, ami végül is rémisztő, és amit a „terror elleni háború” kifelé próbál terelni, külföldiek ellen irányítva, akiktől ekként eltávolítani remélhetjük magunkat, és akiket az izolálással végül azonosíthatunk és elpusztíthatunk. Érdekes megjegyezni viszont, hogy a „terror” szó az angolban mindmáig elsősorban valamilyen uralhatatlan veszélyre adott emocionális választ, extrém szorongást jelent. A „terror elleni háború” deklarálása úgy próbálja elterelni és eltávolítani ezt az érzést, hogy a „terroristákkal” és a „terrorizmussal” azonosítja, külső és végső soron megsemmisíthető alakoknak és mozgalmaknak tekintve ezeket.

Az ikertornyok összeomlásakor képződő törmelékfelhők azonban másról mesélnek. Íme hát az utolsó fotóm; egy olyan videóból vettem, melyet biztosan mindenki sokszor látott már:²³



²³ [A kép valójában egy fotósorozat része. — *A ford.*]

Fotó, 2001. szeptember 11., a Beekman Street és a Park Row sarka, Manhattan, New York City, készítette Amy Sancetta (Associated Press)

Ezek a felhők, bár különös hasonlóságot mutatnak azokkal, melyeken a gép *Az akarat diadalában* átrepül, mégsem a náci nagygyűlésre és politikára jellemző, mozgósított *Gestalt*hoz vezető átmenetként jelennek meg immár. Azt jelzik, ami csak egy évtizeddel később jött el a náci Németország számára: a terror által fenntartott *Gestalt* és, vele együtt, a rajta alapuló civilizáció szétporladását.

A szemlélők és kamerák felé száguldó, majd végül őket beborító törmelékfelhőket fel lehetett volna fogni valamiféle jelzésként, mely arra int, hogy újragondoljuk az izoláció általi identifikációnak azokat az intézkedéseit és stratégiáit, melyek eleve magukat e felhőket is előidézték. Valójában, ahogyan ezt az elmúlt hetek folyamán alkalmunk volt látni az illető eseményről való megemlékezéskor, továbbra is a vigasz és biztonság iránti igény az első, elejét véve bármiféle komoly kritikai rákérdésnek azokra a viszonyokra, melyeket az izoláció és az identifikáció politikája mindmáig szisztematikusan kizár. Beleértve például a reflexiót 9/11 esetleges kapcsolatára ama másik szeptember 11.-ével, ezúttal 1973-ban, amikor Chile demokratikusan megválasztott kormányzatát egy amerikai ösztönzésű államcsíny megdöntötte; vagy a reflexiót a Világkereskedelmi Központ és a Pentagon (az Egyesült Államok globális hatalmának pénzügyi és katonai szimbólumai) elleni támadások esetleges kapcsolatára az USA egymást követő kormányainak a palesztin-izraeli konfliktusban elfoglalt pozíciójával. Vagy számtalan más eseményre.

Amikor Paul Krugman, Nobel-díjas közgazdász és a New York Times állandó cikkírója, „A szégyen éve” címmel merészen blogot indított, melyben kifejtette, hogy 2001. szeptember 11.-ének emlékét „jóvátehetetlenül megmérgezték” azzal, hogy az Irak és Afganisztán elleni háborúk igazolásává tették, jókora ellenreakciót váltott ki maga ellen. Az udvariasabb válaszolók egyike, Michael Mets ekként tiltakozott: „Semmilyen szégyent nem érzek a 9/11-gyel kapcsolatos személyes emlékeim vagy megemlékezéseim miatt [...] Továbbra is hálás vagyok a vigasztaló

szavakért, melyeket George W. Bush elnök és Rudolph W. Giuliani polgármester mondott a nemzetnek az eseményeket követően”.²⁴

Abban a teljes összezavarodottságban, amely a minden alakot és formát elnyelő felhők nyomán támadt, melyek fehér porbevonatot hagytak maguk után, ahogy lassan eloszlottak, érthető volt a „vigasztaló szavak” iránti igény. Ám hogy ez az igény tartós maradt, és érvénytelenített mindenféle kritikát, mely az elkövetkező katonai válaszra irányult volna, hűtlennek bélyegezve őket mindazon amerikai és szövetséges katonák emlékéhez, akiket megöltek vagy megnyomorítottak, testileg vagy lelkiileg – s ezért lényegileg árulónak is ítélve őket: ez döbbenetes módon hasonlít a felhőkön való áthatolásra Nürnberg fölött 1934-ben, mely láthatóvá tette a militarizált tömegek menetoszlopainak összetömörült *Gestalt*ját.

A mozgósítás mozgalma nagyon is képes arra, hogy enyhét és vigaszt nyújtson, de egyidejűleg megköveteli a terror mozgósítását is ahhoz, hogy – a kor szellemét jól tükröző kifejezéssel élve – képes maradjon „továbblépni” (*moving forward*).

Ezt az előremenetelést azonban nem csupán követik a felhők, melyeket – nem sok sikerrel – mozgósítani próbál. Elkerülhetetlenül utolérik és beborítják. S amikor e felhők végül a földre szállnak, semmilyen háború és semmilyen katonaság nem menekülhet előlük.

(Fogarasi György fordítása)

²⁴ „A Furor Over Paul Krugman’s 9/11 Blog Post”, *The New York Times*, 2011. szeptember 12. <http://www.nytimes.com/2011/09/13/opinion/a-furor-over-paul-krugmans-911-blog-post.html>.

Czétány György:
A történelem transzcendentális illúziója

Jelen tanulmány *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyvem egy kiegészítő fejezetének tekinthető. Ugyanakkor megértése szándékaim szerint nem előfeltételezi a könyv ismeretét. Másrészt viszont a könyvben kifejtett elmélet vázlatos ismertetése megkerülhetetlen a továbbiak szempontjából.

A könyv egy transzcendentális kritika kidolgozásának kísérlete. A kritika alapvető tárgya a valóság valamely szintetikus elvének egyoldalú használata a többi szintetikus elv elfedése által. Egy transzcendentális elv annyiban tekinthető látszatnak, amennyiben kizárólagos szintetikus elvként jelenik meg, mint ami egymagában konstituálja a valóság teljességét, noha a valóságot több szintetikus elv együttes működése konstituálja. A szintézis az, ami az összefüggéstelenségnek összefüggést ad, vagyis ami az összefüggéstelen sokaságból valamilyen összefüggést, valamilyen konzisztens egységet képez. A könyvben három szintetikus elv egyoldalú használatát tárgyalom. Ezek az elválasztó vagy diszjunktív szintézis, melynek egyoldalú használata az isteni rendnek alárendelt valóságban ölt testet; a vonatkoztató vagy konjunktív szintézis, melynek egyoldalú használata az Én reprezentációjának alárendelt valóság felfogását eredményezi; valamint az összekapcsoló vagy konnektív szintézis, melynek egyoldalú használata a világ aktuális eseményének alárendelő valóságfelfogást jelent. A valóság konstituálása tekintetében a szintézisek egyoldalú használatát nevezem transzcendens használatnak, míg együttes használatukat immanens használatnak. A transzcendentális illúzió mindhárom formája a valóságot konstituáló három szintézis valamelyikének transzcendens használatából ered. A konstitutív szintézisek transzcendens használata pedig abból ered, hogy mindegyik szintézis a valóság konzisztens egységének látszatával kecsget. A transzcendentális kritika

tehát egyrészt kritikai filozófia, másrészt transzcendentális filozófia. E tekintetben a két aspektus nem választható el egymástól: a kritika transzcendentális megalapozottságú, a transzcendentális elméletből pedig a valóságra vonatkozóan egy kritikai alapállás következik.

A transzcendentális kritika további feladata annak felmutatása, hogy a különböző korokban jellemzően mely szintetikus elvek váltak és válnak egyeduralkodóvá az aktuális valóság konstituálásának tekintetében. E kritika alapján abban az esetben lehetséges egy történelemfilozófia kidolgozása, ha az egyes szintetikus elvek dominánssá válása a történeti időben jól körülhatárolható társadalmi formáknak feleltethető meg. Kutatásaim annak a hipotézisnek a felállításához vezettek, hogy az egyes szintézisek transzcendens használata tendenciózusan különböző történeti korokhoz, különböző, általuk meghatározott társadalmi berendezkedésekhez köthető. Így *tendenciájában* a diszjunktív szintézis transzcendens használata az ókori vallási társadalomhoz, a konjunktív szintézis transzcendens használata az újkori ipari társadalomhoz, míg a konnektív szintézis transzcendens használata a XX. századi fogyasztói társadalomhoz kapcsolható. A történelem transzcendentális illúziójának jelen vizsgálata egyúttal lehetőséget ad arra, hogy a könyvben kifejtett történelemfilozófiai koncepcióra reflektáljak, azt metodológiailag tisztázzam, vagyis választ adjak arra a kérdésre, hogy a szintézisek milyen használata teszi lehetővé ezt a történelemfilozófiát. Erre a tanulmány végén térek ki.

A könyvben a transzcendentális illúzió különböző aspektusait tárgyalom. Felvázolom a fogalom, az idő, a tér, az élet és a hatalom transzcendentális illúziójának három formáját a háromféle szintézis szerint. A továbbiakban ezen aspektusokat egészítem ki a történelemmel. Jelen esetben is az ott alkalmazott szerkezetet használom, vagyis a szintézisek együttes, immanens használatából indulok ki, hogy ezáltal mutathassam fel a valamely szintézis egyeduralkodóvá válásából származó illúziót.

A múlt történéseinek inkonzisztens sokaságából folyamatosan egy történet konzisztens képe rajzolódik ki számunkra, ám ez különböző formákat ölthet. Bizonyos történetek egy olyan elv, egy olyan törvény szerint szerveződnek, mely kiemeli és határozottan elválasztja egymástól

azokat az időfázisokat, melyek ciklikus ismétlést mutatnak. Más történetek szervező elve annak alanya (legyen az egy egyén, egy nép, az emberi szellem, vagy az emberi produktivitás), a történet erre a valahonnan valamilyen cél irányában haladó alanyra vonatkoztatva kap összefüggést. Megint más történetek szervező elve az elemeit mindig új módon, véletlenszerűen összekapcsoló esemény, mely ezáltal megtör minden ciklikusságot és linearitást, és a történetet e folytonosan megtörő jellegében mutatja be. Más szóval bizonyos történetek sorsszerűséget, más történetek fejlődést, megint mások véletlenszerűséget mutatnak. Sőt, a három elv együtt, egymással ütközve és egymást kiegészítve jut érvényre a kirajzolódó történetekben. Ugyanakkor mindháromban benne rejlik a tendencia, hogy a világtörténelem alapjává transzcendálja magát, mint annak egyetlen szintetikus elvét, ám épp együttes érvényesülésük vet ennek akadályt. A történelem transzcendentális illúziója valamely elvnek mint a történelem egyetlen konstitutív elvének a kiemelésében és a többi elfedésében áll. Az elv transzcendens, vagyis történelmen túli ideaként mutatkozik meg, míg a történelem az ideának és az általa implikált szintézisnek rendelődik alá. Így adódik az isteni rendnek alárendelt ciklikus történelem, a teleologikus szubjektumnak alárendelt lineáris történelem és a világ eseményének alárendelt kontingens történelem. Lássuk e három formát a történelem néhány teoretikus megközelítésén keresztül!

A ciklikus történelem

Ahogy Eliade fogalmaz, az idő periodikusan ismétlődő folyamatként való elgondolásának alapja a csillagok és bolygók mozgásához, illetve az időszakok (napszakok, hónapok, évszakok) periodikus megújulásához kötött szertartások (az újév mint az élet megújítása, a kozmogónia megismétlése).¹ Ennek kiterjesztéseként jön létre a „Nagy Idő”, vagyis az egymást követő korszakok ciklusának mítosza. A ciklus az aranykorral kezdődik, amely egy hanyatló-fáradó folyamatnak adja át helyét, mely-

¹ Eliade 2006, 81-112.

nek minden egyes fázisa, sőt minden egyes pillanata romlást jelent az előzőhöz képest. Az aktuális jelen a ciklus utolsó fázisában helyezkedik el.² A „Nagy Idő” végén a kozmosz időszakosan elpusztul, majd újjászületik és kezdetét veszi egy újabb aranykor.³ Bizonyos kultúrákban azonban idővel az újjászületés már nem a teremtéshez való visszatérésként jelenik meg. Mivel az aktuális kor a „Nagy Idő” szerinti újjászületéstől és az újabb aranykortól még távoli, a ciklus hanyatló görbéjén időző kor, ezért a teremtés rituális ismétlése egyre kevésbé tudja ellensúlyozni a kor állapotának romlottságát. Ekkor pedig az e körforgásból való szabadulás mikéntje válik a vallások és bölceletek alapkérdésévé (Buddha, Platón: *Phaidrosz*).⁴

Ez esetben tehát egy ciklikus történelemképpel van dolgunk. Ám itt a „történelem” szó használata máris problematikusnak mutatkozik. Talán a „ciklikus természet” kifejezés helytállóbb volna, minthogy e szemlélet alapja a természeti jelenségek ciklikus váltakozása és visszatérése – beleértve az emberi természet jelenségeit is. Erre az elképzelésre bukkanhatunk a korai görög bölcséletben is. Ezt jelzi, hogy több preszókratikus filozófusnál az időbeli változás ciklikussága a mérték elvével kapcsolódik össze. Talán ez alapján értelmezhető az a bizonyos első fennmaradt töredék Anaximandrosztól, miszerint a dolgok „büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az Idő elrendelése szerint”.⁵ Kirk, Raven és Schofield értelmezése alapján itt olyan ellentétes szubsztanciákról lehet szó (mint például meleg és hideg), melyek

² Lásd *Munkák és napok*, 108-201.

³ Eliade 2006, 165, 191. Az idő megújulása, az új aranykor időnként aktuális történeti eseményben testesül meg, mégpedig az új király megkoronázásának eseményében. Így tekintett magára Assurbanipál és Nabukodonozor, de így tekintett Augustusra *Aeneis*-ben Vergilius is (I 254-296). Eliade 2006, 187, 196-197.

⁴ I. m. 172-173. „[A]z ember egyszerűen a szemlélésüktől [ti. az *aiónok* örökké ismétlődő ciklusának szemlélésétől] megrémülve döbben a felismerésre, hogy újra meg újra el kell tűnnie a végeláthatatlan szenvedést miriádnyi és milliányi újjászületése során. Így gerjed föl benne a menekülés vágya, hogy egyszer s mindenkorra meghaladj a ’leven létező’ állapotát.” I. m. 171.

⁵ Szimplikiosz *in phys.* p. 24, 17 Diels, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 183.

valamelyikének túlsúlya ellentéte rovására „jogtalankodásnak” minősül, amelynek következménye a büntetés és a jóvátétel, vagyis az egyensúly helyreállítása azáltal, hogy ezúttal az ellentétes szubsztancia válik dominánssá és követ el ezzel újabb jogtalanságot. Mindez az idő bizonyos elrendeléséhez kötődik, azaz egy bizonyos határidőhöz (a meleg nyári jogtalankodását a hideg téli dominanciája teszi jóvá annak mértéke szerint, és fordítva).⁶ Hérakleitosznál is találunk hasonló, az ellentétek egymást kiegyensúlyozó váltakozására utaló töredékeket. Például: „Nem értik, a viszálykodó hogyan van egyetértésben önmagával: ellenfeszülő összeköttetés, amilyen az íjé és a lüráé.”⁷ Vagy: „Tudni kell, hogy a háború közös, és az igazságosság viszály és szükségyszerűség révén történik.”⁸ Empedoklész két visszatérő kozmikus ciklus között tesz különbséget. Az egyikben a négy elem vagy „gyökér” (föld, víz, levegő, tűz) a Szeretet révén egybegyűlik, míg a másikban elválasztja őket a Viszály.⁹ Mikor a Viszály a kozmikus örvény peremére szorul, közepén pedig a Szeretet kibontakozik és benne az elemek összegyűlnek és összekeverednek, ebből „halandók számtalan neme eredt”.¹⁰ A sztoikusok szerint a nagy év leteltével minden éterszerű tűzzé válva pusztul el, vagyis „áttüzesedik” (*ekpürószisz*). Majd a tűzből egymásután kialakul a többi elem, valamint keveredésükből a múlandó dolgok, ezáltal pedig létrejön ugyanaz a világregd és megismétlődik ugyanaz a kozmikus folyamat, öröktől fogva és örökkévalóan.¹¹

Löwith mutat rá arra, hogy a történelem megértésének mintáját a görögök (és a rómaiak) számára a kozmoszban megfigyelhető keletkezés és pusztulás általános törvénye jelentette, melynek alapja a természeti folyamatok periodikus szabályszerűségeinek megfigyelése. A történe-

⁶ I. m. 186-187.

⁷ fr. 51, Hippopolitosz *ref.* IX 9, 1, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 286-287.

⁸ fr. 80, Órigenész *Cels.* VI 42, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 289.

⁹ fr. 17, 1-13, Szimplikiosz in *phys.* p. 158, 1 Diels, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 416-417.

¹⁰ fr. 35, Szimplikiosz in *cael.* p. 529, 1 Heiberg és in *phys.* p. 32, 13 Diels, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 428-429.

¹¹ Areiosz Didümosz 2005, 109-111, fr. 36-38. (Euszebiosz, PE XV 19,1-3; 20, 4-5; II 385, 2-7; Sztobaiosz I 1:370-372 H.)

lemben is a változhatatlanra koncentráltak, nem pedig arra, ami változik.¹² Arisztotelész szerint a költészet azért filozofikusabb a történetírásnál, mert a költészet a lehetséges elbeszélésén keresztül is az általános megragadására törekszik, míg a történetírás a valóság elbeszélése által pusztán az egyedit ragadja meg.¹³ Vagyis a történelemnek nem lehet filozófiája, a történelem eseményeinek tanulmányozása nem segíthet hozzá az első okok megragadásához.

Mindazonáltal a történeti munkákat is áthatja a keletkezés és pusztulás törvénye. Jó példa erre Polübiosz, aki Róma történetéről írt művének hatodik könyvében állapítja meg azt az általános elvet, miszerint „minden, ami csak létezik, alá van vetve a változás és a hanyatlás törvényének.” Ez a törvény az alkotmányokra is vonatkozik.¹⁴ Azonban különbséget kell tenni egy állam összeomlásának külső és belső oka között. Míg a külső okokra nem adható megbízható magyarázat, addig a belső okok meghatározhatók a fenti törvény alapján. Egyrészt megállapítható az egyes államformákon belüli változások, vagyis hanyatlásuk törvénye, másrészt ennek alapján az államformák egymásra következőségének törvénye. Az előbbi kapcsán általánosan elmondható, hogy egy államban, amely biztosította hosszantartó fennmaradását és jólétét, a mértéktelenség és a becsvágy, a rangok és címek hajszolása, valamint a pazarlás egyre jellemzőbbé és intenzívebbé válik, ami a tömeg egy részét irigységgel, másik részét göggel tölti el. Ez engedetlenséghez és önkényhez vezet, ami az adott államforma hanyatlását eredményezi.¹⁵

Ami az államformák szukcesszivitását illeti, az első kialakuló államforma a monarchia: kezdetben, amikor az emberek még hordákban élnek, a legbátrabbak és legerősebbek emelkednek ki vezetőkként, így kialakul a nyers erőszakon és kényszeren alapuló egyeduralom. Amint e hordákban megerősödik az egymáshoz tartozás érzése, a közösségi érzés, és megjelenik egy erkölcsi rend, az egyeduralom erőszakossága enyhülésével és az erkölcsi rendet megszilárdító és megerősítő szabályok beveze-

¹² Löwith 1996, 42-43.

¹³ *Poétika*, 51b.

¹⁴ Polübiosz 2002, 427.

¹⁵ I. m. 427-428.

tésével királlyá alakul. Az engedelmisség alapja itt már nem a félelem, hanem a józan értelem: az uralkodó alattvalói biztonságát növeli és szükségleteik kielégítését biztosítja. A királyok a nép életmódja szerint élnek és semmilyen módon nem igyekeznek kiemelkedni közülük. A bőség hatására azonban az örökösök már önmagukra kiváltságosokként tekintenek, ami felháborodást, gyűlöletet és irigységet kelt velük szemben, és végül összeesküvésekhez vezet. A királyság zsarnoksággá válik, ami hanyatlásának jele. Az összeesküvők megdöntik az egyeduralmat, a nép pedig hálából e csoportot teszi meg vezetőjévé – kialakul az arisztokrácia. A vezetők kezdetben a nép általános jólétét tartják szem előtt, később azonban eluralkodik örökösiken a kapzsiság, a tivornyázás és az erőszakoskodás, ami által az arisztokrácia oligarchiává zúlik. A tömeg ismét megvonja bizalmát a hatalomtól, fellázad és elűzi a vezetőket, de nem mer helyükbe egy másik csoportot, vagy egy uralkodót állítani, mert emlékezetében erősen élnek még mindkét forma rémtettei, így ezúttal arra jut, hogy pusztán saját magában bízhat. A nép magára vállalja a közügyek intézésének gondját és felelősségét, és ezáltal létrehozza a demokráciát. Az újabb generációk azonban, akik már a szabadságot készen kapják és nem tartják különösebben értéknek, becsvágytól eltelve a demokráciát a minél nagyobb hatalom megszerzésének lehetőségeként látják. A demokrácia az erőszak és az ökljog uralmának adja át helyét, mígnem a nép egy új egyeduralmodót emel maga fölé és az államformák váltakozása előlről kezdődik.¹⁶

A változás voltaképpen oka az államforma alapelvének egyoldalúsága, melyben szükségszerűen benne rejlik a hitványabbá válás, ahogy a királyságban a zsarnokság, az arisztokratikus uralomban az oligarchia, a demokráciában pedig a tömegek uralma. Ezzel szemben ami a leginkább feltartóztathatja legalább egy időre e sorsszerű folyamatot és szilárdságot adhat egy államnak, az egy olyan kevert alkotmány, amely önmagában egyesíti az összes államforma legjobb vonásait, a monarchikus, az arisztokratikus és a demokratikus formát, úgy, hogy egyik sem válik benne uralkodóvá – ilyen kevert alkotmányt megvalósító állam

¹⁶ I. m. 390-394.

volt Lükurgosz Spártája, de ilyen a jelen Rómája is.¹⁷ Ám ez sem szünteti meg a hanyatlás minden jelenségre érvényes törvényét, csupán késlelteti annak idejét.

Polübiosz szerint az alkotmányok életciklusának törvénye magyarázza egy adott időben bizonyos államok fölényét más államokkal szemben. Például a hannibali háború idején Karthágó alkotmánya már túl volt ciklusa zenitjén, amikor még a királyok, a vének tanácsa és a nép együtt alkotott egy erős és virágzó államot – a háború idején Karthágóban már döntően a tömeg határozta meg állama ügyeit. Ezzel szemben Róma ez időben ciklusának csúcspontján volt, alkotmánya lehetővé tette, hogy államának legderekabb polgárai hozzák a döntéseket.¹⁸ A történelem eseményeinek alapja az egyes államok életútját meghatározó természeti törvény – és e törvény érvénye alól még a leghatalmasabb állam sem bújhat ki. Löwith idézi Polübioszt, aki akár mennyire is úgy köt össze minden eseményt, mintha az Fortuna által Róma világalomához vezetne, eközben Scipiónak a Karthágó eleste utáni azon kijelentésére emlékeztet, miszerint egyszer a győzelmes Róma is erre a sorsra jut.¹⁹ A ciklikusság gondolatát még a mediterrán világ feletti hatalom megszerzésének pillanata sem halványíthatja el.

A lineáris történelem

Ahogy Bultmann írja, az Ószövetség olyan egységként értelmezi a történelmet, melynek szubjektuma a nép, értelme pedig a nép Isten általi nevelése vagy irányítása. A történelemnek Isten terve ad irányt.²⁰ Ezzel a történelemnek egy radikálisan új értelme jelenik meg, amit érdemes részletesebben megvizsgálni. Az új történelemszemlélet kialakulásának alapja Jahvének a zsidó néppel kötött szövetsége. Az Ábráhámmal, valamint utódaival, vagyis Izrael népével kötött szövetség Jahve részéről

¹⁷ I. m. 395.

¹⁸ I. m. 423.

¹⁹ Löwith 1996, 45-47.

²⁰ Bultmann 1994, 31.

törvényadással, és engedelmesség esetén a nép vezetésével, illetve Kánaán kiválasztott földjének a nép rendelkezésére bocsátásával, azaz ezek ígéretével jár. Ábrahám és utódai számára a szövetség az engedelmességnek és a hűségnek az esküjét jelenti. A szövetség nem két független fél megállapodása, hanem az engedelmesség isteni parancsa és ennek a parancsnak a meghallása és megtartása. A szövetségre való kiválasztás, a nép elválasztása más népektől egy jelben testesül meg: a körülmetélkedés jelében. „Minden férfit körül kell metélni közületek, mégpedig előbőrötök húsát kell körülmetélni. Ez legyen a szövetség jele köztem és köztetek.”²¹ Aki nem viseli a szövetség jelét, az nem tartozik a kiválasztott néphez. „Aki a férfinemhez tartozik és nincs körülmetélve, akinek előbőrén a hús nincs körülmetélve, azt ki kell a népből taszítani. Az megszegte szövetségemet.”²²

Bár Jahve a nép között van, mégis Jahve és a nép minden esetben közvetett viszonyban, a közvetítés viszonyában van. A közvetítők: Mózes és a próféták, a *nabik*. A közvetítés Mózes esetében szemtől szembe, a *nabik* esetében látomás vagy álom képében történik.²³ A Jahve felől a prófétán át a nép felé vezető közvetítésnek két eleme van. Az egyik a *rúah*, a viharos lehelet, ami Jahvétől az elragadtatásba eső prófétára száll, hogy az isteni parancs közvetítőjeként elkötelezetté váljon.²⁴ A másik a *dábár*, a parancs Igéje.²⁵ A próféta az isteni parancs Igéjének elkötelezett tolmácsolója, az a száj, ami az Igét közvetíti: „Prófétát támasztok nekik testvéreik köréből, mint téged; neki adom ajkára szavaimat, s ő mindent tudtukra ad, amit parancsolok neki.”²⁶ A próféta által a nép felé közvetített Ige az engedelmesség választására szólít fel, és ezzel az embert mint bűnös léte mutatja meg önmagának. A bűnös lét már abban megnyilvánul, hogy az ember választhat: azért tud választani és azért kell válasz-

²¹ Ter17, 11.

²² Ter17, 14.

²³ Szám12, 6; 2Tör34, 10.

²⁴ Szám11, 17.25.29; 1Sám10,5-7; 19, 20-21.

²⁵ Ahogy Buber írja, a *rúah*tól kapja meg a próféta az indítékot, a *dábártól* a hatalmat. Buber, 87.

²⁶ 2Tör18, 18.

tania, mert megtörtént az elfordulás Jahvétől, mert megjelent az önmagának önmaga által parancsot adó ember. A próféta a Jahvétől elforduló király, illetve nép számára a pusztulás képeit jövendőli meg, és ezzel készteni őket arra, hogy újra Jahve felé forduljanak.

A próféciaokban a választás parancsa mellett megjelenik egy ígélet, az üdvözülés eszkatológikus ígérete. Az üdvözülés a bűntől való megtisztulást jelenti. Azonban a bűntől való megtisztulást meg kell hogy előzze a bűn felett kimondott ítélet, a bűn tudatosulása és elítélése. Ézsaiás a Seregek Urának napját a Jahvétől elfordult ember feletti ítélet napjaként írja le. A kép az első emberpár bűnbeesésének történetét idézi:

Igen, a Seregek Urának napja megaláz majd minden gőgöt és hitványságot, és minden nagyravágyást. Megijed az emberi nagyság és az emberek gőgjét megaláztatás éri. Egyedül az Úr lesz magasztos azon a napon, és a bárányok mind összetörnek. A kősziklák barlangjaiba menekülnek az emberek és a föld hasadékaiba a rettenetet keltő Úr elől, amikor fölkel, hogy megrendítse a földet.²⁷

A jó és a rossz tudására vágyó, önmaga parancsa szerint élő ember tudatára ébred az Úrtól elfordult, bűnös mivoltának, és szégyenében igyekszik elrejtőzni az Ítéelő elől. A Seregek Urának napja a Jahvétől elfordult Ádám-ember bűnének napvilágra kerülése és megítéltetése.

Ez a nap mind Ézsaiás, mind Jeremiás prófécijában egyszersmind Jahve megismerésének a napja is. Ezékiel és Jeremiás látomásában az üdvözült nép közvetlenül részesül a *rúah* adományában, ahogy Jahve törvénye is közvetlenül a szívekbe lesz írva, és az egyetlen viszony az engedelmség viszonya lesz. A közvetítés, a közvetett viszony - ami az elfordulás lehetőségét hordozta magában - megszűnik. Az engedetlenség kialakulására, az ember önmaga felé fordulására nem lesz mód. A nép Istené lesz, Isten pedig a nép Istene.

²⁷ Ézs2, 12-19.

Akkor egyetlen szívet adok nekik és új lelket: kitepem testükből a kőszívet és hússzívet adok nekik, hogy törvényem szerint éljenek, tartsák szem előtt parancsaimat, és teljesítsék őket. Akkor a népem lesznek, én meg az Istenük leszek.²⁸

Bensejükbe adom törvényemet, és a szívükbe írom. Én Istenük leszek, ők meg az én népem lesznek. És többé nem lesz szükség rá, hogy az egyik ember a másikat, testvér a testvért így tanítsa: Ismerd meg az Urat, mert mindnyájan ismerni fognak a legkisebbtől a legnagyobbig – mondja az Úr – mivel megbocsátom gonoszságait, és vétkükre többé nem emlékezem.²⁹

Mert a föld úgy lesz tele az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert.³⁰

Az üdvözülésben a bűn eltörlésével megszűnik a bűnt lehetővé tevő választás, azaz a rossz tudásának lehetősége is. Az Istenhez közvetlenül viszonyuló nép immár a jót teszi és így megvalósítja az isteni parancs szerinti berendezkedést a földön. Ennek az időnek a beköszöntét Dávid sarja, az Úr szolgája, a Messiás tevékenysége jelenti, aki megtanulja elvetni a gonoszt és a jót választani.³¹ Mindez Izrael népének maradékára, vagyis az engedelmes, hívő népre vonatkozik. Jahve terve a nép maradékának üdvözülése, a többi nép pedig legtöbbször a terv megvalósításának eszközeként szerepel. Így a hódító Nabukodonozor Jeremiásnál Jahve szolgája,³² Deutero-Ézsaiás pedig Küroszt Jahve felkentjeként ábrázolja.³³ Ám Deutero-Ézsaiás próféciájában az Úr szolgája nemcsak a maradék megváltásáért kell hogy fáradozzon, hanem ezen túlmenően minden nép, minden nemzet üdvözüléséért is. „Kevés az, hogy szolgám légy, s fölemeld Jákob törzsét, és visszatérítsd Izrael maradékát. Nézd, a

²⁸ Ez11,19-20; vö. 36,26-28.

²⁹ Jer31,33-34, vö. 32,36-41.

³⁰ Ézs11,9.

³¹ Ézs7,14.

³² Jer27,6.

³³ Ézs45,1.

nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig.”³⁴ A Messiás feladata az egész földet az isteni parancs szerint berendező ember napjának megvalósítása, az Isten által teremtett Ádám-ember eredeti, paradicsomi létének helyreállítása, ám immár az Isten és az ember közötti közvetlen viszonyban, a Jahvétől való elfordulás lehetősége nélkül.

Bultmann számára Pál az, aki felfedezi az emberi egzisztencia történetiségét, „azt a történetet, amelyet mindenki maga él át és amely által elnyeri valódi lényegét.”³⁵ E történetiség ugyancsak iránnyal és értelemmel bír. Az emberi egzisztencia története egy abszolút múlt, Ádám bűne, és egy abszolút jövő, Krisztus második eljövetele között játszódik. A múlt a törvény – illetve annak megtagadása – által feléledt, öröklött bűnként, míg a jövő a kegyelem ajándékaként hat a mindenkori jelenben. „Amikor azonban elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem, hogy amint halált hozóan uralkodott a bűn, úgy uralkodjék az örök életre szóló megigazulással a kegyelem is, Urunk, Jézus Krisztus által.”³⁶ A kegyelem áradása azt jelenti, hogy Krisztus halála egyszersmind „a régi ember keresztfeszítése”, aki ezáltal megszabadulhat a bűntől és új életre, a test szerinti élet helyett a lélek szerinti életre kelhet Krisztusban.³⁷ „Mert a bűn zsoldja a halál, Isten kegyelmi ajándéka azonban az örök élet Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.”³⁸

A kereszténységben Ágostonnal kezdődően az egyéni üdvtörténet változatlan érvénye jelentőségében háttérbe szorítja a világi történelem változó eseményeit és a voltaképpeni történetis épp az emberi egzisztencia e két szférája, a *civitas Dei* és a *civitas terrena* közötti konfliktusként mutatkozik meg. Joachim de Floris az, aki 1200 körül elsőként a kétféle történelem nagyszabású szintézisével próbálkozik. Míg a keresztény egyház számára az üdvtörténet értelmét kinyilatkoztató Újszövetség, azaz az Ige megtestesülése az ószövetségi történet és törvény beteljesedé-

³⁴ Ézs49,6.

³⁵ Bultmann 1994, 56.

³⁶ Róm5, 20-21.

³⁷ Róm6, 1-11; 8, 1-18.

³⁸ Róm6, 23.

sét és az örök igazság kinyilatkoztatását jelenti, melynek hirdetésére maga az egyház hivatott, addig Joachim számára az Újszövetség maga is történetivé, és ezáltal időben változó érvényűvé válik. A Jelenések Könyve tanulmányozása alapján Joachim arra a következtetésre jut: eljön az idő, méghozzá hamarosan, amikor az Újszövetséget terjesztő katolikus egyházat fel kell váltania az Örök Evangéliumot hirdető kolostori közösségnek, vagyis az Atya ószövetségi törvényét és a Fiú újszövetségi parancsát a Szent Lélek közösségének kell követnie.³⁹

Lessing e hármas felosztást veszi át, a „Szentlélek korát” a felvilágosodással azonosítva, azaz a korról, amikor az emberi nem neveléséhez már nincs szükség a kinyilatkoztatás betűjére, pusztán az emberi észre, mely önmagából vezeti le igazságait, és így a kinyilatkoztatott igazságokat észigazságokként ismeri meg.

A nevelés semmi olyat nem ad az embernek, amit ő is ne adhatna meg saját magának; csak azt adja neki, amit ő maga is megadhatna magának, csak épp gyorsabban és könnyebben. Vagyis a kinyilatkoztatás sem ad az embernek semmi olyat, amire ne jutna el az önmagára hagyott emberi ész is, csak épp a legfontosabb dolgokat előbb adta, és adja ma is.⁴⁰

Az ész önmegismerése mint az észhez magához vezető történelmi haladás folyamata – így határozza meg Hegel a történelemfilozófia tárgyát. Ám ennek megvalósulását Hegel az utópikus jövőből az aktuális jelenbe helyezi át. Ezzel a lineáris-teleologikus történelem legkövetkezetesebb és egyszersmind legátfogóbb alakja jelenik meg, így e formánál érdemes egy kicsit elidőznünk. A hegeli filozófia számára a történelem az az út, amelynek eredménye az azt saját történelmeként felidéző tudat. Ahogy azt *A szellem fenomenológiájának* előszavából tudjuk, ezt az utat a szellem már egyszer bejárta, amikor is öntudatosan megőrizte magát, és nem hagyta, hogy jelene elmúlt jelenként a tudattalan mélységbe süllyedjen. Az egyéni tudatnak most már csak az a dolga, hogy a művelő-

³⁹ Löwith 1996, 197-203.

⁴⁰ Lessing 1992, 988.

dés által újra végigmenjen ezen az úton, hogy a magáért-való formájukban megszűnt, ámde a szellem által az emlékezetben magánvaló formában megőrzött tudati alakokat újra magáért-való alakra, ezúttal az ő magáért-való alakjára hozza, és elmúlt létezésük tartalmát megjelenítse. Az *Er-Innerung* egyszerre jelent emlékezést és belsővé tételt, magába szállást és önmaga tartalmainak tudatosítását, a magánvaló magáért-valóvá alakítását.⁴¹ Hegel a világtörténelem filozófiájáról szóló előadásában a történelem céljaként a szabadságot nevezi meg; a szabadság azonban nem más, mint az önmagánál-lét (*Bei-sich-selbst-sein*), vagyis a tárgyat önmagánál és önmagaként tudó öntudat, a szellem szabadsága. Azé a szellemé, amely az emlékezetben megőrzött tudati alakokat saját szubsztanciális múltjaként öntudattá, vagyis szubjektummá alakítja. Egyúttal ez azt is jelenti, hogy az, amit a szubjektum önmagaként megismer, már egy elmúlt, megszüntetve megőrzött, hátrahagyott, szürkével festett alakja csupán, önmagáról való abszolút tudása pedig nem más, mint éppen ez az önmaga múltjára hátratekintő és ezáltal önmagát megismerő mozgás.

Mi az, amit az öntudat a történelemben önnön szubsztanciájaként megismer? Hegel előadásában a világtörténelem filozófiájának tárgyaként a népek szellemeit nevezi meg. A nép az egymást és önmagukat erkölcsi közösségként elismerő tudatok közös lényegeként valósul meg. A nép tehát szellemi természetű: az egymást kölcsönösen elismerő öntudatok közös tárgya. Az önmagáról tudó szellem ebben az alakjában erkölcsi közösségként, azaz a nép öntudataként valósul meg. Ez az a szellem, amit az egyén a nevelésben és a művelődésben szubsztanciális léteként magáévá tesz, ami által önmagát mint meghatározott ént ragadja meg.⁴² Az ember, a nép nem más, mint az, amit tesz. Az embert, a népet megismerni annyi, mint tetteit megismerni. A tettek a vallásban, az erkölcsökben, a szokásokban, a művészetben, az alkotmányban, a törvényekben stb. tárgyasulnak, ezekben válnak a tudat számára megismerhetővé.⁴³ Amikor az egyén saját közösségének kultúrájával, szelle-

⁴¹ Hegel 1961, 22-23.

⁴² Hegel 1966, 40.

