

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2019/3 (63. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Emlékezet



# Tartalom

Emlékezet ( <i>Ambrus Gergely</i> )	5
-------------------------------------	---

## FÓKUSZ

PLÉH CSABA: Két klasszikus konstruktív emlékezetelmélet mai relevanciája: Bartlett és Halbwachs	11
CSIBRA GERGELY: Miért emlékezünk?	46
K. HORVÁTH ZSOLT: Kollektív emlékezet, kollektív képzet, együttes élmény. Egy fogalomvándorlás szociológiai-politikai implikációi: Halbwachs, Durkheim, Mérei	63
SZUMMER CSABA: Emlékezeti torzítások és narratív igazság a pszichoanalízisben	81
JANI ANNA: Idő és végesség narratívái. Az emlékezés ricœur-i struktúrájának heideggeri alapjairól	95

## VARIA

SIMON ATTILA: Az erkölcsi megértés Arisztotelésznél	117
HÉVIZI OTTÓ: Egy rendszer szívűrjei. Rendellenességek a kanti „Herzstück”-ön belül	133
FORCZEK ÁKOS: Öntevékenység, munkaiszony, elme-dietetika. A kései német felvilágosodás <i>Schwärmerei</i> -vitájához	146
VARGA PÉTER ANDRÁS: Palágyi és Husserl. Egy margójegyzet a magyar (és az egyetemes) filozófiatörténet-írás relevanciaproblematikájához	168

## DOKUMENTUM

KOVÁCS ESZTER: Émilie du Châtelet: <i>A boldogságról</i>	191
BOROS BIANKA: Idolumok válságban. Bacon és a haladás mítosza Sir Francis Bacon: <i>Valerius Terminus</i> (részletek); <i>De sapientia veterum</i> (részletek)	209 218

## KITEKINTÉS

WEISS JÁNOS: Mit tegyünk? A kritikai elmélet praktikus oldala	227
---	-----

## SZEMLE

Dombrovski Áron: Az új imposztor	249
Horváth Dávid: Imagináció a filozófiában	261
Marosán Bence Péter: Komorjai László és a tapasztalat gordiuszi csomója	267
E számunk szerzői	277
Summaries	279

## Emlékezet

A *Filozófiai Szemle* 2019. évi 3. számának fókusztemája az emlékezet. Az írások mindegyike valamilyen módon az emlékezés konstrukcionista felfogásához kapcsolódik, amely az 2000-es évektől uralkodóvá vált, a korábbi naiv „korrespondencia-elmélet” után, amely szerint az emlékek múltbeli valóságos élményeink, azok lenyomatainak egyszerű újrafelidézései.

Pléh Csaba a mai konstruktív emlékezetfelfogások elméleti előzményeit mutatja be a 20. század első feléből, a kísérleti pszichológus Bartlett és a szociológus Halbwachs munkásságában. A két megközelítés közös jellemzője, hogy az emlékezés mechanikus modelljével szemben, amely szerint az emlékezés egyfajta fényképszerű előhívása a múltbeli élménynek, a felidezésben az emlékek jelentésének tulajdonítottak központi szerepet. Bartlett memória-modelljének közelmúltbeli újrafelfedezése az emlékezeti sematizáció narratív értelmezéséhez kapcsolódik, továbbá az olyan elképzelésekkel rokon, amelyek az elme eredendően társas jellegét állítják. A tanulmány részletesen bemutatja, hogyan inkorporálták Bartlett meglátásait a kognitív pszichológiába az 1980-as években.

Halbwachs az emlékezés szociális kereteinek elméletét dolgozta ki. Radikális elképzelése szerint az egyén társadalmi mozzanatok hordozója, a lelki élet minden mozzanatát áthatja a társas elem; emlékeink intencionális tartalma is társas jellegű, nincsenek „nyers emlékek”. A 20. század végén Halbwachs újrafelfedezésének Pléh szerint három fő motívuma volt. Egyrészt fontos hivatkozási pontot jelentett a radikális konstrukcionista szociálpszichológusok számára, akik szerint az egyéni elme csupán egy társadalmilag megkonstruált virtualitás. Másrészt a társas emlékezet és a történeti emlékezet viszonyának kérdésével kapcsolatban fontosak nézetei. A harmadik elem az, hogy a 20. század végén újra feltámadt az érdeklődés az elme szociális keletkezésének elméletei iránt, ezeket is kiegészíti Halbwachs radikális felfogása.

Csibra Gergely az epizodikus emlékezet természetére vonatkozó új elméletének lényegét vázolja fel (amelyet Johannes Mahrrel közösen dolgozott ki). Csibra kiindulópontja szerint az epizodikus emlékezet adekvát elméletének meg

kell magyaráznia, hogy miért autooetikus az emlékezet, azaz hogy miért emlékezünk a felidézett esemény tartalmán túl arra is, hogy a saját magunk észleltük azt, másrészt számot kell adnia arról az empirikusan jól alátámasztott tényről, hogy epizodikus emlékezetünk tartalmi konstruáltak, nagyban befolyásolják őket a felidézett eseményhez kapcsolódó hiteink és elvárásaink; valamint magyarázatot kell adnia arra, hogy milyen evolúciós haszna van a múltbeli egyedi eseményekre való emlékezés képességének.

A tanulmány bemutatja azokat a fontos kortárs elméleteket, amelyek megkísérelnek számot adni ezen vonások valamelyikéről, így a Suddendorf és Corballis által javasolt elképzelést, amely szerint az epizodikus emlékezet a jövőre vonatkozó tervezési képességünk mellékterméke, vagy Michaelian nézetét, amely szerint az autooetikus jelleg egyfajta episztemikus ellenőrző folyamat tesztjének való megfelelést fejez ki. Ezek az elképzelések, Csibra jellemzése szerint, nem képesek az összes fenti jegyet együtt kielégítően magyarázni.

Csibra saját elmélete, ezekkel a nézetekkel szemben, az emlékezés kommunikációs funkcióját állítja a középpontba. Az elképzelés alapgondolata, hogy az autonétikus jelleg azt jelzi, a közösség és az emlékező önmaga számára is, hogy olyan bizonyosságot tulajdonít az illető hitnek, amiért nyilvánosan felelősséget vállal. Tehát egy hitünkért nem azért vállalunk episztemikusan felelősséget, mert autooetikusan emlékszünk a tartalmára, hanem fordítva: ha valamely hitünkért episztemikus felelősséget vállalunk, akkor ennek a következménye, hogy a tartalmára autooetikusan fogunk emlékezni. Az epizodikus emlékezés képességének fontosságát (és evolúciós hasznát) pedig az adja, Csibra szerint, hogy társas viszonyaink jelentős részét múltbeli egyedi eseményekből eredeztetjük (így például házassági, adásvételi és másfajta megállapodásokból), így az ezekkel az aktusokkal kapcsolatos állítások, vélekedések igazolása kitüntetett jelentőségű jelenlegi és jövőbeli státuszunk szempontjából.

Szummer Csaba a konstruált emlékezés egy másik fajtáját elemzi, nevezetesen a bizonyos pszichoanalitikus elméletek által posztulált téves emlékeket, másfelől a pszichoanalitikus terápiás gyakorlat, a terapeuta által sugalmazott téves emlékek témáját. Tanulmányában egyrészt történeti ívet húz Freud korai csábítási elméletétől ennek későbbi, újraélesztett változataiig, Ferenczi 1930-as évekbeli csábítási elméletén át az 1980-as évek amerikai pszichológiájában megjelenő „visszanyert emlékezet” mozgalomig. Másrészt a pszichoanalízis értelmezéstörténetének nagy korszakait vázolja: egyrészt a freudi szcientista-pozitívista kezdeteket mutatja be, majd a pszichoanalízis 1960-as és 1970-es évekbeli hermeneutikai értelmezését, amely szerint a narratíva koherenciája, egysége terápiás szempontból fontosabb, mint a valóságossága; végül a pszichoanalitikus narratíva fikcionalista, teljesen fiktív történetekkénti felfogását (Spence, Wallerstein). Szummer ugyanakkor határozottan elveti a fikcionalista elképzelését, amelynek szélsőséges változata szerint a pszichoanalízis az irodalom egy ága (Geha), illetve azzá kell válnia.

K. Horváth Zsolt Halbwachs „kollektív emlékezet”, Durkheim „kollektív eszme” és Mérei Ferenc „kollektív élmény” fogalmának viszonyait vizsgálja és eddig nem feltárt vagy nem hangsúlyozott hatástörténeti kapcsolatok melléte mellett érvel, egyfelől Halbwachs és Durkheim, másrészt Mérei és Durkheim koncepciójában. Ezek olyan kapcsolatok, a szerző meglátása szerint, amit a mai emlékezet-tanulmányok képviselői, akik Halbwachsra hivatkoznak saját kollektív emlékezet értelmezésük kifejtésében, nem ismernek vagy legalábbis negligálnak; hasonló meglátásokkal él Mérei Ferenc társadalmi kiscsoportokra vonatkozó elméletével kapcsolatban, aminek az értelmezésében alábecsülik Durkheim hatását. A szerző továbbá amellet is érvel, hogy mindhárom gondolkodó „közösség” fogalma, amire a kollektív emlékezet, a kollektív eszme és kollektív élmény fogalma támaszkodik, nem egy általánosan értett „társadalmiságra” utal, hanem specifikus, kisebb közösségekre a társadalmon belül, illetve egyes, a társadalmi intézmények szintje alatti kiscsoportokra, például Méreinél. Az írás kitér Durkheim és Mérei társadalomelméleti nézeteinek metapolitikai vonatkozásaira, szocialista társadalmi vagy uralmi mintákra tett „ajánlásaira” is.

Jani Anna Ricœur történetiségről és az emlékezésről szóló felfogását elemzi, aki szerint „egy közös probléma köti össze az emlékezet fenomenológiáját, a történelem episztemológiáját és a történeti állapot hermeneutikáját: a múlt reprezentációjának problematikája”. A tanulmány átfogóan vizsgálja Heidegger hatását Ricœur nézeteire, ezen belül a történetiségre, illetve időbeliségre vonatkozó heideggeri nézetekre koncentrálnak. Egyrészt foglalkozik a történeti narratívák illetve a személy narratív konstrukciójának ricœuri megközelítésével és ezek kapcsolatával Heidegger történetiségre vonatkozó elképzeléseivel. Másrészt az emlékezés fenomenológiai elemzésével, aminek során Ricœur, Jani szerint, „a heideggeri időproblematika mentén az emlékezés megbocsátásban megvalósuló módusához érkezik el”. Ricœur így egy alapvető etikai dimenziót is ad az emlékezés és a felejtés értelmezésének: az aktív (szándékos, „menekülő”) felejtés és a passzív felejtés mellett az emlékezés és felejtés harmadik típusaként határozza meg a megbocsátást (avagy a megbocsátó emlékezést) is, amely nem elfelejti a múltbeli eseményt, hanem a jelentőségét értékeli át. Mint írja: „Nem a múlt eseménye, a bűnös tett felejtődik el, hanem annak *jelentősége* és helye a történeti tudat dialektikájának egészében.”