⁴³ I. m. 46.

mével foglalkozik, akkor épp ezzel válik népének szelleme általa öntudatossá.⁴⁴ Ez az önmagáról tudó szellem fejeződik ki implicit módon a művészetben a közvetlen szemlélet módján, a vallásban az istenképzet és istentisztelet módján, és explicit módon a filozófiában az önmagáról tudó fogalomként.⁴⁵ Az önmagát megvalósítani igyekvő egyén feladata tehát a nép szellemének megismerése, önmaga tudatának mint a nép tudatának megragadása, és az eszerint való cselekvés. Hogy e cselekvés nem pusztán igazodás a többi cselekvéshez, nem egyszerű megfelelés a mindenkori normának (mely a „fenntartó egyének” jellemzője), azt épp az a különbség biztosítja, amit az öntudat jelent a közvetlen tárgy tudathoz képest. Az öntudat ugyanis egy hátralépést hajt végre az addigi tudathoz képest, amelyre mint tárgyra rátekinve, ezzel pedig a tudás új alakjához jut el.⁴⁶ Ennyiben egy nép szellemének megismerése eleve átmenet egy új szellemi alakhoz, amely az előzőt megszüntetve őrzi meg.⁴⁷ Azzal, hogy az egyén megismeri népe szellemének általános lényegét, már hátra is lépett tőle, és azt mint elmúlt lényegét ragadja meg. Itt azonban különbséget kell tenni a világtörténeti egyén között, aki egy belső szükségszerűségtől vezetve valósítja meg a szellem magasabb alakját anélkül, hogy ez benne öntudattá válna, és a filozófia között, amely ezt az alakot önmagáról tudó fogalomként ragadja meg.⁴⁸ Például Luther az Istennel való megbékélést, Krisztus közvetlen jelenlétét elszakította a külsőségektől, belsővé tette, ezzel pedig a szellem új alakját valósította meg: a szellem igazságának megismerése a szubjektumban megy végbe. Az igazságot önmaga bizonyosságában megismerő szubjektum azonban itt még nem a gondolkodás, hanem a hit és az érzés formájában jelentkezik; önmagáért-való fogalmát Descartes és az újkori filozófia dolgozza ki.⁴⁹

⁴⁴ I. m. 40-41.

⁴⁵ I. m. 91.

⁴⁶ A hegeli öntudat önmagától hátralépő mozgásáról lásd Czétány 2013, 5-30.

⁴⁷ Hegel 1966, 44-45.

⁴⁸ I. m. 71.

⁴⁹ I. m. 696-700, 726-727.

A világtörténelem filozófiájának feladata a szellemi alakzatok közötti átmenetek megragadása, vagyis a népek szellemének mint az önmagát megismerő szellem egymásból kibomló alakjainak a megismerése, ahogyan az önmaga tudatára jut az egyes népekben és történelmi személyiségekben.⁵⁰ A történelem filozófiájában így ugyanazzal a kettős perspektívával találjuk szembe magunkat, mint amit *A szellem fenomenológiájának* bevezetése tárgyalt.⁵¹ A történelem momentumait egyrészt önmaguk számára való alakjukban, másrészt számunkra való módon kell kifejteni. Az egyes alakok tehát az önmagát megismerő megismerés felé tartó fejlődés alakzataiként kapnak jelentést. Végző soron a világtörténelem filozófiája nem más, mint „kifejtése annak, hogyan küzdötte fel magát a szellem annak tudatához, ami a magánvalósága szerint”, vagyis ami az önmagáról tudó szellem.⁵² Ezért a világtörténelem filozófiája elsősorban azon népszellemekre koncentrál, amelyek a szellem fogalmának legöntudatosabb, legszabadabb alakját valósítják meg az adott korban. Másrészt mivel a népek ésszerűen tagolt szerveződése államként valósul meg, így a világtörténelem filozófiája olyan népekkel foglalkozik, amelyek államot alkotnak.⁵³

A történelem filozófiájának szemszögéből tehát az egyéni cselekedetek az állam ideájában találják meg valóságukat. A történelem ezáltal két hatalomnak, az állami szubsztancia és az egyéni szubjektum hatalmának szembenállásaként bontakozik ki.

Mivel az állam az általános idea, az általános szellemi élet, amely iránt az egyének születésük révén bizalommal és megszokással viseltetnek, s amelyben van lényegük és valóságuk, tudásuk és akaratuk, értéket tulajdonítanak maguknak benne, és ezáltal fenn tartják magukat: azért két alapmeghatározás fontos. Először is az állam általános szubsztanciája, a magában szilárd szellem, az ab-

⁵⁰ I. m. 40.

⁵¹ Hegel 1961, 55.

⁵² Hegel 1966, 42.

⁵³ I. m. 84.

szolút hatalom, a nép önálló szelleme; másodsor az egyéniség mint olyan, a szubjektív szabadság.⁵⁴

Amennyiben a szubsztancia válik hatalommá, az egyéneket a szokás és az áthagyományozott erkölcsök hatalma határozza meg, amennyiben pedig a szubjektum jut hatalomra, az egyének magáért-való személyekként bontakoznak ki. Eszerint a történelemben megvalósuló szellem szabadságának tekintetében különbséget kell tenni szubsztanciális szabadság és szubjektív szabadság között. A szubsztanciális szabadság az egyének valóságát meghatározó parancsok és törvények önmagában fennálló rendje, melynek az egyének reflektálatlanul engedelmeskednek, és így saját akaratak a törvényhozásban és általában az élet vezetésében nem érvényesül. Ezzel szemben a szubjektív szabadság a reflexióban és a meghatározottság tagadásában valósul meg. Ám a két szabadság önmagában csak elvont momentumra annak a szabadság-fogalomnak, amit az önmagát a történelem fejlődésében megismerő szellem valósít meg, és ami épp e két momentum szintézisében áll. „A világtörténetben csakis annak a viszonyoknak létrehozásáról van szó, amelyben a szabad szubjektum nem merül el a szellem objektív módjában, hanem önálló jogához jut, ahol azonban éppígy az abszolút szellem, az objektív szilárd meggyezés is elérte abszolút jogát.”⁵⁵ A történelem folyamata a közvetlen létből önmaga tudatára jutó szellem mozgását mutatja. Így a szellem mozgásának momentumai szerint a történelemben három fokozat különíthető el. Az első fok a természetes szubsztanciában való közvetlen elmerülés (keleti világ), a második a szellem részleges kilépése szubjektív szabadságának tudatába (görög és római világ), a harmadik pedig a szellem öntudatának általános megvalósulása (keresztény világ).⁵⁶

Hegel történelemfilozófiai előadásaiiban a szubsztancia és a szubjektum azonosságának ellentmondását önmaga fogalmaként megismerő szabad szellem útján négy alakot különböztet meg. A keleti birodalmak (Kína, India, Perzsia, Egyiptom) a szubsztanciális parancsok és törvé-

⁵⁴ I. m. 193.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ I. m. 117-118.

nyek világa, ahol a szubjektumok tökéletes függésben vannak, a szubsztancia pusztá járulékaiknak tartják magukat. A görög világban megjelenik az egyéniség elve, a szubjektív szabadság, de beágyazva a szubsztanciális egységbe. A római birodalomban a szubjektum saját célját az általánosban, az államban látja. Ezzel azonban maga is általánossá válik, amivel viszont önmagát is mint általánosságot, azaz mint személyiséget nyeri el: jogi személy lesz. Ez a meghatározott elvont általánosság a negyedik alakban válik konkrétá és szabaddá, önmagát meghatározóvá. A germán világban (a keresztény vallás és a reformáció által) teljesedik ki a magát tudó szubjektivitás, vagyis annak tudása, hogy a szubjektivitás az általánosság, és hogy éppen ebben áll szabadsága. A felvilágosodás korában így már a szubjektum autonóm hatalomként lép fel a despotikus államhatalommal szemben.⁵⁷ A világtörténelem filozófiája annak folyamatát mutatja be, hogy hogyan válik a szubsztancialitás abszolút hatalma a szubjektum abszolút hatalmává, illetve hogyan ismer magára a szellem a két hatalom azonosságának ellentmondásában, azaz önmaga fogalmában.

Marx a történelem dialektikus értelmezését átveszi Hegeltől, ugyanakkor bírálja is Hegelt azért, mert szerinte az ember lényege nem az önmagát megragadó ész, hanem társadalmi-gyakorlati élete, amely a természet által meghatározott szükségletre irányuló, ám egyszersmind a természetet alakító társadalmi produktív erő. Az elidegenedett szellem ettől a lényegi külsővé-válástól, a társadalmi gyakorlattól visszahúzódott, elvont magán- és magáért-való öntudatként jelenik meg, gyakorlata pedig elvont magán-, és más-száma-raló-létként (azaz áruként) adódik. Ám az ember csak társadalmi-gyakorlati létét a maga egységében tudatosítva találhat önmagára.⁵⁸ Marxnál a történelem szubjektuma nem az önmagát fogalomként megragadó szellem, hanem a tevékeny, produktív ember, a történelem végső célját tekintve pedig a szubjektum a tulajdon nélküli termelő, a proletariátus. *A német ideológia* alapján meghatározhatjuk az ember lényegéeként értett produktív erő társadalmi viszonyainak általános történeti fejlődését. A produktív erő először mint

⁵⁷ I. m. 192-204.

⁵⁸ E tekintetben Marx Hegel-bírálatáról lásd Marx 1977, 193-196.

az osztályelőtti társadalom közvetlen produktivitása jelenik meg, amely azonban a munkamegosztás és a tulajdonviszonyok kialakulása során szellemként elidegenedik a társadalmi gyakorlattól. Második alakjában így egyrészt úgy jelenik meg, mint elvont magán- és magáért-való egyén más egyénnel és a közösséggel szemben, másrészt mint elvont magán- és magáért-való tudat az elidegenedett gyakorlati létével szemben. Ez utóbbi magánvalóságában az őt uraló, tőle független társadalmi és természeti hatalom részeként mutatkozik. Ám mivel ezt a hatalmat épp a társadalmi gyakorlat működteti, pontosan ennek tudatosítása és elsajátítása vezet el a harmadik alakhoz, a kommunista társadalom ezúttal már öntudatos közösségért-való produktivásához.⁵⁹

Ez az utolsó momentum már nem az elmúlt, hanem az eljövő idő momentuma, nem történelem, hanem eszkatológia. A harmadik momentum túllép a jelenen és – *Angelus Novus*ként – egy eljövő kor felől tekint vissza előző két momentumára. A történelem mozgásába Marx visszacsempészi a zsidó-keresztény hagyománynak azt a messiási ígértét, amitől Hegel megszabadult, mikor a történelmet egyetemessé tette. A messiás ezúttal nem a magánvaló Isten természetfeletti uralmát, hanem a magáért-való Ember önmaga természete felett gyakorolt uralmát hozza el. Ám ugyanúgy a történelemre kérdező szubjektum a történelmet hordozó szubjektum beteljesedett, történelemutáni állapotából tekint vissza saját elmúlt útjára – és így saját aktuális jelenére is.

⁵⁹ Marx – Engels 1974, 36–46. Lukács a *Történelem és osztálytudat* című művében a produktivitas eldologiasodó (elidegenedő – Lukács itt nem tesz különbséget) tudati alakjainak fenomenológiáját vázolja fel. Ennek meghaladásaként „a társadalom lényegébe való belátás” tudata az, amit Lukács mint osztálytudatot, avagy a „tényleges cselekvés” szubjektumát határoz meg, amikor is az immár nem atomizált, hanem társadalmi szubjektum, a társadalom szubjektuma a társadalomnak egyszerre teremtője és produktuma, szubjektuma és objektuma. Az emancipáció lehetősége tehát a produktív osztály, a proletariátus *mint* osztály öntudatra ébredésében rejlik. „[M]inden társadalom hatalma lényegében szellemi hatalom, amely alól csak a megismerés szabadít fel bennünket. Nem a pusztán elvont, a fejekben maradó megismerés azonban [...], hanem a hússá és vérré vált megismerés, Marx szavai szerint a ’gyakorlati-kritikai tevékenység.’” Lukács 1971, 304–332, 362 (kiemelés a szerzőtől).

A kontingens történelem

Nietzsche *A morál genealógiája* egy helyén a következőket írja:

Semmiféle történettudomány számára nincs fontosabb tétel annál, amely sok fáradtság árán született, de amelynek valóságosan is meg *kellene* születnie – hogy tudniillik valamely dolog keletkezésének oka és annak végső haszna, azaz tényleges felhasználása és valamely célrendszerbe való besorolása között ég és föld a távolság; hogy mindent, ami van, ami valamiféleképpen létrejött, egy hozzá képest fölöttes hatalom – új célok végett – újból és újból átértelmez, lefoglal és valamilyen új haszon érdekében átformál és átirányít; hogy a szerves világban minden történés *felülkerekedés, úrrá levés*, és hogy minden felülkerekedés és úrrá levés ismét csak újraértelmezés, hozzáidomítás, ami az addigi „értelmet” és „cél” szükségyszerűen elsötétíti vagy teljesen kioltja.⁶⁰

Foucault szerint Nietzsche az, aki sikeresen állít szembe a világvége lehetetlen perspektívájából visszatekintve szemlélt lineáris-teleologikus történelemmel egy azzal minden aspektusában leszámoló új történelem-konceptiót, amit ő maga genealógiának nevez. E „valódi történelem” nem mutat sem önazonos tudatot, se fejlődést, de még csak folytonosságot sem, csak egyszerű eseményeket és az általuk okozott töréseket. A történelem dinamikája sem nem mechanikus, sem nem teleologikus, azt egyedül az esemény egyedi véletlenje alakítja.⁶¹ Minden dolog gyökerénél, kezdeténél véletlenszerű külsődlegességgel találkozunk.⁶²

A valódi történelem – a keresztény világgal ellentétben, amelyet egyetemesen az isteni pók sző, és a görög világgal szemben, amelyen osztozik az akarat uralma és a kozmikus nagy ostobaság uralma – egyetlen birodalmat ismer csupán, ahol nincs gondvi-

⁶⁰ Nietzsche 1998, 36.

⁶¹ Foucault 1998, 84.

⁶² I. m. 79.

selés, sem végső cél, hanem csak „a véletlen torkát vaskézrel szorongató szükségszerűség.”⁶³

Perspektivikus tudása épp ezért részleges, minden esetben csak egy bizonyos szemszögből tekintett, melyen bármelyik pillanatban egy másik szemszög kerekedhet felül. Az esemény valaminek a keletkezése, ami mindig bizonyos erőviszonyokat foglal magába. A genealógiának épp ezeket az erőviszonyokat, az egymással vagy egymás mellett küzdő, esetleg épp önmaguk ellen forduló erőket kell felmutatnia az eseményben. Minden megjelenés egy küzdelem színhelye. E küzdelemben bizonyos erők uralkodnak, mások szolgálnak, vagyis a küzdelem egy értéket differenciáló és adósságviszonyokat bevezető uralmi szabályrendszerben kristályosodik ki.⁶⁴ „Az emberiség nem lassan, küzdelemtől küzdelemre halad egy általános bölcsesség felé, hanem mindennemű erőszakot beépít a szabályok rendszerébe és ekképp uralomról uralomra tér át.”⁶⁵ A szabályok itt pusztán eszközök a hatalom akarásának játékában. Ezek a szabályok egy az addigitól eltérő összefüggésbe, egy eltérő fogalmi rendszerbe helyezve, egy más interpretációban egy új uralmi viszony keletkezéséhez vezetnek. Eljön egy ember, aki a szabályokat azok ellen fordítja, akik eredetileg felállították őket, aki úgy alakítja a szabályokat, hogy azok épp az uralmon lévők felett uralkodjanak, és így végül átveszi helyüket. A genealógia pedig nem más, mint az erőviszonyok mindeme alakulásainak, manipulációinak, torzulásainak, keletkezéseinek története, mint a morál, az ideák, a fogalmak története, egyszóval a hatalom-akarás eseményének története.⁶⁶

Deleuze Nietzsche-ről írt monográfiájában fejti ki, hogyan mutatja be a genealógus a történelmet aktív és reaktív erők küzdelmét magában foglaló események történeteként. Az aktív erő affektív képességének a végletéig megy el, és e hatóképességét különbségében afirmálja, ezzel pedig aktuális környezetéhez teremtő módon alkalmazkodik, reaktív

⁶³ I. m. 85.

⁶⁴ I. m. 81-82.

⁶⁵ I. m. 82.

⁶⁶ I. m. 82-83.

erőit az aktivitás alá rendeli. A reaktív erő ezzel szemben az, ami elválasztja az aktív erőt attól, amire képes, vagyis egy másik erő hatása alá rendelve (reaktívává téve) gátolja abban, hogy megvalósítsa képessége maximumát. A reaktív erő tagadja az aktív erőket, illetve tagadja magát mint aktív erőt.⁶⁷ A reaktív erő már nem a külső ingerekhez alkalmazkodik aktív módon, hanem a belső emléknymokra reagál, és ezáltal megmerevedik. A változó külső ingereket támadásként éli meg és – ahelyett, hogy cselekedne – szenvedése okát keresi, akit bűnösneként bélyegezhet meg, akire neheztelhet: „a te hibád”. Ez a *ressentiment*.⁶⁸ A *ressentiment*-nek azonban szüksége van egy olyan erőre, amely a bűnösséget belsővé teszi, egy olyan reaktív erőre, amely ahelyett, hogy másra vetülne, önmaga ellen fordul és önmagában találja meg szenvedése okát: „az én hibám”. Ez a rossz lelkiismeret.⁶⁹

A reaktív erők győzelme az aktív erők felett elvonás, megosztás, elszigetelés, exkluzív diszjunkció, amely egy fikción alapul.⁷⁰ A fikció egy olyan „mnemotechnika” terméke, amely elvonja az erőket a változó környezeti ingerekre történő cselekvő reagálástól (a reaktív erőknek aktívak alá rendelésétől), és egy változhatatlan mítoszra, egy megkonstruált emlékre utalja őket, amelyhez nekik a környezeti hatásoktól függetlenül igazodniuk, vagyis reagálniuk kell. A fikció által szembeállítunk az élettel valamit, valamit, ami az érzéki életen túl van, egy érzékfeletti világot, amihez képest leértékeljük az életet. Az élet ezáltal látszattá minősül és a semmi értékét veszi fel. A fikció a felsőbbrendű értékek fikciója, a fikció valósága pedig a semmi akarása. Ez a tagadás hatalmának, a nihilizmusnak az elsődleges formája, a zsidó és a keresztény tudat mozzanata („negatív nihilizmus”).⁷¹ A tagadás azonban egy idő után

⁶⁷ Deleuze 1999, 101-102.

⁶⁸ I. m. 176-183.

⁶⁹ I. m. 200-201.

⁷⁰ I. m. 95-96.

⁷¹ Nietzsche a nihilizmusnak ezt az alakját a hitelező és adósa speciális viszonyaként írja le. Először az életet hitelező ős istenséggé magasztosul, akinek az egész leszármazott nép az adósa. Ez az adósság a bűnös világtól Isten felé való elfordulásban, az élet gyűlöletében törleszhető. Majd Isten az adós iránti szeretetből az adósságot saját Fiával fizeti ki, erre a szeretetre pedig az adós annyiban válik

saját felsőbbrendű értékei ellen fordul. Ám a felsőbbrendű értékek tagadása a felsőbbrendű értékek helyébe önmaga reaktív életét, a reaktív Embert helyezheti, „amely megelégszik önmagával, és amely úgy tesz, mintha saját értékeit önmagában hordozná.” Ez tehát nem annyira kivezet a nihilizmusból, mint inkább annak második formájához vezet el, az európai tudat mozzanatához. E formában az élet továbbra is értékét veszített, látszat-élet marad, egy önmagáért való látszat („reaktív nihilizmus”). Az utolsó ember ezután felmondja a reaktív ember értékeit is és azokat pusztán hedonizmussal tölti fel. E kimerült élet egy értékek nélküli világban már valójában csak saját passzív kihunyását akarja; inkább nem akar semmit, mint hogy a semmit akarja („passzív nihilizmus”).⁷² Mindhárom alakzat az élet leértékelésének, a semmi akarásának egy formája. A nihilizmus különböző formái egyben a reaktív erők győzelmének alakjai.⁷³ Abból táplálkozik, hogy elválasztja az aktív erőt attól, amire képes, elválasztja az aktív, teremtő lélettől, és az életen túlnak, a semminek az akarásává változtatja.

A genealógia a nihilizmus különböző alakzatainak történetét mutatja be, vagyis azon eseményeknek a történetét, ahogyan a reaktív erők különböző stratégiák mentén uralomra jutnak az aktív erők felett. A reaktív és az aktív erők küzdelme – ez a történelmet konstituáló „*történelem előtt*”⁷⁴ esemény.

A történelem transzcendentális illúziójának három formája a ciklikus, a lineáris és a kontingens történelem. Mindegyik forma egy transzcendens idea alá rendelődik, amely a történelmet annak szintetikus elveként határozza meg. Az első esetben ez az isteni rend, melynek törvénye a történelmet egymástól elválasztott szakaszokból álló ciklusok ismétlődő folyamataként szervezi meg, a második esetben a teleologikus szubjektum, mely a történelmet saját magának a megváltott vagy meg-

méltóvá, amennyiben önmagát bűnösnek érzi. A zsidó tudat a *ressentiment* tudata, míg a keresztény tudat a rossz lelkiismeret tudata. Nietzsche 1998, 44; Deleuze 1999, 238-241.

⁷² I. m. 231-244.

⁷³ I. m. 106.

⁷⁴ Nietzsche 1998, 26.

békélt önmaga által visszatekintve látott útjára vonatkoztatja, míg a harmadik esetben a világ eseménye, mely magába foglalja azokat a folyton megújuló viszonyokat, melyek által különbségként ismétli önmagát a történelemben. Mind Isten, mind a Szubjektum, mind pedig az Esemény történelmen túli ideaként konstituálja a történelmet – ebben áll a történelem transzcendentális illúziója.

Mi mondható el ezek után a jelen történelemfilozófiai koncepciót szervező ideáról? Vajon nem mutatkozik-e ez is az illúzió valamely formájának? Hogyan egyeztethető össze a transzcendentális kritika a történelemfilozófiával valamely elv transzcendens használata nélkül? Erre a kérdésre a választ a „történeti *a priori*” fogalma segítségével igyekszem megadni. Először lássuk röviden, hogyan értelmezte a fogalmat két különböző történelemképpel dolgozó gondolkodó, Schelling és Foucault.

Schelling szerint a történeti *a priori* önmagában ellentmondásos fogalom. „Ami a priori kiszámítható, ami szükségszerű törvények szerint történik, az nem tárgya a történelemnek; és megfordítva, ami tárgya a történelemnek, az nem számítható ki.”⁷⁵ Történelemről valódi értelemben csak azon események vonatkozásában beszélhetünk, melyeknél egy szabad cselekvés irányát lehetetlen *a priori* módon meghatározni.⁷⁶ Vagyis ha a történelemfilozófia a történelem ismétlődések alapján levont szabályainak *a priori* tudománya, akkor a történelemfilozófia lehetetlenség, mivel a történelemben nincs ismétlés.⁷⁷ Ám az események mindenféle törvény nélküli egymásutánjára szintén nem lehet történelemfilozófiát építeni. Schelling azzal menti meg a történelemfilozófia lehetőségét, hogy a történelmet teleologikusan fogja fel. A történeti ember szabad spontaneitásával szembeállítja az emberi nemnek az egyes ember számára nem tudatosuló rejtett szükségszerű célját – mely felé az egyes ember akaratától függetlenül halad –, vagyis az abszolút szintézist.

⁷⁵ Schelling 1985, 298. Saját fordítás. Kiemelés az eredetiben.

⁷⁶ I. m. 301.

⁷⁷ I. m. 304.

Foucault ellenkezőleg, elveti a teleológiát, de lehetségesnek gondolja a történeti *a priori* feltárását. Mégpedig azért, hogy elválasztja azt a formális *a priori*tól (ahogyan még Schelling értette), vagyis nem egy események feletti, mozdulatlan, időtlen struktúraként, transzcendens elvként gondolja el, hanem a történeti folyamatban immanens elvként – olyan pozitivitásként, amely „egy diszkurzív gyakorlatot jellemző szabályok összességként határozható meg”, és amely *a gyakorlattal együtt alakul*.⁷⁸ A szabályok egy adott kijelentés történelmi eseményének a létfeltételeit jelentik. Egy kijelentés létfeltételeit a kijelentésnek más kijelentésekkel, más kijelentéscsoportokkal, illetve más jellegű (technikai, gazdasági, társadalmi, politikai) eseményekkel való kapcsolatai határozzák meg.⁷⁹ A kapcsolatok ismétlése definiálja azokat a képzési szabályokat, illetve a belőlük felépülő képzési rendszereket, amelyek mentén a diszkurzív gyakorlatban érvényesülő összefüggések, elhatárolások, kizárások, azaz szabályszerűségek megjelennek.⁸⁰ Vagyis a kapcsolódó elemek egy bizonyos küszöb feletti változásával maguk a képzési szabályok is változnak. A történeti *a priori* „nem pusztán valamely időbeli kiterjedés rendszere; maga is átalakulásnak kitett halmazt alkot”.⁸¹

A jelen tanulmányban kifejtett elmélet az inkonzisztens sokaságban képződő összefüggések (konzisztencia-viszonyok) szabályait és rendszereit az összefüggés alapjául szolgáló *szintézis módja* szerint vizsgálja. A szintézis első megközelítésben az, ami az inkonzisztens sokaságnak konzisztenciát ad. A valóság mindenféle konzisztenciájának valamilyen

⁷⁸ Foucault, 2001, 165.

⁷⁹ I. m. 40-41. Például annak feltétele, hogy a bűnözés az orvosi szakértelem tárgyává vált, az, hogy kapcsolat létesült a büntetőjogi kategóriák és a pszichológiai jellemzés, a felelősséget megállapító orvosi döntéshozó fórum és a büntetést megállapító igazságszolgáltatási döntéshozó fórum, az igazságszolgáltatási eljárás és az orvosi vizsgálatok, a büntetőjogi normák és a betegségek osztályozása, a kórház terapeutikus célú mozgáskorlátozása és a börtön büntető célú mozgáskorlátozása között. „Ezek a kapcsolatok azok, amelyek a pszichiátriai beszédben működve lehetővé tették különféle tárgyak egész halmazának kialakulását.” I. m. 59-60.

⁸⁰ I. m. 97.

⁸¹ I. m. 165.

szintézis, vagy inkább szintézisek találkozása az alapja. Ebben az értelemben a szintézis a valóság tekintetében *konstitutív*. A konstitúció lehet a sokaság elemeinek elválasztása, egy pontra vonatkoztatása, illetve összekapcsolása. Az első egy rendet, a második egy perspektívát, míg a harmadik egy eseményt konstituál. A szintézis eszerint lehet diszjunktív, konjunktív, illetve konnektív. Amennyiben a valóság elveként egyetlen abszolút szintézist határozhatnánk meg, joggal mondhatnánk, hogy az abszolútum a valóság transzcendens egysége, avagy a sokaság teljes konzisztens egysége. Ámde a valóság konstitutív elveként többféle szintézis határozható meg, ezért a valóság teljes konzisztens egysége valójában nem más, mint valamelyik szintézis egyoldalú használata. Ezt nevezem transzcendentális illúziónak. A szintézisek a valóságot együtt, egymással harcban és egymással együttműködve konstituálják, mindegyik a valóság másféle konzisztenciája (egy abszolút rend, egy abszolút perspektíva, vagy egy abszolút esemény) felé törve és ezáltal a teljes konzisztenciát mindig megtörve. Míg valamely elkülönült, teljes szintézis a valóság valóságon túli transzcendens ideáját adja, a három szintézis konfliktusa a valóság immanens ideáját jelenti. Épp mert a szintézisek konfliktusa térben, időben és jelentésben folyamatosan változó erőviszonyokat alkot, ezért ez az idea dinamikus ideának bizonyul. Bizonyos korokban és helyeken a rend, másokban a perspektíva, megint másokban az esemény szintézise dominál, még hozzá különböző intenzitással. Pontosán emiatt alkothatja e konfliktus a történeti valóság immanens fogalmát vagy alapját. A történeti *a priori* mint folyamatosan alakuló „szabályok összessége” a jelen esetben tehát nem más, mint a három szintézis harca és együttműködése, melyek erőviszonyainak folyamatos változása a történelem maga. E történeti *a priori*, „a három szintézis harca és együttműködése” egyszerre a történeti valóság transzcendentális és immanens ideája. Abban az értelemben transzcendentális, hogy az aktuális történeti valóság – nem lehetőség-, hanem – létfeltétele nem más, mint a sokaság elválasztó, vonatkoztató és összekapcsoló szintézise, pontosabban e szintézisek valamilyen dominancia-viszonya. És abban az értelemben immanens, hogy az idea együtt változik a történelemmel, ám ami változik, az a három szintézis erőviszonya és ütközésének módja. A három szintézis és azok viszonyainak feltárása is a történelem analízise

által vált lehetővé. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a szintézisek konfliktusa a történeti valóság *ratio essendije*, míg a történeti valóság a szintézisek konfliktusának *ratio cognoscendije*. A három szintézis harca és együttműködése mint a valóság immanens ideája nem a valóság feletti mozdulatlan struktúra, hanem *a valósággal együtt alakuló, annak változó konzisztenciát adó, mert maga is problematikus princípium-együttes*. A három szintézis konfliktusa képezi a történelem *a prioriját*.

Mindazonáltal maradt itt még valami zavaró e koncepcióban. Vajon az olyan megfogalmazások, miszerint „bármikor, bárhol, bármelyik szintézis dominánssá válhat”,⁸² nem állnak-e mégis túlságosan közel a véletlenszerű eseménynek alárendelt történelemkoncepcióhoz? A három szintézis küzdelme mint a történelem *a priorija* nem emlékeztet-e a történelem transzcendentális illúziójának e harmadik formájára? Vajon nem eseményként, abszolút eseményként tárgyalom magam is a szintézisek harcát és együttműködését? A transzcendentális kritika képes bemutatni a történelemszemlélet alapvető egyoldalúságait, ám kérdés, hogy ezt képes-e oly módon konzisztensen elbeszélni, hogy ennek során ne emelné ki valamelyik szintézist. Az immanens történelemszemlélet a történelmet meghatározó különböző szintetikus elvek együttlátásában áll, ám egy konzisztens történelemszemlélet pontosan valamelyikük transzcendálása, kiemelése által válik csak lehetővé. A történelem egyszerre immanens és konzisztens kifejtése – ez az, ami végső soron a történelemfilozófia megoldhatatlan problémájának tűnik.

⁸² Czétány 2015, 19.

Irodalom

Areiosz Didümosz: Epitomé. In: *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig.* 105-113. Szerk. és ford. Bugár M. István. Kairosz, Budapest, 2005.

Arisztotelész: *Poétika.* Ford. Sarkady János. Lazi, Szeged, 2004.

Biblia Ford. Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor – Tarjányi Béla. Szent István Társulat, Budapest, 1976.

Buber, Martin: *A próféták hite.* Ford. Bendl Júlia. Atlantisz, Budapest, 1998.

Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia.* Ford. Bánki Dezső. Atlantisz, Budapest, 1994.

Czétány György: A megismerés mint recedens mozgás. A szellem mozgástana Hegel filozófiájában. *Elpis*, VII. évf., 1. szám, 5-30., 2013.

Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért.* ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2015.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia.* Ford. Moldvay Tamás. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Budapest, 1999.

Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza. Avagy a mindenség és a történelem.* Ford. Pásztor Péter. Európa, Budapest, 2006.

Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem. In: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk.* 75-92. Ford. Romhányi Török Gábor. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1998.

Foucault, Michel: *A tudás archeológiája.* Ford. Perczel István. Atlantisz, Budapest, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája.* Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966.

Hésziodosz: Munkák és napok. In: *uő: Istenek születése. Munkák és napok*. 41-69. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa, Budapest, 2005.

Kirk, G. S. – Raven, J.E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2002.

Lessing, Gotthold Ephraim: Az emberi nem nevelése. Ford. Boros Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 36, 5-6, 986-1012., 1992.

Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Atlantisz, Budapest, 1996.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Magyar Helikon, Budapest, 1974.

Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977.

Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Comitatus, Veszprém, 1998.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? Aus der Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur im Philosophischen Journal von der Jahren 1797 und 1798. In: *Ausgewählte Schriften. Band 1. 1794-1800*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 295-304., 1995.

Polübiosz *Történeti könyvei. 1. kötet*. Ford. Muraközy Gyula. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2002.

Publius Vergilius Maro: *Aeneis*. Ford. Kertel Zsuzsa. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 1995.

Lehr János:
Locke „liberális” természeti törvénye

A 20. század közepe óta John Locke politikai filozófiájának értelmezését az a dichotómia jellemzi, van-e értelme kapcsolatokat keresni az *Értekezés az emberi értelemről* és a *Két értekezés a polgári kormányzatról*¹ című művek közt. Locke természeti törvényre vonatkozó doktrínáinak tárgyalásakor pedig ez a divergencia az intellektualizmus és a voluntarizmus közti választási kényszerrel is bővül. Mindkét interpretációs ágazat arra keresi a választ, *hogyan* ismerik meg és tartják be az emberek a viselkedésüket és az együttélésüket alapvetően meghatározó természeti törvényt. Az ezzel a probléma, hogy évtizedek alatt nem születtek újabb, meggyőző érvek egyik oldalon sem, melyre a másik ne tudna egy régivel válaszolni, és az sem mellékes, hogy mindkét teoretika önnön feszültségeivel is terhelt. De ami igazán bosszantó, hogy egyik iskola sem próbálja megmagyarázni, *micsoda* minősül Locke filozófiájában természeti törvénynek, *mi* különbözteti meg azt például az emberek alkotta polgári törvénytől. Mindenesetre biztos, hogy Locke-nak már pályája elején voltak olyan tételei, melyekhez ragaszkodott, és többnyire ezek képezik valamennyi interpretátor kiindulópontját. Élete során ugyan többször is kiegészítette, finomította ezeket, ezzel néha tényleg megnehezítve még a laikus olvasói dolgát is, de egyes gondolatait és nézeteit soha nem adta fel, elméleteit ezeknek a kulcstéziseknek a szellemében fogalmazta meg.

¹ Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Csordás Dávid – Vassányi Miklós, Osiris, Budapest 2003. Továbbiakban: *Értekezés*.

² Locke, John, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford. Endreffy Zoltán, Gondolat, Budapest, 1986. Továbbiakban: *Két értekezés*.

Bölcseletének az egyik ilyen fundamentális vonása a liberalizmusa volt. Locke liberalizmusán azt értem, hogy mindig is az emberi egyéneket tekintette a társadalom létrehozóinak, mert a személyekre önmagukban is olyan kötelességek vonatkoznak, illetve olyan jogok illetik meg őket, melyek a társadalom megalakulásával nem szűnhetnek meg és nem is csorbulhatnak. Ezeknek a jogoknak a felvázolása pedig már a természeti törvényre vonatkozó elméleteiben elkezdődik, valamint episztemológiája, metafizikája, gondolatai a vallásról, az emberi cselekvések okairól és az erkölcsről mind azon a megingathatatlan állásponton nyugszanak, hogy minden társadalomnak az egyes embereket megillető, szellemi és fizikai szabadságra kell épülnie. Írásom első részében a természeti törvény és a velünk született eszmék tagadásának kapcsolatát mutatom be, második részében ismertetem a természeti törvény fajtáit és konkrét megnyilvánulásainak változatait, végül rávilágítok a korábbi értelmezési iskolák belső ellentmondásaira.

1. A természeti törvény és az innatizmus

Locke, amikor a velünk született ideák és elvek ellen érvel, inkább az utóbbiakat igyekszik megcáfolni.³ A velünk született ideák kapcsán kifejti, hogy egyes ideák nyilvánvalóan nem születhetnek velünk, mint például az azonosság, vagy a szubsztancia ideái, mert egyfelől nem vagyunk képesek világos definíciót adni ezekről, másfelől inkább tűnnek önnön reflexiónk eredményeinek, mint konkrét tapasztalati tárgyakkal. De a fő érvei a következők: még egy olyan fontos és nélkülözhetetlen idea, mint amilyen Isten ideája, sem született velünk, mert (1) a gyakorlat nem ezt mutatja. Az amerikai indiánok például nem hisznek Istenben.⁴ Az a tény, hogy nagymértékű egyetértés uralkodik az emberiség berkein belül olyan fogalmakat illetően, mint mondjuk a tűz, vagy a fény, nem

³ Kizárólag *Értekezés* I. 4. Locke a velünk született ideákról már csak az *Értekezés* II. 12. fejezetében beszél. Ott is csak annyit, hogy ha egyesek szerint vannak is velünk született ideák, nyugodtan hihetnek bennük, mindazonáltal a tapasztalat világosabb módon vezet el bennünket a tudáshoz.

⁴ *Értekezés* I. 4. 8.

igazolja azt a feltételezést, hogy az emberek születésük pillanatától fogva ismerik a tűz vagy a fény ideáját. Ez kizárólag annyit jelent, hogy az emberi nyelvek túlnyomó része képes nevet adni ezeknek a fogalmaknak. Vagyis, ha egy irokéznek, vagy egy maorinak megmutatjuk, hogyan kell tüzet gyújtani, ha bebizonyítjuk neki, hogy a tűz fénye segít tájékozódni az éjszakában, vagy ha elmagyarázzuk neki, miért is létezik egy örökéletű és jóindulatú Teremtő, nem ezen ideák velünkszületett voltát igazoljuk, hanem ezen ideák közérthetőségét. Ha az irokéz, vagy a maori, rájön, miért kell tüzet gyújtania éjjel, vagy megérti miről is beszélünk, amikor Istenről van szó, és a saját nyelvén kezdi emlegetni mindezeket az ideákat, az csak annyit jelent, hogy (2) ő is képes használni az esztét és megérteni ezeket a fogalmakat, nem pedig azt, hogy Isten, a tűz, vagy a fény ideája velünkszületett.⁵ Továbbá (3) bármilyen Isten fogalmára vonatkozó egyetértés pusztán mesterséges és névleges lehet. Mesterséges abban az értelemben, hogy önmagunknak kell kialakítanunk Isten ideáját elmélkedés és az erény gyakorlása révén. Névleges pedig abban az értelemben, hogy egyrészt a dolgok valós lényegét soha nem ismerhetjük meg,⁶ másrészt szinte minden egyes ember álláspontja eltér abban a kérdésben, milyenek Isten tulajdonságai, vagy mik a szándékai, hiába beszélnek ugyanarról a fogalomról.⁷ Amennyiben Isten ideája nem született velünk, márpedig ez lenne a leghasznosabb valamennyi idea közül, teljes képtelenség, hogy Isten a sajátján kívül egy másik ideát előnyben részesítene, és azt helyezné az elménkbe. Azaz semmilyen idea nem lehet velünkszületett.⁸

Már önmagában emiatt sem létezhetnek sem velünkszületett elméleti, sem gyakorlati alapelvek, hiszen (4) velünkszületett ideák nélkül egyet nem tudunk megalkotni. A hétköznapi tapasztalat sem igazolja, hogy léteznének, mivel (5) a gyermekek és az elmebetegek sem úgy viselkednek, mintha lennének velükszületett elveik, a kizárt harmadik törvényét például nem ismerik. Az az ellenvetés, mely szerint a gyerme-

⁵ *Értekezés I.* 4. 10-11.

⁶ *Értekezés II.* 23. 35.

⁷ *Értekezés I.* 4. 13-16.

⁸ *Értekezés I.* 4. 17.

keknek és a gyengeelméjűeknek is vannak innáta elveik, csak egyszerűen nem veszik észre azokat, nem állja meg a helyét. Ugyanis így (5a) bármilyen a fejünkben lévő eszmére, vagy gondolatra mondhatjuk azt, hogy velünkszületett, ha egyik pillanatról a másikra felfedezzük azt a gondolataink között. Ráadásul az sem lehetséges, hogy valamilyen elv ismerete a fejünkben van, csak éppen mi nem tudunk róla.⁹ Szintén helytelen az az ellenérv, amely azt hangoztatja, akkor ismerjük meg a velünkszületett alapelveket, amikor elkezdjük használni az eszünket. Az érv szerint két eset lehetséges: vagy minden ember életében van egy momentum, amikor egy csapásra megismeri a veleszületett elveket, mert elkezdte használni az eszét, vagy az eszének használata fogja majd ezeket az alapelveket feltárni előtte. Az első eset azért nem elfogadható, mert (5b) ilyen megvilágosodáson még senki nem esett át, léteznek olyan emberek, akik használják az eszüket, de nem mutatják semmilyen jelét, hogy velükszületett, vagy egyetemesen elfogadott elveik lennének (az indiánok, az útonálló, a háborús bűnösök, stb.). A második pedig ugyanazért bukik meg, mint (5a). Ha az észhasználat miatt lesz tudásunk bármiről is a világban, vagy minden tudásunk velünkszületett, vagy ezen az alapon megkülönböztetni a tudásunk változatait felesleges.¹⁰

A megismerésük pillanatában azonnali egyetértést kiváltó alapelvek sem feltétlenül velünkszületettek. Tekintettel arra, hogy számos, teljesen egyértelmű kijelentés is képes azonnali konszenzust kiváltani az emberekből (pl.: A piros nem kék), ezeknek is velünkszületettnek kellene lenniük (5a). Ha viszont a fontos alapelvek a megismerésük által váltanak ki egyetértést az emberekből, szintén nem indokolt, hogy velünkszületettek legyenek (6).¹¹ Az a magyarázat sem kielégítő, mely azt mondja, a velünkszületett elvek implicit módon vannak az elménkben és explicitté akkor válnak, amikor elfogadjuk az igazságukat. Nem világos, hogy az innátizmus képviselői mit értenek implicit módon. Talán csak bizonyos mértékben birtokoljuk az elveket, melyeket az

⁹ *Értekezés* I. 2. 5.

¹⁰ *Értekezés* I. 2. 6-9.

¹¹ *Értekezés* I. 2. 17-18.

észhasználattal egészítünk ki? Ekkor azonban (5a) világos, hogy nincsenek velünkszületett alapelvek, mert nem ismerjük őket teljesen. Akár mindent implicit módon ismertnek tarthatnánk, ami kiválthatja az egyetértésünket. Vagyis olyasmit is, amit a velünkszületett alapelvek mellett érvelők sem tekintenének velünkszületettnek (e.g.: a másodfokú egyenletek megoldóképletét). Ha viszont az implicit módon tudás azt jelenti, hogy az észhasználat során lesznek számunkra elfogadottak egyes alapelvek, ismét a (6) ellenvetéssel állunk szemben.¹² Végezetül (7) semmilyen alapelvet nem fogadhatunk el igaznak mindennemű előzetes tanulás nélkül, mert előbb kell megismernünk az alapelvben benne foglaltakat, hogy dönteni tudjunk az alapelv igazságát, vagy hamisságát illetően. Tehát nem tudunk mit kezdeni még az olyan kézenfekvő állításokkal sem, mint: *A piros nem kék*, amíg nem ismerjük a piros, a kék és a különbség ideáit.¹³

A fentebb leírtak nem csupán az elméleti alapelvekre vonatkoznak. A gyakorlati (erkölcsi) alapelvekre ugyanúgy érvényesek a felsorolt cáfolatok, sőt néhány további is. Az elméleti alapelvek, bárhonnan származzanak is, nagyobb eséllyel váltanak ki általános helyeslést az emberekben, mint a gyakorlati, erkölcsi alapelvek, amelyek állandó viták tárgyát képezik. Továbbá nem olyan nyilvánvalóak és maguktól értetődőek, mint az „Ami van, az van” és az ehhez hasonló elméleti alapelvek, hanem mindenképpen szükséges érvekkel alátámasztani őket, belátásukig komoly szellemi erőfeszítések vezetnek.¹⁴ Locke nézeti szerint nem is létezhetnek olyan gyakorlati alapelvek, amelyek teljesen nyilvánvalóak és nem szorulnak indoklásra. Ezek az indoklások pedig kultúránként, korszakonként vagy tájanként eltérnek, holott ugyanazt az elvet próbálják igazolni.¹⁵ Az erkölcsi alapelvek és az erények széles körű elfogadottságát inkább az a tény bizonyítja, hogy hasznosak. Minden társadalom működése megköveteli egyes erkölcsi alapszabályok létezését, de ezek szintén nem lesznek azonosak akár két szomszédos országban sem, sőt, a

¹² *Értekezés* I. 2. 22.

¹³ *Értekezés* I. 2. 23-26.

¹⁴ *Értekezés* I. 3. 1.

¹⁵ *Értekezés* I. 3. 4-5.

személyes meggyőződésből elfogadott erkölcsi irányelvek nemhogy egy másik földrészen, hanem akár a szomszédunk hasonló elveivel is állhatnak szöges ellentétben. A rablók és az orgyilkosok is betartanak néhány elvet egymás között. Annak érdekében, hogy ne kerüljenek börtönbe, alibit biztosítanak egymásnak. Ezt kizárólag azért teszik, mert ellenkező esetben valamelyik társuk szintén elárulná őket, ha nem tartanák magukat ehhez a szabályhoz, nem pedig azért, mert erénynek tekintik azt, hogy nem cselekednek mással szemben oly módon, amilyen módon nem kívánják, hogy velük szemben cselekedjenek.¹⁶

A lelkiismeretre történő hivatkozás pedig azért nem bizonyítja a velünkszületett gyakorlati alapelvek létezését, mert Locke szerint a lelkiismeret „saját véleményünk, avagy ítéletünk a tetteink erkölcsi helyességéről, illetve romlottságáról.”¹⁷ Vagyis a lelkiismeret semmilyen útmutatót nem ad számunkra azt illetően, hogyan kell cselekednünk. Annyit jelez, hogy egy elvégzett cselekvés erkölcsileg helyes, vagy helytelen volt-e, de mindig az elvégzett cselekvés után fogja velünk éreztetni, helyesen, vagy helytelenül jártunk-e el. Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy a lelkiismeretünk hangja sem tévedhetetlen. Egy katona, aki kénytelen végezni a közeledő ellenséggel, érezhet lelkiismeret-furdalást, amiért el kellett vennie egy másik ember életét. Ha a lelkiismeret etikai irányítúje velünkszületett lenne, nemcsak azzal lennénk tisztában a születésünk percétől fogva, hogyan kell viselkednünk, vagy bizonyos helyzetekben eljárunk, hanem azzal is, hogyan nem illik, hogyan nem szabad cselekednünk, bár ez sem jelentené feltétlenül azt, hogy a cselekvés ésszerű. A lelkiismeret velünkszületett mivolta ellen is alkalmazható az érv, hogy a hétköznapi élet egyáltalán nem bizonyítja a létezését. A gyermekek és az elmeháborodottak, akiket még kevés negatív hatás és befolyás ért, hallgatnának a leginkább a belső etikai hangra. Mégis azt látjuk, hogy a gyermekeknek meg kell tanítani, hogyan viselkedjenek az asztalnál, vagy emlékeztetni kell őket a köszönetnyilvánításra, a bolondokat pedig gyakran erőszakkal kell kényszeríteni, hogy uralkodjanak az indulataikon. A gonosztevők ezen felül szemrebbenés nélkül követik el a gazzet-

¹⁶ *Értekezés* I. 3. 2.

¹⁷ *Értekezés* I. 3. 8.

teiket, és a legcsekélyebb jelét sem mutatják annak, hogy odafigyelnének arra, amit a lelkiismeretük elméletileg diktál. Az indiánok, vagy az afrikai bennszülöttek pedig egy európai számára hajmeresztő dolgokat tartanak természetesnek, amelyek elmulasztása az ő lelkiismeretüket botránkoztatja meg.¹⁸

Ez a gyors emlékeztető Locke a velünk született elvek ellen felhozott érveiről kettős szerepű. Locke kizárólagos célpontja az *Értekezés* I. könyvében nem Descartes innátizmusa volt, sőt talán egyáltalán nem volt az. Kifogásait a francia filozófus elméletével kapcsolatban másutt fejtí ki: Descartes szerint az érzékszerveink akár tévedhetnek is,¹⁹ nem képesek világos és elkülönített, azaz nyilvánvalóan igaz ideákat létrehozni. Locke azonban teljesen mást ért világos és elkülönített ideán, mint Descartes. Locke úgy gondolja, a tapasztalat révén is képesek vagyunk világos és elkülönített ideákat létrehozni, legfeljebb akkor vallunk kudarcot, ha az ideát kiváltó tárgy messze van, vagy az erős napsütés miatt hunyorgunk, és emiatt nem látjuk pontosan. A probléma Locke szerint onnan származik, hogy egy adott ideát minden ember máshogy nevez meg, vég nélküli perlekedéseket idézve elő, ezért minden egyes ideát célszerű lenne, egy (és kizárólag egy) névvel illetni, ezáltal elkerülve a nyelvi zűrzavarból fakadó nehézségeket.²⁰ Ami pedig Isten attribútumait illeti, mint amilyen a végtelenség is, ezekről kivétel nélkül csak negatív ideát tudunk létrehozni. A végtelenséget nem tudjuk önmagában elképzelni, de azt megtehetjük, hogy egy adott térdarabhoz hozzáképzélünk egy ugyanakkorát, majd még egyet, és így tovább.²¹ Ezzel Locke nem azt állítja, hogy Isten nem végtelen, pusztán annyit mond, a végtelenségről nem tudunk egy objektív, pozitív ideát megalkotni. Locke szembeötlő-

¹⁸ A fentieket részletesebben lásd: Forrai 2005, 56-58. Néhány ellenérvet tömörebben, de lényegét tekintve változatlanul Locke már filozófiai munkássága kezdetén is alkalmazott. Lásd: Locke, John: *Essays on the Law of Nature*. In: Goldie, Mark (szerk.): *Locke - Political essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, III. 95-100. Továbbiakban: *Essays*.

¹⁹ Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 1994, 26.

²⁰ *Értekezés*, II. 29. 6; IV. 8. 11; Vö.: Forrai 2005, 131.

²¹ *Értekezés*, II. 17. 15-16.

en keveset foglalkozik Descartes tulajdonképpeni kritizálásával az *Értekezés* I. könyvének terjedelméhez képest. Valójában pontosan annyit, amennyivel úgy gondolja, megcáfolja a karteziánus Istenképet. Az I. könyv egy látens, de sokkal fundamentálisabb kérdést akar megoldani.

Locke azért igyekszik cáfolni a velünk született elvekről és ideákról szóló tanokat, mert a XVII. századi angol filozófia egyik sajátos tendenciája volt, hogy az erkölcs és a teológia fundamentumait velünk született ideák és alapelvek segítségével igyekeztek lefektetni. Egyszerűen azért van tudomásunk a keresztény vallásról és az erkölcsi maximákról, vallották, mert bizonyos dolgok és elvek velünk kellett, hogy szülessenek. Ennek a filozófiának képviselői voltak a cambridge-i neoplatonisták, mint például Cudworth,²² vagy Cumberland,²³ de neves egyházi személyiségek is, köztük William Sherlock.²⁴ Ha egyes elvek tényleg velünk születettek, ezeket nyilvánvalóan Isten véste bele az elménkbe, és Istenre azért is szokás hivatkozni, hogy megkérdőjelezhetetlenné tegyenek bizonyos filozófiai tanításokat. Ám ami valóban félelmetes, az a következő: amennyiben vannak velünk született alapelvek, ezek rendkívül szigorúan meg fogják határozni, milyen társadalmi berendezkedés lehet legitim, igazságos és milyen nem lehet az semmi szín alatt. A velünk született elveket hirdető társadalmak egyértelműen le akarják minősíteni – és feltehetően elpusztítani – azokat a társadalmakat, amelyek nem vallják ugyanezeket a nézeteket magukénak.²⁵ Ha egy társadalom tagjai azt vallják, Isten ideája velünk született, valószínűleg büntetni fogják azokat, akik megszegik a Tízparancsolatot. Viszont a kecsua indiánok nem ismerik a Tízparancsolatot, mégis van hozzávetőleges fogalmuk a helyes és a helytelen cselekedetekről. Locke a természeti törvényre vonatkozó elméletének kidolgozásával meg tudta magyarázni a világszerte működő társadalmak, életközösségek kulturális és szociális diverzitását és létjogo-

²² Cudworth, Ralph: *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with A Treatise of Freewill*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 77.

²³ Cumberland, Richard: *A Treatise of the Laws of Nature*, Liberty Fund, Indianapolis, 2005, 253.

²⁴ Yolton 1956, 48-64; Forrai 2005, 61-63.

²⁵ *Értekezés*, I. 3. 20.

sultságát. A természeti törvény könnyebben belátható, mint bármelyik etikai szabály, mert egyedül a mi feladatunk a megértése és betartása.²⁶ A természeti törvényt nem ismerjük meg azonnal, amikor elkezdjük használni az eszünket, de folyamatos észhasználattal eljuthatunk addig a pontig, amikor már nagyjából tisztában vagyunk vele. Az amerikai indiánok, ezek szerint, egy idő után már nem törekedtek erre, megelégedtek azzal, hogy tudták, mikor, hol találnak elegendő almát, vagy mikor számíthatnak bőséges vadászsákmányra. A természeti törvény ugyan nem származik egyenes ágon a Kinyilatkoztatásból, de nem is ellentétes vele. Egy propedeutika addig, amíg a társadalmunk nem áll készen a Bibliában található magasabb rendű törvények adaptálására és követésére.

Mielőtt rátérnék a locke-i természeti törvény átfogó jellemzésére, egyik tulajdonságával külön kell foglalkoznom, mert ez egy felületes olvasat számára szöges ellentétben áll a velünkszületett eszmék tagadásával. Ez a következő: Locke többször is leírja, hogy a természeti törvény bele van vésve az emberek szívébe.²⁷ Ezen természetesen nem azt érti, hogy születésünktől fogva rendelkezünk bárminemű ismerettel a természeti törvényről. Viszont Isten olyannak teremtett bennünket, hogy képesek vagyunk felfedezni a természeti törvényt. Ez a legfontosabb célunk.²⁸ A természeti törvény figyelmen kívül hagyása nem egyszerűen erkölcstelenség, hanem szembehelyezkedés a Teremtéssel. Ha nem a természeti törvény szerint járunk el, tagadjuk, hogy az emberi létnek van rendeltetése ebben a világban, és különbözik az állati léttől. Az észhasználat elsajátítása során kezdetben az önfenntartást és a személyes igényeinket érintő szabályokat és kötelezettségeinket ismerjük meg. Az a megfogalmazás, hogy Isten a szívünkbe véste a természeti törvényt, annyit tesz, olyannak teremtett bennünket, hogy természetünktől fogva engedelmesskedjünk neki. Úgy vagyunk programozva, hogy kényelmet-

²⁶ *Két értekezés*, II. 63, 124, 136; Buckle 1991, 125.

²⁷ *Pál levele a Rómabeliekhez* 2, 15; Vö.: *Két értekezés*, II. 11; *Essays*, I. 82; Locke, John: *The Works of John Locke in Ten Volumes – A New Edition, Corrected*, London, 1823, VII, 266. Továbbiakban: *Works*.

²⁸ *Essays*, I. 81.

lenül érezzük magunkat, amennyiben nem törekszünk a természeti törvény megismerésére, ugyanis a természeti törvény negligálása végeredményben hátrányokkal fog járni az emberiség szempontjából, és akár a pusztulásához is vezethet.

Továbbá, a páli levelekhez fűzött kommentárjaiban, Locke úgy értelmezi a kérdéses szófordulatot, hogy a zsidóságnak sajátos nézetük volt a természeti törvényről. Manapság ezt kultúrának, hagyománynak vagy népszellemnek neveznék. Az észhasználat társadalmi szinten jellegzetes vonásokkal egészül ki, és a közösségek, társadalmak megkülönböztetését szolgálja. Az, hogy miképpen törekszünk az életben maradásra, és hogyan törekszünk a személyes vágyaink kielégítésére, mindenütt eltér. Egy sziget lakosai valószínűleg halászzattal fogják megszerezni a betevő falatjaikat, míg egy erdőben élő népcsoport vadászni fog, vagy csapdákat állít. Az előbbiek ügyes hajósok lesznek, és csónakokat fognak készíteni, míg az utóbbiak az íjászatban fognak jeleskedni. Ezek a különbségek nyilvánvalóan nem abból származnak, hogy egyes közösségek butábbak, vagy figyelmetlenebbek. A természeti állapotban minden ember a képességeihez és a lehetőségeihez mérten törekszik arra, hogy betartsa a természeti törvényt. Mivel a természeti törvény legelső parancsa azt írja elő, hogy védjük meg az életünket, egyértelmű, hogy figyelembe vesszük az opcióinkat ennek a végrehajtása során. Sok mindent megtehetünk, hogy életben maradjunk – amíg nem törünk más életére –, és az emberiség szolgálatára váljunk, de emellett kötelességünk az emberi faj fenntartása is (ebben egyébként nem különbözünk az állatoktól).²⁹

Az értelmi belátás képessége és a gondolkodásra való hajlam mellett a természeti törvény sokkal közvetlenebbül is bele van vésve a szívünkbe. Amikor Isten kiűzte az embert a Paradicsomból, újabb parancsokat is adott neki, azt, hogy a két keze munkájával kell boldogulnia, és a termelt ételmet kell ennie.³⁰ Nem gépekként működünk, amikor a természeti törvényt betartjuk, és az emberiség javára törekszünk, hanem a fülünkben visszhangzik Isten utasítása, hogy ezért vagyunk. Teológiailag

²⁹ Mózes I. könyve, 1. 28; *Két értekezés*, I. 86; Tuckness 1999, 84.

³⁰ Mózes I. könyve, 3. 19.

ezt úgy kell értelmeznünk, Isten eleve a természeti törvény megismerésére és szolgálatára alkotta az embert, de a Bűnbeesést megelőzően ezt nem kellett feltárnia előtte. A direkt módon, Isten szájából elhangzó parancs, szembesít bennünket a ténnyel, hogy kötelesek vagyunk ezt betartani, hiszen az Édenkert elhagyásával nincs más lehetőségünk.

Amikor Locke először megfogalmazza az álláspontját az *Essays*-ben, Arisztotelészre hivatkozik, hogy bizonyítsa, az emberi élet lényege és fontossága az észhasználatban rejlik. De az észhasználat önmagában nem garantálja a természeti törvény megismerésének esélyét, a fejlődést, a békét, a társadalom megszületését, sőt az elállatiasodás, az alantas lét lehetőségét is magában rejt. Amennyiben csak rajtunk múlik, hogyan élünk az értelmünk kínálta lehetőségekkel, a természeti állapot akár az ellenségeskedés, a magány és az önérdek korszakává is válhat. Locke szerint azonban az észhasználat nem alkothat törvényt, csak törvényeket figyel meg, ami azt jelenti, már van egy felsőbb hatalom, amely a természeti törvényt megalkotta, mert törvényről beszélni a jutalom vagy a büntetés fogalmai nélkül értelmetlen.³¹ Ezért hivatkozik másodíknak Juvenalisra, aki szerint, egy gaztett elkövetője saját maga előtt nem bűnös.³² Amennyiben Isten szava nem kötelezne minket semmire, a kizárólag általunk meghozott döntések ellehetetlenítenének bármilyen, a társadalom megalakulását elősegítő törekvést. Hiszen ahol nincsen törvény, ott szabadság sem létezhet,³³ ám az emberek által létrehozható erkölcsi szabályok túl változatosak és kényszerítő erejük is gyenge. Azzal, hogy Locke a nem velünk születettnek, hanem a szívünkbe pecsételtnek nyilvánította a természeti törvényt, nem önmagának mondott ellent, hanem egy biológiai–ontológiai jellemzőnkre hívta fel a figyelmünket, valamint a Bibliában megtalálható isteni utasítások permanens voltával, az Ádám óta a fülünkben csengő, az esendőségünkre és a feladatainkra emlékeztető hang mellőzésének képtelenségével szembesített bennünket.

³¹ *Értekezés*, I. 3. 12.

³² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Európa, Budapest, 1997, 19-20 (1098 a); Juvenalis: *Szatírák*, XIII. 2-3; Lásd: *Essays*, I. 83, 86.

³³ *Két értekezés*, II. 57.

2. A locke-i természeti törvény jellemzői

Összesen három olyan szabályról állíthatjuk, hogy természeti törvény, és Locke konkrétan papírra is vetette. Az első az, hogy az emberiségnek békében, és közösen kell fáradoznia saját haladása és fejlődése érdekében.³⁴ A második az, hogy minden ember egyenlőnek teremtett, azaz társadalomtól függetlenül bármilyen ember, bármilyen indokkal történő rabszolgasorba kényszerítése tilos.³⁵ A harmadik pedig az, hogy „aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki.”³⁶ Az, hogy a fentieket megsértő személyt bárki megbüntetheti, és abban az esetben, ha vele szemben sértették meg a természeti törvényt, jóvátételre kötelezheti, nem természeti törvény, hanem természetjog.³⁷ Óriási különbségek állnak fenn Locke és Hobbes alapvető természeti törvényei között. Hobbes első törvénye szerint is a békére kell törekednünk, ám amennyiben észre vesszük, hogy a béke megőrzésére már nincs módunk, szabad kezet kapunk a háborús helyzetben, amelybe mások kényszerítettek minket.³⁸ Az, hogy mikor következik be az a státusz, amikor már nem instabil a béke, hanem megsűnt, a hobbes-i megfogalmazás szerint, rendkívül szubjektív.

Ha például a természeti állapotban azt látom, hogy valaki íjat és nyílveszőket készít magának, nem zárhatom ki annak a lehetőségét, hogy az illető az életemre akar törni, és neki kell látnom páncélt, vagy szintén fegyvert gyártani. Így viszont a természeti állapot a viszály és az erőszakos cselekedetek végtelen regresszusába süllyedhet, mert mindenki bizalmatlanná válhat mindenki mással szemben. Locke „első” természeti törvénye toleránsabb, semmilyen indokot nem tekint elfogadhatónak arra, hogy a viaskodásra törekedjünk, amíg nem ér minket tényleges

³⁴ *Két értekezés*, II. 6.

³⁵ Uo. Vö.: *Két értekezés*, I. 1; Ashcraft 1968, 904.

³⁶ Mózes I. könyve, 9. 6; Locke idézi: *Két értekezés*, II. 11. Ebből az is következik, hogy egy lockeianus, legitim társadalomban a gyilkosságot kizárólag halálbüntetéssel lehet sújtani. Vö.: *Értekezés*, IV. 4. 8.

³⁷ *Két értekezés*, II. 10.

³⁸ Hobbes, Thomas: *Leviathán, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*, Ford. Vámosi Pál, Magyar Helikon, Budapest, 1970, 112.

sérelem. Locke úgy gondolja, hogy létezik egy szociális érzékenység az emberekben (és ez is tekinthető természeti törvénynek), amely életre kel, valahányszor találkozunk valakivel, és ez együttműködésre ösztönöz valamennyiünket.³⁹ Locke nem helyez akkora hangsúlyt az élet védelmének szükségességére, mint Hobbes. Nem azért, mert nem tartja sokra, hanem mert számára teljesen felesleges szócséplés érvekkel alátámasztani a fontosságát.⁴⁰ Valójában a „harmadik” locke-i természeti törvényben benne foglaltatik mindaz, amit Locke fontosnak tartott elmondani a műveiben az emberi élet kapcsán. Ám az *Essays* harmadik fejezete többet mond erről, mint a bibliai hivatkozás. Az indiánok, bár műveletlenek, rendszeresen viselkednek szándékosan a „harmadik” természeti törvénnyel ellentétesen.⁴¹ Abban nem hibásak, hogy nincs tudomásuk a Szentírásról, de abban, hogy nem tulajdonítanak kiemelt fontosságot az emberi élet védelmének, már azok. Egy indiánt sem lehet vádolni azzal, hogy erkölcstelen, amiért nem tud angolul, viszont azért, mert a hagyományai szerint a keselyűk táplálékává teszi a saját újszülött gyermekét, ha gyengének találja, már igen, mert nem becsüli az emberi életet. Locke az „első” és a „harmadik” természeti törvényével ki akart küszöbölni minden olyan lehetőséget, hogy joga, alkalma, vagy érthető szándéka legyen bárkinek is arra, hogy elvegye egy embertársa életét, még abban az esetben is, ha az illető nem rendelkezik racionalitással.

Az élet védelme nem egyszerűen elsődleges, hanem megkerülhetetlen. Locke azt állítja, egyes ismereteink olyan világos pilléreken nyugszanak, hogy eltávolítani, vagy marginális kérdéssé fokozni őket, ellenkezik az ésszel és a világban betöltött szerepünkkel. Azt a természetünkből fakadó képességünket, melynek segítségével erre rájövünk, néhol a

³⁹ *Két értekezés*, II. 5; 15. A gondolatot Locke Hooker-tól veszi át. Az „első” és „második” természeti törvényt néha egynek tekintik, és „alapvető természeti törvény”-nek nevezik. (Soles 1987, 63.) A kezdeti emberi viszonyok feltehetően nem lesznek felhőtlenek és súrlódásmentesek, de Locke meg van győződve arról, jóval kisebb lesz az esélye a vérontásnak, ha jóindulattal közeledünk egymáshoz. Vö.: Ashcraft 1968, 907.

⁴⁰ *Értekezés*, III. 10. 22.

⁴¹ *Essays*, III. 98.

„természet fénye,”⁴² másutt a „bensőnkben felállított gyertya”⁴³ nevekkel illeti. Ez a megfogalmazás kísértetiesen hasonlít arra, amit az intuitív tudásról állít, mely utóbbi olyan, mint a „fényes napsugár”, és nem észrevenni lehetetlen.⁴⁴ Ám az intuitív tudás és belátás, hiába magától értetődő és magasabb rendű, mint a demonstratív és a szenzitív tudás, végeredményben szintén ideák egyezéséről vagy különbözőségéről tájékoztat minket. Ideák pedig jóval később alakulnak ki az elménkben, mint amikor életünk elkezdődik. Holott Locke az élet fontosságának, szentségének és céljának a felismerését, mintha pont olyan dolognak tartaná, amely nélkülöz minden előzetes tudást.⁴⁵ Az a legfontosabb, hogy a „természet fénye” hívja életre az érzékszerveinket is, azaz a szenzitív, a demonstratív és az intuitív tudás ezek szerint teljesen alá vannak rendelve ennek a fogalomnak és képességnek. Amikor egy csecsemő az éhség, vagy a tisztátlanság érzése miatt felsír, nem *tudja*, hogy éhes, vagy piszkos, hanem az egyetlen rendelkezésére álló eszközzel jelzi az igényét az anyatejre, vagy a pelenkára. Amikor a gyermekek már képesek ideákat rendszerezni és csoportosítani, mivel birtokukban van érzékszerveik használatának teljes képessége, ez a fakultás – Locke elmélete alapján – ellentétbe kell, hogy kerüljön az olyan ideákkal, mint a gyilkosság, a tiszteletlenség, vagy az önzés, és olyan ideákat fog favorizálni, mint az együttérzés, a becsületesség, vagy az illemtudás.

Részben ezért összeegyeztethetetlen a természeti törvénnyel a rab-szolgaság, az embert embernek alárendelő társadalmi berendezkedés is. Annak érdekében, hogy valaki mást alárendeljek a saját akaratomnak, vagy szándékosan az életére kell, hogy törjek, vagy tudatosan ki kell használnom a sanyarú és kétségbeejtő helyzetét ahelyett, hogy a segítségére sietnék.⁴⁶ A „második” locke-i természeti törvény az „első” és a

⁴² *Essays*, IV. 100.

⁴³ *Értekezés*, I. 1. 5.

⁴⁴ *Értekezés*, IV. 2. 1; Vö.: *Értekezés*, IV. 9. 3. Például a saját létezésünk megkérdőjelezhetetlen.

⁴⁵ *Essays*, IV. 100-101.

⁴⁶ *Két értekezés*, I. 42; Idézi: Buckle 1991, 124. Részben pedig azért, mert mindenkiné a tulajdona a saját teste és a szabadsága. Lásd e dolgozat II. fejezetét.

„harmadik” származéka. A különbség Hobbes és Locke második természeti törvénye között valamivel homályosabb. Hobbes második törvénye azt írja elő, hogy mindenkinek le kell mondania arról a jogáról, hogy saját életét önkényesen igyekezzen megvédeni, amennyiben mások is ugyanezt teszik, hogy békében és együttérzésben éljenek. De Hobbes úgy gondolja, ezt a jogot képesek vagyunk átruházni is, tehát a békém és az életem védelme érdekében, akár bárkinek az igáját a nyakamba vehetem, ha úgy gondolom, ő meg tud védeni engem.⁴⁷ Hobbes szerint az emberek, mivel a szenvedélyeik rabjai és nem a racionalitásuk követői, és az életükhöz való ragaszkodás a legerősebb szenvedélyük, elfogadhatónak tarthatják a rabszolgasorsot, ha életben maradásukat lehetővé teszi.⁴⁸ Locke azonban nem hiszi, hogy az embereknek a természeti állapotban van ilyen joguk. Mint említettem, az embereknek a tulajdonukon kívül, a társadalom megalakulása előtt, csak a bűnösök *igazságos* megbüntetésére, és az őket ért kár *méltányos* megtérítésének követelésére van joguk. Olyan joguk, amely az életük bármilyen területe fölötti hatalmukat átruházza valaki másra, akár rövidebb, akár hosszabb időre, mely, ahogyan a tenger hullámszik, időnként más és más személy kezében összpontosul és biztosít neki autoritást, majd újra és újra szétszóródik az egyes individuumok között, nem létezik.⁴⁹ Locke filozófiájában az emberek fizikai képességeik szerint egyenlőtlenek, de ez a vonásuk nem rejtheti magában annak lehetőségét, hogy jogaik szerint ne lehessenek azok. Senki nem emelkedhet mások fölé azért, mert gyorsabb, okosabb, vagy erősebb a többiekénél.

Itt térek ki annak a megvilágítására, miért nem összeférhetetlen Locke tanítása a természeti törvényről mindazzal, amit az *Értekezésben az emberi cselekvés elméletével* kapcsolatban megfogalmaz.⁵⁰ Az emberi

⁴⁷ *Leviathán*, 107, 112-113; Vö.: *Két értekezés*, II. 23.

⁴⁸ Strauss 1953, 179-180.

⁴⁹ *Két értekezés*, II. 7-8, 19.

⁵⁰ Pontosabban: az egyik tábor szerint Locke politikai és ismeretelméleti tárgyú művei közt kapcsolatokat keresni értelmetlen, mert politikai műveiben nem foglalkozik episztemológiával, és fordítva. Amennyiben nagy hangsúlyt helyezünk az esetleges átfedésekre, inkoherenssé tesszük Locke filozófiáját. Ezt az

akaratot a vágyak határozzák meg, amelyek egyfajta kényelmetlenségek. A vágyak olyan dolgok elérésére, vagy elkerülésére sarkallnak minket, amelyek élvezettel, vagy fájdalommal járnak együtt, és cselekedeteinkkel ezeket a kényelmetlenségeket igyekszünk kiiktatni. Azokat a dolgokat, amelyek számunkra gyönyört okoznak, a gyönyör mértékét növelik, vagy a fájdalmat mérséklük, jóknak, azokat, amelyek számunkra fájdalmat idéznek elő, azt erősítik, vagy a gyönyört csökkentik, rosszaknak tartjuk. A jó és a rossz dolgok határozzák meg a szenvedélyeinket.⁵¹ Azonban egy ilyen hedonizmus egyáltalán nem mentesít bennünket a természeti törvény kötelezettségei alól.

Locke az *Értekezés* e részeiben a senki másnak felelősséggel nem tartozó egyén, a természeti állapotban magányosan boldogulni próbáló, minden szociális viszonytól mentes individuum cselekedeteinek és tetteinek mozgatórugóit magyarázza el. Ráadásul azt is hozzáfűzi, hogy a vágyainkat befolyásolhatják a kitűzött cél megvalósíthatóságának lehetőségei is, körülményesen megszerezhető dolgokért, melyeknek birtoklása nem feltétele az életünknek, nem fogunk minden követ megmozgatni, tehát ennek a hedonizmusnak eleve vannak intellektualista, racionalista korlátozásai.⁵² Az *Értekezés* későbbi passzusaiiban pedig további kiegészítéseket is megfogalmaz, amelyek világossá teszik, hogy amikor Locke a fő művében először ír a jóról és a rosszról, *nem morális értelemben vett jóról és rosszról* tesz állításokat, hanem az emberi élet pusztán biológiai, fizikai szempontjai és igényei szerinti jóról és rosszról ír.⁵³ A kérdéses fejezetben (*Értekezés* II. 20.) *dolgokról*, és nem gyakorlati alapelvekről vagy erkölcsi szabályokról mondja azt, hogy jók, ha gyönyört és rosszak, ha fájdalmat idéznek elő. A morális értelemben vett jó és rossz, nem az emberi tapasztalat és reflexió függvénye, hanem Isten törvényeiből

álláspontot képviselte Peter Laslett (Laslett 2003, 79-83), valamint John Dunn (Dunn 1969, 187-192), és Leo Strauss (Strauss 1953, 202-206) Lásd: Buckle 1991, 128. Buckle az ellenkező oldalon áll, Ashcraft-tel, Hancey-vel, Rapaczynski-vel, Tuckness-szel és Tully-val együtt.

⁵¹ *Értekezés*, II. 20. 2-3. 6; II. 21. 31-33.

⁵² *Értekezés*, II. 20. 6.

⁵³ *Értekezés*, II. 20. 15; Rapaczynski, 144.

származik, erkölcsi tekintetben akkor viselkedünk jól vagy rosszul, amikor betartjuk vagy megszegjük ezeket a törvényeket.⁵⁴

Az olyan érzelmek, mint a harag, vagy az irigység például nincsenek jelen minden emberben. Locke ezt azzal magyarázza, hogy ezek az indulatok, nem egyszerűen az örömből, vagy a fájdalomtól fakadnak, hanem „tartalmazzák önmagunk és mások valamilyen kevert megfontolását is,” illetve mert egyesek nem képesek jót vagy rosszat gondolni másokról.⁵⁵ Vagyis léteznek olyan szenvedélyek, amelyek csak tartós emberi együttélés után fogják felütni a fejüket az emberiség körében. Ezek a szenvedélyek ugyan konszenzusnak fognak örvendeni az egyes társadalmakban, de a lelkük mélyén minden ember mást és mást fog lényegüknek és okuknak tartani. Az erény és a vétkek fogalmai kizárólag saját, a szociális relációkat értékelő indíttatásunkból fakadnak. Az erény jutalma a dicséret, a vétkek következménye pedig a rosszállás. Ennek pedig nincsenek kőbe vésett szabályai, hanem valamilyen az emberek közötti hallgatóságos megegyezésen nyugszik, mely megegyezés már a társadalmak előtt fennáll egyes térségek lakói, vagy közösségek tagjai között. Az erény és a vétkek kritériumait egyedül a természeti törvény határozza meg valamilyen mértékben, ám ezekhez még a legerkölcstelenebb körülmények között (háborúban, anarchiában) is igazodni fognak.⁵⁶ A természeti állapotban élő, magányos ember először azt tanulja meg, mi a legegyszerűbb jó és rossz a számára, ez pedig a gyönyör keresése és a kín elkerülése, amely elv maga is természeti törvény. Ezt a természeti törvényt később felülírják a társas kapcsolatok kialakításának és fenntartásának szükségességét hangsúlyzó természeti törvények, mint az ígéret betartásának, a segítségnyújtás célszerűségének törvényei. Bár az élvezetre való törekvésnek, és a fájdalomtól történő menekülésnek természeti törvénye kezdetleges, mégis ennek a természeti törvénynek a megismerése vezet el bennünket az egyszerű jótól és rossztól az erényhez és a vétkekhez, majd a polgári törvény betartásához.

⁵⁴ *Értekezés*, II. 28. 5; *Essays*, I. 88; Yolton, John William (szerk.): *A Locke Dictionary*. Blackwell, Cambridge, „good and evil” szócikk. Továbbiakban: LD.

⁵⁵ *Értekezés*, II. 20. 14.

⁵⁶ *Értekezés*, II. 28. 10-11.

Ám Isten törvényeihez, Locke szerint, nemcsak a cselekvésemélet révén jutunk el. A polgári törvények ugyanis legalább olyan – ha nem nagyobb – mértékben származnak az erényről és a vétekről kialakított nézeteinkből, mint a polgári társadalom megalakulása előtti természeti állapot egyéni gyakorlatából. Közvetlen episztemológiai bázisa az isteni törvénynek csupán egyetlen létezik. Amikor a racionalitás és az észhasználat révén bizonyítjuk saját magunknak, hogy Isten létezik.⁵⁷ Erre pedig a természeti állapotban egyedül élő ember ugyanúgy képes, mint annak felmérésére, hogyan cselekedjen, hogy öröm érje, és ne kín. Isten létezésének belátásából viszont az is következik, hogy Isten teremtett bennünket, tehát a tulajdonai vagyunk és Ő korlátlan ura életünknek és halálunknak.⁵⁸ E tényekből az isteni törvényt, valamint Isten és az embertársaink felé tanúsítandó kötelességek túlnyomó részét levezethetjük. Ám Isten, amint azt a Bibliából megtudhatjuk, néha közvetlenül is utasítja az embereket, mit kell megtenniük. Azaz az isteni törvénynek vannak a racionalitás számára csak később nyilvánvalóvá váló hozadékai, szándékai, indokai. Mindezeknek a felismerését Isten nem bízta egyedül a mi mentális képességeinkre, a Kinyilatkoztatás által sokkal biztosabb talajra helyezte a boldogulásunk lehetőségeit. Locke elismeri, az emberek nagy részének nehézségeket okoz komplikáltabb erkölcsi direktívák belátása és elfogadása. Viszont nekik is ezek szerint kell eljárniuk, nem a tudásuk, hanem a hitük miatt.⁵⁹ Azonban a Teremtő egyedül a természeti törvényt véste a szívünkbe, a Bibliát nem. A Bibliát csak később jegyezték le, és nem jutott el nagyon gyorsan a világ minden tájára, ahol addig nem ismerték. Bár Locke iszonyatos erőfeszítéseket tett annak

⁵⁷ *Értekezés*, IV. 10.

⁵⁸ *Értekezés*, I. 3. 5; *Két értekezés*, II. 6; LD, „God” és „virtue” szócikkek.

⁵⁹ Locke, John: *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, Clarendon Press, Oxford, 1995, 157-8. Továbbiakban: *Reasonableness*. Idézik: Dunn 1969, 234; Hancey 1976, 442. Ez nem azt jelenti, hogy az emberiség jelentős része annyira buta, hogy az életben maradásáról sem gondoskodna. Az emberek közötti különbségek inkább a moralitás követése vagy elvetése, a társadalmi etika betartása, vagy megszegése miatt alakulnak ki. Amikor valaki kevésbé racionális, mint valaki más, az annyit tesz, nem törekszik eléggé a természeti törvény szerinti életre. Lásd: Dunn 1969, 196-7.