Varia rovatunkban négy tanulmányt közlünk: Simon Attila Arisztotelész *szüneszisz*-fogalmát értelmezi; Hévízi Ottó Kant időtanának ellentmondásairól, Forczek Ákos a német felvilágosodás *Schwärmerei*-vitájáról, Varga Péter András pedig Palágyi és Husserl kapcsolatáról ír.

Simon Attila írása a *Nikomakhoszi etika* alapján vizsgálja a *szüneszisz* fogalmát. A *szüneszisz*t eddig csak részlegesen, jogi, politikai, illetve művészetelméleti aspektusai tekintetében vizsgálták; Simon átfogó igénnyel tárgyalja a fogalmat. Egyfelől a *phronészisz* és a *szüneszisz* közötti különbségeket mutatja be, abból a szempontból, hogy miként viszonyul a megértés a gyakorlati deliberációhoz

(*buleuszisz*). Másfelől a *szüneszisz* szerepét vizsgálja az erkölcsi gondolkodásban. Simon szerint a *szüneszisz* az a képességünk, amellyel megértünk, meggondolunk és megítélünk olyan, etikailag releváns kérdéseket, amelyekben a megértés folyamata során nem vagyunk személyünkben cselekvőként érintve. Ezen jellemzői alapján a *szünesziszt* *erkölcsi megértésnek* nevezhetjük; saját magunk vagy mások múltbeli cselekedeteinek megértésekor, illetve mások jelenbeli cselekvési helyzetének és lehetőségeinek fontolóra vétele során, a tanácsadásban juthat szerephez.

Hévízi Ottó Kant időszámáról szóló tanítását elemzi, amit a filozófus *A tiszta ész kritikájában* fogalmazott meg. Hévízi, egyetértve Plessnerrel, az időszám értelmezését a kanti tanítás „szívének” (*Herzstück*) tekinti, és úgy véli, „Kant manifeszt – azaz explikált és rendszerként vallott – időtana jóval vérszegényebb, mint látens időbölcselete”. Az elemzés a következő kérdések mentén bomlik ki: Hány módusza van Kantnál az időnek? Melyik Kantnál az első (változatlan), s melyik a második (változó): a tér vagy az idő? Hogyan áll az idő kanti idealizmusa az állandósággal (szemben a newtoni és leibnizi időtan realizmusával)? Hévízi szerint az idő fogalmának megértésével kapcsolatban Kant többféle és egymásnak ellentmondó nézeteket is képviselt. Az egyik probléma az, hogy Kant az időmegértés négy egyenrangú sémaosztályából (idősor, időtartalom, időrend, időösszesség) az egyiket – a mennyiség sémaosztályát reprezentáló képzetet (idősor) – kiemeli, privilegizálja, és megteszi az idő eminens képének (vonala). Egy másik ellentmondásos téma az idő móduszainak értelmezése. Kant egyes helyeken azt állítja, három ilyen módusz van: az állandóság, az egymásutániség és az egyidejűség. Máshol azonban emellett érvel, hogy csak kettő: a változás és az egyidejűség. Megint máshol emellett, hogy az időnek egyetlen módusza van: az egymásutániség. Mindezen problémák Hévízi értelmezésében alapvetően az idő állandóságának értelmezésével kapcsolatos nehézségekben gyökereznek. Interpretációjának konklúziója szerint „állandóságot elgondolni a változás-egész ellentétéként ezek szerint két módon lehet Kant szerint: vagy *nunc-stans-állandóságként*, vagy *hic-stans-állandóságként*, azaz vagy fogalmilag véve örökkévalóságként, vagy szemléletileg véve végtelen térként”.

Forczek Ákos a 18. század második felének német felvilágosodásbeli polémiajáról, az ún. *Schwärmerei*-vitáról ad új értelmezést, a témát gazdasági és szociális kontextusának keretében elemezve. A bevett értelmezés szerint a *Schwärmerei* (rajongás) a wolffi képességpszichológia szerint értett felső és alsó, értelmi és érzéki lélekerők közötti hierarchia megbomlása, megfordulása: a rajongás az örültség, pontosabban az örültség az állandósult rajongás. Forczek emellett érvel, hogy a *Schwärmerei* ezen képességpszichológiai értelme, valamint az elleni való aufklérista polémia tisztán ismeretelméleti értelmezése csak részleges ragadja meg a vita tartalmát. Rámutat, hogy a rajongást, az elme ezen zavarodottságát a felvilágosult szerzők munkaiszonyként, érzéki/impulzív, civilizálatlan/gyökértelen és infantilis/feminin lustaságként is jellemezték; ami jelzi, hogy a

*Schwärmerei* elleni felvilágosult kampány szorosan összekapcsolódott az ekkoriban megjelenő munkaetikával, amely a korai kapitalista termelés és munkaszervezés módjával függött össze.

Varga Péter András Palágyi és Husserl gondolkodásának közös pontjait elemző írásában Palágyi Menyhért valós jelenlétét, hatását vizsgálja a fenomenológiai mozgalom nemzetközi történetében. A tanulmány Royce Gibsonnak (aki, többek között, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* angol fordítója) egy feljegyzéséből indul ki, amelyben a szerző, a Husserlrel 1928-ban folytatott beszélgetése alapján, fontos szerepet látszik tulajdonítani Husserl és Palágyi 1903-as polémijának. Hasonlóan jelentősnek tekintette Palágyi szerepét Husserl nézetei, illetve a fenomenológia történetének alakulása szempontjából Johannes Daubert müncheni fenomenológus is. Varga elemzi Palágyi 1903-as Husserl-kritikáját, aminek érdekessége, hogy gyakorlatilag az egyetlen olyan kritika volt, amire Husserl közvetlenül válaszolt. Értelmezi Palágyi állítólagos vádját, miszerint Husserl „eltitkolta” Bolzano nézeteinek gondolkodására gyakorolt hatását, és egy a plágiumvádnál gyengébb értelmezést is kínál. Varga kimutatja továbbá, hogy Palágyi ellenvetései Husserl részleges félreértéséről tanúskodnak, ugyanakkor megjegyzései, kritika helyett, akár Husserl intencionalitásra vonatkozó nézetei értelmezéseként is felfoghatók lettek volna.

Dokumentum rovatunkban Émilie du Châtelet *A boldogságról* című írásának Kovács Eszter által kommentált fordítását adja közre, valamint részleteket Francis Bacon *Valerius Terminus*, illetve *De sapientia veterum* című írásaiból, amelyeket Boros Bianka fordított és egészített ki értelmező tanulmánnyal.

Kitekintés rovatunkban Weiss János a kritikai elmélethez különböző módon kapcsolódó, a közelmúltban megjelent köteteket szemlél és vet össze, így a *Praktiken der Kritik* című tanulmánykötet (szerk. Katia Henriette Backhaus és David Roth-Isigkeit) mellett Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy és Ruth Sonderegger könyveit.

Végül Szemle rovatunkban három recenzió olvasható: Dombrovski Áron Lovász Ádám *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája* (Budapest, 2018) című könyvéről, Horváth Dávid az *Imagináció a filozófiában* (szerk. Fehér M. István és mások, Budapest, 2016) címet viselő tanulmánykötetről, Marosán Bence Péter pedig Komorjai László *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája* (Budapest, 2017) című kötetéről ír.

Ambrus Gergely



## Két klasszikus konstruktív emlékezetelmélet mai relevanciája: Bartlett és Halbwachs\*

### I. KONSTRUKTÍV EMLÉKEZETFELFOGÁSOK A PSZICHOLÓGIÁBAN

A mai pszichológiai emlékezetkutatás számos tágabb emlékezeti megfogalommal, illetve elmélettel érintkezik, melyek a múltnak a biológiai szervezetre gyakorolt hatásától egészen a társas emlékek és a történelem kapcsolatáig terjednek. A különböző emlékezeti metaelméletek rövid felsorolása mutatja, hogy milyen keretbe illeszthető a két itt bemutatott konstrukcionista emlékezetfelfogás (Pléh 2019b).

1. *Az emlékezet mint élő szervezetek sajátossága.* Hering úttörő munkájától kezdve (1870, 1895) Szokolov (1969) és a Nobel-díjas Kandel (2001, 2006) munkájáig sokan kezelik az emlékezetet úgy, mint az élőlények képességét arra, hogy késleltetve reagáljanak a környezetükre, s a memória biológiai meghatározását ez a késleltetés adja. Ebbe a tágabb keretbe tartozik Edelman (1988) felfogása is az immunrendszernek a szervezet múltjára emlékező működéséről. Ami az idegrendszer által megvalósított emlékezeti mechanizmusokat illeti, ezek a javaslatok a soksejtű lények egyetemes működésére építenek, például a szenzitizációra, a habituációra és a kapcsolatképzésre, s az emlékezet és a tanulás kérdését szorosan összekapcsolják (Kandel 2006).
2. *Az emlékezet mint pszichológiai kérdés.* Ebbinghaus 1885-ös munkájától kezdve az emlékezet a pszichológiában mint a múltbéli tapasztalatok újra átélésének kérdése jelenik meg. Ezzel kapcsolatban kialakult egy elementarisztikus (Ebbinghaus), emlékkép alapú felfogás (ennek áttekintésére vö. Danziger 2008). De kialakult egy strukturális, séma alapú megközelítés, mely utóbbit klasszikusan Bartlett (1932) képviseli. Ugyanakkor az elementarisztikus pszichológiai hagyományt már Bergson (1896) is megkérdőjelezte sajátos, személyhez kapcsolt emlékezés feltételezésével. A konstrukcionizmus kérdése ebben az individualisztikus keretben mint az érvényesség, illetve a személyes értelmezettség kérdése jelenik meg.

\* Köszönöm Ambrus Gergely, Racsmány Mihály és két névtelen lektor segítő megjegyzéseit.

3. Az *emlékezet mint társas rendszer*. A Halbwachs (1925) által elindított elképzelés az emberi emlékezetet mintegy kiszervezi az emberi csoportokba, amelyek a hagyományait emlékezeti gyakorlatokon keresztül valósítják meg. Ez a felfogás az értelmező séma-elképzeléseknek szociális értelmezést ad.
4. A mai *kulturális emlékezetelméletek*, mint például Assmanné (1999, 2008, 2012), összekapcsolják ezt a társas-társadalmi felfogást a kulturális tudás írott átadásával, és eljutnak a kulturális emlékezet szerveződésével kapcsolatos tipológiákhoz.
5. Az *emlékezet eszközökben*, mint az írásban, nyomtatásban, számítógépes rendszerekben és hasonlóknban (Donald 2001a, 2001b, 2017).