érdekében, hogy bebizonyítsa, az erkölcsi alapelveknek is létezik egy deduktív magyarázata, mint a matematikai igazságoknak, magával a bizonyítással adós maradt. Ennek a bizonyításnak a hiánya miatt úgy tűnik, Locke elmélete elvérzik. Az isteni törvényre, mint természeti törvényre, és ennek a problémának a megoldására még visszatérek az intellektualizmus–voluntarizmus vita kapcsán, de most ismertetnem kell a természeti törvények másik, az evilági életre vonatkozó típusát.

Mindaz, amit ma természettudományos törvénynek nevezünk, bizonyos értelemben természeti törvény. Amikor Locke megkülönbözteti az elsődleges és másodlagos minőségeket, akaratlanul ugyan, de megfogalmaz egyfajta modern, tudományos módszert: az általunk észlelt világnak van egy valóságos aspektusa, amelynek a felépülését és működését a világunkat alkotó anyag személytelen vizsgálatával, kísérletezéssel tárunk fel, továbbá egy hétköznapi aspektusa, amelyhez érzékszerveink által férünk hozzá.⁶⁰ Az előbbi nézőpont kizárólag az elsődleges minőségekkel (a kiterjedés/alak, a számosság, a mozgás, illetve a mozgathatóság és a tömörség/keményiség) foglalkozik, az utóbbi az ezek révén általunk szubjektív módon tapasztalt másodlagos minőségekkel (általunk érzékelt szín, hang, íz, hőmérséklet).⁶¹ Az előbbieket nem változhatnak meg, vagyis valahányszor érzékelnünk fogunk egy bizonyos fajtájú anyagot, tisztában leszünk egyes szükségszerű tulajdonságaival is, mert ezek elválaszthatatlanok magától a testtől. Például, ha kezünkbe vesszünk egy darab vasat, mellékes, milyen hőmérsékletűnek érezzük, tudni fogjuk, megolvad, amennyiben tűzbe vetjük. A fizika és a kémia első hallásra tulajdonképpen az eltérő anyagok elsődleges minőségeinek leírásából és katalógizálásából áll. Csakhogy Locke (és kora) nem tekintette a manapság szaktudományoknak nevezett diszciplínákat, mint a fizika, vagy a

⁶⁰ Ebben a dolgozatban nem térhetek ki sem Locke elemzésére az elsődleges és másodlagos minőségeket illetően, sem arra, hogyan viszonyult a természettudományokhoz. Annyit mindenesetre nyugodt lélekkel megállapíthatunk, hogy az elsődleges–másodlagos minőségek megkülönböztetése akár a tudományos realizmus előfutárának is tekinthető. Vö.: Forrai 2005, 152; Curley 1972, 454; és Smith 1990, 239-42; Idézi: Forrai, 2005, 158.

⁶¹ *Értekezés*, II. 8. 10-16.

kémia tudománynak, mert végeredményben ezek soha nem tehetnek szert akkora bizonyosságra, mint a matematika.⁶² A matematikai igazságokat ugyanis az alak és a számbeliség tapasztalásából, majd az ezekre épülő ideák megteremtésével hozzuk létre.⁶³

A tapasztalatból származó egyéb ideáink révén viszont képesek vagyunk elméleteket is felállítani, annak megfigyelése során, milyen mértékben egyeznek meg, vagy milyen gyakorisággal követi egyik a másikat:

Először is, ha bármely egyedi dolgot saját magunk és mások állandó, hasonló esetben tett megfigyelésével összhangban mindazok egybehangzó beszámolója megerősít, akik említést tesznek róla, azt éppoly könnyen elfogadjuk, s éppoly szilárdan építünk rá, mintha biztos tudás volna; s éppúgy szinte gyanakvás nélkül okoskodunk róla, és cselekszünk neki megfelelően, mintha tökéletes bizonyítás lenne. [...] Másodsor, a valószínűség második foka az, amikor a saját tapasztalatom és minden más, az illető dolgot megemlítő személy egyetértő nyilatkozata alapján találok úgy, hogy egy bizonyos dolog a legtöbb esetben így és így van, s amidőn e dolog egyedi esetét számos és kétségtelen szavahihe-tőségű tanú igazolja; így például a történelem tanúsítja, saját tapasztalatom pedig [...] alátámasztja, hogy *az emberek minden korban előnyben részesítik a saját javukat a közjával szemben*. [...] Harmadsor, ha azon dolgokban, melyek kimenetele közömbös, [...] bármely egyedi tényállásért kétségbevonhatatlan hitelű tanúk egybehangzó tanúságtétele kezkesedik, akkor szintén elkerülhetetlenül megadjuk hozzájárulásunkat.⁶⁴

Éles vita bontakozott ki a Locke-interpretátorok között arról, vajon Locke a bacon-i természettudományos felfogást osztotta, amely a partikuláris esetek megfigyeléséből, a kísérletezésből és azok eredményeinek leírásából állt, de nem foglalkozott általánosításokkal, vagy a boyle-i

⁶² *Elements of Natural Philosophy* (In: *Works* III, 301-331); *Some Thoughts Concerning Education*, §. 193-5. (In.: *Works*, IX, 185-7.)

⁶³ *Értekezés*, II. 7. 10; II. 31. 11; Forrai 2005, 215.

⁶⁴ *Értekezés*, IV. 16. 6-8. Kurzív kiemelés tőlem.

hipotetikus-deduktív módszert részesítette előnyben, és szorgalmazta átfogó tudományos elméletek felállítását.⁶⁵ E dolgozat keretein belül nem áll módomban állást foglalni a kérdésben, ami számomra mégis egyértelmű az az, hogy Locke szerint a *mindennapi életben való boldoguláshoz* igenis nagy szükségünk van általánosításokra és hipotézisekre. Az olyan állítások, mint „Az arany oldódik királyvízben”, vagy „A kátránnyal bekenett fa jobban ellenáll a korhadásnak” nem tekinthetőek természettudományos törvénynek, Locke alapján még egzakt tudásnak sem, de gyakorlati tudásnak igen, mert minden kétséget kizáróan rengeteg ember életét könnyítik meg napról napra.⁶⁶ Mulatságos, hogy manapság már tudásnak nevezzük az ilyen ismereteinket, holott a XVII. századi angol filozófiában nem minősültek annak. Locke ezért is nevezi az ilyen ismereteket becslésnek, vagy valószínűsítésnek.⁶⁷ Erre akkor támaszkodunk, amikor nem áll rendelkezésünkre elég bizonyíték arra, több idea közül melyek egyeznek meg, melyek térnek el egymástól, vagy amikor csak feltételezzük, hogy valamely cselekedetünk eredménye az lesz, amire számítottunk. Amikor már rengeteg dolgot figyeltünk meg, és a becsléseinkből, a valószínűsítéseinkből már számos olyan általánosítást fogalmaztunk meg, amelyek helyesek, akkor azt mondhatjuk, lépéseket tettünk, hogy elősegítsük a boldogulásunkat. Amikor a testek viselkedésével, az állatok szokásaival, vagy az időjárással kapcsolatban hozunk létre ilyen általános kijelentéseket, ugyan nem természetfilozófiai értekezéseket írunk, de arról viszonylag biztos ismereteink lesznek, miből csináljunk szerszámokat, mikor milyen állatra érdemes vadászunk, vagy melyik rostnövényből készült vitorla az erősebb. Amikor pedig az emberi viselkedésről alkotunk ilyen állításokat, abban akarjuk megkönnyíteni a dolgunkat, hogyan viselkedjünk másokkal szemben, habár az ilyesmi nem tűnik többnek pletykálkodásnál.

⁶⁵ Az előbbi állásponton van Anstey (Anstey-Schuster 2005, 215-243), Forrai (Forrai 2005, 250), és Yost, utóbbit Curley, Farr és Laudan képviseli. Valójában az *Értekezés* ama fejezeteit, ahol Locke a hipotetikusságról ír (pl.: IV. 12. 12-13; IV. 16. 12.) értelmezik eltérő módon.

⁶⁶ *Értekezés*, IV. 12. 10-12.

⁶⁷ *Értekezés*, IV. 14.

Ezért válik fontossá a nyelv. Ha egyszerű ideákról beszélünk, nincs nagy gond. Valaki vagy látott már zöld színt, vagy hallott oboaszót és van ezekről ideája, vagy nem, és nem rendelkezik ideákkal ezekről. Ezt csak úgy tudjuk orvosolni, ha zöldet mutatunk neki, vagy egy oboakoncertre visszük, különben nem lesz vele miről beszélni. Amikor a természettudományos törvényekről beszélünk, a szituációnk már nem ilyen könnyű. Az eltérő szubsztanciákról való ismereteinket és szavainkat kísérletekkel kell finomítanunk. A kísérletek során egyszerű ideák kombinációiról alkotunk ítéleteket, és ezeket definícióknak tekinteni.⁶⁸ Sokkalta célravezetőbb az, ha folyamatosan újabb és újabb kísérleteket végzünk az adott szubsztancián, hogy eloszlassuk az esetleges kétségeket, vagy, hogy minél több embert győzzünk meg a partikuláris szubsztancia viselkedésének kőbe vésett szabályairól.⁶⁹ Ebben az esetben egyszerűen minél több embert akarunk meggyőzni arról, hogy a kátránnyal bekent fa tényleg lassabban rothad el, mint a nem kátrányozott fa. Már ez sem könnyű, hiszen más és más embereknek más és más egyszerű ideáik vannak.⁷⁰ Wood mintha olyasmit mondana, hogy az iskolai fizikaórán bemutatott kísérletek sem segítenek eloszlatni a homályt, mert a tanárok sem rendelkeznek világos ideákkal és egyezményes nevekkal a szubsztanciákat illetően.⁷¹ Csakhogy a természettudományos elméletek ellenőrzésének és a szubsztanciák vizsgálatának van egy óriási előnye. *Ki lehet őket próbálni a gyakorlatban.*⁷² Tulajdonképpen ez az értelme mindegyikőjüknek. Bármelyik ékszerészegédnek megtaníthatjuk azt, hogy az arany oldódik királyvízben, ha ezt megmutatjuk neki, és ugyanígy akármelyik matrózlegény is megértheti, hogy a kátrány megvédi a fát a korhadástól, ha tanúja a hatásának, és mindketten képesek lesznek ezt a jelenséget és értelmét másoknak is elmagyarázni.

⁶⁸ A szubsztanciák definíciói egyszerűen a saját ismereteinket, vagyis egyszerű ideáinkat akarják előhívni a kérdéses anyaggal, vagy fajtával kapcsolatban. *Értekezés*, III. 11. 20.

⁶⁹ *Értekezés*, III. 11. 24.

⁷⁰ *Értekezés*, III. 11. 25.

⁷¹ Wood 1983, 124-7.

⁷² *Értekezés*, III. 11. 20-21.

A kevert moduszok kapcsán ez már nem ilyen egyszerű. A kevert moduszok alkotják az erkölcsi ítéleteinket is, az ember, mint cselekvő lény egy viszont szubsztancia-idea.⁷³ Ám, ha az emberről etikai kontextusban beszél, Locke modusznak tekinti az embert is.⁷⁴ Ha a privát, szociális, vagy vallási indíttatású cselekedeteink neveit is úgy tudnánk rendszerezni, és osztályozni, mint a szubsztanciákét, könnyű dolgunk lenne. De a cselekedeteket leíró szavak és a mögöttük húzódó ideák viszonya labilis. A „balegyenes”, és a „nyolc napon túl gyógyuló, hirtelen felindulásból elkövetett, súlyos testi sértés” fogalmai, úgy tűnik, fényévekre vannak egymástól. Hogyan lehet akkor megegyezés az emberek között a törvényeket és az erkölcsi szabályokat illetően, melyek a társadalmak megszületésekor legitimálódnak?

Ezek, vagyis az erkölcsi cselekedetek definíciói, képezik a törvényhozó hatalom bázisát, amely „*tételesen megfogalmazott*”, „*kihirdetett, állandó törvények alapján*” kormányoz.⁷⁵ Locke szerint, amikor a társadalom megalakul, az emberek által hozott törvények az újdonsült állam Alkotmányát képezik majd és változtathatatlanok lesznek,⁷⁶ amelyek ráadásul igen rövid idő alatt születnek meg.⁷⁷ Ennek kapcsán arról van szó, hogy egyes törvények, mint amilyen a „három” természeti törvény, biztosan benne lesznek a megalakult társadalom törvényei közt. Bizonyos törvények már a társadalom megalakulása előtt olyan kristálytiszták és megkérdőjelezhetetlenek lesznek, hogy az emberek eleinte nem akarnak majd más törvényekkel felruházni a polgári társadalom végrehajtó hatalmát, mint ezekkel. Az erkölcsi nyelv, mely lassacskán, az emberi interakciók és változatos peres ügyek révén alakul ki, definiálni és rendszerezni fogja a privát, a szociális vagy a vallási indíttatású cselekedeteinket, és ezeket a cselekedeteket helyesség vagy helytelenség szerint, eltérő mértékben osztályozza is. Amennyiben különbséget teszünk a cselekedetek ideái között, amelyek moduszok, deskriptív kijelentések

⁷³ *Értekezés*, III. 11. 20.

⁷⁴ *Értekezés*, III. 2. 16; Részletesebben lásd: Forrai 2005, 221-230.

⁷⁵ *Két értekezés*, II. 136-7. Kurzív kiemelések Locke-tól.

⁷⁶ *Két értekezés*, II. 137; 142.

⁷⁷ *Két értekezés*, II. 144.

és definíciók (A hazugság az, ha érdekből vagy haszon reményében eltitkoljuk az igazat.), valamint a cselekedetek erkölcsi tartalmaira vonatkozó ideák között, amelyek normatív kijelentések (A hazugság bűn.), nem akad gondunk. A bonyolultabb társadalmi törvények a társadalom megszületése után születnek meg, és az egyes emberek igazságérzetén, véleményein, preferenciáin fognak alapulni, amelyeket állandóan összhangba hoznak, ütköztetnek és tökéletesítenek majd.

Annnyit kijelenthetünk, a természeti állapotból a társadalomba történő átlépéshez akár egy maréknyi természeti törvény ismerete is elegendő.⁷⁸ Ez a társadalom azonban megreked a fejlődésben, amennyiben tagjai nem folytatják a természeti törvények kutatását. Hiába van a természeti törvény a szívünkbe vésvé, nekünk kell feltárni az értelmét.⁷⁹ Mivel kevés dolgot „tudhatunk” a locke-i értelemben, egyes dolgokról pedig, mint a valós lényeg, vagy a túlvilági lét, soha nem szerezhetünk ismeretet, valami másnak kell minket a társadalom tökéletesedése felé vezetnie. Az előbbi hosszabb idézet kurzivált félmondata például pontosan olyan általánosítás, aminek társadalmi vonatkozásai vannak, hiszen elég negatív képet közöl az emberiségről, és arra ösztönöz minket, hogy ne legyünk önzők. Vagyis, a becslés és a valószínűsítés révén olyan állításokat is tudunk tenni, amelyeknek társadalomfilozófiai hozadékuk van. Nyilvánvalóan egyik ilyen állítás sem minősül természeti törvénynek, amint megfogalmazzák, és még akkor sem tekinthetjük annak, amikor már sokan hajlamosak arra, hogy fenntartások nélkül elfogadják őket. Meglehetősen rögzös az az út, melyen át az ilyen kijelentésektől odáig jutunk, hogy polgári törvényeket hozunk és fizikatankönyveket írjunk. Annál is inkább, mivel ezeknek az általánosításoknak legszembetűnőbb tulajdonsága, hogy *mindenki maga, a saját, egyéni szempontjaiból kiindulva* alakítja ki őket. A testekre vonatkozó általánosítások kapcsán például bárki lehet azon az állásponton, atomok idézik elő a színiüket és az érdességüket, és bárki gondolhatja az ellenkezőjét is. Arról pedig, hogy ki milyen cselekedeteket és viselkedést tekint általánosan helyénva-

⁷⁸ Tuckness 1999, 81. Az abszolút monarchiák megalakulásához például elég az, ha mindenki ugyanazt az embert választja vezetőjéül.

⁷⁹ Főként azért, mert sokan nem teszik. *Két értekezés*, II. 124.

lónak, talán soha nem lesz egyetértés az emberiség között. Ám Locke szerint ez így van jól, másokat minden áron, akár erőszakkal is meggyőzni az igazunkról, káros.⁸⁰ De amikor már világossá válik, hogy egyes elvek a gyakorlatban működnek, (mint amikor megállapítjuk, hogy nincs olyan fa, amelyik nem tartósabb, ha bekenjük kátránnyal,) vagy más elveknél nagyobb hasznot hajt az alkalmazásuk, (példának okáért az, hogy a közoktatás bevezetése hosszú távon növeli a társadalom tagjainak műveltségét,) akkor elmondhatjuk, hogy egy ilyen elv nagy valószínűséggel természeti törvény.⁸¹

Mivel a világot Isten teremtette, a minket körülvevő világ valamenyny, naturális jelensége és törvénye az Ő munkájának eredménye, kizárólag a mi fogyatékságunk, hogy a matematikában lehetünk a legbiztosabbak. Ám nemcsak a Teremtés, hanem saját megfigyelőképességünk révén is azt kell állítanunk, hogy ezek a fenomének természeti törvények.⁸² Ami pedig az evilági életre vonatkozó természeti törvényeket illeti, ezek megismerésében egyedül a becslő és valószínűsítő képességeinkre támaszkodhatunk. Ezeket a személyes preferenciáinkkal összhangban felállított elveket pedig később, az emberi interakciók elkezdődésével és bonyolultabbá válásával fogjuk fokozatosan finomítani és tökéletesíteni. Attól függetlenül, hogy ezek az emberi természet törvényei, még ugyanúgy természeti törvényeknek tekintendők, mint a közvetlenül Istentől kapott parancsok.

⁸⁰ *Értekezés*, IV. 16. 4; Idézi Forrai 2005, 247-8; LD, „assent” szócikk.

⁸¹ A természeti törvény teljes ismeretére feltehetően soha nem fogunk szert tenni, mindig csak kicsivel többet tudunk meg róla. Locke mindazonáltal úgy gondolta, a „pogány filozófusok” etikai műveikben egy elég teljes képet adnak az embereknek a hétköznapi természeti törvényekről. (*Reasonableness*, 147-51.) Az isteni természeti törvényt pedig mindenki maga fedezi fel a Biblia lelkiismeretes tanulmányozásával és az ott olvasottak követésével. (Tuckness 1999, 82.)

⁸² LD, „science” szócikk.

3. Az intellektualista–voluntarista vita

Amit Locke az *Értekezés* II. könyvének 21. fejezetében elmond a szabadságról és az akaratról társadalomfilozófiailag azért fontos, mert ezek között a sorok között olvashatjuk a bűn jelenségére adott magyarázatát.⁸³ A véleményeink és a hiteink jellegzetessége, hogy bizonyos módon függetlenek az akaratunktól. Valami miatt egyszerűen rá vagyunk kényszerülve arra, hogy egyes ítéleteket és nézeteket a saját tudatlanságunk, a tekintély vagy az adott helyzet miatt elfogadjunk, és ezek szerint járjunk el. Ijesztően hangzik, de végső soron a vallási hovatartozásunk is a véleményeinken fog nyugodni.⁸⁴ Az ítéletek és a vélemények abban az esetben nem tekinthetők elfogadhatónak, ha nem szánunk elég időt és energiát a mögöttük rejlő tények vizsgálatára. Azonban vannak olyan helyzetek, amikor nem áll módunkban ellenőrizni a mások véleményét, vagy kivizsgálni becsléseik helyességét. Ha például egy Manchesterben született ember életében először jár Southamptonban, és útbaigazítást kér valakitől arról, merre van a piac, jobban jár, ha megfogadja az útbaigazítást, mert egyáltalán nem ismeri a várost. Amennyiben mégis eltéved, senki nem gondolná, hogy vétkes ebben, vagy szándékosan el akart tévedni. Akkor valóban hibázunk, amennyiben semmilyen erőfeszítést nem teszünk azért, hogy tisztázzuk a véleményeink eredetét, újragondoljuk, melyiket miért fogadtuk el és ellenőrizzük a megbízhatóságukat. Ám ennek elmulasztása nehezen tekinthető bűnnek: a manchesteri

⁸³ Az *Értekezés* jelenlegi magyar fordítása az angol V. kiadáson alapul. Locke elismeri, a legelső kiadáshoz képest alaposan átírta ezt a fejezetet, jobbra Molyneux és van Limborch megjegyzéseinek hatására (Lásd: Chappell 1994). A dolgozatban nem óhajtok figyelmet szentelni a kiadások közti különbségekre, mert ez a filológiai kitérő túlságosan messzire vezetne, és nem témája ennek a dolgozatnak. Vizsgálódásom szempontjából egyszerűbb volt ragaszkodni az utolsó változathoz, mely egzszermind a legkidolgozottabb is.

⁸⁴ *Értekezés*, IV. 15. 3-6; IV. 17. 17. A vallásunk tulajdonképpen egy olyan becslés, amelynek alapjait legjobb esetben Istentől, vagy a Szentírás szövegeiből kaptuk. Kevésbé jobb esetben valakitől, aki járatos a Bibliában, és tudjuk róla, hogy nem akar félrevezetni bennünket. (*Értekezés*, IV. 18. 2; Idézi Forrai 2005, 256; *Tolerancialevél*, 199-201, 231.)

utazó el *kell*, hogy fogadja a southamptoni lakos útbaigazítását, mert *nem tehet mást*, ha el akar jutni a piacra. Egyetlen módon ellenőrizheti az útbaigazítás helyességét, ha követi azt, és ha a piacra ér, akkor helyes volt az ítélete. Az ítéletek sajátossága, hogy – legyenek bár tévesek – nem minősül bűnnek az elfogadásuk és a követésük, amennyiben nincs lehetőségünk a mérlegelésre.⁸⁵

Az akaratlagos cselekvések esetében viszont van. Az intellektualista álláspont szerint, mivel az *Értekezés* később íródott, mint az *Essays*, Locke felülvizsgálta nézeteit, és egyértelműen hedonista alapokra helyezte a cselekvésmélettét. Először is, természeti törvény betartása, a társadalom megalakulását követően is a nagyobb örömet, és a kisebb fájdalmat előnyben részesítő kalkulációk eredménye.⁸⁶ Továbbá az emberi tettek mögött mindig az ágens véleménye vagy ítélete húzódik meg, mint kiváltó ok. Az éppen cselekvésre készítő kényelmetlenséget a mindenki a saját módján óhajtja megszüntetni, vagyis mindenki maga határozza meg, hogyan törekszik a gyönyörre, és hárítja el a kint.⁸⁷ Harmadszor, amennyiben függetlenítjük a természeti törvényt Isten közvetlen akaratától, és egy, a világ fennmaradását garantáló automatikus szabályrendszerként könyveljük el, amelyet mi fedezünk fel, bizonyos döntéseink, amelyek a voluntarista oldal szerint direkt ellentétben állnak a természeti törvénnyel, hosszú távon racionálisak is lehetnek.⁸⁸ Például ha valaki egy jégverés után kivágja az összes gyümölcsfáját, első

⁸⁵ A felszarvazott szerető, aki nem akarja figyelembe venni a kedvese hűtlenségét tanúsító vallomásokot, azért tesz így, mert szerelmes, és racionalitása korlátozott (*Értekezés*, IV. 20. 12.). A téves vélemények elfogadását és a szándékos bűnt az különbözteti meg egymástól, hogy az előbbi esetben döntéskényszer áll fenn, és ismereteink is hiányosabbak a kelleténél, az utóbbi esetben viszont pontosan tudjuk, hogy rajtunk áll, mit határozunk, és az eltérő döntések kimenetelét is ismerjük.

⁸⁶ Ward 1995, 209-210.

⁸⁷ Chappell 1994, 203-4; *Értekezés*, II. 21. 48.

⁸⁸ Soles 1987, 69-70. Ebben az esetben az a kiindulópont, hogy Isten nem változtatgatja önkényesen a természeti törvényt, miután megalkotta. Tehát nem közvetlenül Istennek engedelmeskedünk, hanem az adott helyzetben mi magunk értelmezzük a természeti törvényt, és ennek megfelelően járunk el.

látásra a sorsát átkozza, de amennyiben a fák helyén fólíásátrakat épít, melyekben ezek után zöldséget termeszt, mind az életben maradásáról gondoskodik, mind védi magát a következő jégesöktől. Végezetül nem pusztán azért kell engedelmeskednünk Istennek, mert a hatalmában vagyunk, hanem azért is, mert Ő jó és bölcs. Ha kizárólag a hatalomtól való félelem motiválja a cselekedeteinket, akár az a cselekedet is lehet „jó”, amelyet fegyveres erőszak hatására követünk el, bár ilyenkor nem vagyunk szabadok.⁸⁹ A tetteinket nem pusztán a hatalomnak, hanem a helyességnek is motiválnia kell. Az emberi természet pedig maga fedezi fel, mi a helyes és a helytelen, tehát a természeti törvényre is egyedül jövünk rá, így bizonyos módon függetlenek vagyunk Isten akaratától, és képesek annak meghatározására, hogy az adott helyzetben mi a helyenvaló, és mi nem.⁹⁰

Az intellektualista oldal többnyire csak az *Értekezésből* indul ki, amikor Locke cselekvéseméletét elmagyarázza. Soles szerint a *Két értekezésben* is akad némi intellektualizmus. Amennyiben az általam „második” természeti törvénynek nevezett elvet önevidenciának tekintjük, amelyet egyes intuitív ismeretekhez hasonlóan fogunk fel, mint ahogy „A fehér nem fekete”, „A kör nem háromszög” típusú megállapításokat, akkor bárminemű isteni közvetítés ennek megértéséhez felesleges.⁹¹ Ennek kritikájára a voluntarizmus ismertetése kapcsán még külön visszatérek, ami viszont lényeges, az az, hogy egyfelől a természeti állapot individuális szempontjai nyomán eljáró cselekvő – az intellektualisták szerint – a társadalmi állapotban is privát ösztöneit fogja követni, másfelől a társadalom törvényei elég mérsékelt kényszerítő erejűek lesznek, hiszen nem az isteni törvény már eleve ismert fundamentumain fognak nyugodni.

⁸⁹ *Essays*, 118.

⁹⁰ Soles 1987, 69-70; Drury 1980, 533-534; Magri 2000, 57-61. Ezek szerint Locke, amennyiben intellektualista, akkor internalista is, vagyis a kötelességeink betartása mögött mindig feltételezni kell egy közvetlen motivációt. Ez fordítva is igaz: ha csak azért cselekszünk, hogy Isten parancsait betartsuk, és Locke voluntarista, akkor nyilvánvalóan externalista. Losonsky szerint Locke internalista és externalista is.

⁹¹ Soles 1987, 72-74; *Értekezés*, IV. 2. 1; Vö.: *Essays*, VII. 125.

Bárhogyan is, az intellektualisták Locke cselekvéelméletét értelmezik sajátos módon. Locke végső álláspontja az emberi motivációt illetően az alábbi: az akaratot mindig a legégetőbb szükség, a legintenzívebben érzett kényelmetlenség határozza meg.⁹² A vágyról adott definícióját Locke az *Értekezés* 21. fejezetében kiegészítette. A vágy nem egyszerűen a jó elérésére és fenntartására, a rossz megszüntetésére és csökkentésére irányul, hanem a jelen pillanatban hevesen érzett indulat kielégítésére sarkall minket. Ez az indulat akár negatív cselekedetet is kiválthat belőlünk, még akkor is, ha ezzel tisztában vagyunk. Tudjuk, hogy a szűnyogcsípés vakarása illetlen és csak ideiglenesen segít, gyakran mégsem tudjuk megállni, hogy ne vakarózzunk. Ráadásul, egy jó dolog ismerete – az intellektualista értelmezésben – önmagában még nem feltétlenül sarkall minket az elérésére.⁹³ Ennek megoldása a mérlegelés, az adott cselekvés felfüggesztése, hogy elemezni tudjuk a belőle eredő jót vagy rosszat.⁹⁴ Ennek gyakorlása saját szabadságunkat növeli, ugyanis lehetőséget biztosítunk az ész számára, hogy uralja az akaratot, valamint elindulunk a nagyobb boldogsághoz vezető úton.⁹⁵ Az ilyen mérlegelések során alkotott ítéleteink és véleményeink *csak rajtunk* múlnak, hiszen senki nem keverne szánt szándékkal keserű anyagot az italába.⁹⁶ Ezek szerint mások véleményformáló ereje nem fog befolyásolni minket abban, mikor, hogyan illik, vagy kell eljárjunk, még a társadalomban sem. Ugyanis az intellektualista értelmezés bűnre adott magyarázata abból áll, hogy az ilyen egyéni vélekedések elnyomják a többi ember iránt tanúsítandó kötelezettségeink hangját. A bűn hibás kontempláció, egy elhamarkodott számítás eredménye, és az okát tekintve teljesen mellékes az, előrelátjuk-e a belőle származó rosszat.

⁹² *Értekezés*, II. 21. 40; Részletesebben lásd: Forrai 2005, 266-272.

⁹³ *Értekezés*, II. 21. 33-35; II. 21. 57; Chappell 1994, 203.

⁹⁴ *Értekezés*, II. 21. 63; Colman 1983, 236.

⁹⁵ *Értekezés*, II. 21. 47-53.

⁹⁶ *Értekezés*, II. 21. 62. Ugyan ezek az ítéletek olyanok, amelyekről mindenki elismeri, hogy jók, vagy rosszak, mégsem segítenek sokat, hiszen olyan megállapításokról van szó, amelyek az öröm és a fájdalom antropológiai vonásaiban gyökereznek. Vagyis, *ab ovo* nincs olyan épelméjű ember, aki azt mondaná, hogy a pihenés kellemetlen, vagy azt, hogy a gyomorkorgás örömteli.

Csakhogyan az, ahogyan az intellektualisták adaptálják Locke e gondolatmenetét, több ponton is téves (nem feltétlenül azért, mert a voluntarista oldalnak van igaza). Amiért nincsen adekvát tudásunk Isten tulajdonságairól és szándékairól, az nem indokolja, hogy a természeti törvényt függetlenítenünk kell az akaratától. Az gyanítható, hogy azért alkotta meg a természeti törvényt, mert ezt a képességeinkből adódóan beláthatjuk, míg Isten összes szándékát nem, ám az kevésbé plauzibilis, hogy ne tudnánk párhuzamba állítani a természeti törvényt és Isten akaratát.⁹⁷ Annyit tudunk, hogy a természeti törvényben benne foglaltatik az emberek cselekedeteinek és viselkedési normáinak a leírása, de ebből nem következtethetünk arra, hogy csak ezt tartalmazza és nagy része a mi mentalitásunkból származik.⁹⁸ Éppen ezért nem tartható az az elképzelés sem, hogy a kezdeti társadalmak inkább fognak kizárólag erényre és vétekre épülni, mint annak felismerésére, hogy számadással tartozunk Istennek a tetteinket illetően.

Nehezen lehet elgondolni, hogy a személyes nézetek a jóról és a rosszról, a hasznosról és az ártalmasról, valaha is képesek lesznek formálni a társadalmat, ha nem szükséges hozzájuk mások véleménye.⁹⁹ Lehetséges, hogy nem is alakulhatna meg semmilyen társadalom, hiszen senki nem akarná feladni a természetjogainak gyakorlását. Amennyiben tőlünk függ, mit tekintünk méltányos kártérítésnek a természeti állapotban, ódzkodva mondanánk le ennek hatalmáról. Valamint nemhogy állandóan attól kell majd félnünk, hogy kereszttezzük valaki más szándékát, ha nincs egy minden ember által elfogadott és felismert erkölcsi mérce, de abban sem lehetünk biztosak, hogy tudunk-e valaha tisztességesen viselkedni. Locke akkor tudná az intellektualizmusát megőrizni a

⁹⁷ Ward 1995, 211-212.

⁹⁸ Ugyanis Isten az állatoknak is azt parancsolja, hogy szaporodjanak, de ez nem jelenti azt, hogy nekik külön természeti törvényt adott volna.

⁹⁹ Locke az egyéni meggyőződés bizonytalanságát hozza fel érvnek a fanatizmus ellen is (*Értekezés*, IV. 19. 14). Losonsky úgy véli, a vallásos hit Locke-nál akaratlagos, de nem a szabadságunk, inkább befolyásolás eredménye.

társadalmi állapotban, ha utilitarista lenne, holott explicit módon tagadta az utilitarizmust.¹⁰⁰

A voluntaristáknak nincs komolyabb problémájuk a locke-i motivációteória intellektualista értelmezésével, helytállónak tartják. Azt azonban nem fogadják el, hogy ez megmagyarázza a szociális és a komplexebb társadalmi indíttatású cselekedetek okait is. A természeti állapotban élő, magányos ember akcióinak indokait leírja, de nem ad számot arról, mi készítené az embereket olyan dolgok megtételére, mint az adófizetés, vagy a bírósági döntések elfogadása.¹⁰¹ A voluntarista álláspont szerint, az isteni törvényeket már akkor is követnünk kell, amikor még a természeti törvény legelemibb vonásaival sem vagyunk tisztában. Az ilyen esetek miatt gondolhatunk arra, hogy Isten akarata inkonzisztens, szándékai néha ellentmondanak egymásnak, és inkább az önnön racionalitásunkra kell támaszkodnunk, ha el akarunk érni valamit.¹⁰² Ám az intellektualistáknál a racionalitást a vágyaink által felpiszkált akarati aktusok, az aktuális szenvedélyeink generálta kényelmetlenségek hívják elő.¹⁰³ Amikor már tisztában vagyunk vele, melyik vágyunkat milyen módon elégíthetjük ki, képesek leszünk megszerezni őket és etikai alapon megállapítani a fontossági sorrendjüket.

De ez önmagában nem elég: ha az erényes viselkedést mindig az erény vágya idézi elő, rengeteg olyan helyzet létezik, amikor tisztában vagyok azzal, milyen cselekedet jó, mégsem teszem meg, mert vagy egyáltalán nem érzek vágyat erre, vagy egy ellentétes vágy elnyomja az ilyen irányú készíttésemet.¹⁰⁴ A voluntaristák szerint azonban nem a vágyaink önkénye szabja meg az akaratunkat, nem is teljes mértékben Isten akarata, hanem Isten akaratának helyes, általunk történő interpre-

¹⁰⁰ A hasznosság a cselekedetek egyik, de nem szignifikáns eredménye, és legkevésbé sem a célja. *Essays*, VIII. 129; Buckle 1991, 146; Hancey 1976, 447; Ward 1995, 212.

¹⁰¹ *Essays*, VI. 120.

¹⁰² Buckle 1991, 135-6.

¹⁰³ Losonsky 1996, 269.

¹⁰⁴ *Értekezés*, II. 21. 46; Chappell 1994, 204-5.

tálása, vagyis a természeti törvény ismerete.¹⁰⁵ Amikor az intellektualisták a „nagyobb jó”-ról beszélnek,¹⁰⁶ amely Locke cselekvéseméletében mérlegelések és a vélemények felülvizsgálatának hatására megváltoztatja a vágyat és az akaratot, valójában a döntéseinket ugyanúgy kalkulációk és szubjektív spekulációk eredményévé teszik, mint eddig. Ez a „nagyobb jó” még mindig nem ad magyarázatot arra, egyes dolgokat és tetteket miért *sziükséges* előnyben részesítenünk más tárgyakkal és cselekedetekkel szemben. Az egyetlen kiút számukra az marad, ha a „nagyobb jó” szerepét a „legnagyobb jó” veszi át az elméletben, ami Locke filozófiájában nyilvánvalóan az isteni törvény betartása.¹⁰⁷ Ebben az esetben viszont ugyanazt tekintik az emberi cselekvések okának, mint a voluntaristák, csak sokkalta körülményesebb és homályosabb módon jutnak erre a következtetésre.

De már az *Essays* egyes sorainak értelmezése is okot képes szolgáltatni az intellektualista–voluntarista pengevéltásoknak: „[A] természet e törvényét fölfoghatjuk úgy, mint az isteni akarat rendeletét, amit a természet fénye által figyelhetünk meg, mint annak mutatóját, mivel van összhangban az értelmes természet és mivel nincs, és ezért *ebben az igazi értelemben* tekinthetjük tiltásnak vagy utasításnak”.¹⁰⁸ Leyden a dőlt betűs részt az értelmes természetre, azaz az emberi racionalitásra vonatkoztatja. A természet törvénye az ő álláspontjában az emberi természettel kell, hogy korreláljon, hogy felismerhető legyen.¹⁰⁹ John Lenz szerint

¹⁰⁵ Tuckness 1999, 76-8; Lenz 1956, 106-7.

¹⁰⁶ *Értekezés*, II. 21. 29; Idézi: Chappell, 1994 201.

¹⁰⁷ Locke elég szkeptikusan vélekedett a privát „legfőbb jó”-ról (*Értekezés*, II. 21. 55). Nem tekinthette a motivációnk bázisának, ugyanis mérhetetlenül szubjektívnek tartotta. Ha az isteni törvényt, és az emberi nem fejlődését tekintjük a „legfőbb jó”-nak, akkor már célszerűbb „legfőbb kötelesség”-ről beszélni (*Értekezés*, IV. 12. 11).

¹⁰⁸ „[T] his law of nature can be described as being the decree of the divine will, discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature and for *this very reason* commanding or prohibiting.”, *Essays*, I. 82. Kurzív kiemelés és fordítás tőlem.

¹⁰⁹ Leyden, 29; Hancey 1976, 445.

az isteni akaratot kell érteni rajta, amelyet nekünk követnünk kell. Bár Leyden fordítását kritizálták, amiért egyes fogalmakat túl szabadosan ültetett át angolra, hiszen az *Essays* eredetileg latinul íródott, azonban a fenti idézetben lévő kétértelműség a primer latin szövegben is ugyanitt és ugyanígy szerepel. Ezt a passzust önmagában tényleg csak az egyéni preferenciáink szerint vagyunk képesek olvasni. Mindkét oldal más idézetekkel együtt igyekszik befolyásolni az ítéletünket.

Azonban Locke voluntarizmusa sem igazán egyértelmű és koherens. Az elmélet szerint azért cselekszünk, mert Isten kötelez minket, ezek a kötelességek pedig korrelálnak az emberi természettel. Csakhogy eltérő feladatokkal eltérő kötelezettségek járnak együtt. Egy magas rangú katonai, vagy politikai vezető nagyobb felelősséggel járó pozíciót tölt be, mint egy földműves, ezért erősebb korlátok szabják meg, hogy hivatalában mit tehet meg, és mit nem.¹¹⁰ Amint láttuk az intellektualista cselekvésemélet meglehetősen pontos leírást ad a természeti állapot individuumainak akcióiról, de nem ad számot arról, miért ajánlatos az embereknek létrehozniuk a társadalmat. A természeti állapotban mindenkinek jogában áll eldönteni, hogy csatlakozik-e a társadalomhoz, azonban a jog ebben az értelemben a választás, egy tárgy fölötti rendelkezés lehetőségét foglalja csak magába, azt nem, hogy melyik választás, rendelkezés a helyes, vagy megfelelő. A voluntarista álláspont márpedig azt állítja, Isten azt akarja, hogy társadalmat hozzunk létre. Nem kizárólag azért, mert jogában áll. Istennek nincsenek abban az értelemben vett „jogai”, mint nekünk. Isten jogai teljesen megegyeznek az akaratával, a mi jogaink a lehetőségeinkhez mért, racionális döntések egy mindenkiktől független helyzetben.¹¹¹ Isten akaratára sem mondhatjuk, hogy helyes, vagy helytelen dologra irányul, hiszen fölötte nem áll semmilyen hatalom, tehát az ő akaratát nem hasonlíthatjuk össze saját volícióinkkal. Azonban egy közös pont létezik: Isten ugyanúgy a jó ismeretében, az öröm elérése miatt cselekszik, mint mi. Ő valóban tisztában van a „legfőbb jó”-val, azzal, hogy társadalomban élnünk jobb, mint egyedül.

¹¹⁰ Lenz 1956, 107. Vö.: *Essays*, I. 87.

¹¹¹ Lenz 1956, 110; Vö.: Grotius 2005, 164.

Ellentétben velünk, az ő szándékait nem gátolják időről-időre szenvedélyek, vagyis jobb az ő akaratát követnünk.

A természeti törvény, mint már említettem, nem lehet intuitív. Egyrészt Locke soha nem állította ezt, másrészt a természeti törvény nem olyan világos és kézenfekvő állításokból áll, mint „A piros nem kék” és hasonlók. Ha a természeti törvény is olyan magától értetődő lenne, mint szemünket a világosság felé fordítani, akkor Locke rengeteg, az innatizmus ellen felhozott, a hétköznapi gyakorlatról és a változatos viselkedési normákról szóló érve nevetségessé válna. Továbbá a természeti törvények – a kvázi természettudományos törvényeket kivéve – mindegyike erkölcsi ideákat, erkölcsi relációkat, ezek mindennapos betartásának fontosságát és Istentől eredő kötelező erejüket tartalmazzák. Csupa olyasmit, amit Locke kivétel nélkül obskúrusnak, folyamatos észhasználat és mérlegelés nélkül beláthatatlan ismeretnek tartott. Talán emiatt helyezett későbbi munkáiban nagy hangsúlyt a természeti törvény tanítására. Locke úgy gondolta, a gyerekekkel előbb a Szentírást kell olvasatni és megértetni, mint a mechanikát, vagy más természettudományos elméleteket. Utóbbiak is hasznosak, de könnyen a materializmus felé vezethetik a zsenge gyermeki elmét.¹¹² Az idős Locke ugyan nem vetette el a voluntarizmusát, mégis úgy érezte, kiegészítésre szorul. Az *Essays* megírásakor még nem gondolta, hogy a hagyományok és a hit tanítása segítségünkre lehet a természeti törvény feltárásában.¹¹³ Érettebb korában viszont már azon az állásponton volt, hogy minden arra megfelelő eszközzel terjeszteni kell a természeti törvényt. Úgy gondolta, ennek a legalkalmasabb eszköze a nevelés, mely egy adekvát – azaz bonyolult teológiai problémáktól mentes, de a Biblia tanulmányozásából álló – keresztény erkölcs szellemében történik, bár azt a nézetét sem adta

¹¹² *Education*, §. 191-2; *Reasonableness*, 8. Vö.: *Értekezés*, II. 23. 15.

¹¹³ *Essays*, II. 92-5. A fiatal Locke meg volt győződve arról, hogy az észhasználat (és a természeti törvény megismerésének) elhanyagolása az oka az emberek közti egyenlőtlenségnek.

föl, hogy a legműveletlenebb tökfilkó is képes önmaga erejéből a természeti törvények csíráinak felfedezésére.¹¹⁴

A voluntarista elméletben a bűn szándékos szembehelyezkedés a természeti törvénnyel.¹¹⁵ Egy bűnös cselekedetre természetesen nem mentés, ha nem ismerjük a természeti törvényt. Locke motivációteóriáját a voluntaristák azzal egészítik ki, hogy az ember tudatában van az eredendő bűnnek, annak, hogy az egyén üdvözülése cselekedetein múlik. A bűn nélküli ember a racionalitását teljes mértékben az isteni akarat végrehajtásának szenteli, és vissza akarja állítani a Bűnbeesés előtti állapotot,¹¹⁶ míg a bűn egy negatív individualizmus, a Teremtéssel szembeni lázadás, melyben lemondunk mindarról a jóról, amelyre az isteni törvények betartásával szert tennénk.¹¹⁷ Locke nem egyszerűen azért akart deduktív módon levezetett erkölcsöt, hogy a kötelességeink értelmét, hanem hogy a bűn irracionalitását is bizonyítsa. A ténylegesen erre szánt munkája, az *Of Ethick in General* pár oldal után abbamaradt. Ebben az alkotásában is az örömet és a fájdalmat tekintette az emberi cselekvések kiváltó okainak, de itt is tartotta magát ahhoz a nézetéhez, hogy a morális jó és rossz határozza meg ezt a két végletet. Az erkölcs bizonyíthatóságát egy egyetemes törvény létezésétől, e törvény létrehozójától, valamint e törvény folyamatos kötelező erejétől tette függővé. A kézirat ezek után megszakad, mégis azt állíthatjuk, hogy több, befejezett művében felvázolta az erkölcs tervezett bizonyításának legfontosabb lépéseit.

Az első lépés az intuitív tudásunk Istenről. Bárki, aki nem sajnálja az időt és a fáradságot, hogy elgondolkodjon azon, miért is létezik a világ, mindaz, ami benne található, és egyáltalán miért él ő maga, rá fog jönni,

¹¹⁴ *Két értekezés*, I. 36; II. 56; illetve *Reasonableness*, 159, 169. Az utóbbi gondolattal a szociniánus John Edwards-nak komoly problémái voltak. Lásd: *Second vindication* §. 5. (In: *Works*, VII. 205-6.)

¹¹⁵ *Értekezés*, II. 28. 8. Természetesen itt az isteni törvényekről van szó, hiszen nem lehet bűn az, ha valaki nem hisz egyes tudományos elméletekben, vagy nincs különvéleménye egyes emberekről.

¹¹⁶ Ashcraft 1968, 901.

¹¹⁷ Spellman 1988, 102; Vogt 1997, 526.

hogy Isten létezik. Locke is elismeri, ennek a tudásnak a megszerzése nem különbözik sok egyéb vizsgálódástól, mint amelyet napról napra elvégezzünk, hogy tájékozódjunk a mindennapokban. Habár biztosabbak lehetünk abban, hogy van Isten, mint abban, hogy valami általunk érzékelhető tárgy létezik, a módszer, melynek révén ezt felfedezzük, az elme ráirányítása a kérdéses dologra, mindkét esetben ugyanaz. Az ügyes-bajos teendőink között gyakran nem érezzük szükségesnek, hogy ezen elgondolkodjunk, de ez önmagában legfeljebb figyelmetlenségnek, vagy hibának minősül, és könnyen orvosolható mulasztás.¹¹⁸ Míg az első lépés megtételéhez elegendő az intellektualizmus, a következő lépésben már jelentős szerepet játszik a voluntarizmus.

A második lépésben rájövünk, hogy Isten öröktől fogva létezik, gondolkodik, anyagtalan, hogy Ő lehelt belénk életet, és törődik velünk. Tulajdonképpen mindarra, ami elengedhetetlen az első három természeti törvény felfedezéséhez.¹¹⁹ Ennek felfedezése már komolyabb szellemi erőfeszítést igényel, hiszen Isten létezésének bizonyításából még nem következik az immateriális volta, az irántunk tanúsított jóindulata. Aki mindezt nem óhajtja elfogadni, magukat a természeti törvényeket hagyja szándékosan figyelmen kívül. Az ateisták, akik nem félnek a túlvilági büntetéstől, ezért nem tartják be az adott szavukat, nem pusztán jogi és erkölcsi értelemben megbízhatatlanok. Még az ateisták is lehetnek annyira értelmesek, hogy kövessék a filozófiai törvényt, és védjék a hírnevüket.¹²⁰ A lelke mélyén ateista ember is lehet törvénytisztelő, és mindent megtehet annak érdekében, hogy ne keveredjen bírósági ügybe. Ilyenkor ugyanis a Bibliára kellene esküdni és kiderülne hitetlensége, a társadalomból pedig kiűznék.¹²¹ Az indiánoknak is van egy kezdetleges természeti vallásuk, van fogalmuk az erényről és a vétek-

¹¹⁸ *Értekezés*, IV. 10. 6.

¹¹⁹ *Értekezés*, IV. 10. 8-16. Az ateistákat nem elsősorban arról kell meggyőzni, hogy Isten létezik, hanem arról, hogy gondoskodik rólunk. (*Értekezés*, IV. 10. 7.)

¹²⁰ *Tolerancialevél*, 218. Ilyenkor saját üdvösségünket tesszük kockára, de nem feltétlenül ártunk másnak.

¹²¹ Vö.: *Értekezés*, I. 4. 8; *Tolerancialevél*, 238-9.

ről. Az indiánok csupán hibát követnek el azzal, hogy nem törekednek a természeti törvény átfogó ismeretére, az ateisták viszont bűnösen viselkednek, amikor szánt szándékkal negligálják a természeti törvények egy részét. Az indiánok meg akarnak maradni a maguk primitív társadalmában, ám az ateisták mindig is a saját boldogulásukat akarják előnyben részesíteni, mint az egész társadalom üdvét. Az ateisták, Locke szerint, bizonyos értelemben elmebetegek, mert világos bizonyítékoknak nem akarnak hinni, amelyek önnön javukat is szolgálnák, ezért sem lehetnek tagjai a társadalomnak.¹²²

A harmadik lépés a Biblia pontos olvasatában rejlik. Locke többször is hangsúlyozta, hogy a Biblia téves interpretálása komoly károkat okozhat az egyénnek és a társadalomnak.¹²³ Ugyan a vallásunk saját véleményeink egy csoportjából születik meg, és ezeket a véleményeket nem kényszer hatására tesszük magunkévá,¹²⁴ mégis a társadalom tagjainak közösen több esélyük van a Szentírás megértésére, az igaz keresztény hit gyakorlására és a rajongás kiküszöbölésére, ha gyakran folytatnak teológiai vitákat és figyelmeztetik egymást az isteni törvény állandó betartására.¹²⁵ A szakadárak és az eretnekek pont azért nem kívánatos tagjai a társadalomnak, mert olyasmikben hisznek, amik vagy nincsenek benne a Bibliában, vagy nem szükségszerű következményei Krisztus tanításának. Az ilyen nézetek pedig minden bizonnyal perszonális eltérésekből, az egyén, nem a közösség téves vallási szemléletéből fakadnak. Az emberek ugyanis nem a hitük védelme miatt lépnek be a társadalomba.¹²⁶

A vallásra vonatkozó tudásunkat is csak úgy vagyunk képesek tökéletesíteni, mint az összes többi ismeretünket. Az erkölcsstan és a teológia, a

¹²² *Political essays*, 245-6.

¹²³ Filmer például nagyon rossz következtetéseket vont le a Szentírásból. Pl.: *Két értekezés*, I. 30; 113; Vö.: *Értekezés*, III. 9. 23.

¹²⁴ Vö.: *Vallási tanulmány*, 161-2; 170; *Tolerancialevél*, 204-5.

¹²⁵ *Tolerancialevél*, 211-2; *Of the Conduct of the Understanding*, §. 23. (In.: *Works*, III. 244-5.)

¹²⁶ *Tolerancialevél*, 248-50; Vö.: *Két értekezés*, II. 14; *A Third Letter for Toleration* (In.: *Works*, VI. 211-2.)

matematikához hasonlóan általános és elvont ideák tanulmányozásából áll, és nem maximákból épül fel. A matematikában annyival könnyebb a dolgunk, hogy azt a konkrét megfigyelésekből származó, általunk alkotott ideák alkotják. Az etikában és a hit kérdéseiben ez nincs így: ezekben a tárgyakban a személyes meggyőződéseink nagyban befolyásolják az általános ítéleteinket. Továbbá ezek az ítéletek nem lehetnek ellentétesek az ésszel, azaz elfogadásuk, avagy tagadásuk ugyanazokon a mentális képességeinken fog múlni, mint a többi általános nézet esetében. Mégis vannak olyan helyzetek, ahol nem támaszkodhatunk kizárólag az eszünkre, hanem a Kinyilatkoztatáshoz kell fordulnunk, márpedig az erkölcsi elvek változatossága és a hit sokszínűsége pont olyan helyzeteket teremt, amelyekben nincs biztos tudásunk arról, mi a ténylegesen helyes és nemcsak szerintünk az.¹²⁷ Locke a bizonyítható erkölcsön azt értette, hogy az észérvekre támaszkodó, józan, keresztény hit és a Biblia tanulmányozása majdnem olyan erős bizonyítékokkal szolgál az az isteni törvényt és az erkölcsöt illetően, mint a számosság és az alak érzékelhetősége a matematikában, és ezekre az evidenciákra felépíthetjük a deduktív etikát.

Zárszó

Locke akár intellektualista, akár voluntarista volt, ez liberalizmusát nem befolyásolja. Mindkét álláspont az Istentől eredő kötelességeink betartását sürgeti, de egyik sem akarja megcáfolni azt a tézist, hogy egyéni nézeteink vannak a jóról és a rosszról, és hogy az egyén képezi a társadalom fundamentumát. A személyes meggyőzések kialakításának képessége antropológiai axióma, mely az egészséges és önálló emberi értelem egyik legnyilvánvalóbb ismertetője. Ez garantálja, hogy mindenkinek a maga módján legyen alkalma a boldogságra való törekvéshez. Közvetett módon ugyan, de a véleménynyilvánítás politikai szabadságának sérthetlenségét is hivatott igazolni. A természeti törvény ilyen posztulálása pedig a vallási tolerancia ésszerűségét is újabb érveléssel egészíti ki. Magáról

¹²⁷ *Értekezés*, IV. 12. 7-8; IV. 18.

az isteni törvényről is kezdetben magánvéleményt alakítunk ki, mely a szociális relációk megszületésével nyeri el végső formáját, de ennek a nézetnek az állami intézkedésektől és regulációktól életünk végéig függetlennek kell maradnia. A lockeiánus természeti törvény gyakorlati hozadékainak vizsgálata tehát nagyon sokat segít Locke liberális politikai téziseinek megértésében.

Irodalom

A dolgozatban szereplő rövidítések feloldása:

Essays = *Essays on the Law of Nature* (az esszé száma, a kiadás oldalszáma)

Értekezés = *Értekezés az emberi értelemről* (könyv, fejezet, referenciapont)

Két értekezés = *Két értekezés a polgári kormányzatról* (az értekezés száma, referenciapont)

LD = *A Locke Dictionary* (szócikk)

Political essays = *Locke – Political essays* (a kiadás oldalszáma)

Reasonableness = *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (a kiadás oldalszáma)

Second Vindication = *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*

Tolerancialevél = *Levél a vallási türelemről* (a kiadás oldalszáma)

Vallási tanulmány = *Tanulmány a vallási türelemről* (a kiadás oldalszáma)

Works = *The Works of John Locke in Ten Volumes* (kötetszám, oldalszám)

Felhasznált elsődleges irodalom:

Arisztotelész 1997. *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Európa, Budapest.

Cudworth, Ralph 1996. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with A Treatise of Freewill*. Cambridge University Press, Cambridge.

Cumberland, Richard 2005. *A Treatise of the Laws of Nature*. Liberty Fund, Indianapolis.

Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest.

Grotius, Hugo 2005. *The Rights of War and Peace*. Liberty Fund, Indianapolis.

Hobbes, Thomas 1970. *Leviathán, vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál, Magyar Helikon, Budapest.

Locke, John 1997. *Essays on the Law of Nature*. In: Goldie, Mark (szerk.), *Locke - Political essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 79-134.

Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Csordás Dávid – Vassányi Miklós, Osiris, Budapest.

Locke, John 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford. Endreffy Zoltán, Gondolat, Budapest.

Locke, John 2003. *Levél a vallási türelemről*. In: Locke, John: *A vallási türelemről*, Ford. Halasy Kun József, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 194-251.

Locke, John 2002. *Of Ethick In General*. In: Nuovo, Victor (szerk.), *John Locke – Writings on Religion*, Clarendon Press, Oxford.

Locke, John 2003. *Tanulmány a vallási türelemről*. In: Locke, John: *A vallási türelemről*, Ford. Kontler László, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 158-93.

Locke, John 1995. *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*. Clarendon Press, Oxford.

Locke, John 1823. *The Works of John Locke in Ten Volumes – A New Edition, Corrected*. London, (digitalizált kiadás).

Locke, John 2003. *Two Treatises of Government*. In: Laslett, Peter (szerk.), *Locke - Two Treatises of Government (Student Edition)*, Cambridge University Press, Cambridge.

Felhasznált másodlagos irodalom:

Ashcraft, Richard 1968. *Locke's State of Nature – Historical Fact or Moral Fiction?* In: *The American Political Science Review*, Vol. LXII, Num. 3, 898-915.

Anstey, Peter – Schuster, John (szerk.) 2005. *The Science of Nature in the XVIIIth Century*. Springer, Dordrecht.

Buckle, Stephen 1991. *Natural Law and the Theory of Property – Grotius to Hume*. Clarendon Press, Oxford.

Chappell, Vere 1994. *Locke on the Intellectual Basis of Sin*. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XXXII, Num. 2, 197-207.

Colman, John 1983. *John Locke's Moral Philosophy*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Curley, E. M. 1972. *Locke, Boyle and the Distinction between Primary and Secondary Qualities*. In: *The Philosophical Review*, Vol. LXXXI, Num. 4, 438-464.

Drury, Shadia B. 1980. *John Locke: Natural Law and Innate Ideas*. In: *Dialogue*, Vol. XIX, Num. 4, 531-545.

Dunn, John 1969. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, Cambridge.

Farr, James 1987. *The Way of Hypotheses: Locke on Method*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XLVIII, Num. 1, 51-72.

Forrai Gábor 2005. *A jelek tana – Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L'Harmattan, Budapest.

Hancey, James 1976. *John Locke and the Law of Nature*. In: *Political Theory*, Vol. IV, Num. 4, 439-454.

Laslett, Peter (szerk.) 2003. *Locke - Two Treatises of Government*

- (*Student Edition*). Cambridge University Press, Cambridge.
- Laudan, Laurens 1967. *The Nature and Sources of Locke's View of Hypotheses*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXVIII, Num. 2, 211-223.
- Lenz, John W. 1956. *Locke's Essays on the Law of Nature*. In.: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XVII, Num. 1, 105-113.
- Losonsky, Michael 1996. *John Locke on Passion, Will and Belief*. In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. IV, Num. 1, 267-283.
- Magri, Tito 2000. *Locke, Suspension of Desire, and the Remote Good*. In: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. VIII, Num. 1, 55-70.
- Rapaczynski, Andrzej 1987. *Nature and Politics – Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Cornell University Press, Ithaca.
- Smith, A. D. 1990. *Of Primary and Secondary Qualities*. In: *The Philosophical Review*, Vol. XCIX, Num. 2, 221-254.
- Soles, David 1987. *Intellectualism and Natural Law in Locke's Second Treatise*. In: *History of Political Thought*, Vol. VIII, Num. 1, 63-81.
- Spellman, W. M. 1988. *John Locke and the Problem of Depravity*. Clarendon Press, Oxford.
- Strauss, Leo 1953. *Natural Right and History*. Chicago University Press, Chicago.
- Tuckness, Alex Scott 1999. *The Coherence of a Mind – John Locke and the Law of Nature*. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XXXVII, Num. 1, 73-90.
- Tully, James 1993. *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press, Cambridge./
- Van Leyden, Wolfgang 1956. *John Locke and Natural Law*. In: *Philosophy*, Vol. XXXI, Num, 116, 23-35.
- Vogt, Phillip 1997. *Locke, Eden and Two States of Nature – The*

Fortunate Fall Revisited. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. XXXV, Num. 4, 523-544.

Ward, W. Randall 1995. *Divine Will, Natural Law and the Voluntarism/Intellectualism Debate in Locke.* In: *History of Political Thought*, Vol. XVI, Num. 2, 208-18.

Wood, Neal 1983. *The Politics of John Locke's Philosophy.* University of California Press, Los Angeles.

Yolton, John William 1956. *John Locke and the Way of Ideas.* Oxford University Press, Oxford.

Yolton, John William (szerk.) 1993. *A Locke Dictionary.* Blackwell, Cambridge.

Yolton, John William 1958. *Locke on the Law of Nature.* In: *The Philosophical Review*, Vol. LXVII, Num. 4, 477-498.

Yost, R. M. Jr. 1951. *Locke's Rejection of Hypotheses about Sub-Microscopic Events.* In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XII, Num. 1, 111-130.

Paksy Máté:
A jog barokk birodalma
A jogtudomány helye Leibniz életművében¹

Nehéz nem észrevenni, hogy Gottfried Wilhelm Leibniz *stricto sensu* jogtudományi írásai² iránt az utóbbi időben megújult az érdeklődés. Ennek jele, hogy egymás után jelentek, és jelennek meg a német, angol, francia és olasz nyelvű, kommentárral ellátott fordítás-gyűjtemények (pl. Boucher 2002, Busche 2003, Artosi-Pieri-Sartor 2013 és 2015). Bár Boros Gábornak igen sokat köszönhetünk e téren (pl. Boros 2003, 2013, 2014, 2015), a magyar jogfilozófiának még így is maradt bőven tennivalója a Leibniz-kutatásban. Ami a filozófusokat illeti, a nem titkoltan Heidegger felől érkező Heller Ágnesnél az „észizgaszágok” kérdése a Leibniz-értelmezés vezérmotívuma.³ Gondolatmenete a véletlen

¹ Itt ragadom meg az alkalmat, hogy megköszönjem Pavlovits Tamás észrevételeit és Boros Gábornak a tanulmány egy korábbi változatára vonatkozó részletes kritikáját is. Ezek nélkül jelen munka, amely meglehetősen régóta íródik, biztosan nem készült volna el. (A szöveg e végső változatáért a felelősség természetesen továbbra is a szerzőt terheli.)

² Pl. *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum*, 1664; *Disputatio inauguralis de casibus perplexis in jure*, 1666; *Disputatio juridica (prior) de conditionibus*, *Disputatio juridica (posterior) de conditionibus*, 1665; *Doctrina conditionum. Specimena Juris*, 1667-1669 stb.

³ Az észizgaszágok – „elégéses okok” elvével, valamint a Leibniz/Heidegger viszonyal összefüggésben lásd Ruin 1998. Való igaz, hogy van legalább két Heidegger szöveg, ahol Leibniz a központi figura. Az egyik az 1928-as év nyári szemeszterében tartott előadás, ahol Heidegger saját Descartes-kutatásához kötődő monász-elemzése jó magyarázatot ad mások mellett Leibniz sajátos individualizmusára és elzemélytelenített Isten-felfogására is. Annyi bizonyos, hogy ez az alapos elemzés szöges ellenében áll a politikai teológiát erőltető Carl Schmittével. (vö. Heidegger 2003). A másik értekezésben Leibniz voltaképpen csak ugródeszka Kant irányába (hiszen Heidegger is csak azt vizsgálja Leibniznél, amiről Kant azt mondta, hogy Leibnizből

(Heideggert megelőlegző) „onto(teo)lógiaja” környékéről indul és jut el egészen az akaratszabadság morálfilozófiai kérdéséig, állítván, hogy a „szabadság előfeltétele a véletlen”. (Heller 1995, 18. és 106), anélkül, hogy egyetlen utalást is kapna az a tény, hogy az akaratszabadság Leibniz számára egy jogtudományi probléma volt első sorban. Ami pedig a jogászokat illeti, megemlíthető, hogy Magyarországon a Leibniz-bicentenárium környékén a büntetőjogász Finkey Ferenc készített figyelemreméltó írást a jogász Leibnizről.⁴ Az *Atheneum* névtelen recenzense könyvismertetése megerősíti⁵, hogy Finkey mennyire hangsúlyozta: Leibniz „mindenben érvényesítette jogászi készültségét”⁶.

Ugyancsak egyedülálló, olvashatjuk ugyanitt, hogy Finkey figyelmét nem kerülte a fiatal jogtudósnak a jogi oktatásra vonatkozó reformterve sem. Jó néhány évtizeddel később, a „hivatalos” álláspontot a szocialista jogbölcselet kodifikáció-felelőse, Varga Csaba dolgozta ki (a gondolom endéknak tekintett) filozófussal összefüggésben. Az ő, Leibnizet végső soron teljesen „filozófiátlanító” interpretációjának végső konklúziója szerint a leibnizi vállalkozás egy „csőd” volt. A konklúzió remekül paszszolt a hivatalos ideológiához is, hogy tudniillik a matematika és a formalizálás nem a marxista jogtudomány módszere (Varga 1973). Onto(teo)lógia? Mindenütt érvényesülő jogászi felkészültség? Avagy inkább csőd? A Leibniz-olvasónak az az érzése, hogy míg a jogászok mintha nem vennének tudomást arról, hogy Leibniz filozófus is, addig a nem-jogászok (filozófusok, matematikusok, teológusok stb.) mintha negligálnák Leibniz jogászi végzettségének következményeit. Valószínűleg mindkét véglet rossz, és a helyes interpretációt két szélsőség között kell keresni. Annak megítélése, hogy Leibniz filozófiai életművére egészen pontosan mennyire hatott jogászi végzettsége, csak a teljes élet-

maradandó: az elégséges alap elvét, a monadológiát és az előzetesen adott harmónia tanát). Heidegger itt Couturat azon felfogását – pontosabban: magát a kérdésfelvetést is – támadja, hogy Leibniznél a logikának elsőbbsége van a metafizikához képest. Vö. Heidegger 2003, különösképpen: 126-135.

⁴ A Leibniz bicentenárium magyar kontextusára ill. a Finkey-mű lakonikus elemzésére vonatkozóan lásd Gángó 2011, 126-127.

⁵ *Új évfolyam*, III. kötet, 1917.

⁶ Lásd Finkey 1917, 271.

mű ismeretében kerülhetne sor. Azonban ritka az olyan enciklopédikus tudású és holisztikus szemléletű Leibniz-kutató, aki – megfelelő teológiai, jogi, filozófiai, matematikai, logikai, szemiotikai, fonetikai, diplomácia-*történeti, geopolitikai, orvostudományi ismeretekkel rendelkezve – képes lenne észrevenni az interdiszciplinaritás összes lehetséges előfordulását a mindmáig teljesen ki nem adott leibnizi szöveghalmazban. Áttekintő jellegű tanulmányom egyik célja tehát Leibniz jogtudományi jelentőségének méltatása. A másik célom pedig az, hogy néhány jogi-jogtudományi utalást feltárjak az életmű többi részében, ott is ahol esetleg kevésbé számítanánk erre. A hangsúlyt én is a fiatalkori, *par excellence* jogi művekre helyezem, és az életmű többi részét az inkább olyan népszerű Leibniz munkák reprezentálják majd, mint a *Monadológia* vagy az *Újabb értekezések*. Ezekre a munkákra a szakirodalom prizmáján keresztül fogok tekinteni, hogy az olvasó is észrevehesse a sokszor jól ismert sorok mögött megbújó jogász Leibnizet.

Először (1) tehát bemutatom Leibnizet mint joghallgatót, s mint pályakezdő jogászt. Ezután (2) három filozófiai értelmezést veszek szemügyre, azt vizsgálva, hogy ezek vajon mennyire vetnek számot a filozófus jogi hátterével (amennyiben egyáltalán számot vetnek vele). Az ezt követő két pontban (3-4) először felvázolom Leibniz – nem túl markáns, de klasszikus – természetjogászai portréját, majd pedig kritikával illetek egy – erőteljes vonalakkal megrajzolt, és szerintem kifejezetten elhibázott – „politikai teológiai” olvasatot. Végül az áttekintésem lezárásaként (5) az újabb Leibniz-interpretációk között tallózok, főként azokat helyezve előtérbe, amelyek a fiatalkori írásoknak adnak új, akár a kortárs jogelméletben is használható értelmet.

1. Leibniz a jogász/

Leibniz jogászai hátterét vizsgálva a kutatók mindenekelőtt azt emelik ki, hogy mindkét ágról jogász családból származott. Leibniz édesapja, Friedrich Leibniz a lipcsei egyetem morálfilozófia professzora volt, és aktívan részt vett a közéletben is, például kiállt az egyetemi privilégiumok

mellett. Őt fia hat éves korában veszítette el megörökölve hatalmas könyvtárát, melyet autodidakta módon fel is dolgozott. Fridrich Leibniz harmadik, huszonnégy évvel fiatalabb felesége, Catharina Schmuck, Leibniz édesanyja ugyancsak jogász-családból származott. Leibniz számára e családi háttér⁷ és a hatalmas könyvtár igen meghatározó volt. Utóbbinak köszönhetően, gyermekként vetette bele magát a történelem, a klasszikusok és a nyelvek tanulmányozásába. Később azt írja, hogy ez a korai eszmélés azért is hasznos volt, mivel így nem alakultak ki benne kartézianus előítéletek. Mindössze tizenkét éves, amikor elkezd görögül tanulni. A latin akkor már annyira jól megy, hogy a kis Leibniz 1659 pünkösdjének reggelén egy háromszáz hexameterből álló verset ír (Belaval 2005, 29).

1661-ben iratkozik be az egyetemre. Itt Jacob Thomasius (1622-1684) a mestere – ő Christian Thomasius (1655-1728) édesapja – aki pedig Fridrich Leibniztől vette át a morálfilozófiai katedrát. Thomasius irányítása alatt készíti el az ifjú Leibniz az individualitásról szól értekezését (*Disputatio metaphysica de principio individui*, 1663). Szerencsére fennmaradtak a Thomasiusnak írt feljegyzései is 1663-1664-ből. 1663-ban, Jénában, egy barátja hatására kezdi el igazán érdekelni a jog Leibnizet. Édesanyja halálakor, 1664-ben visszatér Brunshwikbe. Itt írja meg nagybátyja, a neves jogász irányítása mellett a jogi feltételekről szóló értekezését. A tárgyalt tematika ugyan római jogi jellegű, a kidolgozás viszont matematikai, amennyiben a propozicionális, modális és valószínűségeen alapuló logika kérdéseit az ifjú szerző összeköti a jogi feltételek kérdésével.⁸ A műnek köszönheti Leibniz a *iuris utriusque baccalaureus* fokozatot. Filozófiai magiszterre a *Specimen questionum philosophicarum ex jure collectarum* című munkájának köszönhetően válik. Leibniz az alapján érvel a jog és filozófia szükségszerű kapcsolata

⁷ Az Arnouldnak 1671. novemberében írott levelet idézi Belaval: „A saját családi származásom követeli meg tőlem, hogy az erkölcs és a jog alapjainak és a méltányosságnak helyreállítására irányuló erőfeszitésemet a szokásosnál egy kicsivel több világossággal és helyességgel vigy/em véghez” (Belaval 2005, 27).

⁸ *Disputatio juridica de conditionibus*, 1664; 1669-es, újrírt kiadásban: *Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure in doctrinam conditionum*.

mellett, hogy bizonyos jogesetek filozófiai reflexió nélkül megoldhatatlanok. Mivel a „filozófia” kifejezés a logikára utal, Leibniz alappal gondolhatja azt, hogy a logika nélküli jog egy „kijárat nélküli labirintus” (lásd: Armgardt 2014, Belaval 2015, 48-49).

A húsz éves Leibniz filozófiai habilitációs dolgozata a kombinatorikáról (*Dissertatio de arte combinatoria*, 1666), doktori értekezése pedig a nehéz esetekről (*De casibus perplexis*, 1666) szól. 1666-ban még megjelenik egy műve az aritmetikáról is (*Disputatio arithmetica de complexionibus*, 1666). Mivel Lipcsében túl fiatalnak tartották ahhoz, hogy doktori fokozatot (*doctor iuris utriusque*) kapjon, ezért Leibniznek a Nürnberg melletti Altdorfba kellett költöznie, ahol dicsérettel doktorált és egyetemi tanári állást is ajánlottak neki, amit elutasított, majd pedig a jogi oktatás reformtervének közreadásával lepte meg a nagyközönséget. Ez a munka, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, 1667 olyan remekmű, amely méltán tette ismertté Leibnizet. Ekkor Mainzba hívták, ahol 1672-ig maradt, ahol 1670-ban bírói kinevezést szerzett. A jog gyakorlati művelése mellett ekkor írta a *Corpus iuris civilis reconcinatum*-ot, amiből a legmaradandóbb hatású az első rész, az erkölcsfilozófiát és deontikus logikát tartalmazó *Elementa iuris naturalis*.⁹

Sokak szerint Leibniz *stricto sensu* jogtudósi pályája viszonylag rövid volt, és huszonhat éves korában be is fejeződött. Azonban nehéz „jogászibb” munkát végezni az olyan színvonalú kodifikációs terveknél, mint amilyeneket Leibniznek köszönhetünk. Az 1672-ben Párizsba költöző Leibniz továbbá kritikailag kommentálta a voluntarista jogfilozófia klasszikusát, Pufendorfot, és rajta keresztül Hobbesot is. A munkát Hannoverben folytatja majd, ahol az Institutiokon alapuló, de annak a helyébe lépő új birodalmi törvénykönyv elkészítése lebeg a szeme előtt.

A Busche-féle gyűjteményes kötet ugyan 1672-vel zárja le Leibniz „ifjúkorát” (a legutolsó, negyedik rész kizárólag Leibniz levelezését tartalmazza Conringgal, Chapelainnel és Ferrand-nal), de ebből nem következik, hogy a filozófus feladná jogászai hivatása gyakorlásának igényét.

⁹ E szövegek angol nyelvű fordításait lásd Leomker 1989.

Leibniz 1678-tól Hannoverben nyeri el a bírói kinevezést. Később olyan előkelőségek mellett dolgozik, mint Mainz választó-püspöke, Hannover választófejedelemé, Brunswick hercege (1696), Poroszország királya (1700), Németország császára, valamint Nagy Péter orosz cár (1712). (Vö. Grua 1948, 703 sk.) A bíráskodás rejtelmeibe Leibnizet egy lipcsei jó barát vezette be. Gardies idézi, hogy ez a hivatás a német filozófust mennyire magával ragadta: „a legjobbkor hatoltam be e tudomány titkaiba, mivel mindig is vonzott a törvénykezési feladat, és utáltam az ügyvédek ravaszkodásait; ezért aztán nem is szerettem volna sosem szónokolni” (idézi Gardies 1978, 115-116). A jogalkalmazói és jogalkotói perspektívák egyidejű felvállalása és az ügyvédi hivatás jelentőségének alábecsülése egyaránt tükrözi az „otthonról hozott” jogász világnézetet, a platóni retorika-ellenességet és a Montesquieu-höz hasonló *juge en tant que la bouche de la loi* utópikus szemléletet.

2. Leibniz a filozófus

Az általában az 1672 utáni „nagy” művekre koncentrálnó filozófiai szakirodalomban Leibniz jogi végzettsége relatíve marginális jelentőségű tényező volt. A Platón és Kant közötti idealista ívben mozgó Cassirer Leibnizbe egy pre-Kantiánus német racionalista filozófust olvasott bele (vö. Seidengart 2012). Cassirer Leibniz-monográfiájában, a *Recht- und Gesellschaft* cím alatt a jogtudományáról csak igen röviden szól (Cassirer 1962, 449-458), és e vonatkozás hiányzi/k az ifjúkori írásokat tárgyaló részből (*Jugendwerke, 1663-1673*)¹⁰. Helyesen veszi észre ugyanakkor a Leibnizet Kanttal és a neokantiánus jogfilozófusokkal összekötő kapcsolatot, nevezetesen, a tények és értékek elválasztásának igényét, hiszen egy dolog az, ami lehetséges (*ce qui se peut*), és egy másik, aminek lennie kell (*ce qui se doit*) (Cassirer 1962, 452, 2. jegyzet).

Cassirer vitapartnerétől, az angol Russelltől sem állt messze a Cassireréhez hasonló, „Leibniz mint Kant-előfutár” jellegű interpretáció

¹⁰ Ennek részei: 1) *Logik und Arithmetik*, 2) *Geometrie und Bewegungslehre (Die Hypothesis physica nova 1671)*, 3) *Die Theologie*.

(Russell 1900, 1903). Ebben közrejátszhatott az is, hogy Russell, Cassirertől függetlenül, eleve nem is értékelte túlságosan nagyra Leibnizet. Sőt, amint az jól ismert, szerinte igazából két Leibniz van: „Leibniznek van egy jó, Arnauld kritikája utáni filozófiája, amit megtartott magának, és van egy rossz filozófiája, amit a hírnévért és a pénzért publikált” (Russell 1900, vi.). E „manicheus” olvasathoz jól illeszkedik ama megjegyzése is, miszerint a *Monadológia* egy talán koherens, de amúgy teljesen „önkényes tündérmese” (Russell 1900, xiii.). Russell művének rövid XVI. fejezete vet számot a leibnizi etikával, amiről pedig azt a sommás ítélet hozza, miszerint az az „ellentmondások tömege” (Russell 1900, 191). Könyvének végén a filozófiát a logikával azonosító Russell ad még egy súlyosan negatív összegzést a leibnizi életmű jogi-erkölcsi részéről: „az ő filozófiájának a legjobb része az, ami a legelvontabb, és a legrosszabb pedig az, ami az emberi étellel legközelebről foglalkozik” (Russell 1900, 202).

Cassirer olvasatában tehát a jogász Leibniz zárójelbe tehető, Russell szerint pedig zárójelbe is kell tenni, hiszen e tudományág területén született művek az „emberi étellel” foglalkoznak, nem elég elvontak, ráadásul pénzért és hírnévért készültek, ezért rosszak. Nem így áll a dolog Couturat-nál, aki a források közlése mellett egy igen figyelemreméltó könyvet is kiadott Leibniz logikájáról. (Couturat 1901, 1903) Munkájának hatása olyan széleskörű volt, hogy anélkül feltehetően sem Dascal, sem Kalinowski vagy Gardies nem találhatta volna meg Leibnizben a szemiotika megalapozóját vagy deontikus logika atyját.