A modern pszichológia kísérleti eljárásainak kialakításától és neurobiológiai spekulációitól kezdve a 19. század végétől a pszichológiának szembe kellett néznie azzal, hogy az emberi emlékezetre nézve maga is számos versengő tudomány metszéspontjában találja magát. Az alternatív, a dominánssá váló vagy legalábbis annak tűnő pszichológiai és emberképi felfogások egyik fogódzója a 19. század végétől kezdődően az emberi emlékezet értelmezése volt. Bergson (1897) nevezetes kettősemlekezet-felfogása ebből a szempontból úgy is tekinthető, mint korai próbálkozás az értelem nélküli, emléknymok tárolásán alapuló, illetve a személy érintettségét bevonó, értelmezett emlékezet szembeállítására a *mémoire* és a *souvenir* kettősségével. Rendezetlen és rendezett élet kettőssége (Dienes 1923, Lacombe 1930), de az epizodikus és szemantikus kettősség is megjelenik itt (Eustache–Desgranges–Lechevalier 1994). Bergsontól kezdve mindmáig él a pszichológiában a különböző kettősemlekezetelméletek hagyománya. Maga a kettősség bevonult a laboratóriumi pszichológiába is. Manapság számos, egymást részben átfedő elmélet van jelen az emberi emlékezet idői aspektusait és szerveződéseit tükröződően. Ezekben a kettősségekben pszichológiai és idegtudományi megközelítések egyaránt felvetődnek. Olyan többszörösségekre kell gondolnunk itt, mint a rövid távú és hosszú távú emlékezet, a deklaratív és a nem deklaratív, az epizodikus és a szemantikus, az explicit és az eljárási emlékezet stb. (Kandel–Squire 2009). Egy nagy hatású osztályozás, Tulving (1985) elmélete a tudások hosszú idejű megőrzése terén epizodikus, szemantikus és procedurális emlékezeti rendszereket különböztetett meg. Az 1. táblázat egy korábbi összefoglalásomat mutatja ebből a szempontból.

## 1. táblázat

*Néhány emlékezeti és tudásrendszeri dichotómia a mai pszichológiában (Pléh 2004)*

<i>Explicit tudás</i>	<i>Implicit tudás</i>
Kontrollált	Automatikus
Szabály alapú	Elemközpontú
Kategorikus	Epizodikus
Éles határú	Laza határú
Tudásszerű	Készségszerű
Deklaratív	Procedurális

A mai világban ezek a típusok sokszorozódnak. Tulving (2007) egy ironikus dolgozatában 256 emlékezeti típust sorolt fel a sejtemlékektől a vaku-emlékeken át az edidetikusan emlékekig.

Dolgozatom nem ebben a taxonómiában akar rendet vágni. Mint történeti kiáradulás a 20. század első felének két felfogását mutatja be, amelyek az emlékezet megkonstruáltságát, az emlékezés folyamatának jövőre orientáltságát, illetve társas beágyazását emelik ki. Bartlett és Halbachs egymás mellé helyezésével és részben összehasonlításával azt szeretném megmutatni, hogy a konstruktív emlékezetfelfogások sémaelméleti értelmezése és a társas emlékezetelmélet koncepció egymással kéz a kézben halad. Éppen ezért mai relevanciájuk is párhuzamos. Az emlékezet konstrukciós folyamatai az emberi megismerési folyamatok társas meghatározottságának intim feszültségeit érintik.

## II. BARTLETT: A SÉMAELMÉLETEK MINT PRÓBÁLKOZÁSOK AZ ASSZOCIACIONIZMUS MEGHALADÁSÁRA

Sir Frederick Bartlett (1880–1960) a modern brit kísérleti pszichológia tartalmi és intézményi stabilizálója volt. Kétarcú szervező és szerző, de most ennek a két arcnak az egyik oldalát fogom elemezni. Egyik arca a sajátos cambridge-i kísérleti szemlélet kialakítása és szembeállítása a 19. század végi és 20. század eleji német, majd amerikai elementarizmussal és a szigorú kísérletezés eszméjével. A másik arca viszont a második világháborúban a kísérleti pszichológusok által játszott szerepnek megfelelően a számítógépek inspirálta átkódolásokon, információelméleten, jelátvitelen alapuló új laboratóriumi kísérleti pszichológia kialakítása. A Bartlett-archívum jól mutatja ezt a kettősséget. Bartlett e kettőssége számos feszültséget eredményezett mind értelmezésében, mind saját életművében. Mi ebből most az első arculatnál maradunk, a mai konstruktivista felfogások nagyapjánál, aki az elementarizmus elleni elmozdulást mindig *kontextuális keretben* értelmezte. Az emberi megismerést és mentális életet egészes összefüggésrendszerben kezelte, beleértve a társas összefüggéseket. Bartlett pszichológiájának legalapvetőbb vonása a laboratóriumi elvontságtól való el-

mozdulás igénye a *mindennapi élet* és az *értelmesség* irányába. Bartlett a pszichológia tágan értelmezett naturalistája, aki olyan biologisztikus felfogást hirdetett, amely a biologikumot elhelyezi az ember társas létezésébe. Naturalizmusa azt is jelentette, hogy a mentális jelenségeket közvetlenül abban az összefüggésrendszerben vizsgálta, ahol szokásosan megjelennek, s adatszerzésében jegyzőkönyvi részletességre törekedett. Ez a módszertani hozzáállás a 20. század közepén hasonlónak teszi megközelítését Piaget (1950) és az alaklélektan, például Koffka (1935) szemléletéhez, bár a szó filozofikus, fenomenológiai értelmében jóval kevésbé volt szofisztikált, mint az alaklélektanosok.

Témáinak és módszereinek kiválasztását is a naturalista attitűd magyarázta. Bartlett kísérletezett, de meglehetősen alkalmi és impresszionisztikus módon. Az 1930-as években írt intellektuális önéletrajzában a pszichológia nagy iskoláinak, a wundti, az alaklélektani, a behaviorista és a pszichoanalitikus iskolák harca közepette a következőképpen fogalmazta meg saját *ars psychologica*-ja elveit. „A pszichológia haladásának legfőbb barikádszerű akadályai a pszichológiai magyarázat teljességére törekvő rendszerei és sémái” (Bartlett 1936. 50–51). A brit pszichológiai történész, Hearnshaw ironikusan megjegyzi: „A Bartlett által képviselt cambridge-i stílusú kísérleti pszichológia megpróbált beilleszkedni az introspekció és a behaviorizmus közé.” Ahogy önéletrajzában Bartlett folytatja saját elemzését: „A laboratóriumi cambridge-i pszichológia sosem kötelezte el magát a pszichológiai magyarázat kemény és gyorsan alkalmazható, kikristályosodott sémája mellett. Remélem, ez sosem fog megtörténni.” (Bartlett 1936. 40.)

Bartlett meglehetősen tág, laza funkcionista megközelítést hirdetett a pszichológiáról mint a válaszok biológiai tudományáról, mely válaszok eredetét, történetét, meghatározóit és funkcióit vizsgálja a lelki életben. Mint Johnston (2001) jellemezte ezt a hozzáállást, Bartlett az elmét aktív ágensnek tartotta, s ilyen értelemben igencsak konstruktivista volt. Ugyanakkor, miközben biológiai inspirációi voltak, az egészséges biológiával szimpatizált. A lelki jelenségeket nem elemi neurobiológiai működésekre akarta visszavezetni, s az elementáris redukcionizmussal szemben fordított utat követett. Ő mint pszichológus emlékeztette a biológusokat arra, hogy melyek azok a lelki életre vonatkozó tények, amelyeket még nem képesek az akkor rendelkezésre álló biológiai apparatusokkal könnyedén magyarázni.

### III. AZ EMLÉKEZET KÉT FELFOGÁSA ÉS BARTLETT SÉMÁI

Bartlett nevezetes könyve, *Az emlékezés* 1932-ben jelent meg, s nemcsak a mi szempontunkból, hanem általában a nemzetközi pszichológiai életben is ez tette őt fontos szereplővé, és ez teszi majd az 1980-as évektől újra felfedezett szerzővé. (A kötet magyarul 1985-ben jelent meg.) Bartlett könyve számos szempont-

ból megkérdőjelezte a fővonalbeli pszichológia elfogadott emlékezeti bölcsességeit. Bartlett szakított azzal a felfogással, hogy a mentális folyamatokat szigorúan ellenőrzött laboratóriumi keretek közt kell vizsgálni, lehetőleg szélsőségesen egyszerű anyagokkal, mint amilyenek az értelmetlen szótagok. Ő mindig bonyolult anyagok felidézését vizsgálta, mint például egyiptomi hieroglifák visszaadását, rajzok, mesék, első világháborús eseményekről szóló újságkivágások, vagy krikett-tudósítások felidézését, igen köznapi helyzetben. Maga a komplex anyagok felidézése nem az ő nóvuma. Binet és Henry (1894) már egy nemzedékkel korábban iskoláskorú gyermekeknél vizsgálták a történetfelidézést, úgy értelmezve eredményeiket, hogy a felidézett részek, mintegy a történettel kapcsolatos figyelem dinamómétereként használhatóak. Az, hogy mire emlékeznek a gyerekek, azt mutatja, hogy mi volt fontos a gyerekek számára. Egy másik francia kutató, Philippe (1897) pedig képeknél mutatta meg az állandó dinamikus felidézési átalakulást. Képek rajzban való visszaadása során a személyek a részleteket *redukálják* vagy *kiiktatják*, vagy pedig azok „tisztá és szisztematizált észleléssé válnak, legtöbbször pedig kivonatolódnak és egy korábbról létező típus felé torzulnak el” (Philippe 1897. 487–490).

Bartlett az *emlékezés folyamatát (látszólag) természetes helyzetekben vizsgálta*. Térválasztásait, a vizsgált anyagokat és módszereket naturalista attitűdje magyarázta. Bartlett továbbra is kísérletező volt, de olyan eljárásokat használt, ahol váratlan időpontokban kérdezte vissza a cambridge-i utcákon sétálgató vizsgálati személyeit azokról a történetekről, amelyeket évekkal előbb adott nekik, vagy személyeket megkért, hogy adjanak tovább egy történetet egymásnak. A személyek olykor nem is tudták, hogy emlékezniük kell arra, amit olvastak. A felidézési instrukció sokszor váratlanul következett be, vagy sok év elteltével. Ahogy a mai szemtanú-elmélet kutatás vezető szereplője Loftus (1981) fogalmazott, Bartlett meglehetősen „*laza*” és „*tág*” jelenségeket vizsgált. Másik helyzetében pedig, amely állítólag a Russellnél matematikát tanuló Norbert Wienerrel sétálgatásai közben fogalmazódott meg, szeriális továbbadást kért kísérleti személyeitől. Ugyanakkor mai értelemben eljárása azért volt „látszólag” természetes, mert ő még leíratta a felidézendő szöveganyagokat vizsgálati személyeivel, ami persze egy újabb hallgatás, illetve írásszerkesztési mozzanatot is bevezet. A technológia nehézségeit és lehetőségeit mutatja, hogy Bartlett, mivel még nem állt rendelkezésére a hangrögzítés, valójában híres szeriális továbbadási kísérleteiben is azt kérte a személyektől, hogy írják le a történetet, s a következő személy ezt a leírt változatot használta.

Az emlékezet kísérleti pszichológiájában Bartlett idején az uralkodó irányzat az volt, amit ma *Ebbinghaus-paradigmaként* emlegetünk, s máig ez az uralkodó minta. Néhány kvantifikálható mozzanattal (pontos felidezés, tévesztés aránya és iránya, felidézési idő) kell minden emlékezeti teljesítményt leírni, alapelveket és számításokat használva. Ennek révén meg kell találnunk az emlékezet végső építőköveit. Kiindulópontunk az emlékkép, vagy a korai „agyi termino-

lógia” bűvkörében az engramm (Semon 1920, Schacter 2001). Az emlékképet ugyanakkor elemciből kell felépítenünk, a kutatásban dekomponálva azt. Bartlett hozzáállása eltér ettől:

Elvettem az értelmetlen anyagokat, mert más nehézségek mellett, ennek alkalmazása a bizonyítékokat szinte mindig a pusztán mechanikus megismérlés irányába viszi el, s javarészt olyan anyagok használatára törekedtem, amelyekkel a köznapi életben találkozunk. Az általam gyűjtött sok ezer emlékezeti esetben [vegyük észre a naturalista attitűdöt – minden egyes felidézést külön esetnek tart, P. Cs.] a szó szerinti felidézés igen ritka volt. Néhány kivételtől eltekintve, a legkevésbé sem az a helyzet, hogy újra izgalomba kerüljenek egyedi nyomok. A nyomoknak tűnő elemek is dinamikus meghatározottságúak. Beszélhetünk nyomokról, de a világon semmi jele sincs annak, hogy úgy tekintsük, hogy ezek egy pillanatban teljesekek, valahol tárolódnak és valahogyan újra izgalomba kerülnek. (Bartlett 1932. 204, 211–212.)

Ez azt is jelenti, hogy az Ebbinghaus-hagyomány az emlékezetet polcok és tárák téri metaforájában képzelel. Bartlett szakít ezzel, s az idővel bekövetkező átalakulást és változást állítja előtérbe. Ahogy Draaisma (2014. 232–233) népszerű emlékezetkönyvében Esterházy Péter *Javított kiadására* vonatkoztatva említi: „az emlékekről nem szabad úgy gondolkodni, mint egy bankbetétről”.

Ebbinghaus hagyománya, mely mindmáig a pszichológiai emlékezetkutatás uralkodó kerete, technikailag a minél szigorúbban ellenőrzött kísérletezést tartja eszményképnek. A Bartlett-hagyomány lazábban képzelel el a kísérleti helyzet feletti kontrollt, és alkalomszerűen szerez adatokat. Mindkettő kísérleti pszichológia azonban, mindkettő variálja az ingereket, s beavatkozik a helyzetekbe, feltétel-variálót attitűdöt használ. A 2. táblázat összehasonlítja a két hozzáállást.

## 2. táblázat

*Az emlékezetkutatás Ebbinghaus és Bartlett féle paradigmájának néhány szembeállítás*  
(Pléh 2004 nyomán)

<i>Jellemzők</i>	<i>Ebbinghaus-paradigma</i>	<i>Bartlett-paradigma</i>
tipikus anyag	értelmetlen, mozaikszerű	értelmes, összefüggő
törvények	egyetemes	kontextuális, változó
szándékosság	szándékos	önkéntelen
személyek attitűdje	elementarista	összefüggések, értelem keresése
kultúra	írásos	orális
kutatási helyzet	laboratórium, műszerek	való élet, interakciók
magyarázó elvek	elemek asszociációja	sémák és konstrukciók
adatfeldolgozás	mennyiségi	minőségi

A két felfogás eltérése elsősorban a tudások szerveződésére vonatkozik. Megjelentek azonban alternatív elképzelések az elsajátítás módjára nézve is, sajátos témává vált az, ami rejtve már a fenti szembeállításban is megvolt: az értelmezés, megértés és értelmes sémaképzés szerepe, szemben a magolással. Bartlett saját kutatásait ökológiailag érvényesebbnek tartotta, mint az Ebbinghaus-követőkéét. Bartlett magukban a kutatásokban – a leghíresebb példáját véve – *A szellemek háborúja* című indián mese felidézése során konstruktív folyamatokat mutatott ki. Bizonyos részeket a személyek kihagynak, másokat hozzátesznek, és mindig valamilyen értelmezhető történetmenet felé irányuló racionalizálás figyelhető meg. Ahogy Walter Kintsch (1978. 75) megfogalmazta, „a felidézés egyszerre reprodukív, konstruktív és rekonstruktív, s az alapkérdés az, hogy mely körülmények között, melyik dominál” – mármint ez a fő kérdés az Ebbinghaus-paradigma képviselői számára.

Bartlett a kutatásaiban legtöbbször használt furcsa amerikai indiántörténet (*A szellemek háborúja*) felidézését úgy értelmezte, mint ami a *jelentés felfedezésére irányuló erőfeszítés* eredménye. Korábbi, elemi képfelismeréssel kapcsolatos vizsgálataiból kiindulva vezette be ezt a fogalmat. Észrevette ugyanis, hogy az emberek az értelmetlennek tűnő képi anyagot, például egy egyiptomi hieroglifát értelmezni próbáltak, ami nem tudatos keresési tendenciát eredményezett. „Az a tény, amikor az értelmezés egyik irányba nem működik, a másik irányba viszont működik, támasztja alá azt, hogy mindegyik a ’jelentés felfedezésére irányuló erőfeszítés’ kifejezést használjuk” (Bartlett 1916. 322).

A mai értelmezés szempontjából szimptomatikus, hogy Bartlett emlékezet-könyvében nem is *memory*-ról, hanem *remembering*-ről beszél. Ezzel akarja hangsúlyozni a konstruktív jelleget és a folyamatot. „Az emlékezés nem számtalan rögzített, élettelen és töredékes nyom újra izgalomba kerülése, [...] hanem képzelettel rekonstrukció vagy konstrukció, mely múltbeli szervezett reakciókra vagy élmények tömegére adott attitűdünk következménye” (Bartlett 1932. 213). Hasonló ez ahhoz a modern váltáshoz, ahogyan Mahr és Csibra (2017) az epizodikus emlékezés kommunikatív funkcióját állítják előtérbe, szemben a Tulving (1985) képviselte felfogással, mely az epizódokat még az értelmezetlen, nyers eseményekkel azonosította.

Az érett Bartlett a jelentéskeresés fogalmát a Sir Henry Head brit neurológustól származó sémafogalomra alapozta. Head (1920) számára a séma egy olyan dinamikus háttér, amely az idegrendszerben lehetővé teszi a saját testmozgások és viszonylagos végtaghelyzetek értelmezését. A testséma saját testünk egészséges leképezése a pillanatnyi helyzet számára. Bartlett az átvétel során módosította ezt a neurológiai fogalmat. Az ő felfogásában a kognitív folyamatok (észlelés, figyelem) kombinációjának eredményeként egy szövegről vagy egy képről vázlatos, egészséges reprezentációk jönnek létre. Egy adott anyag reprezentációjának kialakulását mint átfogó értelmezési sémák befolyásolják a múltbeli tapasztalatok és az általános kulturális keretek. Ebben a megváltozott keretben a séma

fogalmának kettős értelmezése alakult ki Bartlett s az utókor számára. A sémák egyrészt epizodikus vázlatok, csontvázak, amelyeket kiemeltünk az anyagból és ezek irányítják annak további sorsát, például a felidézését. A séma másik értelme maga a csontvázkiemelés folyamata. Ennek során egész múltunk és egész személyiségünk interakcióba kerül az adott anyaggal.

A Bartlett könyvének megjelenése óta eltelt több mint nyolcvan év megmutatta az általa javasolt sematizációs folyamat Janus-arcúságát. Bartlett értelmezőinek egy része a pozitív mozzanatra mutatott rá, vagyis arra, hogy a személyek az anyag értelmét keresik és kapcsolatokat teremtenek eredetileg összefüggéstelen anyagokban is. Mások a torzításra helyezik a hangsúlyt, s Bartlettet amiatt bírálják, mert úgymond az emberi emlékezés szubjektív átalakító és nem valóság-hű mozzanatait hangsúlyozza. Bartlett furcsa történeteihhez hasonló sorsa volt saját elméletének. Mindenki saját elvárásainak és az éppen érvényes tudományos elméletének illusztrációjára használja, vagyis Bartlett konstruktívértelmezés-fogalma konstrukciós értelmezések tárgya (Roediger 2000).

Bartlett történeti érdeme az volt, hogy a már korábban megjelent elégedetlenségekkel szemben (Binet–Henry 1894, Müller–Pilzecker 1900), akik az Ebbinghaus-paradigma hiányosságait foltozgatva próbálták orvosolni, Bartlett egy teljesen új hozzáállást képviselt, s ezzel a régi modell kulcsfogalmai, az emlékép és az asszociáció új értelmezéséhez jutott el. Ezzel nem mini-elméleteket produkált, hanem az egész terület alternatív megközelítését alakította ki.

Az 1970-es években Bartlett újrafelfedezésének maga a *séma* fogalma lett a kulcskérdése. Vajon a séma fogalma a felülről lefelé irányuló információfeldolgozási folyamatok mellett szóló érv-e? Gauld és Stephenson (1967) a torzítás-elméletben sokat idézett kutatásai szerint a Bartlett-féle kutatásban csupán azért jelennek meg behozatalok és eltorzítások, mert a vizsgálati személyek a furcsa instrukciók révén laza, liberális attitűddel álltak hozzá a felidézéshez. Ha emlékeztetik őket arra, hogy csak azt mondják, ami tényleg a sztoriban volt, akkor a felidézésekben sokkal jellemzőbb lesz a kihagyás, mint a torzítás. Wagoner (2018) friss monográfiája részben saját munkáira is alapozva (Wagoner–Gillespie 2014) sok részletét feltárja a konstrukcióknak és annak, hogyan kapcsolódik ez a szeriális továbbadáshoz. Kimutatták, hogy ismételt felidézés során vannak önreflexiós folyamatok, amelyek úgy modulálják a rekonstrukciót, mintha az egy társalgási folyamat lenne. Sokan látták ugyanakkor, hogy Bartlettnek megvan a maga jelentősége a modern emlékezetkutatás „pontossági modelljében” is, a szemtanú-kikérdezéssel kapcsolatban felmerült sok vitában. Bergman és Roediger (1999) kimutatták például, hogy motivált személyeknél és egyetemi tananyag-szerű emlékezetű szövegeknél kisebb a felejtés, bár hat hónap alatt a felidézési teljesítmény 60%-ról így is 20%-ra csökken. Ugyanakkor a nagy torzítások nem növekednek az ismételt felidézések alatt. Roediger és munkatársai (2014) összehasonlították Bartlett két kedvenc módszerét, a megismételt felidézést és a sorozatátadást. Alátámasztották Bartlett alapvető gondolatmenetét.