Couturat könyvét a szillogizmusról szóló szövegek elemzésével indítja, és közli a fiatalkori művekből készült kivonatokat is (Couturat 1901, 1. fejezet, notes VII, VIII, IX). A legeredetibb elemzést az enciklopédia gondolatával összefüggésben olvashatjuk, amit Couturat a kodifikáció jogtudományban felmerült igényére vezet vissza. Ezzel összefüggésben elmondható, hogy Leibniz elsődleges célja nem is annyira a jogrendszer reformja volt, hanem a mindentudást megtestesítő enciklopédia gondolatának alkalmazása a jogtudományra. A mindent megalapozás igénye azonban nem egyedül a jog oldaláról érkezik, hanem a logika értelmében vett filozófia részéről is. Ezért tekintheti Leibniz a jogtudományt az

erkölcsi kérdésekre alkalmazott logikának (Couturat 1901, 5. fejezet). Az egyetemes tudás megalapozása mellett Couturat a szillogizmus-tannak is nagy jelentőséget tulajdonít. Sok kortársához hasonlóan Leibniz is úgy vélte, hogy a jogalkalmazás ideális esetben egy szillogizmus alkalmazása. A demonstratív logika megalkotásával talán a jogalkalmazói, az inventórius logikával viszont a kodifikatori munka reformja lehetett a célja; a szillogizmus Locke-kal szembeni legerőteljesebb védelme pedig az *Újabb értekezésekben* lesz majd téma.

3. Leibniz a jogfilozófus

Bár néhány gyűjtemény már a 19. század végén megjelent Leibniz jogi vonatkozású írásából, az akadémiai jogászok mégis sokáig negligálták a leibnizi örökséget. Nem is olyan régen Michel Villey, a világhírű francia jogfilozófus-jogtörténész még joggal búslakodhatott azon, hogy „Leibniz-mint-jogfilozófus” ismeretlen (vö. Villey 1961, 97), miközben ő maga nem is igazán kedvelte az általa egyszerűen csak „axiomatikusnak” vagy „racionalistának” bélyegzett természetjog-tant. Ám érdekes módon a Villey baráti- és kollegiális köréből kikerült tudósoknak, és magának a Villey nevét viselő párizsi, Sorbonne-hoz kötődő jogtudományi intézet munkatársainak (pl. René Sève, Pol Boucher) mégis sokat köszönhetnek a Leibniz iránt érdeklődő jogfilozófusok.¹¹ A Villey-hez közel álló filo-

¹¹ A tanulmány egy előzetes változatát az MTA Filozófia Intézetében mutattam be. Az ott elhangzottakra reflektálva Tattay Szilárd megjegyezte, hogy szerinte az újabb Leibniz-irodalom, amely a paradoxonra (Sartor), az „enyhe” racionalitás-fogalomra (Dascal) helyezi a hangsúlyt nem állítható szembe a klasszikus, Gardies, Kalinowski, Villey-féle megközelítéssel, akik szerint Leibniz „axiomatikus-racionalista” gondolkodó. Tattay Szilárd amellettt érvelt, hogy az újabb elemzések inkább kiegészítik és pontosítják, de nem cáfolják meg a klasszikus interpretációt. El kell ismernem Tattay Szilárd igazát. Azt hiszem, hogy Villey valójában nem is kívánt eszmetörténetet írni, hanem inkább „ellenségeket” keresett a saját felvilágosodást elutasító jogfilozófiájára, és ahhoz, hogy végül a „klasszikusok” (Arisztotelész, Cicero, Szent Tamás) jogász retorikáját emelhesse piedesztálra. Ennek egyik jele, hogy Villey Leibnizet Grotius-szal és Pufendorffal együtt

zófusz és jogász: Gardies, valamint Kalinowski – a Leibniz által egyébként megvetett – retorika XX. végi reneszánszával egyidőben rehabilitálta Leibnizet is. A francia és lengyel páros együtt, valamint külön-külön írt tanulmányainak megjelenése óta (Kalinowski-Gardies 1974, Kalinowski 1977, Gardies 1978) a jogi logikában közhely Leibnizet a deontikus logika „atyjának” tekinteni. Ennél kevésbé ismert, hogy Leibniz a tekintetben is jogfilozófiailag releváns, hogy éppannyira hitt az erkölcsi normák igazságértékében, mint amennyire Dworkin teszi.¹² A leibnizi tant végül Kalinowski fejlesztette tovább önálló elméletté.¹³

Leibniz kezdetektől fogva olyan rendszert kívánt felépíteni, amely végleg megalapozhatja az emberi tudást. Magával az igénnyel nincs is önmagában probléma, csak azzal, hogy az ő rendszere mindössze az általunk rekonstruált formában áll a rendelkezésünkre. Valamiféle „Ariadné fonalra” (Dascal 1978, 9) van szükség az eligazodáshoz, és a szakirodalomban sok ilyen vezérmotívum forog közkézen. Ilyen mindenekelett az a feltételezés is, hogy Leibniz szándéka a rendszerépítés volt, és

kezeli, nem véve tudomást a közöttük kialakult feltűnő különbségről. Így végül aztán sommásan ítékezhet Villey, hogy „történelmileg nem lehetett volna [Leibniznél] jobban kiforgatni valójából a római jogászok ténylegesen követett módszerét” (Villey 1996, 4). A természetjog általam vallott felfogására lásd Paksy 2014.

¹² A Dworkin-Leibniz párhuzam egyelőre csak az érdekesség kedvéért áll itt, később még részletesen is szólok róla. Így egyelőre csak jelzem, hogy ez a párhuzam is kisiklik. Hiszen míg Dworkin csak „kokettál” a természetjoggal, addig Leibniz egyértelműen természetjogász (vö. Dworkin, 1982, Paksy 2009), s míg Dworkin mintha inkább Rawls-követő posztkantianus (lásd pl. Dworkin 1998) lenne, addig a vonatkozó szakirodalom szerint Leibniz prekantianus (lásd fent, Cassirer értelmezését), illetve arisztotelianus értelemben vett utilitarista. Vö. Gaudemar 2008, 343: „nincs ok arra, hogy Leibniznél az arisztotelészi hatásból eredő erkölcsi racionalizmust ütköztessük a kalkuláción alapuló vagy haszonelvű racionalitással, mivel az ezek közt megtett fogalmi megkülönböztetés nem jelent egymással szembenálló ellentétet.” A *casus perplexus* nehéz eset párhuzamra később még visszatérek (Dworkin 1982). A Leibniz-féle igazság-fogalomról lásd Rauzy 2001.

¹³ Magyarul, Tattay Szilárd fordításában lásd Kalinowski 2014.

hogy gondolkodása szisztematikus¹⁴vagy architektonikus (Robinet 1986, 14; Rauzi 2004, 51). Blanché és Dabucs azt írják, hogy Leibniz logikája néhány vezérgondolat mentén összeálló szétszórt elemekből tevődik össze (Blanché, Dabucs 1996, 191; lásd még Knecht 1981). A Leibnizet Spinozával összevető Szemere Samu a szubsztancia-tant és a *praestabilita harmoniá*t végül „hasonló gondolattartalmat” jelölő különböző elnevezéseknek tekinti, de ugyanakkor megállapítja azt is, hogy „Leibniz világképe egyformán nyugszik, mint két oszlopon, a monász és az előre megállapított összhang elvén” (Szemere 1941, 250). Másoknál a kulcsfogalom a „harmónia” vagy maga a „rendszer” (Schneiders 1984; Serres 1968). Dascal viszont az ifjúkori évek szerepét hangsúlyozza, amikor Leibniz érdeklődését a jog és a nyelv, azaz a jogi szemiotika kötötte le. Szerinte a leibnizi filozófia bizonyos részei nem is fejlődtek, minthogy ezek a részek már akkor készen voltak, amikor Leibniz elkezdett írni. A későbbi munkák mindössze a korai írások újraírásai (Dascal 1978, 13-14).¹⁵

4. Leibniz a természetjogász¹⁶

A klasszikus jogbölcseleti interpretáció szerint Leibniz egy Pufendorf és Hobbes árnyékában élő, átmeneti kor átmeneti „Lutheránus-skolasztikus” gondolkodója (pl. Haakonssen 1996, 46-49; Westerman 1998, 198-201), vagy leegyszerűsítőbben fogalmazva: egy „axiomatikus természetjogász”.¹⁷

¹⁴ Belaval 1952, 278: „Ha igaz az, hogy a Rendszer nélküli világnézet elégtelen ahhoz, hogy filozófiát műveljünk, akkor Leibniz a *par excellence* filozófus: senki sem szisztematikusabb nála.”

¹⁵ Nem Leibniz, hanem vitapartnerre, John Locke használta a szemiotika szót „semeiotica” formában. Leibniznél a „logika” szó utal ugyanerre a diszciplínára (Dascal 1978, 9). A Leibniz-Locke viszonyról lásd Parmentier 2008.

¹⁶ Jelen alcímben foglaltak részletes kidolgozására részletesen lásd Paksy 2014.

¹⁷ Lásd pl. Ward 2000-2001; Riley 2009; Armgardt 2014, különösen 27-33; Paksy, Kilic 2007.

Gaston Grua munkáira is (Grua 1948, 1953, 1956) támaszkodva az alábbi módon összegezzük Leibniz fogalmakból összeálló „didaktikus” természetjog-tanát, ami egyébként szembeállítható a jogászi érvelést előtérbe helyező „polémikus” jogtannal (*Nouvelle méthode ...* 3, in Sève 1994, 190; Grua 1956, 247 sk).¹⁸ Maga a jogtudomány (*science juridique, scientia iuris*) vagy jogbölcselet (*jurisprudence, iuris prudentia*) az igazságos és igazságtalan tettek tana. Igazságos az, ami hasznos a társadalom számára, egy meghatározott hierarchia szerint (Grua 1956, 277 sk.). A jog egyrészt természetjog, másrészt pozitív jog. A természetjog a Digestából (1.1.10.1) is ismert regula, a *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* jogbölcseleti kibontásaként három szinten képezi alapját a pozitív jognak. A szigorú jog (*droit strict*) a kiegyenlítő igazságosságot jelenti, és előírja, hogy senkinek sem szabad ártani (*neminem laedere*). Ha ugyanis valakinek ártunk, vagy a másik tulajdonában kárt teszünk, akkor ezzel okot adunk a háborúra. A méltányosság (*équité*) az osztó igazságosságot tartja szem előtt, azaz azt az igényt, hogy mindenkinek meg kell adni azt, ami neki érdeme szerint jár. Itt tehát nem a háború a jogkövetkezmény, hanem a *restitutio*, azaz a helyreállítás igénye. És végül a jámborság (*piété*) az egyetemes igazságossággal azonosítható. Ezt Leibniz egyedül Isten és az uralkodó vonatkozásában tételezi, aki azt követelheti meg mindenkitől, hogy éljen tisztességesen, úgy ahogyan az a természet útján kihirdetésre került (vö. *Nouvelle méthode ...* 73-74, in Sève 1994, 196-198; Loember 1989, 422-423).

A természetjog (ha szabad így fogalmazni annak ellenére, hogy a jogi traktátusait író, első éves egyetemista korú Leibniz ezt még így nem mondta ki) a lehetséges jogok közül a legjobb jog. Ha ugyanis Isten mindenható, akkor képes arra, hogy megteremtse az összes lehetséges

¹⁸ Leibniz arra figyelmeztet, hogy ez a természetjog nem követheti oly mértékben Euklidészt, ahogyan azt Hobbes, Felden vagy Pufendorf teszik, hanem tovább osztandó újabb két alterületre. A *de verborum significatione (philologia iuris)* cím alatt kifejezések magyarázatát és meghatározásokat találunk; a *de regulis juris (logica iuris, metaphysica iuris)* cím alatt pedig jogtételek és szabályok sorakoznak (*Nouvelle méthode ...* 6, in Sève 1994, 192; Grua 1948, 819 sk).

világot. Isten ugyanakkor végtelenül jó is, és e jóság nem Isten szabad akaratától függ, hanem a dolgok természetéből fakad. Ha az állításokat egymás mellé tesszük, akkor abból az következik, hogy a lehetséges világok közül a legjobbat választotta ki, és ez pedig a mi világunk. A feladat most már az, hogy e világban találjuk meg a lehetséges legjobb jogot. Talán érdemes megjegyezni, hogy a „lehetséges világ” kifejezés itt a teológiára utal és nem pedig egy logikai konstrukcióra. A természetjogot kifejező jogszabályok mint szükségszerűen igaz állítások kizárólag az emberi és az Isteni világban igazak, más lehetséges világban viszont nem, ugyanúgy ahogyan az euklideszi geometria axómái is csak az euklideszi világban érvényesek, de a nem-euklidesziben nem. (A nem természetjogi jogszabályok, például bizonyos szokásjogi előírások, nem észigazságot, hanem történetileg kontingens tényigazságot fejeznek ki.)

Istenre, a tökéletesen igazságos törvényhozóra vonatkozó leibnizi idézetek szép számmal gyűjthetők. Noha vitatom, hogy Leibniz politikai teológiát (lásd lent) dolgozott volna ki, azt határozottan állítom, hogy kidolgozott egy sajátos normatív teológiát, amelynek egyik nyúlányja az axiomatikus-racionalista természetjog-tan, és módszertani záróköve a tökéletesen elszemélytelenített – és ezért minden egyes individuumhoz (mint monáshoz) egyformán hasonló – törvényhozó Isten. A lehető legjobb természetjog alapjaként felfogott igazságosság „nem egyéb, mint a legfőbb bölcsességgel összhangban lévő jóság, ezért a legfőbb igazságosságnak is meg kell lennie Istenben” (*A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*, in Leibniz 1986, 9).

A joggal szemben elsősorban gyakorlati elvárásokkal közelítő Leibniz abban volt zseniális, hogy rájött: a jog összefoglalható egy könyvben ugyanúgy, ahogyan az ideális enciklopédia tartalmazza a világról megszerezhető összes információt. Mindehhez csak arra van szükség, hogy bizonyos római jogi maximákat újrafogalmazzunk egy matematikához (vagy geometriához) hasonló logikus rendszer segítségével. Ha kellően ügyesen jár el a jogtudós, akkor ennek szabályai is kivétel nélkül érvényesülhetnek, vagyis a jog területéről kizárható a joghézag lehetősége,

így a jogalkotónak nem kell semmilyen más jogforrásra, például a helyi szokásjogra támaszkodnia.¹⁹

Leibniz a jogszabályok rendszerezése során is a természetjogból indult ki. A természetjog ugyanis az ész segítségével feltárható elvek összessége. Ezek az elvek pedig tovább bonthatóak elemi fogalmakra, és ilyen elemi fogalom például a római jogból is ismert *bonus pater familias*, azaz a „jó családapa”. A jóság persze nem csak az apákra jellemző, hanem mindenkire; filozófiai szinten pedig úgy határozható meg a „jó ember” (*vir bonus*), mint megbízható és aki birtokában van az igazságosságnak (Grua 1948, 605: „*Vir bonus est quia iustitia praeditus est. Omnes prudens est vir bonus*”). A jogosultság értelmében vett jog erkölcsi hatalom (*potestas moralis*) arra, hogy ezt megtehessük; a kötelezettség pedig egy erkölcsi szükségszerűség kifejezése. Az erkölcsi szükségszerűség illetén való felfogása szemben áll a Hobbes és a Spinoza által vallott, és – voltaképpen a kauzalitással megegyező – „vak szükségszerűség” koncepcióval. Ennek feltételezése, írja Leibniz, ellentétes lenne a „kegyességgel és az erkölccsel”.

A jog tehát nem azért kötelező, mert azt a szuverén parancsolja, hanem azért, mert ésszerű. A jogszabályok ugyanis nem akarati aktusok, hanem indikációk vagy zsinórmértékek, amelyek megjelölik azt, hogy az ember mire vágyhat racionálisan, akár önmagáért a tettért, akár annak következményei miatt. Az ésszerűre pedig szükségszerűen vágyunk. A szükségszerű (*nécessaire*) pedig az, aminek az ellentéte ellentmondás, és az a lehetséges, amiből nem következik ellentmondás. Ez a megkülönböztetés azért lényeges, mivel ennek segítségével jutunk el a joga-

¹⁹ A kodifikációs gondolatot erősítette, hogy Leibniz a jog nyelvészeti összefüggéseivel tisztában volt. Az akadémiai jogászság meg volt győződve róla, hogy a római jog latinja a nemzeti nyelvnél világosabb. Ráadásul a latin annyira egyetemes volt Európában, mint a természetjog: ezt használta a kánonjog, ezt oktatták az egyetemeken is, és tudományművelésnek is ez a nyelv felelt meg leginkább; holt nyelv maradt, így nem kötődtek hozzá élő nyelvi dialektusok; széleskörűen érvényesülnek a nyelvtani szabályok (például kevés rendhagyó ragozást alkalmaznak) és a mondatszerkesztés is viszonylagosan szabad (szemben a német nyelvvel).

sultság és a kötelezettség meghatározásához. Nevezetesen: ami igazságos (*iustum*), az megengedett (*licitum*); ami pedig megengedett, az lehetséges (*possibile*). Ebből a megfeleltetésből alakul majd ki a deontikus logika axióma-rendszere:

<i>iustum</i> <i>licitum</i>	<i>est quicquid</i>	<i>possibile</i>	<i>est fieri a viro bono.</i>
<i>iniustum</i> <i>illicitum</i>		<i>impossibile</i>	
<i>aequum</i> <i>debitum</i>		<i>necessarium</i>	
<i>indifferens</i>		<i>contingens</i> (Sève 1989, 104) ²⁰	

Mindezt talán így is mondhatnánk:²¹

szükségyszerű	univerzális affirmatív
lehetséges	partikuláris affirmatív
lehetetlen	univerzális negatív
esetleges	partikuláris negatív

Anélkül, hogy elvesznénk a részletekben,²² megjegyezhetjük, hogy ez a deontikus logikai rendszer redundáns, hiszen a „szükségyszerű” (vagyis: kötelező, azaz O) fogalmával az összes többi esetkör kifejezhető:

szükségyszerű	=	minden esetben O
lehetséges	=	néha O
lehetetlen	=	nem igaz az, hogy néha O
kontingens	=	nem igaz, hogy minden esetben O

²⁰ A Sève által idézett formula a bevett, noha a *Modalia Iuris*-ban Leibniz fura módon a kötelezőt (*debitum*) az esetlegeshez köti, és a nem pedig a szükségyszerűhöz (Grua 1948, 605).

²¹ Lásd Couturat 1901, notes IX, 565-566; Dascal 1978, 87-88; Gardies 1978; Paksy 2007.

²² A jog és logika viszonyáról lásd részletesen Szabó 2001.

A tan elementáris formában, a jogi feltételek tanával összefüggésben már a *De conditionibus*-ban kifejtésre került:

semmis jog (*le droit nul*) → lehetetlen feltétel (*la condition impossible*) → nulla (*le zéro*)

jogi feltétel (*condition*) → bizonytalanság (*incertaine*) → a jogi feltétel megsértése (*la fraction*)

tiszta jog (*pur*) → szükségszerű (*nécessaire*) → teljesség (*l'entier*)²³

Vagyis, a gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a lehetetlen feltétel semmissé teszi a szerződést („Az örökség a tied, ha megérinted a Holdat”), a szükségszerű feltételt viszont figyelmen kívül lehet hagyni („Csak akkor örökölsz tőlem bármit is, ha már meghaltam”). Míg a bizonytalanság feltételelessé teszi a jogot („Ha kétszer egymás után páros számot dobsz a kockával, az örökség a tiéd”), addig a feltételhez kötés ténye csökkenti ugyan a szükségszerű bekövetkezés lehetőségét, de mégsem teszi lehetetlenné a jogosultság érvényre jutását („Ha megszerezted a jogi diplomát, örökösömnök nevezlek ki a végrendeletemben”). A jogi paradoxon felfedezése is ide vezethető vissza, hiszen annak kialakulásához elég két, kölcsönösen egymásra referáló, egyéni akarattól függő jogi feltételt megadni. Erre később visszatérünk.

Most térjünk vissza Leibniz *stricto sensu* értelemben vett jog- és erkölcsfilozófiájához! A magyar szakirodalomban Boros Gábor ezt maga is több tanulmányában górcső alá veszi, és azt látszik igazolni, hogy „Leibniznél a megregulázott önszeretet minden igazságosság kiiktathatatlan alapzata” (Boros 2014, 47). A szeretet, mint láttuk, a jó emberrel összefüggésben kerül elő (*vir bonus est quisquis amat omnes*). Az önszeretet a Boros Gábor-féle rekonstrukcióban a saját magunknak szerzett haszon (*lucrum*). Ez a fogalom magyarázza az igazságosságot (*iustum*). Leibniz egyértelművé teszi, hogy amennyiben a saját magamnak szerzett haszon „ára” a másik fél kárát feltételezi, avagy ha saját magamnak kellene kárt

²³ Vö. Boucher 1999.

okoznom, hogy a másik előnyre tehesen szert, ebben az esetben nem lehet szó igazságos cselekvésről: „Igazságos: ha nyomorúságra jutás nélkül segíthet más nyomorúságán; ha saját nyeresége megszűnése nélkül elháríthatja más kárát; ha saját nyeresége megszűnése nélkül nyereséghez juttathatja a másikat” (Boros 2014, 46).

Boros Gábor helyesen értelmezi Leibnizet, és feltehetően a filozófiai jelentése a szövegnek pontosan az, amit ő ír. Logikailag talán így lehetne ezt a konstellációt rekonstruálni:

Igazságos, ha X segít és <i>nincsen</i>	nyeresége, de Y-nak <i>csökken a kára</i> .
<i>ugyanannyi a</i>	<i>nincsen</i>
<i>ugyanannyi a</i>	<i>nő a nyeresége.</i>

Megfigyelhető, hogy míg Leibniz elutasítani látszik az altruizmust, nem tárgyalja – legalábbis a Boros Gábor által idézett helyen²⁴ – azt a lehetőséget sem, amikor az igazságosan cselekvő maga is hasznot húz abból, hogy a másiknak segítséget nyújt, miközben a másik cselekvőnek vagy nem csökken a kára vagy nő a nyeresége. Ugyancsak komplikálja a helyzetet, ha a kár elvont fogalma alá nem csak a *laesiot* vagy *damnumot* értjük, hanem a *lucrumot* is, mint a jövőben bekövetkező legitim, de elmaradt hasznot (*lucrum cessans*), avagy ha konceptuálisan elválasztjuk egymástól a dolog (*res*) és a kár fogalmát, megengedve, hogy a károkozás immateriális módon is bekövetkezhessen.

Végül pedig megjegyzésre érdemes, hogy Leibnizet a társadalmi szerződéstől mindössze egy hajszál választja el, amikor azt tanítja, hogy a

²⁴ Az *Elementáiban* ugyanis azt írja, hogy az igazságosságról beszélhetünk akkor is, ha a saját kárunkra szerzünk örömet másoktól (Loemker 137). Itt tehát a következő konstellációk vannak: igazságos, ha nekem van hasznom, de a másinak nincsen és igazságtalan ha a saját hasznom a másik kárát feltételezi; igazságos, ha megtérül a károm és igazságtalan, ha az én károm a másik kára árán hárul el; igazságos, ha szükségletem a másik kára árán elégtül ki és végül igazságtalan, ha az én változatlan állapotom a másik hasznának elmaradása révén lehetséges (*Éléments ... in Sève 1994, 200*).

szerződéskötés a barátkozás egy sajátos formája. A szerződéses felet, ahogy a barátot is, kötelességünk megóvni a kártól, feltéve hogy ő is így járna el. A Hobbes-féle társadalmi szerződés-tan pontosan ezen a feltételezésen alapul: a társadalom összes tagja a mindenki mással kölcsönösen megkötött kétoldalú szerződése révén vállalja, hogy a saját érdekét másikká árára nem fogja érvényre juttatni. Ez a szabály egy másik megközelítésből nézve a magyar magánjogból jól ismert „úgy kell eljárni, ahogy az általában elvárható” generálklauzulának egy erkölcsfilozófiai megfogalmazása.

A római jogi örökség tisztelete és a teológia primátusa azonban komplikáltabbá teszi a helyzetet, és ezért vastagabbá válik az a hajszál is, ami Leibnizet Hobbes-tól elválasztja. Képzeljünk el egy viharba került hajót, amely csak akkor menekülhet meg, ha a rakomány egy részét a vízbe dobják. A *lex Rhodia* szabálya szerint az ilyenkor felmerült kárt a megmentett árú fedezi. Leibniz az államot pontosan egy ilyen hánykolódó hajónak tartja, ahol igazságtalan lenne, ha a többség mentesülne egy olyan kár viseléséből, amely egy kisebbséget önhibáján kívül ért. Egyértelmű, hogy ez a fajta általános állami kártérítési kötelesség egy hobbes-i államtól nem várható el. Elster olvasata szerint a *lex Rhodia* értelmezése során Leibniz valójában azt a teológiai nézetet juttatja érvényre, hogy a rossz bizonyos formái valójában üdvösek az emberiség számára. Az állami funkciók tehát nem szűkíthetők le sem a teljes kontraktuális szabadság biztosítására, sem pedig az egyéni biztonság garantálására. Leibniznél az állam feladata annak az optimális helyzetnek a kialakítása, ahol egyensúlyba kerül az egyéni biztonság és a közjó. Ebbe beleférhet például az is, hogy valakit egy meghatározott szerződés megkötésére kényszerítenek (Elster 1975, 134 sk.)

Leibniz *stricto sensu* jogtudományi munkáinak nagy kisugárzása volt: nemcsak a porosz országos jogot összefoglaló törvénykönyv szerzőjére hatott, hanem áttételesen a francia kodifikációt is befolyásolta (pl. Berkowitz, 2005, part II, Paksy 2014). Hoeflich kiemeli, hogy még az 1900-ban hatályba lépő német törvénykönyv Thibaut-féle koncepciójában is kimutatható Leibniz víziója (Hoeflich, 1986, 105 sk.). Leibniz gyakorlatiasságának van egy másik oldala is. Nevezetesen, tisztában volt

azzal, hogy távolság van a jogtudós és a gyakorló jogász között, amennyiben az utóbbinak nem kell feltétlenül reflektálnia a saját hivatásának metafizikai alapjaira. Ha egy példával akarnánk szemléltetni ezt a távolságot, akkor azt mondhatnánk, hogy a hegymászónak térkép kell, és nem a földrajztudós azon elméleti ismerete, amellyel leképezi a hegyet a térképre. Ezért mondja igen bölcsen Leibniz, hogy

az erkölcsfilozófusnak, a jogtudósnak vagy a politikusnak nem kell törődnie a szabad akarat és az isteni gondviselés összeegyeztetésének súlyos nehézségével [...], mivel a politikus valamennyi döntését meghozhatja anélkül, hogy belemenne ezekbe a fejtegetésekbe, amelyek ennek ellenére nélkülözhetetlenek és fontosak a filozófiában és a teológiában. (*Metafizikai értekezés*, X; mk. Leibniz 1986, 18.)

De idézhetünk másik példát is! Az *Újabb vizsgálódásokban* az azonosság filozófiai problémáját tárgyaló Leibniz hamar és viszonylag könnyedén eljut az akarat-szabadság kérdésének legmélyebb bugyrai helyett a büntethetőség klasszikus (jog)filozófiai megalapozásához. Meglepő, hogy nem a helleri szükségszerű/ esetleges megkülönböztetésből, hanem abból a majdhogynem skolasztikus érvből kiindulva okoskodik, amit még most is tanítunk az első éves joghallgatóknak. A kérdés, hogy vajon miért nem büntethető az elmebeteg és miért büntethető alkoholos vagy más bódultságot okozó szer hatása alatt álló elkövető anélkül, hogy egy helyett két – normális és nem-normális – embert posztulálnánk. Leibniz szerint „a részegeket megbüntetjük, mivel elkerülhetik a részegséget, sőt részegségük alatt is megőrizheti a büntetések némi emlékezetét; ellenben az alvajáróknak nem áll annyira hatalmukban, hogy éjjeli sétálásuktól és attól, amit ilyenkor művelnek, visszatartsák magukat” (Leibniz 1930, 248).

Ez a tan ugyanakkor hadilábon áll azzal a kissé bizarr teológiai elképzeléssel, amely szerint a büntetőjog szabályai Isten országában (azaz az bűn nélkül való angyalok között) is érvényesek:

Ezért a szellemek – mind az emberek, mind a génuszok szellemei – valamilyen közösségre lépnek Istennel az örök igazságok révén, s tagjai lesznek Isten országának, vagyis a legtökéletesebb államnak, amelyet a legnagyobb és legjobb uralkodó alkotott és kormányoz. Ebben az államban nincs bűn büntetés nélkül, nincsenek jó cselekedetek arányos jutalom nélkül, és végre mindez nem a természet megbolygatása által valósul meg, mintha az, amit a lelkeknek készít Isten, megzavarná a testek törvényeit, hanem maguknak a természeti dolgoknak a rendje által, a természet és a kegyelem birodalma közötti előre megállapított harmóniának a következtében, amely mind időkre fennáll Isten mint alkotó és Isten mint uralkodó között, úgyhogy maga a természet vezet a kegyelemhez, a kegyelem pedig tökéletesíti a természetet azzal, hogy a maga szolgálatába állítja. (*A természet és a kegyelem alapelvei*, 15; mk. Leibniz 1986, 302).

Az utolsó mondatok Szent Tamásra utalnak. Leibniz sokszor kárhoztatta a „modern filozófiát” azért, mert Szent Tamással, „és annak a kornak más nagy embereivel” nem eléggé igazságos.²⁵ Olykor Locke-ot is ezért kritizálja. Így az *Újabb vizsgálódásokban* Philalethes (alias Locke) Theophilusnak (alias Leibniz) szegezi azt a kérdést, melyről az olvasó először el se tudja dönteni, hogy skolasztikus teológiai vagy matematikai-jogi karakterű problémát érint. A kérdés az utolsó ítéletre irányul. Igazságtalan, veti fel Leibniz, ha ott és akkor olyan tettért lennének felelősségre vonva, aminek nem is vagyunk szerzői. De kinek a feladata az emlékezés? A teológiai válasz egyrészt a végtelen isteni emlékezőtehetségen alapul, ami nyilván tökéletes és ezért tökéletesebb, mint a részlegesen emlékező emberé. Leibniz érvében Isten a tipikus jogászi technikával, a fikcióval operál. E szerint az utolsó ítélet esetében élhetünk azzal a fikcióval is akár, hogy aki úgy érzi, hogy bűnös volt, arra vonatkozóan az lenne a fikció, hogy úgy reá tekintsünk, mintha nem lett volna az. Ha Isten valóban igazságos, akkor egy ilyen ember biztosan nem kárhozna el; ha pedig mégis elkárhozna, az is csak a többieknek okozna csalódást,

²⁵ *Metafizikai értekezés*, XI; mk. Leibniz 1986, 19.

Istennek nem, hiszen ő „önmaga saját, egyetlen és legfőbb törvénye” (Leibniz 1930, 249). E „normatív teológia”

az örök üdvösségről szól és mindarról, ami erre vonatkozik, amennyiben az a lélektől és lelkiismerettől függ; jóformán oly jogtudománynak tekinthető, amely arra irányul, amit *forum internum*nak neveznek és amely szubsztanciákról és láthatatlan szellemekről tárgyal. A jogtudomány tárgya a kormányzat és a törvénye, amelyek célja az emberek boldogsága, amennyire ehhez kívülről, érzéki úton hozzá lehet járulni, de főképpen csak arra vonatkozik, ami szellemünk természetétől függ, és nem bocsátkozik nagyon a testi dolgok részleteibe, hanem ezek természetét föltételezi, hogy azokat aztán eszközök gyanánt használhassa. (Leibniz 1930, 597)

A teológiát és a jogot továbbá a matematika formalizmusának világosságára törő igénye is összeköti, hiszen „a vallás és az igazságszolgáltatás [...] világos fogalmakat kíván.” Ezzel koherens tézis, hogy a retorika úgy viszonyul a szillogizmushoz (tehát a logikához), ahogyan a törvénykönyv a helyi szokásjoghoz:

[a szillogizmussá átalakított retorikai beszéd] a józan ész törvényei elrendezve és írásba foglalva; és nem is különböznek attól jobban minthogy egy tartomány szokásjoga nem különbözik korábbi alakjától, amikor nem-írottból írott lett, mert az írásba foglalva és egy pillantással jobban áttekinthetővé téve több világosságot nyújt arra, hogy kifejezzük és alkalmazzuk. (Leibniz 1930, 540)

Ideális esetben „a törvényszéki eljárás egész formája nem egyéb, mint a logikának a jogi kérdésekre alkalmazott egyik faja” (Leibniz 1930, 520), bár a kifejezések határozatlansága veszélyesebb, mint a homályosság (Leibniz 1930, 369).

A logikából vett szillogisztikus érveket az autoritás érve törheti meg (vö. *autoritas, non veritas facit legem*). Leibniz, gyakorló jogászként nem

vonja kétségbe ezeknek az érveknek a létjogosultságát sem, és azt merészen a (jogi) vélelemhez (*praesumptio*) hasonítja: „Sok esetben meg kell hajolnunk a tekintély előtt. Szent Ágoston csinos könyvet írt *De utilitate credendi* cím alatt e tárgyról, amely megérdemli az elolvasást; ami pedig az elfogadott véleményeket illeti, valami olyasféle szól mellettük, mint amit a jogászok *praesumptionak* (kedvező előítélet) neveznek” (Leibniz 1930, 587).

5. Leibniz, a politikai teológus?

Az életművet átjáró normatív megközelítést tükrözi a teológia-logika-jog sajátos együttállása. Értelmezésem szerint pontosan ez az együttállás zárja ki azt a „politikai teológiai” olvasatot, amivel Carl Schmitt hozta hírbe Leibnizet. „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom” – olvashatjuk a jól ismert sorokat Schmitt *Politikai teológiá*-jában (Schmitt 1992, 19).

Schmitt szerint tehát az állam és a jog politikaelméleti megértéshez a teológián keresztül vezet az út, még akkor is, ha a politikaelmélet alapkérdései a szekularizáció „felületességével” terhesek.²⁶ A szekularizált politikai teológia középpontjában a „mindenható Isten csodatette = a szuverén döntése a kivételes állapotról” egyenlete áll. Schmitt úgy véli, hogy Leibniz *Nova methdousa* az „ilyen analógia legtisztább filozófiai kifejtése” (Schmitt 1992, 19). Itt azonban Leibniz azt mondja, hogy a teológia (legnagyobb része) az, ami függ a jogtudománytól: „Röviden, majdnem a teológia teljes egésze nagy részben a jogtudománytól függ” (Leibniz, *Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence*, 1667, in Sève 1994, 5. 192), majd hozzáteszi, hogy a „teológia egyfajta jogtudomány, egyetemesen tekintve”. A teológia olyannyira a jogtudomány része (és nem pedig fordítva), hogy a morálteológia a magánjognak, a többi teológiai diszciplína pedig a közjognak feleltethe-

²⁶„Azok a fordulatok, amelyek elvezettek az állam ’mindenhatóságához’, valójában csak isten mindenhatóságáról szóló teológiai formulák felületes szekularizációi” (Schmitt 2002, 28).

tő meg (Leibniz, *Nouvelle méthode...* 191). Schmitt kivételével a szakirodalom a „transzfer” ilyen irányúként értelmezi. Így például Frémont ellentmondást nem tűrve írja, hogy Leibniznél a „teológia Isten országának a közjoga” (Frémont 2003, 344. 3. jp.).²⁷

A magát katolikusnak valló Schmitt a fenti csúsztatással talán azt próbálta leplezni, hogy a maga részéről – Leibniz-cel szemben – ő Hobbes decizionista jogfilozófiáját kedveli inkább, megkérdőjelezve ezzel, hogy mennyire „katolikus” is ő valójában. Figyeljük csak meg, miként leplezi le magát a csodáról szóló fejtegetésekben! Schmitt „szekularizációs” érvelése szerint a vallásos (jelen esetben: keresztény) felfogás változásait követi az államelmélet is,²⁸ és ekként, ahogyan a középkor személyes Isten-képét felváltja a racionalista deizmus, úgy veszi át a monarchikus legitimáció helyét a liberális-demokratikus legitimáció is. Ezután – reménykedik az NSDP tag Schmitt – elkövetkezik a „személyes döntésen alapuló diktatúra” (Schmitt 1992, 27). Ebben a „fejlődésben” Leibniz, Malebranche-sal együtt, a szokásos kánonnak megfelelően a deista

²⁷ Mindehhez képest tényleg apró részletkérdés, hogy bár Schmittnek igaza van abban, hogy „joggal vittük át osztályozásunkat a teológiáról a jogtudományra” fordulatot valóban leírta Leibniz - 4. *Et nous avons transféré, à juste titre, le modèle de notre division de la théologie vers la jurisprudence* (Leibniz, *Nouvelle méthode ...* 5. 192) – ám itt nem a teológia mint diszciplína, hanem a teológiában tett megkülönböztetés átviteléről beszél, ami nem ugyanaz.

²⁸ Lásd még Krawietz-nél, aki szerint Kelsen és Merkl pozitivistának nevezett jogtudománya nem más, mint a középkorban cizellálódott, s később fokozatosan szekularizálódott politikai teológia. E folyamatra a bizonyíték az, hogy számtalan teológiai folyamatnak a jog területén találjuk meg a megfelelőjét, a következőképpen: Isten / szuverén, jogrend / természeti rend, Isten előtti egyenlőség / törvény előtti egyenlőség stb. Vö. Krawietz, 2003. 417 sk. A katolikus álláspontot bemutató Rahner elutasítja, hogy a teológia a hatalom állandósult totalitás-igényének igazolását szolgálja. Szerinte a „politikai teológiának”, a helyes értelemben valójában nyilvános-kritikai funkciója van, és axiómája nem a háborús állapot, hanem az Isten- és a felebaráti szeretet. A keresztényeknek ezért életükben a hegyi beszéd radikális imperatívuszait kell megvalósítaniuk. Erőfeszítéseikben nincsenek teljesen magukra utalva, példaként állhatnak előttük az isteni jellel igazolt csodák, mindenekelőtt Krisztus halála és feltámadása. Vö. Rahner, Vorgrimler 1980, 575 sk.

Isten-képre példa. Normatív teológiájuk szerint Isten a „nagy gépezet működtetője”. Ennek megfelelően az ő jogászi világgképük szerint

a jogtétel általános érvényességét azonosítják a kivételt nem ismerő természet törvényszerűségeivel. Teljesen a háttérbe szorítják a szuverént, aki a deista világgképben, még ha földön kívül is, de mint a nagy gépezet működtetője szerepel. A gép most magától dolgozik. Leibniz és Malebranche metafizikáját is az az elv uralja, hogy Isten csak általános és nem egyedi parancsokat ad. (Schmitt 1992, 25)

Schmitt érvelése egyrészt hamis, másrészt félrevezető. Először is semmi sem zárja ki, hogy Isten ne adjon egyedi parancsokat is. Például Ádám-nak azt mondja, hogy *in concreto* ne egyen abból a bizonyos almából. Másrészt egy deista Istenképben is megvan a helye a csodának, még hozzá a logikai paradoxon formájában. Harmadrészt pedig nem Isten személytelensége a valódi teológiai probléma, hanem az, hogy ha van Isten, akkor miért van egyáltalán rossz a világon, például hogyan lehetséges egyáltalán, hogy egy csecsemő súlyos betegségben szenved és meghal.

Schmitt szuverénje nem Leibnizéhez, hanem Hobbes Istenéhez hasonlít, aki szerint Isten egy abszolút, ellenállhatatlan erő. Az engedelmesség alapja az istenfélelem. A skolasztikus hagyományhoz erősen ragaszkodó Leibniz elveti ezt a tant, és Istent inkább a klasszikus attribútumok alapján definiálja. Leibniz „építőmester-Istene” azonban korlátozottan mindenható. A *Monadológiában* például azt írja, hogy „Isten mint építőmester mindenben eleget tesz az Isten mint törvényhozó kívánságainak” (*Monadológia* 89, mk. Leibniz 1986, 325). Természetesen Isten a tökéletes törvényhozó, aki „olyan viszonyban van velük [ti. a szellemekkel] mint az uralkodó és az alattvalói” (uo.) és országa „valódi világmonarchia” (*Monadológia* 84, mk. Leibniz 1986, 324). De ez az abszolút hatalom korlátozott: a törvényhozót korlátozza az építőmester, és a mindenhatóságot a jóság, hiszen „a metafizikát ki kell egészíteniünk az erkölcstannal” (*Metafizikai értekezés*, XXXV, mk. Leibniz 1986, 52). Isten tehát egyeduralkodó, de nem akárhol, hanem a legtökéletesebb államban. A jogász Leibniz végül a *Theodiceában* úgy veti el a minden-

ható, ezért akár csalásra és gonoszságra is képes Isten hipotézisét, hogy szerinte őt is éppen annyira megilleti az ártatlanság vélelme, mint az állampolgárokat.²⁹ E vélelem funkciója, hogy megfordítsa a bizonyítási terhet: nem Istennek kell bizonyítania, hogy ártatlan (mármost a földön létező rossz miatt), hanem annak, aki őt azzal vádolja, hogy gonosz.

6. A racionalizálás határai: paradoxonok, nehéz esetek

Az újabb Leibniz-kutatás, legalábbis ahogyan én látom, abból indul ki, ami az ifjú Leibnizet foglalkoztatta, vagyis abból, hogy a racionalizálás nem csodaszer, és vannak határai. Az újabb szakirodalomban megjelennek olyan megközelítések is, amelyek nem a leibnizi rendszer racionális rekonstrukcióját tartják a legfontosabb feladatnak. A határeset lesz az izgalmas, ami a logikában a paradoxon, a teológiában a csoda, a jogfilozófiában pedig az ún. „nehéz eset”.

Kezdjük az utóbbival! A filozófiai alapú jogdogmatikák között igen sok szerint a jogdogmatika voltaképpen jogértelmezést jelent, értelme pedig a nehéz eset (*hard case*) megoldása. A korábbi elméletek ehelyett az „egészséges” – azaz, racionális – jogból indultak ki, azzal a feltételezéssel élve, hogy a jogban a belső harmónia, a rendszer és az elvek adottságként vannak jelen. Így Savignynél például maga a „jog eset” nem is volt jogi probléma. Talán ő a legismertebb jogtudós, aki konceptuális kapcsolatot létesített a tudomány és a jogi módszertan között, majd az így felfogott jogtudomány tárgyának az átlagos vagy „normális” eseteket tekintette, nem pedig a kivételt. Szerinte sincsen tehát megoldhatatlan eset, hiszen a joggyakorlatban ott vannak az egymással is harmóniában álló értelmezési szabályok. A jogi döntés is csak akkor kerül a jogtudós látóterébe, ha a saját útjain a tökéletesedés felé tartó jog valamiféle „közbelépést” igényel, például azért, mivel a törvényhozói szöveg nem nyújt kielégítő támaszt a jogalkalmazó számára (Rückert 1994, 177 skk.).

²⁹ A *De legum interpretatione*-ban az ártatlanság nem is vélelem volt, hanem kivételt nem tűrő, abszolút szabály (Frémont 2013, 344. 1. jp.).

Sokáig sokan azt gondolták, hogy ennek a jogdogmatikának az atyja Leibniz. A Sartor és társai által közreadott fordítás- és tanulmánygyűjtemény alaphangvételét viszont éppen az adja, hogy olyan Leibniz-műveket találunk benne, melyek szemben állnak a Savigny-féle jogdogmatikai felfogással. Persze Leibniz is hitt abban, hogy nincsen megoldhatatlan eset. Ezért az általa felelevenített antik görög-római fejtörőkre, vagy *casus perplexus*okra úgy tekintett mint megoldható feladványokra. Ha nem így látta volna, az felért volna annak a beismerésével, hogy Isten mégsem annyira tökéletesen igazságos törvényhozó, arról nem is beszélve, hogy egy nem tökéletes Isten feltételezése mellett az előre elrendezett harmónia tana sem működik.

A *casus perplexus* tehát egy deontikus logikai fejtörő. A Leibniz által feldolgozott *Protagoras vs. Eulus* ügy tényállása szerint a joghallgatónak akkor nem kell megfizetni a jogi tanulmányainak díját, ha megnyeri az első perét (lásd Takács 2002; Artosi, Pieri, Sartor, 2015, 76–78; 87–89; xxi–xxii). Miután nem fizet a professzornak, az beperli, remélve, hogy akár nyer, akár veszít, a hallgató fizetni fog. Mivel a joghallgató ugyanígy gondolkodik, az esetnek nincsen megoldása. Bár álláspontja szerint erre *ex mero jure* nem lenne lehetősége, Leibniz nem csak bemutatja, hanem el is dönti az ügyet. Szerinte a méltányosság azt követeli meg, hogy első ügyét a hallgató nyerje meg. Az ügyből kitetszik az is, hogy Leibniz alaposan kihasználja az aleatorikus jellegű szerződési feltételekben rejlő logikai paradox-ponteciált, ami voltaképpen a kontingens tényigazság (ti. a szerződési feltétel) és az örökké érvényes észigazság (ti. a szerződésben foglalt ígéret megtartásának a kötelezettsége) összetalálkozásából jön létre.

A dworkini „nehéz eset” annyiban mindenképpen más, hogy itt nem a logika, hanem a politikai közösség moralitása kell, hogy az egyetlen helyes megoldást kínálja az ügyre. Ha például az örökhagyó életére tör a nevezett örökös, kérdésessé válik, hogy inkább a „senki sem húzhat hasznot saját felróható magatartásából” elve, avagy a szerződéskötési szabadság elve jusson érvényre. Dworkin politikai jogelmélete lehetővé teszi, hogy az egymással is szemben álló politikai elvek benyomulhassanak a jog birodalmába, és hogy a politikai moralitásból az következzenek,

hogy ebben a konkrét esetben – a méltányosabb megoldás igazolásaként – az első elv kerülhessen alkalmazásra

Dworkinnál az első pillantásra logikainak tűnő fejtörő, a *perplexus*, valójában erkölcsi-politikai dilemma. Ezt a dilemmát ilyenként is kell kezelni, és milyen különös véletlen, hogy a *perplexus* kifejezés eredetileg csomót jelentett! A Nagy Sándor-féle politikus így nem is a logikai képességeinek köszönhetette, hogy a gordiuszi csomó (*perplexus*) megoldóját „tiszteljük” benne, hanem éppen ellenkezőleg, annak, hogy volt olyan „bátor” és elvágta a csomót. Ehhez persze az is kellett, hogy valamilyen autoritása legyen, különben, egy egyszerű „Nagy Sándorként” nem is engedték volna még a híres csomó közelébe sem. A politika a valóságban pontosan így viszonyul a nagy logikai fejtörőkként prezentált jogi kérdésekhez: egy alkotmány addig tilthatja meg egyik vagy másik módosíthatatlan szakaszának módosítását, míg végül jön egy forradalom és elsőpri az egész alkotmányos rendszert.

Sartor és társainak munkája ezért is öröndetes, mivel ebből egy másik Leibniz portréja festhető meg, Sartorék egyébként Dascal igyekezetnek követni. A filozófus Dascal³⁰ úgy látja, hogy nem a felvilágosodásra jellemző matematikai eszmény volt az, ami Leibniz jogfilozófiáját meghatározta, hanem éppen fordítva: a jogász-normatív gondolkodás hatott ki a német metafizikus nagy elméleteire, ideértve nem csak a legjobb világra vonatkozó metafizikai tant, hanem még az infinitezimális számítás is, aminek felismerésére Leibniz a bíróság előtti bizonyítékezelés eredményének megjósolhatóságával összefüggésben jött rá. Számára a leibnizi labirintusban a „kontroverzia” fogalma az Ariadné-fonal. Úgy véli, hogy Leibniz egész élete kontroverziákból állt, beleértve ebbe nem csak az elméleti, hanem a gyakorlati vitákat is. (Dascal 2006, xx). Így a Leibniz esetében „kontroverzia-művészet” nem csak az *ars disputandū*, hanem az *ars vivendū* és az *ars judicandū* is felöleli. Az eddigi Leibniz-irodalom nagy adóssága pontosan abban áll, írja Dascal, hogy ez a gyakorlati-didaktikus része az életműnek szisztematikusan

³⁰ A generatív nyelvtan és a természetjog univerzalizálásának párhuzamáról lásd Tattay 2006.

mellőzésben részesült (Dascal 2006, xxi). Így tehát nem az „érett/éretlen Leibniz” közötti határvonalat kell felülvizsgálni, állítja Dascal, hanem azt kell elfogadni, hogy a német metafizikus számára „inkább a jogi modell szolgált tudomány-paradigmául” (Dascal 2006, xxiv), és példaként említi a jogászi vélelem fogalma valamint a matematikai valószínűség közötti összefüggést (Dascal 2006, xxv).

Brewer, újszerű megközelítést adja a „Leibniz-mint-jogdogmatikus” leírásnak azzal, hogy a híres amerikai antirealista Langdell-lel állítja párhuzamba. E párhuzam azért is meglepő, mivel a szillogizmus-automata bíró mítosza eleve összeférhetetlennek tűnik a *common law* ideológiájával. Brewer a leibnizi axiomatizálás két forrása közt tesz különbséget. Az elsőt már bemutattam; ez a római jogban inherens természetjogi elvekből levezetett jogrendszer. A másik fajta axiomatizálás szerinte az, amikor az egyedi esetre alkotott egyedi bírói döntésektől indulunk el. Így Leibniz és Langdell megközelítése között végül mindössze az axiómák sűrűségében lesz különbség (Artosi, Pieri, Sartor 2015, 202).

Amikor pedig tökéletes nyelvet kereső Umberto Eco hivatkozik Leibnizre és Dascalra, akkora teológia helyett a nyelvészet lép a jogtudomány és a logika mellé. Leibniz és a formalizált nyelvek, különösképpen a jogi informatika között nexus kidolgozása már Dascal 1978-as munkájában megjelenik. Dascal abból a gyakorlati dilemmából indul ki, amivel a 17. századi jogtudós szembesülhetett. Mivel egy adott esetben sokféle releváns jogforrás van, ezért ahhoz, hogy a jogalkalmazó eligazodhasson, a jogszabályokat magyarázattal kell ellátni. Egy idő után azonban már kommentárból is rengeteg áll rendelkezésre. A helyes döntés megalkotása lehetetlen, hiszen ahhoz az összes lehetséges jogszabályt és az összes lehetséges kommentárt ismerni kellene, ami pedig végtelen időt feltételez. Viszont ha a csak a jogszabályra hagyatkozik a bíró, akkor az bizonytalansághoz és önkényhez vezethet. Ebből a dilemmából az egyik kivezető út a kodifikáció (mint fent láttuk), de

Dascal felvillant egy másik lehetőséget is, nevezetesen a jogi adatbázis-kezelésének az elméletét (Dascal 1978, VI fejezet, 155 sk.).³¹

Összegzés

E tanulmány legfőbb célja az, hogy az olvasóban, legyen jogász vagy éppen filozófus, kétségeket ébresszen Leibniz klasszikus kategorizálását illetően. Láttuk, hogy már a kanonizáltak tekinthető olvasatok (Cassirer, Russell, Couturat) is eltérően értékelték Leibniz jogtudományi végzettségének tényét és hatását. A természetjogi gondolkodás eszmetörténetét író szakmailag elismert jogász szerzők éppennyire megosztottak Leibniz besorolását illetően. Míg a filozófusok skálája a tiszta jogásztól a tiszta filozófusig terjed, addig a jogbölcseleti olvasat az „axiomatikus természetjogásztól” a politikai teológusig ér. Úgy tűnik, hogy a jogászok, Dascal, Sartor és Sève nyomán, az ifjúkori írások felfedezésével, a paradoxonokat tárgyaló Leibnizet a megfelelő helyre tudták besorolni. A hannoveri filozófus halálának tricentenáriumaéhoz kötődő tudományos rendezvényekkel valószínűleg együtt járó filozófiai érdeklődés remélhetőleg még inkább abba az irányba hat, hogy egyszer majd pontosan kijelölhetjük a jogászi végzettség hatásának határait az egész életmű tekintetében is.

³¹ Leibnizet ezért akár a jogi informatikában is használható egyszerű, hűletikus jogi ontológiája akár, háromszáz évvel halála után, egy újfajta népszerűséget hozhat számára a gyakorló és az akadémiai jogászok körében. A hűletikus és az expresszív jogi ontológia közti különbségre ld. Alchourron, Bulygin 1981. A jogi ontológiák felosztásra ld. Sartor és mások (eds) 2010.

Alberto Artosi, Bernardo Pieri, Giovanni Sartor (eds.) (2013) *Leibniz: Logico-Philosophical Puzzles in the Law. Philosophical Questions and Perplexing Cases in the Law*, Heidelberg, New York, etc., Springer Dordrecht.

Alberto Artosi, Bernardo Pieri, Giovanni Sartor (eds.) (2015) *G.W. Leibniz, Saggio di questioni filosofiche estratte dalla giurisprudenza e Dissertazione sui casi perplessi in diritto*, a cura di A. Artosi, B. Pieri, G. Sartor, Torino, Giappichelli.

Alchourron, Carlos E., Bulygin, Eugenio (1981): The Expressive Conception of Norms, in Risto Hilpinen (ed): *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht, Reidel, 95–124.

Armgardt, Matthias (2014) Leibniz as Legal Scholar, 20 *Fundamina* 27–38.

Ascarelli, Tullio (1960) *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Law of England (Thomas HOBBS). Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum (Gottfried Wilhelm LEIBNITZ). De casibus perplexis, doctina conditionum, de legum interpretatione*. Con studio introduttivo di Tullio Ascarelli, Milan, Giffrè.

Belaval, Yvon (1952) *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris, Bordas.

Belaval, Yvon (2005) *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 6. kiad.

Berkowitz, Roger (2005) *The Gift of Science: Leibniz and the Modern Legal Tradition*, Cambridge, MA., Harvard University Press.

Blanché, Robert, Dubucs, Jacques (1996) *La logique et son histoire*, [1970] Paris, Armand Collin.

Boros Gábor (2003), Leibniz racionális cselekvésmélete, *Világosság*, 5-6. 27-37.

Boros Gábor (2013) Logikai metafizika Leibniznél – egy láncszem:

Quid sit idea? In Zvolenszky Zsófia és mások (szerk.) *Nehogy érvgyűlölők legyünk: Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*, Budapest: l'Harmattan Kiadó, 103-108.

Boros Gábor (2014) Filozófia és természetjog a 17. században, VI *Állam, politika, tudomány* 1. 29–48.

Boros Gábor (2015) Leibniz és a *Monadológia*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 11-19.

Boucher, Pol (1999) La logique du droit positif romain chez le jeune Leibniz, in Dominique Berlioz, Frédéric Nef (szerk.) *L'actualité de Leibniz: Les deux labyrinthes. Décade de Cerisy la Salle*, Stuttgart, Ffranz Steiner Verlag, 207-222.

Boucher, Pol (2002) G.W. Leibniz *De conditions (De conditionibus)*, Introduction, traduction (texte latin en vis-à-vis) et notes par Pol Boucher, Paris, Vrin.

Cassirer, Ernst (1902) *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Hildesheim, Olms 2. kiad. [reprint: Hildesheim: Olms 1962].

Couturat, Louis (1901) *La logique de Leibniz*, Paris: Félix Alcan [reprint: Hildesheim: Olms 1961].

Couturat, Louis (sous la dir.) (1903): *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris: Félix Alcan. [reprint: Hildesheim, Georg Olms 1961, 1966].

Dascal, Marcello (1971) About the Idea of a Generative Grammar in Leibniz, *Studia Leibnitiana* 3. 272–290.

Dascal, Marcello (1978) *La Sémiologie de Leibniz*, Paris.

Dascal, Marcello (1987) *Leibniz, Language, Signs and Thought: a Collection of Essays*, Amsterdam.

Dascal, Marcello (2006) *G. W. Leibniz. The Art of Controversies*, Heidelberg, New York, etc., Springer Dordrecht,

de Gaudemar, Martine (2008) Leibniz and the Moral Rationality, in

Marcello Dascal (ed.) *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Heidelberg, New York, etc., Springer Dordrecht, 343–354.

Dworkin, Ronald M. (1982) “Natural” Law Revisited, 34 *University of Florida Law Review* 2 (Winter), 165–188.

Dworkin, Ronald M. (1982) Law as Interpretation 60 *Texas Law Review* 3 (March), 527–550.

Dworkin, Ronald M. (1998) Darwin’s New Bulldog, 111 *Harvard Law Review* 7 (May), 1718–1738.

Elster, Jon (1975) *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste*, Paris, Aubier.

Finkey Ferenc (1917) Leibniz jogbölcészeti és politikai eszméi, in Leibniz halálának kétszázadik évfordulója alkalmából, Budapest, Franklin.

Frémont, Christiane (2003) *Singularités. Individues et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin.

Gángó Gábor (2011) A német birodalomtól a magyar nemzetkarakterológiáig. Leibniz-recepció Alexander Bernát, Pauler Ákos és Prohászka Lajos műveiben, *Magyar Filozófiai Szemle* 2. 122–137

Gardies, Jean-Louis (1978) La rationalité du droit chez Leibniz, XXIII *Archive de Philosophie du Droit*, „Formes de Rationalité en Droit”, 115–128.

Grua, Gaston (1948) *G.W. Leibniz. Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre Leibniz*, Paris, P.U.F.

Grua, Gaston (1953) *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, P.U.F.

Grua, Gaston (1956) *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, P.U.F.

Haakonssen, Knud (1996) *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (2003) *Útjelzők*, Budapest, Osiris.

Heller Ágnes (1995) *Leibniz egzisztenciális metafizikája*, Budapest, Kossuth.

Hoeflich, Michael H. (1986) Law & Geometry: Legal Science from Leibniz and Langdell, 30 *American Journal of Legal History* 95–121.

Hubertus Busche (Hrsg.) (2003) *Gottfried Wilhelm Leibniz, Frühes Schriften zum Naturrecht*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Kalinowski, Georges, Gardies, Jean-Louis (1974) Un logicien déontique avant la lettre: G. W. Leibniz, LX *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 79-112.

Kalinowski, Georges (1977) La logique juridique de Leibniz. Conception et contenu, *Studia Leibnitiana* 9 168-189.

Kalinowski, Georges (2014) Az erkölcsi normák igazságértéke, ford. Tattay Szilárd, in Paksy Máté, Tattay Szilárd (szerk.) *Ratio Iuris. Szövegek a természetjogi gondolkodás tanulmányozásához*, Budapest, Pázmány Press, 251-256.

Knecht, Herbert H. (1981) *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne: L'âge d'homme.

Krawietz, Werner (2003) A jog lépcsős felépítésének tana – a politikai teológia szekularizációja? in Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből*, Budapest, Szent István Társulat.

Leibniz, Gottfried Wilhelm *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*, fordította és magyarázó jegyzetekkel ellátta Dr. Rácz Lajos, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1930.; új kiadás: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gabor és masok, Budapest: L'Harmattan 2005. 523. o.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott írásai*, Budapest, Európa, válogatta Márkus György.

Loemker, Leroy E. (1989) *Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophical Papers and Letters, A Selection Translated and Edited, with an Intro-*

duction by Leroy E. Loemker, Dordrecht etc., Kluwer.

Paksy Máté, Keziban Kilic (2007) A la recherche du meilleur droit possible. Trois aspects de l'ontologie juridique chez Leibniz, in Cserne Péter és mások (szerk.): *Theatrum legale mundi: symbola Cs. Varga oblata*, Budapest, Szent István Társulat, 255–273.

Paksy Máté (2009) Ronald Dworkin: *La vertu souveraine, Droit et Société* 72 503–507.

Paksy Máté (2014) *A dialógus vonzásában. Hozzájárulás a jogászi gondolkodás természetjogi megalapozásához*, Budapest, Pázmány Press.

Parmentier, Marc (2008) *Leibniz-Locke: Une intrigue philosophique. Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Perelman, Chaim (1968) *Droit, morale et philosophie. Préface de Michel Villey*, Paris, LGDJ.

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert (1980) Politikai teológia, ford. Endreffy Zoltán, in *Teológiai kishoztár*, Budapest, Szent István Társulat 1980.

Rauzy, Jean-Baptiste (2001) *La doctrine leibnizienne de la vérité. Aspects logiques et ontologiques*, Paris, Vrin.

Riley, Patrick: The Philosophers' Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days, in Pattaro, Enrico (eds) *A Treatise Of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Volume 10. Heidelberg, New York, etc., Springer Dordrecht, 77–106.;

Robinet, André: Situation architectonique de la logique dans l'œuvre de Leibniz, *Studia Leibniziana* (1986) 15 [Sonderheft], 14.

Ruin, Hans (1998) Leibniz and Heidegger on Sufficient Reason, *Studia Leibnitiana* XXX 1. 49-67.

Russell, Bertrand (1900) *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, with an Appendix of Leading Passages*, Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, Bertrand (1903) Recent Work on The Philosophy of Leibniz, XII 46 *Mind* 177–201.

Rückert, Joachim (2004) Savigny et la méthode juridique, in Olivier Jouanjan (szerk.): *L'esprit de l'École historique du droit*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 75–95.

Sartor, Giovanni etc. (2010) *Approaches to Legal Ontologies: Theories, Domains, Methodologies*, Heidelberg, New York, etc., Springer Dordrecht.

Schmitt, Carl (1992) *Politikai teológia*, ford. Paczolay Péter, Budapest.

Schmitt, Carl (2002) *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, szerk. és ford. Cs. Kiss Lajos, Budapest: Osiris-Pallas-Attraktor.

Schneiders, Werner (1984) Harmonia universalis, *Studia Leibnitiana* 16 27–44.

Seidengart, Jean (2012) Cassirer, Reader, Publisher, and Interpreter of Leibniz's Philosophy, in Ralf Krömer, Yannick Chin-Drian (szerk.): *New Essays on Leibniz Reception In Science and Philosophy of Science 1800–2000*, Basel, Heidelberg etc.: Springer 2012. 129–142.

Serre, Michel (1968) *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, P.U.F.

Sève, René (sous la dir.) (1994) *Le droit de la raison*, Textes réunies et présentés par René Sève, Paris, Vrin.

Stichweh, Rudolf (1994) Motifs et stratégies de justification employés pour fonder la scientificité de la jurisprudence allemande au XIXe siècle, in Paul Amselek (sous la dir.) *Théorie du droit et science*, Paris, P.U.F. 169–186.

Szabó Miklós (2001) *Trivium*, Miskolc: Bíbor.

Szemere Samu (1941) Individualizmus és univerzalizmus (Leibniz és Spinoza), in *Uő: Filozófiai tanulmányok*, Budapest: Arany János Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt. 237–256.

Takács Péter (2002) *Nehéz jogi esetek. Jogelmélet és jogászai érvelés*, Budapest, Napvilág.

Tattay Szilárd (2006) Legal Semiotics and Natural Law: Are They Irreconcilable? *Jogelméleti Szemle* 2.

Varga Csaba (1973): Leibniz és a jogi rendszerképzés kérdése, *Jogtudományi Közöny* 600–608.

Villey, Michel (1961) Les fondateurs de l'école du droit naturel moderne au XVIIe siècle, VI *Archive de Philosophie du Droit*.

Villey, Michel (1996) A joglogika története, ford. Varga Csaba, in Varga Csaba (szerk.): *Szövegek a jogi gondolkodás paradigmáinak tanulmányozásához*, Budapest, 1996. 1-16.

Ward, Ian (2000-2001) Universal Jurisprudence and the Case for Legal Humanism, XXXVIII *Alberta Law Review* 4. 941–959.

Westerman, Pauline C. (1998) *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, Leiden etc.: Brill.

Horváth Zoltán:

A transzcendentális ideák használata és célja Válasz Czétány György könyvének szolítására¹

Bevallom, mindig arról álmodtam, hogy egyszer olyan könyvet írok, mint amilyen Czétány Györgyé. Kidolgozva egy komplett rendszert, amely képes magába foglalni és elhelyezni nemcsak a filozófiatörténet, hanem a tudomány és a művészet meghatározó eszméit, sőt a mindennapi nyilvános és magánéletünket vezérlő gondolatokat is. S mindezt egyetlen alapelv jegyében, amely világosan jelenik meg minden egyes részben, amitől az egész olyan erőt nyer, hogy az olvasó nem szabadulhat a hatásától: feltétlenül tisztáznia kell a maga álláspontját ebben a mindent átható kérdésben. Számomra még ennél is többet jelent ez a mű. Szerzőnk tézise ugyanis pontosan az *ellenkezője* annak, amiben magam hiszek, így azután rendkívüli lehetőséget ad arra, hogy feleletként megfogalmazzam saját álláspontomat.

Az alábbiakban a következőképpen próbálok élni e lehetőséggel. Először összefoglalom a könyv fő téziséit az Előszó, a Bevezetés és részben az Összefoglalás alapján. Az egyik szövegrész máris alkalmat ad majd arra, hogy egy példán (Leibnizén) röviden fölvezoljam az ellentételemet. A részletesebb vizsgálattal az első fejezet első három (alapvetőnek mondható) alfejezetére szorítkozom. Ezekben Czétány bizonyos elméleti és egyúttal gyakorlati jelentőségű ellentmondásokat igyekszik kimutatni olyan filozófusoknál, mint Platón, Kant, Husserl, Heidegger, Derrida. Megálapításom lényege azután az lesz, hogy az *elméleti* ellentmondás nem feltétlenül kimutatható, de nem is ez a döntő sem az egyes szerzők, sem

¹ Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért*. Budapest, L'Harmattan, 2015. A könyv oldalszámaira minden egyéb megjelölés nélkül hivatkozom.

pedig a mű alapeszméje tekintetében. „Kellés és megvalósíthatóság” *gyakorlati* ellentmondásának kérdése ugyanakkor a könyvet lezáró feladat-meghatározáshoz, úgyszólván az immanens gondolkodás kiáltványához vezet bennünket, ahol nézeteink a legélesebben állnak szemben egymással.

A transzcendentális ideák kétféle használata

Czétány György azzal kezdi bevezető magyarázatait, hogy a mű központi fogalmának mondható *transzcendentális illúzió* már önmagában zavaró kettősséget hordoz. Egyrészt *transzcendentális*, vagyis olyan szintetikus elv, amely a valóság szükségszerű és általános feltétele. A káosz inkonzisztens sokaságának *háromféle* szintézise eredményezi a valóságot: Isten elválasztásokkal rendet teremt – diszjunktív szintézis; az Én önmagára vonatkoztatással perspektívát alakít ki – konjunktív szintézis; a sokaság kapcsolódásai a Világ eseményét hozzák létre – konnektív szintézis. A szintézisek egymással ütközve, *harcolva és együttműködve* töreksenek a valóság konzisztens egységének létrehozására, konstitúciójára, amely harc sosem jut nyugvópontra, sosem teljesen kiegyenlített, harmonikus, inkább disszonáns. Egymást gátolják egyeduralmukban – de egymást segítik a valóság végtelen gazdagságának konstituálásában. A három szintézis harca és együttműködése a valóság *immanens* ideája, az abszolútum immanenciájának fogalma; az abszolútum: három szintézis – *együtt*. „Az abszolútum mint a három szintézis konfliktusa egy egység nélküli szentségtelen háromság” (16).

Másrészt *illúzió*, azaz hamis képzet, amely a szintézisek transzcendens használatából ered. Valamelyik szintézis *egyoldalú* megjelenítése a valóság konstitutív szintéziseként azt a látszatot kelti, hogy „egymagában a valóság konzisztens egységét adja, és így olyan egység, mely a valóság sokféleségén túl van” (17). Minden egy transzcendens Objektumból (Istenből) eredő rend elválasztó/meghatározó szintézise révén van; vagy mindent egy transzcendens Szubjektum (Én) perspektívája reprezentál/vonatkoztat önmagára; illetve mindennek egy behálózó/összekapcsoló transzcendens Világhoz kell csatlakoznia. Ami ezen ideákat

transzcendenssé teszi, az az egyes szintézisek illuzórikus *totalizálása*. Az egyik transzcendentális elv egyoldalú, kizárólagos használata egyúttal a többi háttérbe szorítása, elfedése. A küzdelem végérvényes lezárulása a transzcendentális illúzió, mert a dominancia sosem válik végső győzelemmé, éppen a többi szintézis szintén totalításra törekvő látens működése miatt. *Hogy szintézisből három van, ez az, „ami lehetetlenné teszi, hogy közülük valamelyik totális szintézissé váljon, és abszolút konzisztens egységet, a sokaságon túllépő, a sokaságot transzcendáló egységet alkosson”* (14).

Czétány következetesen a szintézisek *használatáról* beszél, ám siet világossá tenni, hogy itt nem pusztán a szubjektív elme vagy értelem műveleteiről van szó. Nem köti a szintézisek használatát valamilyen használó ágenshez, legyen az Isten, a szubjektum vagy akár a diszkurzív közösség. Inkább a transzcendentális mező személytelen spontaneitása a terepe a három konstitutív szintézis küzdelmének és együttműködésének. Ez teszi tárgyalkotóvá a szintetikus elvek *használatának történetét* is. Az illúzió egy egész társadalmat vagy korszakot meghatározó transzcendens *hatalommá* válhat. Az egyes korokra jellemző, domináns, a valóságot alapvetően meghatározó elvek társadalmi formáknak felelnek meg. Az ókori vallási társadalomban a diszjunktív, az újkori ipariban a konjunktív, a XX. századi fogyasztóiban a konnektív szintézis vált (tendenciájában) transzcendens hatalommá.

A könyv feladata a transzcendentális kritika, vagyis valamelyik szintetikus elv kizárólagossá válásának bírálata, de „voltaképpen tétje” a transzcendentális hatalom keletkezésének felmutatása és különböző formáinak történeti bemutatása a transzcendentális illúzió olyan különböző aspektusain keresztül, mint a fogalom és a jelek, az idő, a tér, az élet és a hatalom. Az egyszerre strukturális és történeti elemzés a három konstitutív szintézist együttes módon, azok eldöntetlen harcában és konfliktusos együttműködésében, azaz immanens módon használva mutatja be, hogyan válnak egyeduralgokká az egyes szintézisek transzcendens használatuk eredményeképpen (9, 29-30).

Az Összefoglalás a következő világos és éles megkülönböztetés révén ad erről számot, és nyilvánítja ki a mű célkitűzését. A valóság ideája

maga: *problematikus* idea. A probléma (nemcsak a gondolkodásé, hanem az érzékelésé és a cselekvésé is) az, hogy a valóságnak konzisztens egységet adó szintézisekből *három* van, melyek egymással harcolva és együttműködve konstituálják azt, ami van. A probléma *megoldása* valamely szintézis egyoldalú használata a valóság konzisztens egységének létrehozására. A transzcendentális illúzió a problémának ez a látszatmegoldása, amely az immanenciát a szintézisek valamelyikének a valóságot kizárólagos módon konstituáló transzcendens ideája alá rendeli, azért jelent valódi *veszélyt*, mert kiteljesedett formájában amellett, hogy illúzió, egyszersmind valós hatalom, abszolút hatalom, amely eredetként, alanyként vagy célként *uralja* a valóságot.

Ezzel szemben a probléma *megértése* a szintézisek együttes, immanens használata. A valóság problémáját nem megoldani, hanem meghatározni kell a maga problematikus jellegében. E használat során ugyanis a szintézisek egymást akadályozzák meg abban, hogy bármelyikük is egyeduralomra tegyen szert, azaz hogy a problémát megoldja. A konstitutív szintézisek a valóság konzisztens egységéért egymással küzdő, ugyanakkor a valóság végtelen gazdagságát egymással együttműködve konstituáló szintézisek, melyek által a valóság egyszerre mutatkozik meg isteni rendként, szubjektív perspektívaként és egy világ eseményeként, elemei pedig egyszerre elválasztottak, vonatkoztatottak és kapcsolódók. A szintézisek a valóság konzisztens egységére törekedve érvényesítik működésüket, ám egyszerre és nem egyoldalú módon, valamint a valóságban és nem azon túl. Mindebből következően a feladat: az egyoldalúság felmutatása, a transzcendentális illúzió leleplezése. (165-166)

Egyetlen, de a továbbiakra nézve meghatározó kritikai megjegyzést teszek előljáróban. A könyvben rendre egybefonódik a *transzcendencia* két értelme. Az egyik a szerző által bevezetett fogalom: a transzcendens használat valamelyik szintézis *egyoldalú* megjelenítése, mint amelyik egymagában a valóság konzisztens egységét adja. Ám ez mindjárt maga után látszik vonni a másikat, mondván, hogy „így” ez olyan egység (hamis képzete), amely a valóság sokféleségén „túl van”. Hogy szintézisekből három van, az „*lehetetlenné teszi*”, hogy valamelyik „*túllépjen*” a sokaságon, tehát a *sokaságot* transzcendálja. Ez utóbbit az egyes vizsgálá-

lódásokban Czétány valamilyen ellentmondás kimutatása révén igyekszik leleplezni, amely az illető idea és a valóság neki alárendelt *sokfélesége* között állna fenn, míg az előbbi, alapvető fogalom az *ideák* közötti ellentétre, illetve annak illuzórikus feloldására vonatkozik. Hasonlóan kétértelmű a *totalizálás* fogalma. Azt, hogy „ami egy ideát transzcendenssé tesz, az az egyes szintézisek illuzórikus totalizálása” (18), megint érthetjük úgy, hogy az adott szintézis a sokféleség totális konzisztens egységére tör, illetve úgy, hogy a másik két szintézis fölébe kerekedik. Úgy látszik, Czétány azért nem tesz különbséget abban, hogy az elv a másik kettőt rendeli maga alá vagy az inkonzisztens sokaságot, mert szerinte, ha az egyik szintézis egymagában konstituálja a valóságot, az a többi háttérbe szorítását, elnyomását jelenti. Az idea és a sokféleség viszonyát eleve az ideák közötti (konfliktusos) viszonyként értelmezi.²

Leibniz példája: a háromszoros totalitás

A következőkben előbb a Bevezetés egy rövid, de tökéletesen találó példáján szeretném megmutatni, hogy a két transzcendencia-fogalom elkülönítése milyen lehetőséget rejt magában. Ehhez szükséges némi további terminológiai bevezető.

Az egyes domináns szintézisek a következőképpen jellemezhetők. Domináns *diszjunktív*: egy általános rendben kizárólagos predikátumok (exkluzív diszjunktció), rögzített identitás (rögzített konjunkció), korlátozott kapcsolatfelvétel (korlátozott konnektió). Domináns *konjunktív*: a predikátumok vonatkoztatása a szubjektum szabad tette, az önmeghatározás aktusa. Domináns *konnektív*: predikátumok változó sorozata az

² Jellemző gondolat (az egyébként szintén igen megvilágító Dosztojevszkij-elemzésből), hogy az eszme „nem egy tudat puszta tárgya, egy merev gondolat; az eszme megjelenésének egyetlen létmódja a dialógus, vagyis az eszmének egy másik eszmével való (belső vagy külső) megütközése” (22). Úgy is gondolkodhatunk azonban, hogy az eszme megjelenésének módja mindenekelőtt a *sokaság* (totalitásra törő) *alárendelése*, és csak ezen keresztül kerülhet összeütközésbe vagy dialógusba egy másik eszmével.

éppen eljövő esemény függvényében (korlátlan konnektív), az identitás folyamatos változása, alakulása (változó konjunkció), egymást tartalmazó meghatározások (inkluzív diszjunkció). A domináns működéssel összegeyztetethetetlen működésmódok vagy háttérbe szorulnak és látens módon működnek, vagy a domináns elvvel összegeyztetethető, annak érvényesülését elősegítő, annak alárendelt karaktert kényszerülnek érvényesíteni, ami a transzcendens hatalom illúziójának erősödéséhez vezethet. (16-17) Ezek után:

Nézzünk a szintézis totalizálására egy példát. A leibnizi monász mint örök fogalom a világ kifejezése egy bizonyos perspektívából, egy rögzített konjunkatív szintézis. Amit így kifejez, az percepcióinak vagy fogalma predikátumainak egy bizonyos sorozata, a világ eseményeinek korlátozott konnektív szintézise. Ez a sorozat konvergál a világot kifejező többi monász által kifejezett sorozattal, és divergál más lehetséges világokkal szemben. Az egymással inkompozibilis, divergens sorozatokat tartalmazó lehetséges világok összessége egy exkluzív diszjunkatív szintézis. Isten az, aki e diszjunkciót érvényesíti, vagyis ő az, aki a lehetséges világok közül kiválasztja a legegyszerűbb és leggazdagabb, kompozibilis sorozatokat tartalmazó világot – és ennyiben a diszjunkatív szintézis transzcendens elvének bizonyul. Ezzel egyszerűs mind a sorozatok konnektív szintézisének és a monászok konjunkatív szintézisének transzcendens elégséges alapját jelenti. (18-19)

Nyilvánvaló, hogy a leibnizi metafizika e leírása a diszjunkatív szintézis totalizálására kíván példát adni, ennek jegyében mutat rá arra, hogy a monász (Én) percepciói *rögzített* konjunkatív, a Világ eseményei pedig *korlátozott* konnektív szintézist alkotnak. Ez teljesen megfelel annak, ahogyan Czetány a domináns diszjunkatív szintézist jellemzi: a monászok identitását rögzíti a róluk állítható predikátumok összessége, melyek ugyanakkor korlátozzák „kapcsolatfelvételeit”, jelen esetben azt, hogy milyen más monászokkal férnek össze egy lehetséges világban. Az exkluzív diszjunkciónál azonban kissé megbicsaklik a példa, hiszen az a fejte-

getés szerint az egymást kizáró lehetséges *világokra* vonatkozik. Ám nyugodtan mondhatnánk azt is, hogy a *szubjektumhoz* (monászhoz) „öt az általános rendben elhelyező, kizárólagos predikátumok rendelődnek” (16). Így Leibniz elgondolása a *valóságos világ létező monászaira* korlátozódva tökéletes példáját adja a domináns diszjunktív szintézisnek.