Négyperces szünetek mellett négyszeri felidézésnél 50%-os volt a teljesítmény, ugyanakkor szeriális átadásnál ez 20%-ra csökkent. Vagyis az átalakítások és torzítások legfőbb oka az átvitel.

Mások, radikális konstrukcionisták – mint Edwards és Middleton (1987), Middleton és Crook (1996) – épp azt vetik Bartlett szemére, hogy túl szigorú volt. Nem tette lehetővé, hogy a partnerek szabadon beszélgessenek egymással az átadás során, sőt, igazából írásos anyagok továbbadását vizsgálta. Amint azonban Morin (2016) – részletesen elemezve a laboratóriumi szeriálisfelidézés-helyzet korlátait – kimutatta, van itt néhány valódi antropológiai mozzanat is. A szeriális felidézés legalább két ok miatt nem tekinthető a kulturális átadás modelljének. Tipikus kulturális átadási helyzetben mindig van mód a visszacsatolásra és mindig különböző párhuzamos csatornák működnek. A pletyka sosem egyetlen forrásból ér el minket. A pletykák különböző csatornákból érkeznek, és éppen azt ellenőrizzük valóságos pletykák esetén, hogy nem ugyanaz-e a forrás.

A nyolcvanas évek kognitív pszichológiája, mint Brewer (2000) résztvevői beszámolója összegezte, felfedezte Bartlett sémafogalmát. Wagoner (2018) Bartlett-monográfiája szerint ezek a kognitív változások nem mindig „jó irányba” haladtak. „Ahogy a séma fogalma konstruktívan rekonstruálódott egy testbe illeszkedő, dinamikus, idői, érzékszleges és társas fogalomból, annak ellenkezőjévé vált. [...] A séma statikus tudásszerkezet lett, ahol különböző üres helyekről, vagy csomópontokról van szó, s azt elszakították a világban működő organizmustól” (Wagoner 2018. 136–137.).

Ez többé-kevésbé igaz. Rumelhart és Ortony (1977) klasszikus bemutatásában a sémák négy alapvető jellemzőjére elmondható ez a statikusság.

A sémáknak változóik vannak.

A sémák egymásba illeszthetők.

A sémák minden absztrakciós szinten a tudást képviselik.

A sémák tudást és nem definíciót képviselnek.

Rumelhart (1980. 40) azonban ezt kiegészítette két dinamikus mozzanattal is.

A sémák aktív folyamatok.

A felismerést mintaillesztés révén valósítják meg.

Pszichológiai szempontból ma már látjuk, hogy az emlékezés folyamatai nem tekinthetők az égen járkáló Don Quijote, de a földhöz ragadt Sancho Panza szempontjából sem. Mindkét irány működik. A „séma” meglehetősen laza, Bartlett által bevezetett fogalma lehetővé teszi, hogy ezt a Neisser (1976) által hangsúlyozott értelmezési ciklusrendszerben a belső, felülről lefelé ható tényezők metaforájaként tekintsük. Bartlett a modern, konstrukcionista emlékezetfelfo-

gások fontos inspirációjává is vált. Ahogy Middleton és Crook (2006) boldogan megjegyzik – és amint már Bartlett kiemelte –, az állandóan változó környezetben a szó szerinti felidézés igen jelentéktelen. Ezeknek a szociális konstrukcionistaknak a Bartlett-modell elméleti háttér volt. Ahogy a pszichoanalitikus Erdélyi is fogalmaz Bartlett és a pszichoanalitikusok által képviselt mentális dinamika viszonyát elemezve: „A megismerés az észleléstől az emlékezetig átfogóan konstruált. Töredékes valóságunkat strukturáljuk azzal, hogy kihagyunk, illetve feldolgozunk töredékes információkat. Intellektuálisan és érzelmileg is értelmezzük a világot.” (Erdélyi 2006. 111.)

#### IV. A SEMATIZÁCIÓ TÁRSAS MOZZANATAI

Bartlett könyvének címében is használja a „szociálpszichológia” kifejezést. Valóban az volt a célja, hogy összekapcsolja egymással a kísérleti és a szociálpszichológiát. Bartlett számára a kultúra tágabb értelmező rendszerként biztosítja a történetmegértést, mintegy a megértést és felidézést irányító egyéni rendszer részévé válik. A kísérletező csak akkor tudja megérteni, hogy mit is csináltak a kísérletben részt vevő személyek, ha egész kulturális háttérüket is értelmezi. A kulturális mintázatok ebben a felfogásban nem zavaró tényezők, melyeket a kísérletezőnek redukálni kell, hanem használnunk és kutatnunk kell őket. Ebben a tekintetben Bartlett mind a mai kulturális, mind a mai ökológiai szemlélet előfutárának tekinthető.

Mindeközben elkötelezett társas elméletalkotó volt. Számára a laboratórium a társas élet kiegészítője volt, s nem az elszigetelődés és a kontextustól való megfosztás területe.

A laboratóriumnak olyan helynek kell lennie, ahol dolgozunk, s nem ahol élünk. Nagyon hiszek abban, hogy milyen értéke van annak, ha a diákokot egy olyan társas csoportba dobjuk be, mely nem ismerős számára, mert úgy gondolom, hogy ez minden egyébnél jobban stimulálja a valódi emberi reakciók megfigyelését. Továbbmenve, amit első kézből megismertem társas kapcsolataim során, azt fogom behozni a laboratóriumba, és azt fogom vizsgálni pontosabb körülmények között. (Bartlett 1936. 51.)

Ez a szociális mozzanat Bartlett számára a kezdő kutató afrikai tapasztalataiban jelent meg, amelyeket egy könyvben is rögzített. A könyv máig az antropológiai ihletésű megfigyeléseken alapuló kultúraközi pszichológia alapmunkája (Bartlett 1923). Mint Wagoner (2018) Bartlettéről szóló monográfiájában kifejti, Bartlettnak az emlékezetre nézve is igen fontos konstrukcionista üzenete volt. A konstruktív emlékezeti folyamatok ebben a felfogásban nem kivételt, hanem szabályt jelentenek, s egyben azt is indikálják, hogy az emlékezet inkább jövőre orientált, mint a múltra.

Bartlett visszatérő, átfogó témája a kultúraközi pszichológia igénye. Bartlett saját, törzsi társadalmakkal kapcsolatos afrikai megfigyeléseit szembeállította a korban népszerű, Lévy-Bruhl által képviselt, primitívmentalitás-fogalommal. Bartlett ismerte Lévy-Bruhl (1910, 1923) munkáit, úgy vélte azonban, hogy a szerző a kontextus ismeretének hiányában (és Bartlettnak abban teljesen igaz van, hogy Lévy-Bruhl sosem járt azokon a területeken, ahonnan ún. primitív mentalitási adatait meríti) arról is megfélekedezik, hogy az ún. primitíveket nemcsak a mai köznapi emberrel, hanem egy terület tudós ismerőseivel is összehesse. „A vadak magyarázatokra, racionalizációkra törekednek, akárcsak mi. Továbbmenve, ugyanúgy járnak el, mint mi, amikor speciális eseményeket valami mással kapcsolunk össze, mégpedig valami általánosabbal, mint amit magyarázni szeretnénk. [...] Különlegesen stresszes időkben a vadak is túllépnek a megfigyeléses magyarázaton, és olyan racionalizációkat hoznak elő, melyek túlmutatnak a szokásos megfigyelés keretein” (Bartlett 1923. 285), s ilyenkor lépnek fel a mitikus gondolkodás jellegzetes belső ágensei, átalakulásai stb.

Későbbi emlékezetelméletének fényében egyáltalán nem meglepő, hogy korai kultúrközi munkáit főleg népmesékkal kapcsolatban végezte. Azzal foglalkozott, hogy mi alakítja a népmeséket és hogyan működnek a kulturális tranzakciók (Bartlett 1920). Általános üzenete igen világos volt. Óvatosan kell használnunk a kulturális közösségek összevetése során a primitívség fogalmát. Bartlett szerint, számos köznapi kérdésben mi is ugyanolyan mágikusak vagyunk, mint az ún. primitívek, s nincs semmi ugrás a primitívek és a modern emberek között. Ehelyett, hogy állandóan a primitívségre utalnánk, inkább arra kell törekednünk, hogy a kultúra terjedésének és a szociálpszichológiának az egyetemes törvényeit alkalmazzuk a mentális jelenségek ténylegesen megfigyelt szerveződéseinek egy adott kultúrában.

Tehát nincs szükségünk arra, hogy primitív képzeletről, hiedelmekről és gondolkodásról és hasonlókról beszéljünk, mintha ezek mint pszichológiai válaszok másfélék lennének a primitíveknél, eltérnének a modern gondolkodástól. Ehelyett azt kell vizsgálnunk, hogy a képzelet, gondolkodás, hiedelem és más jellegzetes emberi válaszok hogyan függenek dominanciájuktól, egy kultúra különböző szakaszaiban elfoglalt helyüktől. (Bartlett 1923. 23.)

Látott természetesen történeti eltéréseket. Látta, hogy a csoportok és tagjaik közti kapcsolatok a modern társadalmakban bonyolultabbá válnak, éppen azért, mivel mi sokkal több csoportnak vagyunk a tagjai, mint az ún. primitív személyek.

Ha a primitívektől a modernek felé haladunk, a csoporttagságból származó befolyások, különösen pedig a csoporteltérésekből származóak, az emberi viselkedés egyre bonyolultabb meghatározóivá válnak. Ez főleg annak köszönhető, hogy a csoportok egyre differenciáltabbak lesznek, és még inkább annak, hogy kialakulnak azok a kom-

munikációs eszközök, melyek a társas egyént számos csoport tagjává teszik, melyek mindegyike, vagy legalábbis melyek közül sok egymással is kapcsolatban van. (Bartlett 1923. 257.)

Munkásságában Bartlett saját kulturális inspirációinak megfelelően mindig mutatott valamiféle antropológiai érdeklődést. Ez még későbbi, a gondolkodásról szóló könyvében (Bartlett 1958) is jellemző lesz. Az érdeklő majd, hogy mi is vezeti konkrétan Helmholtzot az idegi ingerület terjedésének megmérésére. Továbbá az is, hogy mi vezette saját magát a sémafogalom bevezetésére a pszichológiában, mik voltak azok a tényleges élethelyzeti lépések, amelyek erre inspirálták. Bartlett a szociális és a kulturális mintázatok között megfeleltetést hirdetett. Arra volt kíváncsi, hogy mitől válnak bizonyos kulturális mintázatok ellenállóbbá a változásokkal szemben, és sajátosan, mitől válik a stabilizált népmese oly központiágy egy adott kultúrában. Ami a terjedési mintákat illeti, Bartlett már korán rámutatott a személyközi kapcsolatok, az asszertivitás és az ön-alávetés jelentőségére.