Mármost nem lehetne-e ugyanez *együttal* a konjunktív és a konnektív szintézis totalizálásának megfelelő példája is? *Domináns konjunktív szintézis* esetén „a predikátumok vonatkoztatása a szubjektum szabad tetteként, az önmeghatározás aktusaként jelenik meg” (16). Leibniz monászának percepciói (fogalmának predikátumai) kifejezetten és csakis az önmeghatározás aktusaként követik egymást. Ha pedig Ennek nevezhető értelmes és morális lényről van szó, akkor szerinte szabad tettként is, amennyiben annak ellentéte nem volt metafizikailag lehetetlen. A *domináns konnektív szintézis*nél azért *korlátlan* a konnektió, mert „a szubjektumhoz rendelődő predikátumok egy változó sorozatot alkotnak az éppen eljövő esemény függvényében” (17). Mivel a monászhoz rendelődő predikátumok teljes megfelelésben vannak a külvilág eseményeivel, ezért ugyanezt elmondhatjuk róluk, ha a világ felől tekintjük a meghatározásaikat; a korlátozottság csak az ellentmondás kizárására vonatkozik. Az időmeghatározásokat szintén beleértjük a monász teljes fogalmába (ahogy az imént is, a percepciók egymásra következését említve), úgyhogy esetében is beszélhetünk *változó konjunktíóról* azzal együtt, hogy „isteni nézőpontból” ezek egész totalitása rögzített. Végül a szubjektumok meghatározásai nemcsak követik, hanem tartalmazzák is egymást. Az egymástól ugyan határozottan különböző „örök fogalmak” mégiscsak ugyanazt a Világot fejezik ki más-más perspektívából („sorozataik konvergálnak”, komposzibilisek), meghatározásaik tehát nyilván átfogják és tartalmazzák egymást, *inkluzív diszjunktíót* alkotva.

Annyit biztosan mondhatunk, hogy Leibniz az Én és a Világ fogalmát (a konjunktív és a konnektív szintézist) *is totalizálja*. Ha igaz is, hogy ennek során azok a végső soron domináns Isten fogalomra jellemző teljes meghatározást veszik fel, ezen „alárendelt” szintézisek egymagukban is képesek „konstituálni” a valóságot, amennyiben minden

létező és esemény levezethető belőlük. A három szintézis tehát egyszerre működik, ám *egyaránt totalísként*, teljes harmóniában.

Konstitutív szintézis és transzcendens idea

A *háromszoros totalitás* eszméjét – vagyis hogy mindhárom idea úgy rendeli maga alá és uralja a teljes valóságot, hogy egymást nem elnyomják, hanem akár valamiképpen kiegészítik vagy segítik – ezután a könyv első, „A fogalom transzcendentális illúziója” című fejezetének fejtegetései ellenében próbálom meg érvényesíteni, vagy legalább lehetetlen voltának gyanúját elhárítani. Előbb most is csak összefoglalom az elemzéseket, melyek mindegyike valamilyen ellentmondás révén próbálja az adott idea transzcendens használatát kimutatni.

Czétány számára a kiindulópontot a transzcendentális illúzió fogalmához Kant jelentette, aki *A tiszta ész kritikájának* transzcendentális dialektikájában ad számot erről a sajátos látszatról. Eszerint az ész, azaz a következtetés képessége a *feltétlen* fogalma mint legmagasabb feltétel alá rendeli az értelem valamennyi (külső és belső, megjelenő és csupán elgondolható) tárgyát. A következtetés háromféle módja szerint jut így a három tiszta észfogalomhoz vagy transzcendentális ideához. Amennyiben az ész feladata az értelem műveleteinek, a tapasztalat egységének szabályozása, annyiban – azaz *regulatív* elvekként – e feltétlen fogalmak immanensek. Ám használatuk transzcendens, és illúzióknak bizonyul, ha minden lehetséges tapasztalaton túllépve tárgymeghatározó *konstitutív* elvekként tűnnek fel.

„Az Én mint regulatív elv nem más, mint a konjunkció szintézise”, amely a képzeteket önmagára vonatkoztatja: „minden képzet az Én képzetem, az Én számomra való képzet” (35). Az ész látszatkövetkeztetése, hogy a szubjektumot szubsztanciaként gondolja el, vagyis az Én regulatív elvét mint tárgyat, tehát mint konstitutív fogalmat használja. „A Világ mint regulatív elv a tapasztalatban adottak konnektív szintézise”, ilyenek valamilyen sorának továbbvitele, de nem totalítása. „A konnektív elv szerint a sor a feltételestől a feltétlen felé halad, ám azt

soha nem éri el”. A Világnak mint a feltételek feltétlen totalitásának konstitutív fogalmaként való meghatározásából viszont látszat keletkezik, ez esetben a tiszta ész antinómiáiként. Isten ideája minden létező meghatározásának alapja, de csak annyiban, hogy az elválasztások regulatív, szabályozó elveként a lehetséges predikátumok összességének diszjunktív szintézise. Ha ellenben ezt az előfeltételezett totalitást magát is létező dolognak tekinti az ész, „vagyis Istent mint konstitutív fogalmat ragadja meg, ezzel egy olyan ideált alkot, melynek feltétlen létezése nem vezethető le a feltételes létezőkből [...] Ezen az előfeltevésen alapul minden istenbizonyíték”. (36-37)³

Czétány mindhárom esetben hangsúlyozza, hogy a regulatív szintézis problematikus elv, amennyiben nélkülözi a tárgyiságot, vagyis megvalósulatlan marad. Az Összefoglalásra előretételezve ugyanakkor láttuk, hogy a problematikusság belátása és meghagyása az immanencia biztosítéka. Ennek jegyében összegzi a kanti dialektika tanulságát is. „Ezen transzcendentális ideák regulatív, problematikus, tehát immanens elvként való alkalmazása biztosítja a tapasztalatban adottak együttállását, egymáshoz kapcsolódását és elválasztottságát az értelem számára. Amennyiben azonban az elv konstitutívna, vagyis transzcendensnek mutatkozik, annyiban a transzcendentális idea a feltételeseket lehetővé tevő feltétlen transzcendens idea illúziójaként jelenik meg” (37).

Csakhogy szerzőnk szerint maga Kant is az illúzió áldozata, az immanens elv az ő transzcendentális filozófiájában is transzcendenssé válik, s ráadásul mintha több szinten is elmarasztalná ebben. Arról lenne szó, hogy Kant a fenti említett vizsgálódásokat a *Kritikában* az azt megelőző transzcendentális analitika eredményeire alapozva teszi, valójában az egyik transzcendentális idea, az értelem működését szabályozó szubjektum előfeltételezése alapján. „Az értelem tehát egyszerre immanens

³ Némi bonyodalmat okozhat a „konstitutív használat” fogalma (erre egyébként Czétány is reflektál: 14), de komoly gondot nem. Valójában az *értelem* szintéziseinek konstitutív használata minden további nélkül immanens Kantnál, az *észideák* azok, amelyeket nem lehet tárgymeghatározó módon használni, csak az értelem szabályozójaként. A könyv terminológiája szerint e legutóbbi is „konstitutív szintézisnek” számít.

működés és az immanens működés transzcendens elve: egyszerre az, amit az ész feltétlen ideáinak immanens használata szabályoz, és a konjunkció szintézisét konstituáló feltétlen szubjektum. Az ész működésének immanens elve már eleve a szubjektum transzcendens elve által meghatározott” (37-38). Úgy tűnik, Czétány ellentmondást lát a szubjektum analitikabeli konstitutív és dialektikabeli regulatív szerepe között, és az előbbit máris transzcendens elvnek tartja. „A szubjektum transzcendentális ideájának regulatív használata összeütközésbe kerül a megismerés lehetőségfeltételeként meghatározott transzcendentális szubjektum ideájának konstitutív használatával. Az ellentmondás abból származik, hogy Kant a feltétlen ideát eleve a tapasztalaton túllépő, transzcendens ideaként határozza meg, ugyanakkor a tapasztalat lehetőségfeltételeit csak egy feltétlen ideával alapozhatja meg” (39-40).

Hogy azonban miért volna a szubjektum „eleve” transzcendensként feltételezve, azt a kanti *morálfilozófiára* hivatkozva indokolja. Az ész érdeke a szubjektum autonómiájának, az önmagának törvényt adó szabad akaratnak a biztosítása. Ezt az akaratra nézve pusztán formális imperatívuszt tartalmazó morális törvény igazolja, amely független a természettől, ezért szükségképpen a megismerhetetlen *noumenonra* (Énre) kell vonatkoznia. „Mindez csak az Én kettészakadása által lehetséges. [...] A transzcendentális szubjektum feltétlen ideája az érzéki és az intelligibilis, a *fenomenon* és a *noumenon*, a konjugáló Én és az autonóm Én kettészakadása, és a kettészakadt Én szintetikus egységének elhalasztott reménye” (38-39). Ez utóbbival Czétány arra utal, hogy a gyakorlati ész feltétlen tárgya, a legfőbb jó, bizonyos ellentmondást (antinómiát) foglal magában, amennyiben a morális törvényen alapuló erény és a természeti törvényen alapuló boldogság együttese, márpedig az egyszerre érzéki és eszes lény ezek összekapcsolására nem lehet képes, azt csak a végtelenben remélheti. Úgy látja, valójában ezen antinómia mélyén is az Én feltétlen fogalmában rejlő ellentmondás rejlik: „a transzcendens Szubjektum ellentmondása nem más, mint az appercepció szintetikus egysége és a szabad akaratnak az önmaga természetétől való elszakadása közötti ellentmondás”. „A transzcendentális szubjektum transzcendálja önmaga természetét azáltal, hogy szabályt ad a megismerés empirikus tárgyának, és törvényt az empirikus szubjektumnak; így válik autonóm

transzcendens Szubjektummá” (39). Így végső soron egybehangzónak tekinthetjük a többszörös ellentmondást kimutató elemzés eredményére visszautaló megfogalmazásokat: „A fogalom transzcendentális illúziójából eredő ellentmondást a konjunktív szintézis esetén a kanti Én regulatív elve (az appercepció szintetikus egysége) és konstitutív ideája (a Jó ideája) közötti ellentmondás jelentette” (40). Az illúzió abban a transzcendentális szintézis és transzcendens fogalom közötti ellentmondásban lepleződik le, hogy az Én egyszerre „az érzéki tapasztalatot lehetővé tevő konjunktív szintézis és az érzéki világtól független autonómia” (48).

Czétány (talán több fokozatú) Kant-kritikájának következetessége abból válik leginkább világossá, ahogyan nyomában felteszi a kérdést: *„Lehetséges-e a tapasztalati valóságot olyan feltétlen idea konstitúciójaként felmutatni, amely nem lép túl a valóságon, amelyet a valóság magában foglal, amely magának a valóságnak a feltétlen ideája?”* (40). Az immanens, a valóságon nem „túllépő” idea olyasmi volna szerinte, amit *a valóság magában foglal*. Ez arra mutat, hogy számára már pusztán maga a kanti rendszert átható *aprioritás* transzcendenciát rejt magában, s ez végső soron morális követelményből fakad. Ha ez így van, akkor meggyőződésem szerint valóban a kanti filozófia lényegét ragadja meg (és veti el).

A fenti kérdés ugyanúgy fölvetődik a másik két szintézis esetében, hiszen „Isten és a Világ is a valóság konzisztens egységét egyoldalú módon konstituáló fétissé alakulhat”. Az előbbi transzcendentális illúziót Czétány „a platóni Jó (a Jó adománya) és transzcendens ideája (a Jó ideája) közötti ellentmondásként” igyekszik felmutatni (40), elsősorban az *Állam* hatodik és hetedik könyvére támaszkodva. A Jó adománya mind maga a létező, mind a létező megismerhetősége. A létező fogalma vagy ideája a dialektika segítségével ismerhető meg, amit Platón több más művében összeköt a *diaireszisz*, a felosztás – vagyis a könyv koncepciója szerinti diszjunktív szintézis – módszerével is. Ugyanakkor a dialektika, a felosztásra vonatkozó kérdezgetés azt segíti elő, hogy a lélek – a visszaemlékezés szintén platóni tanítása szerint – felidézze és felszínre hozza a már eleve benne rejlő ideát, és megfelelően elválasztott formává

emelje. A megismerés tehát feltételezi az egymástól elválasztott létezők egy bizonyos rendjét, és ez a Jó mint a létezők elhatárolt formaként való felosztásának, diszjunkciójának alapja (41–42).

Az *Állam* szerint a (feltevésekből kiinduló) megismerés végső célja e rend feltétlen kiindulópontjának, a Jónak a megragadása, és ezt kell elérnie az állam vezetésére hivatott filozófusok nevelésének, akik számára az így feltáruló hierarchia az államban (illetve a lélekben) megvalósítandó rend mintájává válik (42, 128). Az ellentmondás ezek után abban áll Czétány szerint, hogy maga a Jó is ideaként volna megragadandó, holott ő az, ami minden létezőt mint megismerhető formát és minden megismerést lehetővé tesz. Ekként pedig „egy transzcendens idea, a megismerés transzcendens objektuma” – jelenti ki. Platónt idézve: „nem valóságos létező, hanem messze túlszárnyalja a valóságos létezőt méltóságával és erejével” (42). Sőt, egyenesen oda konkludál, hogy a Jó ideája, a megismerés végső célja, nem létező és megismerhetetlen (43).⁴

A konnektív szintézis esetében a transzcendentális illúziót Czétány „a heideggeri világ regulatív elve (az utalás-összefüggés) és transzcendens ideája (a transzcendens világ) közötti ellentmondásként” mutatja be. Előtte azonban – „annak megalapozásaként” – kitér Husserl transzcendens világ ideájára (40). Úgy vélem, legalább ennyire indokolt (és egyben tanulságos) volna átmenetként vagy átvezetésként hivatkozni erre. Már csak azért is, mert hiszen ő maga is azzal vezeti be, hogy a husserli fenomenológiában körvonalazódik a kanti filozófiában rejlő azon lehetőség, hogy – az immanenciát a szubjektum tudati mezőjeként meghatározva – a magánvaló dologra, a másik tudatra és egyáltalán a világra való vonatkozás „is” transzcendenciaként jelenjen meg. „Husserl számára az immanencia a szubjektivitás által megélt tudatfolyam, amely ugyanakkor egy transzcendens világra vonatkozik” (43). E transzcendencia három formája a husserli szövegekben: a *teljes mértékben meghatározott objektum* ideája, amely feltárulásának folyamatosan változó immanens

⁴ E kijelentés indoklásaként számomra meghökkentő módon vonatkoztatja a Jó ideájára az *Állam* egy korábbi szöveghelyét: „A teljesen létező teljesen meg is ismerhető, a semmiképpen nem létező pedig mindenképpen megismerhetetlen” (43, 105. lábjegyzet).

tartalmaiban megőrzi azonosságát, de totalitásában soha nem megismert; a transzcendentális *ego* által konstituált *interszubszejtivitas* közös világa; valamint az *életvilág* mint „a minden tapasztaló, megismerő, cselekvő aktust szisztematikusan összekapcsoló nyitott horizont” (44). Összességében Husserl világfogalma immanens tartalmak olyan konnektív szintézise, amely „tárgyak transzcendens totalitásainak [és interszubszejtív idealizációknak] transzcendens totalitása, a megismerés lehetőségein túli, ám azt cél-okként mozgató feltétlen idea” (45).

Talán nem véletlen az sem, hogy Czétány ezen a ponton – vagyis a Husserlre és a Heideggerre vonatkozó elemzés között – von meg egy fontos különbséget. Eszerint az első két transzcendens idea „az immanencián már átlépett, transzcendált univerzálék”: a teremtő transzcendált „az egész elrendezett természethez képest, melyet az emlékezet tár fel a teremtés abszolút múltjaként”, illetve az általános ész transzcendált „az egyedi természethez képest, amely a reflexióban valósul meg, vagyis az abszolút jelenben”. „Ezzel szemben a transzcendens Világ maga az átlépés eseménye, a megnyílás az eljövőre, átlépés azon, ami már megvan, ami ’vol’-ként van, afelé, ami eljövőben van” (45). Az első kettő tehát még az emlékezet által feltártnaként, a reflexióban megvalósulóként is „már átlépett” az immanencián, „már megvan”. Ezt a lezárultságot sugallja talán még az elme képességei általi magragadásra hivatkozás is, ami a harmadik leírásában nem fordul elő. Az átlépés eseménye ellenben megnyílás, csak „afelé” tart, ami eljövő.

Heideggernél a transzcendencia átlépés valamitől valamihez. *Aki* átlép: a *Dasein*; *amitől* átlép: a világon belüli létezőkhöz kötött nem-tulajdonképpeni létmódja; *amihez* az átlépés történik: a világ, amelyben eleve benne van, hiszen a *Dasein* szerkezete a világban-benne-létben rejlik. A kötöttség a világon belüli létezőkhöz egyrészt a kézhezálló eszközök *utalásrendszerében* jelentkezik. E vonatkozások konnektívainak totalitása a világ, s a *Dasein* ebben való feloldódása a világban való otthonosság (45-46). Másrészt egyúttal feloldódás a másokkal való *együtt-létben*. A *Dasein* „egy olyan világban találja magát, melyet eleve mások határoznak meg”, és azzal, hogy feloldódik mások létmódjában, a mások, az „akárki”, a *das Man* uralmának megszilárdítója (47).

Az ellentmondás, illetve az illúzió most abban áll, hogy a *Dasein* nem-tulajdonképpen léteiben a közös világba transzcendálja magát, ám ez a kézhezállókhoz és másokhoz kötött létmód egyszersmind el is rejti a transzcendenciát, vagyis azt, hogy eközben „legsajátabb lehetőségére vetül ki”. A világ nyitottságához transzcendáló világban-benne-létet a létező uralja, a kéznéllevőkhöz, másokhoz, önmagához *mint* létezőhöz viszonyul. „A *Dasein* a létezőtől a világhoz lép át, de a világban útjába kerülő létező elfedi a világban benne lét transzcendenciáját és a transzcendens világ megnyílását azáltal, hogy a világban-benne-létet egymással totalitásként összekapcsolódó eszközök utalás-összefüggése és mások diszkurzusa uralja” (47). Az átlépés eseményeként értett transzcendencia példajaként idézi fel Czétány Derrida szövegeit is, ahol az eljövőre, az abszolút meglepetésre, az egészen másra való megnyílás „mozdítja ki a jelent az önmagánál létből, ezáltal halasztódik el a jelenlét önazonossága, és ezáltal különböződik el a jelenlét önmagától [...]” (48, 124. lábjegyzet)

Az ellentmondás praxisa

A könyv eszméjének kibontását indító három felidézett szakasz összefoglalásaként Czétány megállapítja, hogy a fogalom transzcendentális illúziója a *gondolkodásban általában* meglévő alapvető törekvés eredményeképpen jön létre, melynek következtében „*a valóságot konstituáló szintézisek közül valamelyiket egyoldalú módon a valóság transzcendens ideájaként gondolja el*” (48). A filozófiai gondolkodás csak fogalmi formát ad ennek a törekvésnek, amely tehát „egyoldalú, a valóság illuzórikus ideája csupán”. Vagyis ismét a transzcendencia általa bevezetett fogalmára hivatkozik. Ám ez rögtön, szinte az azonosság látszatát keltve, átvált a transzcendencia másik értelmére. „Az illúzió a lét konzisztens egysége, melyet a gondolkodás csak egy transzcendens fogalom bevezetésével, valamelyik konstitutív szintézis egyoldalú transzcendálásával biztosíthat. Ez az illúzió kettejük ellentmondásában, vagyis a transzcendentális szintézis és a transzcendens fogalom közötti ellentmondásban lepleződik le [...]” (uo.). S ennek megfelelően fel is sorolja a három

alfejezetben bemutatott ellentmondásokat a gondolkodás egyes konstituáló szintézisei, illetve a konzisztens egységre törekvésből eredő ideái között.

Ennél még tovább is megy itt, amikor kijelenti, hogy a transzcendentális illúzió ellentmondást eredményez a filozófiai *praxis* szintjén is, „amennyiben a transzcendens fogalomból következő alapvető filozófiai feladat megvalósítása egyszerre szükséges és lehetetlen. Az ellentmondás a kellés és a megvalósíthatatlanság ütközése egyugyanazon tett viszonylatában” (49). Az első két esetben a Jó feltétlen ideájának megismerésére és elérésére vonatkozik a megvalósíthatatlanság, a harmadikban a jelenlét metafizikájának meghaladására utal, de már az ellentmondás korábbi összegzésének is gyakorlati töltete volt: a Világ „egyszerre a leginkább elérendő és a leginkább elérhetetlen” (48).

Az ellentmondások feltárása során Czétány egyáltalán nem a másik két – háttérbe szorított, a háttérben látenszen működő – szintézisre hivatkozik, ebből a szempontból inkább amolyan „belső” ellentmondásokról van szó az adott fajta szintézis és idea között. Ellenben mintha az ellentmondás leleplezésének vagy a gyakorlati szükségesség és a megvalósíthatatlanság ütközésének kellene ráébresztenie arra, hogy az éppen vizsgált szintézis nem lehet egyoldalú, másik kettő is van (vagy helyet követel) a porondon.

A következőkben egyrészt azt igyekszem kimutatni, hogy az elemzett esetekben az ellentmondás vagy nem áll fenn, vagy – még inkább – gyakorlati szempontból kimondottan és kinyilvánítottan a „mozgatórugó” funkcióhoz tartozik. Másrészt azt keresem, hogy a három idea egymáshoz való viszonya mennyiben teszi lehetővé *együttes érvényesüléseiket* a vizsgált „egyoldalú” filozófiákban.

Kant oldaláról nem volna jogos a felhozott elveket transzcendensnek minősíteni. Ő immanensnek nevezi őket, amennyiben használatuk az érzéki világra vonatkozik, alkalmazásuk a lehetséges tapasztalat korlátain

belül marad.⁵ Nyilván ilyen a transzcendentális ideák regulatív használata. De attól sem lesz a szintézis szubjektuma mindjárt transzcendens, hogy öntevékeny aktus és tárgyként nem megismerhető, hanem problematikus előfeltevés marad. Ám úgy látom, Czétány szerint Kantnál az értelem spontaneitása, az Én szintetikus „cselekedete” végső soron valamilyen módon a tiszta gyakorlati észen alapszik, s ezzel mélyen egyet is tudok érteni. Csakhogy Kant kifejezetten ragaszkodik ahhoz, hogy a tiszta ész gyakorlati használata immanens, míg gyakorlati téren az empirikus észhasználat transzcendens – éppen fordítva, mint a spekulatív használatban, ahol a transzcendentális ideáknak nem volt tárgyra vonatkozó immanens használatuk.⁶ A morális törvény az akarat szabadságának negatív elgondolt (de a spekulatív ész számára megragadhatatlan) kauzalitását pozitív módon meghatározza, és ezzel gyakorlati realitást ad „az eszméivel a spekulatív eljárás szándéka esetén mindig a túlságosba tévedő észnek, *immanenssé* változtatva ennek *transzcendens* használatát (olyanná, ahol maga az ész a tapasztalat terepén belül eszmék által ható ok lehet)”.⁷ Az utóbbi zárójeles magyarázat mutatja, mit is jelent az, hogy „ez a meghatározás, mely elméleti szempontból *transzcendens* (túlságos) volna, gyakorlati szempontból *immanens*”.⁸ A tiszta észnek nincs fogalmai, az ideák *alá rendelhető*, de van az ideák szerint – az *érzéki* világban, világból – *létrehozandó a priori* tárgya. Így ha a transzcendentális ideákat (a lélek, az intelligibilis világ, a legfőbb lény észfogalmait) *a legfőbb jó* erkölcsi törvény által akaratunk számára megparancsolt *gyakorlati* fogalmában egyesítjük, akkor ezek az eszmék is „*immanensek* és *konstitutív*ak lesznek, lévén annak a lehetőségnek az alapjai, hogy *megvalósuljon* a tiszta gyakorlati ész *szükségszerű objektuma* (a leg-

⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004. 300, 308, 321.

⁶ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2004. 22.

⁷ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 60-61.

⁸ Uo. 127.

főbb jó”).⁹ Így a morális alapú teológia is „csupán immanens használatra való, e világi rendeltetésünk betöltését szolgálja”.¹⁰

Kant szerint tehát éppen *azért nem* tapasztalaton túllépő, transzcendens idea az Én, mert a *tapasztalat* lehetőségfeltétele, és azért nem válik az autonóm szubjektum transzcendenssé, *mert* – Czétány szavaival – „szabályt ad a megismerés empirikus tárgyának, és törvényt az empirikus szubjektumnak”. Nincs ellentmondás az Én *spekulatív* regulatív elve (az appercepció szintetikus egysége) és *gyakorlati* konstitutív ideája (a Jó ideája) között.

Ezzel szemben jogosnak látszik ilyesmit tulajdonítani a kanti rendszernek Czétány *saját* transzcendencia-definíciója szerint, amely a Kant-elemzés végén is összeolvad az állítólagos ellentmondással. A fentebb idézett kérdésre a könyv tézisének megfelelően úgy válaszol, hogy az immanens használat a szintézisek nem elkülönült, hanem együttes használata volna, amely együttműködésüket és konfliktusukat mutatná be, „anélkül, hogy valamelyiküket kiemelné, transzcendálná. Az iménti elemzés épp ez utóbbira mutatott példát: hogyan transzcendálja a gondolkodás a konjunktív szintézist, az Ént, hogyan teszi azt a valóság transzcendens ideájává, egyedüli alapjává” (40). Transzcendálni tehát ebben az értelemben annyi, mint az egyik szintézist a valóság egyedüli alapjaként kiemelni a *három közül*. S azt valóban jól megmutatja az elemzés, hogy Kant ezt teszi az Én transzcendentális ideájával. Mi a szerepe ugyanakkor a másik két ideának a rendszerben, ha azt – Czétánnal a legmesszebb menő egyetértésben – a maga egészében, tehát az erkölcsi-gyakorlati filozófiát is magába foglalóan vesszük?

Kötelességünk előmozdítani azt a Világot, amelyben minden egyes szubjektum morális érületének megfelelően részesül a boldogságban. Ez tehát olyan eszme, amellyel minden cselekedetünknek, illetve az azokat vezérlő maximáinknak összhangban kell lenniük. Akaratunk erkölcsi állapota és a világban foglalt boldogságunk közötti pontos összefüggést ugyanakkor csakis ama legfőbb lény posztulálásával remélhet-

⁹ Uo. 159, 162.

¹⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 638.

jük, aki egyrészt erkölcsi törvények szerint parancsol, másrészt a természet alapja. Mindhárom idea a valóság „egyedüli alapja”, mégpedig egyszerre és annyiban totálisan, hogy az Én szabadsága minden cselekedetnek, a legfőbb jó mint morális Világ minden cselekedet (egyedül *a priori*) céljának, Isten pedig minden cselekedet eredményének *egyedüli alapja*. Mindhárom „kiemelkedik” valamilyen szempontból, de nem „lép túl” – sem az érzéki világon mint saját (cselekvésekben történő) megvalósulásának terepén, sem a másik két ideán.

Ami Platón *Államát* illeti, az nemcsak hogy kifejezetten gyakorlati célzatú, de úgyszólván „a kellés és a megvalósíthatatlanság ütközése” ösképének is tekinthető és tekintendő. A gondolatban alapított, az egyes ember számára hasonlatként szolgáló állam valójában sehol sincs. „De az égben alighanem van egy minta annak a szemelőtt, aki ezt meg akarja látni, s a maga bensőjét a látottak szerint megszervezni. Az mellékes, hogy van-e valahol, vagy lesz-e: mindenesetre csak ennek az államnak az ügyeit intézheti, másét semmi esetre sem”.¹¹ E „szervezés” és „ügyintézés” során egyáltalán nem lehetetlen meglátni a „mintát”. Az állam vezetésére kiválasztott, a „barlangba” visszaküldött filozófusokat a hosszú kiképzés után végül „kényszerítünk kell, hogy lelkük fényét fölfelé irányítva arra tekintsenek, ami mindennek fényt ad; s megpillantva magát a jót, ezt példaképpül használják, s életük hátralevő részében – egymást fölvaltva – az államot, polgártársaikat s önmagukat gondozzák”.¹² Sőt, ebből a szempontból a Jó ideájának megismertetése a filozófus-örrel („amíg képes lesz rá, hogy el tudja viselni a létezőnek s a létező legvilágosabb részének a szemléletét; ez pedig szerintünk a jó”)¹³ nem a végső cél, inkább *eszköz* az állam (és a lélek) helyes és igazságos elrendezéséhez.

Czétány Husserl-prezentációjában sokatmondó az a hasonlóság is (a kanti örökség mellett), amely Leibniz kompakt rendszeréhez fűzi. Erre utal már a *teljes mértékben meghatározott* transzcendens objektum ideája

¹¹ Platón: *Állam*, 592b. In: *Összes művei*, 2. kötet, ford. Szabó Miklós, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.

¹² Uo. 540a-b.

¹³ Uo. 518c-d.

is, „az abszolút tudás tárgya, a végtelen sok immanens tartalmának totalitásában megismert tárgy”. De még nyíltabban kifejezésre jut a „monadologikus interszjektivitásként” meghatározott világ fogalmában, melyben „az *egők* egymással harmonizáló konstitúciókat hajtanak végre. Az *alter ego* az *ego* tükröződése [...]” (43–44). S bár a világ „nyitott monásközösségként”, sőt az életvilág „nyitott horizontként” jelenik meg, mégis „a szemléleti tartalomban általában egy kommunikatív harmónia, egy interszjektív egyöntetűség érvényesül. Ami a különböző tapasztalatokat összeköti, az az, hogy az alapul szolgáló világ egy és ugyanaz mindenki számára. A világ már mindig is alapvetően egybehangzó és harmonikus érvényességként mutatkozik meg [...]” (44). Mindez ismét azt mutatja, hogy a husserli világfogalom is inkább „az immanencián már átlépett, transzcendált univerzálék” körébe tarozik. Akárcsak a róla végeredményben tett gyakorlati jellegű megállapítás: „a megismerés lehetőségein túli, ám azt cél-okként mozgató feltétlen idea”. Hogy mindeközben a totalizált Világ fogalom mellett az Én Husserlnél mégsem lehet „alárendelt”, hanem csakis „domináns” elv, az még ebben az előadásban is nyilvánvaló.

Végül az „eljövőre megnyíló” szerzőknél ellentmondást kimutatni eleve nem bírálatukat jelenti, sokkal inkább gondolataik és egyben filozófiai praxisuk megértéséhez tartozik. Aligha tekinthette Czétány „leleplezésnek”, vagy legalábbis nem a megelőző filozófusok vizsgálatánál szándékolt értelemben a konklúziót, hogy „[a] létmegértésben a transzcendencia úgy válik el-nem-rejtetté, *mint* elrejtett” (47). Vagy hogy a „*Khóra* a megnevezhetetlen megnevezésének a neve, egy ellentmondás, amely egyszerre elköteleződés a megnevezhetetlen megnevezése mellett és lemondás arról, hogy a megnevezhetetlen valaha is megnevezhető lesz” (48, lábjegyzet). Esetükben ugyanakkor valóban nem látom, hogy a Világgal mint „domináns elvvel összeegyeztethető, annak érvényesülését elősegítő” másik két elv a saját karakterét is érvényesíthetné (16). Az Énnek legfeljebb a feloldódás létmódja adatik tulajdonképpen (Istenről nem is beszélve).

A szent háromság

Bárhogyan ítéljük is a fenti próbálkozásaimról, melynek révén az el-
lentmondással vádolt filozófiai rendszereket az alól felmenteni, de ki-
váltképpen gyakorlati szándékuk fontosságát az elméleti koherencia föl-
é helyezni igyekeztem, maga Czétány György is valami hasonlóval zárja
könyvét saját alapelvét illetően. Legalábbis arra figyelmeztet, hogy a
probléma gondolati *megértése* – melyet épp e bekezdések alapján rögzít-
tünk az immanens gondolkodás feladataként – még nem válik sza-
baddá a valóság felett folyamatosan minden vonatkozásban érvényesülő
transzcendens hatalomtól.

E hatalom alapja ugyanis a valóság minden megnyilvánulásában
megmutatózó immanens problematikus ideának a megoldására, a
valóságot konstituáló szintézisek harmonikus, problémamen-
tesnek látszó használatára való törekvés, vagyis a valóság konzisz-
tenciájára való törekvés, ami maguknak a szintéziseknek az ér-
telme, ami minden rend, perspektíva és esemény keletkezésének,
azaz minden valóságnak az alapja. Az alárendelt szintézisek foko-
zottabb érvényesülésének célja is az e szintézisekből fakadó har-
monikus és konzisztens egység létrehozása [...], ahogy a domi-
nans szintézis célja e szintézisek beépítése önnön harmonikus és
konzisztens működésébe [...]. A valóságot az illúziókért vívott
harc teremti. (166)

Ha csak kicsit is jól végeztem el a magam feladatát, akkor érthetővé
kellett válnia, hogy például Leibniz vagy Kant olyan „egyoldalú” rend-
szert alkotott, ahol a transzcendentális Objektum, illetve Szubjektum –
mint a valóság felett folyamatosan és minden vonatkozásban érvényesü-
lő „hatalom” – célja a másik két szintézis „beépítése önnön harmonikus
és konzisztens működésébe”, hogy „fokozottabban érvényesülhessen”
amazok harmonikus és konzisztens egysége is. (A monász és a világ
egysége Isten általi totális meghatározottságuk folytán, illetve Isten és az
intelligibilis világ ideája szubjektív-morális alapon.) Az efféle „célok

birodalmában” tehát a három szintézis egyszerre működik, mégpedig egyaránt totálisként, teljes harmóniában és békében.

Ez bizonyára a „látszatz megoldások” közül is az elképzelhető legnagyobb, az illúziót a leginkább erősítő „veszély”. Semmisem tehetné indokoltabbá az („A szintézisek immanens használata” alcímű) Összefoglalás, s így az egész mű legvégén elhangzó felhívást.

E körülmények között a szintézisek immanens használatára törekvő gondolkodás számára a feladat nem lehet más, mint szembenemenni a valóság konstitúciójának ezen alapvető mozgásával, anélkül hogy ezzel visszatérnénk a káoszba, a teljes inkonzisztenciába, a pusztulásba. Vagyis a feladat a szintézisek egyoldalúan harmonikus és konzisztens használata elleni folyamatos küzdelem, küzdelem a szintézisek küzdelmének felmutatásáért, küzdelem magáért a küzdelemért. A feladat a küzdelem az ellen, hogy valamelyik szintézis a szintézisek küzdelméből totális győztesként emelkedjen ki. Valamely hatalom totális győzelme mint cél: ez a béke eljövételének ígérete. A békét a háború tagadásaként határozzák meg, de a háború tagadása valamely háborúzó fél totális győzelme és uralma a legyőzött felett – a hatalom transzcendentális illúziója. Ezzel szemben *általában* a hatalom transzcendentális illúziója elleni küzdelem célja maga *ez a küzdelem*, vagyis *a küzdelem a valóságot alkotó szintézisek transzcendens hatalommá válásával szemben*. E küzdelem csakis permanens forradalomként határozható meg. (167)

Általános és folyamatos küzdelmet hirdet tehát *ez az immanentista kiáltvány a hatalom* ellen, amely még akkor is elfogadhatatlan, ha totális győzelme valamely „egyoldalúan harmonikus és konzisztens” béke. Még ha ilyen uralomra törekszik is a valóság konstitúciójának „alapvető mozgása”, az akkor is illúzió. S miért? Mert egyoldalú, holott szintézisekből valójában három van. A könyv azzal a kijelentéssel zárul, hogy e transzcendentális látszat kapcsán ugyanazt mondhatjuk, amit Kant ír róla: „még akkor sem oszlik el, ha már fölfedeztük és a transzcendentális

kritika segítségével világosan beláttuk semmis voltát [...] Ettől az illúziótól semmi módon nem szabadulhatunk [...]” (uo.).

Elvek, ideák, sőt törvények összeütközéséből eredő probléma kezelésére azért még más ideillő tanulságot is felidézhetünk Kanttól. A tiszta ész antinómiái tipikusan olyan dilemmák megfogalmazásai filozófiai fogalmakban, melyeket nem „egy merőben egyoldalú látszat teremt meg”, hanem általuk abba a kettős „kísértésbe” kerül az emberi ész, hogy „vagy átadja magát a reménytelen szkepticizmusnak, vagy a dogmatikus dac magatartását öltse föl, és makacsul védelmezzen bizonyos állításokat anélkül, hogy meghallgatná és méltányolná az ellenkező állítások védelmében felhozott érveket”.¹⁴ Kant szerint mindkettő „az egészséges filozófia halálát jelenti”, jóllehet az előbbit „a tiszta ész *euthanáziájának*” is nevezi, ám korántsem biztos, hogy elnézően. Hiszen ő *megoldást* ad és javasol a problémára, mégpedig olyat, amelyik az egyes állításokat nem „makacsul”, hanem úgy védelmezi, hogy közben méltányolja az ellentétel védelmének alapjait is. Pontosan ebben áll az ész érdeke ezen összetűzésekkel kapcsolatban: gyakorlati érdek az egyik oldalon, az elméleti megismerésé a másikon, és „architektonikai”, az elvek lehetséges *rendszerének* egységét követelő érdek egészében.¹⁵

Az ellentétes oldalak érdekeit egyaránt kielégítő feloldásra törekvés szellemét tekintve legalábbis (minta)példa lehet, ha a Czétány György könyvében exponált problémával szembesülünk, amely hármassal összeűztés persze Kantnál szigorúan véve nem lehet jelen. Hiszen maga a három transzcendentális idea nemhogy nem kerülhet egymással összeütközésbe, de a metafizika tudományának egész fogalmi eszköztára azt célozza (és a kritikai rendszer be is teljesíti), hogy szinte egyetlen eszköztételként elemiként igazolódjanak.¹⁶ A tiszta ész ideáinak egyetlen közös *végcélja* van, „az ember egész rendeltetése”, és ez határozza meg a filozófus-tanító „minden emberi észben megtalálható” *törvényhozásának* ideáját is.¹⁷ „[A]z ész természetes berendezkedésében jó és célszerű ren-

¹⁴ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 354.

¹⁵ Uo. 396-400, 402.

¹⁶ Lásd pl. uo. 56, 328, 623-625, 631-632.

¹⁷ Uo. 652.

deltetés járul az ideákra”, mert hiszen az ész a „legfőbb ítélőszék, mely spekulatív gondolkodásunk valamennyi joga és igénye felől ítélkezik”. S az ugyanazon töről fakadó „végrehajtó hatalom” funkció is megkapja méltó tisztét: „Az okoskodók csőcseléke azonban, mint rendesen, képtelenségről és ellentmondásokról kiáltozik, és ócsárolja a kormányzatot, melynek legbensőbb terveibe nem képes bepillantani, pedig e kormányzat jóteknony működéskének köszönheti tulajdon létezését, sőt ama kultúrát is, melynek segítségével képekké válik rá, hogy őt magát – e kormányzatot – csepülje és elítélje”.¹⁸

E legbensőbb terveket, rendeltetésünket, a végcélt megpillantani és követni törekvő gondolkodás számára a feladat nem lehet más, mint a gondolkodásmód *egyetlen* „forradalma”, *fordulata*, s ennek nyomán örökös küzdelem az ideák „harmonikus és konzisztens” használatáért. A transzcendentális gondolkodás feladata nem az, hogy az észideákat pártokká degradálva egy „szentségtelen háromság” váltógazdálkodása felett őrködjön, hanem hogy őket az emberi ész szent háromságaként felmutassa, magát a lelket és a világot szerintük „megszervezze” – Isten segítségével.

¹⁸ Uo. 535.