Sokáig eltekintettünk Bartlett szociálpszichológiai vonzalmától, pedig évtizedekig ő maga is szemináriumot tartott az etnográfia, az antropológia, a szociálpszichológia és a kísérleti pszichológia viszonyáról. Kashima (2000. 384) rámutatott arra, hogy Bartlett egy valódi, ígéretes és egyedi hagyományt indított el a szociálpszichológiában, amelyet jórészt elfelejtettünk. „Bartlett korai programja érdekesen előremutató. Egyszerre volt szociális és kulturális, s e két mozzanat dinamikus integrációja felé mutat. Olyan pszichológia felé, mely komolyan veszi a szociális rendszereket, a kulturális mintázatot és az idői dinamikát. A korai Bartlett e három mozzanatának felismerése nemcsak új módon olvastatja velünk Bartlettet, hanem elősegítheti egy valóban kulturális megalapozottságú szociálpszichológia kialakítását.”

A konstruktív folyamatok a kulturális kutatásban a stabilizáció kérdéseként merülnek fel. Miként két antropológus, Sperber és Hirschfeld (2004. 45) fogalmaz, a kulturális variáció és a stabilizáció együtt járnak.

A stabilizációnak két alapvető forrása van: a társas ellenőrzés mechanizmusai, mint a konformitás, valamint a kognitív preferenciákat mutató sajátos moduláris rendszerek. A kulturális reprezentációk terjedésének, stabilizációjának és evolúciójának számos oka van. Elősegítik vagy hátráltatják demográfiai és más ökológiai feltételek, különösen a környezet ember alkotta mozzanatai, valamint a vallási, nevelési és politikai intézmények. Egyetértünk a standard társadalomtudománnyal, a kultúra nem nagybetűvel írt emberi pszichológia, s nem sok értelme van a kultúra pszichológiai redukcionista magyarázatára törekedni. Ugyanakkor hiszünk abban, hogy a pszichológiai tényezők alapvető szerepet játszanak a kultúrában.

A kulturális kutatás és a tulajdonképpeni pszichológia közti együttműködést hangsúlyozó kilencven éves Jerome Bruner (2008. 40) világosan látta itt a külső-belső viszonyokat.

Vajon tudunk-e kulturálisan pucér embereket vizsgálni? Bár még ekkor is megmaradna az a kérdés, hogy hogyan is kerül a fejekbe a kultúra. Szerintem valami áthatolhatatlan összehasonlíthatatlanság van a kultúra és az egyéni elme között. Ugyanakkor meggyőződésem, hogy felszínes marad, ha nem egyenesen abszurd az olyan pszichológia, amely kizárja az egyén kultúrába ágyazottságát. Ugyanolyan abszurd, mint az az antropológus, aki eltekint az emberi természet egyetemes vonásaitól, mert most éppen Baliban napozik. Mindezzel együtt nem volt könnyű a pszichológusoknak megküzdeniük a kultúra fogalmával, az antropológusoknak pedig az emberi természet általánosított felfogásával.

Bartlett modern újrafelfedezése során a Saito (2000) által szerkesztett kötet elhelyezte Bartlettet mind az antropológiai múlthoz, mind a kulturális pszichológia és a társas konstrukcionizmus mai helyzetéhez viszonyítva. Wagoner (2018) új áttekintése elhelyezi Bartlettet a mai társadalmi konstrukcionizmus-viták keretében. Wagoner arra használja Bartlettet, hogy megmutassa, a kultúrának biztosan van hatása mentális műveleteinkre. Mentális életünknek ugyanakkor vannak egyéni jelentéskonstruáló erőfeszítései. Az emlékezetet, vagyis Bartlett legismertebb témáját illetően Wagoner alapvető üzenete az, hogy a konstruktív emlékezeti folyamatok nem kivételt, hanem szabályt jelentenek, s azt jelzik, hogy az emlékezet inkább a jövőre, mintsem a múltra irányul. Bartlettet mint a kulturális minták stabilizációjának és terjedésének esettanulmányát mutatja be. Bartlett már könyve bevezető fejezetben kifejti, hogy az odakint található társas mintázatok és az idebent fellelhető mentális sémák kéz a kézben haladnak. „Bartlett az emlékezést kiemelte a fejből, és a szervezet és környezete közötti viszony kibontakozásába helyezte el” (Wagoner 2018. 8). Ennek a kétarcúságnak modern értelmezése a Dan Sperber (2001) által népszerűsített és kialakított reprezentációs epidemiológiai elmélet. Sperber szerint sajátos összjáték van az egyéni elme és a társas eloszlás között, ami meglehetősen hasonlít Bartletthez.

Amikor kultúráról beszélünk, akkor széles körben megosztott, hosszú ideig érvényes reprezentációkra gondolunk elsősorban. Nincs ugyanakkor valamilyen küszöb, valami határ az egyik oldalon a kulturális reprezentációk, a másik oldalon pedig az egyéni reprezentációk között. A reprezentációk többé vagy kevésbé széles körben tartósan megosztottak, így többé vagy kevésbé kulturálisak. A kultúra magyarázatát tehát a következő kérdésre adott válasz jelenti: Miért sikeresebbek bizonyos reprezentációk egy emberi populációban? Miért „csípjuk fel őket” könnyebben, mint másokat? (Sperber 1996. 57–58.)

Fontos mozzanat Bartlett mint szociális gondolkodó értelmezésében, hogy a társas konvenciókon alapuló konstrukcióval, a rövidítéssel, a racionalizációval kapcsolatban talált legfontosabb adatok Bartlettnél olyan szövegekkel kapcsolatosak, amelyek kulturálisan idegenek voltak az olvasók számára. Erre azért is érdemes emlékeznünk, mert a sémák értelmezése a kognitív pszichológián belül a történetek révén vált végleg társassá. Az 1970-es évektől kezdve a modern sémaelméletekben a narratív anyagok felhasználását a folklór, az irodalomtudomány és a kognitív pszichológia együttes alkalmazása motiválta egy általános nyelvészeti ihletés közepette. Mindez a naiv társas szándéktulajdonítás elméletéhez vezetett. A modern emlékezetpszichológiába a narratív gondolatok más területekről jöttek, és hamarosan olyan általánosságokban fogalmazódtak meg, mint az antropomorf sémák alkalmazása, s a történetmondás kapcsolata naiv személyiségfogalmunkkal (Pléh 2003).

Az orosz folklorista, Vlagyimir Propp (1928–2002) nagyjából ugyanakkor dolgozott, mint amikor Bartlett a történetsematizációs, diffúziós kérdésekkel foglalkozott. Propp (1928/1995) azt vette észre, hogy az európai népmesekincs fantáziadúsnak tűnő világa mögött szigorú szabályok rejtőznek. Az európai népmeséknek jellegzetes vázuk van, korlátozott számú szereppel vagy funkcióval. Ma ezeket a szerepeket úgy tekinthetjük, mint sajátos attraktorokat, amelyek az emberi cselekvés szerveződésével és motívumrendszerével kapcsolatos népi pszichológiai fogalmakhoz kapcsolódnak. Ezt a Propp által elindított fonalat vette fel két nemzedék múlva, Propp újrafelfedezése során Colby (1973) eszkimó népmesék korpuszát elemezve. Az akkoriban domináló generatív grammatika nyelvfelfogását kiterjesztve a történetekre, Colby az eszkimó mesék generatív nyelvtanát hozta létre, mint egy történetekre alkalmazott, újrairó szabályrendszert. Ennek lényege, hogy egy mese egy motivációs rendszer vázolásából áll (vagy nincs *hal*, vagy nincs *nő*), és a hős egymást követő próbálkozások sorozatán keresztül jut el a célhoz, ti. a halhoz vagy a nőhöz. Colby ezt összekapcsolta egy kulturális elmélettel is. Az ismételt történetmintából kiemelünk egy sémát és egy vonatkoztatási rendszert, s azután ezt használjuk az új események értelmezésére. „A kognitív minták konstruálása egyszerre fakad az emberi élet küszöb alatti észleléséből, valamint a rendelkezésre álló kulturális modellek hálózatával kapcsolatos tapasztalatából. A megmintázott és kódolt, sűrített, készen kapott kulturális modellek azonban jobban megvilágítják ezeket a mintákat. (Colby 1966. 798.) Vagyis az ő felfogásában a történet szerkezet a köznapi társas valóságról ad sűrítmenyt.

A történetek új, strukturális megközelítése hasonlít Bartlett felfogásához, akkor, amikor a mögöttes társas sémaalkotást és korlátokat keresi, fél évszázad múlva azonban sokkal nyelvibb és strukturalistább módon. A narratív mintázatok azért váltak kulcsfontosságúvá a kognitív pszichológiában, mert azt ígérték, hogy a Bartlett által felvetett, meglehetősen labilis megalapozottságú, sérülékeny sémafogalom szigorúbb lehorgonyzását teszik lehetővé. A Propp és Colby

által megihletett kognitív pszichológusok egy naiv szociálpszichológiához jutottak el. Rumelhart (1975), Mandler és Johnson (1977), Thorndyke (1977), valamint Kintsch és Van Dijk (1978) munkáikban felidézési minták magyarázatára használták fel a történetnyelvtanokat. Többnyire formális nyelvtant javasoltak a sztorik jellemzésére, s ez adott magyarázatot a történetre való emlékezés során megfigyelt sematizációra, ahol a hierarchia és egyes szerepviszonyok váltak döntővé. Jobban emlékszünk a történet-hierarchia felső szintjeire és a ténylegesen sikeres cselekvésekre, mint a végrehajtó részletekre, vagy a belső mérlegelésre. A formális modellek rövid dominanciája után az erőfeszítések a mai szociálpszichológiához, különösen a szándékos cselekvésmintázat tulajdonításhoz fordultak magyarázatért. Black és Bower (1980), valamint jómagam (Pléh 1987, 1988) kimutattuk, hogy a Schank (1975, Schank–Abelson 1977) által javasolt a társas cselekvés motivációs szerkezetéből kiinduló okságháló-modellnek sokkal nagyobb prediktív ereje volt a felidézési mintázatok vonatkozásában, mint a pusztán formai alapú modelleknek. Graesser (1996) pedig kimutatta, hogy a szöveg-megértés során az oksági és a naiv, szándéktulajdonító modelleket kiegészítő módon használjuk. Emberi cselekvésekre (*Miért csókolta meg a fiút?*) a szándéktulajdonító attitűdöt alkalmazzuk (*Mert tetszik neki*), fizikai eseményekre (*Miért esett le a kő?*) oksági mintázatot (*Mert lecsúszott a polcra*) alkalmazunk. Történetek megértése során e szerint mozgósítjuk naiv szociálpszichológiánkat a társas cselekvésre és a szokásos cselekvési motívumokra nézve. Koherenciát úgy találunk, hogy ezeket a motivált cselekvési sémákat a történetre vetítjük. A történetek rejtett koherenciáját a hős problémamegoldási útja kreálja.

Érdekes gondolatiminta-találkozásról volt szó akkor, amikor a struktúrákra éhes kognitív pszichológusok az emberi cselekvés e naiv elméleteihez kellett hogy forduljanak annak értelmezése során, amit Bartlett egyszerűen sematizációnak nevezett. Fejlődési perspektívából tekintve ez a hozzáállás azt sugallja, hogy a külső, való életbeli események, a hősök belső élete és az elbeszélő reakciói közti kapcsolat elősegíti a valóságos világ és a mentális valóság megkülönböztetését. A történeteknek ez a mozzanata azt eredményezi, hogy az elbeszélés központi szerepet fog játszani személyes mivoltunk konstruálásában. Az elbeszélések nem pusztán beszámoló, hanem olyan perspektíva-adó mozzanatok, amelyek lehetővé teszik mindannak értelmezését, ami velünk történt (Bruner 2008). Bartlettben azt keressük, hogy az életszerű kísérletezés mit is mond a pszichológus számára. Az életszerű kísérletezés eredményeként az emberi hagyomány, az emlékezés és az Én közötti intim viszonyokat keressük meg (Pléh 2003, 2012).

Racsmány Mihály (2019) hívta fel a figyelmemet a Bartlett-féle sematizáció és az önéletrajzi emlékezet fogalmi rendszerének összefüggésére. Conway és Pleydell-Pearce (2000) szerint az emlékek olyan konstruktumok, amelyek epizodikus emlékekből és önéletrajzi emlékezeti tudásból konstruálódnak.

Az önéletrajzi emlékezeti rendszer felépülése és működése az a kutatási terület, ahol a mai kísérleti pszichológia beépíti a bartletti módszereket és elemzési szempontokat. Ez jelenleg a pszichológiai és részben idegtudományi irodalom, ahol megjelenik a társas mozzanat [...], és ahol az empirikus módszerekkel és klinikai, idegrendszeri adatokkal [...] is alátámasztott elméleti modellek formájában tetten érhető mindaz, ami az emlékezés és az Én közötti intim viszonyok keresését összekapcsolja a sematizációval. (Racsmány 2019. 2.)

## V. AZ EMLÉKEZÉS TÁRSAS KERETEI MAURICE HALBWACHS ELMÉLETÉBEN

Maurice Halbwachs (1877–1945) a pszichológia felől tekintve a francia radikális szociológista elmélet legjelentősebb képviselője, az *emlékezés szociális kereteinek* kidolgozásával alkotott maradandót. Bartlett-tel összehasonlítva ő nem kvalitatív kísérletező, hanem fenomenologikus elemző. Halbwachs abba a vonalba tartozik, amit az európai eszmetörténetben Bergson, Freud, Proust, vagy a trieszti szépíró Italo Svevo képvisel, akiknek az emlékezet iránti érdeklődése társadalmi okokra vezethető vissza, az első világháború előtti, majd később a két világháború közötti Európa gyökeres társadalmi és etnikai változásainak, a folytonosság megszakadásának köszönhető (Namer 1994. 1999).

Halbwachs megközelítését a pszichológusok a Bartlettéhez hasonló, a jelen-tésen alapuló sémaelméletek szociális változataként értelmezik. E felfogás radikális változatai szerint a „nyers emlékek” (ha egyáltalán vannak) mindig egy társas szűrőn mennek keresztül, ami révén az emlékezés folyamata mindig az emlékezet ügynökeiként betöltött társas szerepeinkhez kapcsolódik. Ha például egy gimnáziumi osztálytalálkozón vagyok, gondolatáramlásom természetszerűen egy vagy két nemzedékkel korábbi eseményeket, helyeket és személyeket fog előhozni, és az emlékek előhívását meghatározza az osztálytalálkozó kontextusa. Emlékezetünk abban az értelemben is kollektív, hogy a csoporttagok emlékei és emlékezeti módjai normát hoznak létre, és a múlt rekonstrukciója konvergálódik. Halbwachs (1950) szerint mind a kronológiai (ma azt mondanánk, hogy önéletrajzi), mind a fogalmi (Tulving 1985 nyomán, ezt ma szematikainak neveznénk) emlékezeti szerveződés a csoporthoz tartozásból származik és a csoporttevékenységek megszervezéséből.

## VI. A KOLLEKTÍV MEMÓRIA FOGALMA

Halbwachs a pszichológia szempontjából a társas redukcionizmus radikális hozzáállását képviseli. Az egyén társadalmi mozzanatok hordozója, s pusztán a társas reprezentációknak és a szabálykövetésnek a találkozási pontja. Ahogy francia antropológus elemzője írta róla:

Halbwachs szerint, akárcsak Simmel szerint [aki előfutára volt, az élet iróniája, hogy Halbwachs 1919-es kinevezése előtt a strasbourgri német egyetemen Simmel volt a szociológia professzora – P. Cs.], az egyén pusztán a csoportok találkozópontja, a csoportok metszete. Cselekvései révén az egyén meg tudja változtatni az *emlékei* leltárját; ezek az *emlékek* azonban csak annak révén tulajdonai, hogy különböző családi, politikai, gazdasági és vallási társas csoportok kollektív emlékezetéhez tartoznak, mivel a múltnak csupán ezek a csoportok a megőrzői. Vagyis a képzetek kiválasztását az egyénnél a külső tényezők irányítják, ennek forrása nem belső. (Bastide 1970. 91.)

Halbwachs a társadalmi mozzanat jelenlétét és uralmát egy kulcsfogalom, a *kollektív emlékezet* (Halbwachs 1925, 1950, 1968, 1980, 1992) köré csoportosítva dolgozta ki. Gimnazista korában Bergson diákja volt, érett kutatóként pedig Durkheim követője.

Durkheim hitt abban, hogy a társadalmi reprezentációk erős meghatározói az egyéni elmének, mégis hagyott helyet az egyéni tényezőknek a szociális determináció értelmezésében. Durkheim (1898) szerint az egyéni elme kialakításában, az egyéni reprezentációk valahogyan kombinálódnának a társas reprezentációkkal. Kortársai javarészeének triviális pszichologizmusával és individualizmusával szemben ez meglehetősen radikális volt. Halbwachs viszont strasbourgri versenytársával, Blondell-lel (1928) vetekedve a szociális modellálás terén még radikálisabb akart lenni. Nem egyszerűen a társas reprezentációk elsőbbségét hirdette, hanem azt, hogy a lelki élet minden mozzanatát áthatja a társas elem. Önmagára hagyva lelkünk üres vagy legalábbis szervezetlen lenne.

## VII. A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET SZERKEZETE

Halbwachs megértéséhez fontos kiemelnünk, hogy miközben Durkheim radikális irányát követi, metaforái abban nem Durkheim vonalán maradnak, hogy a társas tényeket nem tárgyakként kezeli. Számára az emlékezet társas mozzanata intencionalitási kérdés, a külső és belső tárgyak közti kapcsolattal függ össze. E tekintetben a német filozófiában igen járatos Halbwachs Husserl hatását is mutatja. Az emlékezet társas kereteit (franciául *cadres*) Halbwachs mind Bergsonnal, mind a pszichoanalitikus felfogással szembeállítja. Mindkét vonatkoztatás fontos számára, hiszen mindkettő emlékeink belső világának legintimebb

mozzanataival foglalkozik. Bergson számára a valódi emlékek személyes világa arra szolgált, hogy az egyéniséget elválassza az anyagi világtól. Bergson (1896) szerint az Én két sztenderdjével élünk. A fontosabbik a valódi belső Én, míg a másik Én életünk a társadalom számára konstruálva. Halbwachs viszont Durkheim értelmezéseként az javasolta, hogy a Bergson által feltételezett belső Ént erre a másikra, a szociális Énre vezessük vissza. Halbwachs-nál a tiszta reprezentáció bergsoni eszméje társas értelmezést kap. Az emlékezés köznapi jelenségeit akarja társas módon értelmezni, míg Bergson számára a tiszta emlékek a testetlen karteziánus elme létezésének lettek volna bizonyítékai. Halbwachs számára viszont annak bizonyítékai, hogy individualitásunk pusztán látszólagos. Illúzió azt hinni, hogy saját életünket éljük, és saját életünket álmodjuk.

Emlékezetről alkotott felfogását egyszerre befolyásolta Bergson kettősemlékezet-felfogása és Durkheim gondolata arról, hogy a pszichológia és a szociológia mintegy kiegészítik egymást. Namer (1994) elemzése rámutatott arra, hogy Halbwachs egyszerre azonosult érzelmileg és intellektuálisan is Bergsonnal, ugyanakkor kritikusan el is vált tőle. Nővére, Jean Alexandre (1949) úgy jellemezte Halbwachs hozzáállását, hogy miközben Bergson befolyásolta, egész életében ettől a befolyástól szeretett volna megszabadulni. Fokozatosan arra törekedett, hogy a durkheimi objektivista szociológiai trendet, beleértve saját kiváló statisztikai tudását, összekapcsolja azzal a gondolattal, hogy a társadalmi tudatot kell vizsgálnunk. A Durkheim által javasolt társadalmi tények Halbwachs számára *társas természetű mentális tényekké* válnak. A Bergson javasolta közvetlen tudati tények pedig Halbwachs társadalmi morfológiájában a *társadalmi tudat* közvetlen tényeivé válnak. Ugyanakkor a francia antropológus, Bastide, aki Brazíliában az afrikai vallási gyakorlatok fennmaradását vizsgálta, rámutatott arra, hogy bírálunk kell Halbwachs olyan értelmezését, amely az egyént teljesen elveszejt. „Az egyén nem pusztán a csoportok találkozási pontja, a csoport személyek közötti csere helye is. Mindenkit olyan tevékenységek jellemeznek, amelyek során ingereket kap másoktól, válaszokat vár el másoktól, és ezek az aktivitások egymást kiegészítő hálózatot hoznak létre.” (Bastide 1970. 95.)

Halbwachs kollektívmemória-felfogása az emlékezet Bergson (1896) által tételezett két típusának, a pusztá szokásrendszernek és a tiszta emberi emlékeknek a kettősségét értelmezi társas, illetve szociológiai módon.

Halbwachs kétségtelenül Bergsonból indult ki, számára azonban az volt fontos, hogy a pszichológiai tudattalant egy másik elvvel ruházza fel, társas gondolkodássá téve. Halbwachsot nem a felejtés érdekli, mint Bergson, hanem az emlékek megőrzése; az egyén az emlékeket azoknak a csoportoknak a titkos leltárából használja, amelyeknek maga is tagja; felejtés csak e csoportok halála vagy felbomlása esetén áll elő. (Bastide 1970. 93.)

Halbwachs átveszi Bergsontól az elégedetlenséget a kísérleti pszichológia elementarista redukcionizmusával szemben. Ezt az elégedetlenséget azonban nem az anyagi mozzanatoktól függetlenedő individualitás irányába fejleszti, hanem a tudat nem individualisztikus értelmezésének irányába, a pszichológia egészének szociális redukcionizmusa felé, mint Bastide (1970) értelmezi. Halbwachs (1918) strukturális tekintetben is újraértelmezi Bergsonot. Számára nem elégséges a kettős emlékezeti rendszer Bergson által javasolt változata. Halbwachs szerint ugyanis nincsenek „nyers emlékek”, melyek értelmeződnének az egyéni tudat által. Minden emlék szükségszerűen értelmezett, és ezt az értelmezést szociális tényezők határozzák meg. E tekintetben Halbwachs mind Bergsonnál, mind Durkheimnél radikálisabb.

Halbwachs számára a szociológia feladata a tudat vizsgálata, ahogy az a társas létben megjelenik, és annak a sajátos társadalomnak a leírása, együtt annak körülményeivel (nyelvével, intézményeivel, emberi jelenlétével és hagyományaival), ami lehetővé teszi mindegyik tag tudatát. Magunkról csak másokon keresztül és mások számára tudunk gondolni [...]. Durkheim az értelmet a társadalomból vezette le, és Halbwachs arra mutat rá, hogy ez az értelem az emberi működésmód eredménye. Annak a működésmódnak az eredménye, mely egyedülálló módon megvalósítja és lelkesíti a társas létet. (Alexandre 1949. 6.)

Mind Bergson, mind Halbwachs számára az emlékezet eszköz egy pozitivista materialista világnépp meghaladására. Céljaik azonban eltérőek. Bergson az egyéni tudat függetlenségét akarja bizonyítani, Halbwachs viszont a társas reprezentációk elsődlegességét és erejét. Halbwachs számára a kollektív, közösségi pszichológia külső intézményeinkben érhető tetten.

A kollektív pszichológia számára a kiinduló adat a csoport, és a különböző társas közegekben a közös tendenciák és reprezentációk, illetve a közösségi pszichológiai állapotok megértéséhez nem fordul az egyénekhez. Elsősorban az egyéni elmén kívül találja meg ezeket, intézmények, szokások, hiedelmek formájában és struktúrájában, s a csoport olyan termékeiben, mint a tudomány, a nyelv, a művészet és a technológia. Azonosítja ezeket a mozzanatokkal azokban a szociális elemekben is, amelyeket magunkban hordozunk. (Halbwachs 1939. 815.)

Ahogy amerikai közönségének fogalmazott: „A mentális eseményeket saját vonatkoztatási keretükbe kell visszahelyezni, vagyis abba a társas keretbe, amelynek részei, ahhoz, hogy a kollektív mentális állapotok valódi természetét kimutassuk. Mindezzel egy szélesebb és következetesebb képet kapunk, mint amelyet az introspektív pszichológia adott számunkra.” (Halbwachs 1938. 623.) Pszichológus riválisa, Charles Blondel (1928) azt hirdette, hogy emlékeink anyaga vagy reziduuma egyéni, és pusztán a keretei társasak. Halbwachs szerint

azonban intencionális tartalmait tekintve, emlékezetünk anyaga is társas jellegű, nincsenek „nyers emlékek”. Ez a szociális intencionalitás teszi lehetővé Halbwachs számára, hogy elkerülje a csoportlélek típusú megoldásokat. Megismerésünk intencionális tárgya kollektív mozzanat, és nem valami külön szint. „Bár a kollektív emlékezet erejét és tartalmát abból a tényből nyeri, hogy emberek sokasága támogatja, továbbra is csak az egyének emlékeznek, mint csoportok tagjai” (Halbwachs 1968. 33).

Halbwachs nem kísérleti vagy kérdőíves munkákra alapozva fejt ki szociális-emlékezet-felfogását, hanem az idetartozó irodalom minőségi értelmezésével és saját emlékeinek intuitív elemzésével. Halbwachs (1925) az emlékezet társas kereteiről szóló eredeti könyvében a felnőtt gondolkodás elemzésével próbálta bizonyítani a társas mozzanat elsőbbségét. Elsődleges célja annak igazolása volt, hogy az emlékezet keretei és tartalma is társas meghatározottságú. Eközben bizonyításának módszertani alapjai igen illékonyak, véletlenszerűen válogat anekdotikus élmények között. Ez azért furcsa hozzáállás részéről, mert Halbwachs ugyanebben az időben, a két világháború között a francia szociológiai statisztika kitüntetett tankönyvírója volt, s több statisztikai érvelésmódot használó szociológiai könyv szerzője is (pl. Halbwachs 1930). Ugyanakkor az emlékezetéről szóló könyvei teljesen mellőzik ezt a demográfus és statisztikus mérlegelést, megőrzik Bergson impresszionisztikus érvelésmódját. Pusztán arra törekedett, hogy az első személyű introspektív pszichológiát intuitív s sokban spekulatív társas mérlegeléssel helyettesítse. Érvelésében nagy szerepet játszik az, hogy életünk legszemélyesebb mozzanatait, például az álmokat is, társasnak mutatja be. Itt küzd meg Freuddal. Halbwachs számára az álmok manifeszt tartalma mindig szociális, s ugyancsak társasak az értelmezés keretei. Ez az intuicionizmus, valamint az is, hogy Halbwachs könyvében nagy szerepe van az afáziáknak, jól mutatja Bergson hosszú távú hatását, miközben Halbwachs elméletileg elhatárolódott Bergsontól. A korban az alternatív, nem laboratóriumi emlékezetelméletek fő képviselői mind az emlékezetzavarokra és a felejtésre összpontosítanak. Ez igaz mind a freudi értelemben vett elfojtásokra, mind a neuropszichológusok elképzeléseire az agyi sérülések szerepéről az emlékezet szerveződésének magyarázatában, ahol Korsakoff (1889) és Claparède (1911) mutattak rá a Bergson által bírált elementarista Broca–Wernicke-modelltől eltérő önéletrajzi, illetve eljárási rendszerek meglétére (klasszikus bemutatásuk: Delay 1942). Halbwachs szerint azonban az emlékezés szociális lényege nem a felejtés kérdése, hanem az, hogy a szelektív emlékezés során mit is emelünk mi ki, s milyen értelemben van társas konstrukció az emlékezésben. Ebben hasonlít leginkább brit kortársára, Bartlett-re, akinek munkáját nem ismeri, Bartlett viszont elemezte Halbwachs első emlékezet-könyvét. A visszaemlékezést, s ebben hasonlít Halbwachs felfogása Bartlettéhez, mindig rekonstrukciónak kell elképzelnünk, az emlékezést s benne a rekonstruktív mozzanatot azonban a pillanatnyi társas csoport határozza meg. Ahogy a kollektív emlékezet mai értelmezője mondja: „Társas

csoportok emlékezetét figyelembe venni azt jelenti, hogy elfogadjuk, hogy az emlékezés mindig újraértelmezi a történelmet. A szelektív emlékezés nem torzítás, hanem irányultság.” (Viaud 2002. 26.) Halbwachs az afáziát is ennek a társas keretezésnek megfelelően értelmezte.

Afáziásoknál nem az emlékek hiányoznak, hanem képességünk ezek keretbe tételére. Ez a keret teszi lehetővé a személy számára, hogy a társas közeg által feltett kérdésekre személytelenül, s többé-kevésbé objektíven reagáljon. [...] Ahhoz, hogy kilépjünk magunkból és egy pillanatra más helyzetébe képzeljük magunkat, világos elképzelésünk kell legyen saját magunkról, másokról és mások és magunk kapcsolatáról: ez egy elsődlegesen szimbolikus és ugyanakkor társas reprezentáció [...], a szavak elvesztése egy tágabb képességzavarnak a speciális megjelenése csupán. A páciensnél többé-kevésbé eltűnt az a konvencionális szimbolicitás, amely a társas intelligencia szükségszerű alapja. (Halbwachs 1925. 77.)

Ennek felel meg az emléknymkeresési metafora bírálata is: „A felidézés nem valaminek a *megtalálása*, hanem valaminek a *rekonstruálása*” (Halbwachs 1925. 91–92, kiemelés tőlem, P. Cs.). Halbwachs számára az emlékek és a keretek az emberi emlékezésben nem válnak szét. Egyetlen különbségük az, hogy az egyik stabilabb. Az átélt racionalitás nem az emberi elme kartéziánus szerveződése, hanem a csoportból származik. Mint egyéneknek, szinte soha nincsenek zűrzavaros és értelmetlen emlékeink. Ez azonban nem az egyéni elme integratív erejének, hanem a társas mozzanatoknak köszönhető. Ha magunkra hagynának, akkor a világot tényleg csengő-bongó zűrzavarnak élnénk meg. A racionalitás forrásai részben a közvetlen szociális mozzanatokban keresendők, részben pedig társadalmi mozzanatokban, mint például a nyelv. „Az értelem és a hagyomány úgy állnak szemben egymással, mint a tágabb társadalom és a szűkebb társadalom” (Halbwachs 1925. 291). Ez a racionalitás azonban Halbwachs felfogásában meglehetősen hagyományközpontú, és az átalakulást pusztán más hagyományokkal való ütközésben látja. Shoham (2011. 329) rámutatott, hogy a mai megközelítések „a hagyományt mint inkomplett jelenséget kezelik, ami egy konkrét és elhatárolt társas teret foglal el, s mint ilyet kell tanulmányozni. A múlt és a jelen megkülönböztetését társas konstrukcióként tanulmányozzák, és nem mint valamilyen ontológiai kronológiát, amely valahol kint lenne.” Ez a strukturális hozzáállás lehetővé tette a társadalomtudósok és a történészek számára, hogy termékenyen disputálják az emlékezet ágenseit és helyeit.

Ennek során Durkheim és Halbwachs harmonizáló tendenciáit helyükre tették, s a tradícióra mint az identitásról szóló diszkusszió terepére tekintettek. Halbwachs sok összegző fejezetében a családi, a vallási és a társadalmi osztályok emlékeiről mutat be kiragadott tényeket. Ma azt mondanánk, hogy Halbwachs felfogása a közös emlékezeti felidézést mint a csoportidentitás gyakorlatát mutatja be. (Uo.)

Az eredeti egyéni, eredetileg epizodikus emlékek a hagyományozódás során az emlékezeti minták alapján dekontextualizálódnak, és szemantikaivá válnak. Halbwachs számára azonban a társas keretek sosem üres sémák; egyszerre vannak fogalmi és képszerű tartalmaik és keretjellegük.

Érdekes módon a 19. század végének korai pszichológiai és filozófiai emlékezeti modelljeiben még nem jelent meg a kulturális átadás mint a kulturális hagyományok ekvivalense. A kulturális átadás és az emlékezet összekapcsolása a két világháború közti korszakban volt jellemző. Bartlett maga is ebben látta sémaelmélete és a kulturális diffúzió iránti érdeklődése kapcsolatát. Halbwachs helyét ebben a tágabb kontextusban kell keresnünk. Ő az egyéni lelki jelenségek szociális meghatározottságát hirdette. Intencionális mozzanatokot hangsúlyozva utat nyitott az elme tágan értelmezett konstruktív felfogásához. Egy szempontból eltér Vigotszkij és mások jobban ismert társas konstrukcionizmusától. Ez utóbbiak az interakcióból vezetik le a társas meghatározottságot, úgyhogy ha Durkheim (1894) száz évvel ezelőtti megfogalmazását használjuk, akkor ezek, hasonlóan Tarde (1890, 1903) és mások felfogásához, interpszichikus elméletek. Halbwachsnál azonban a kulcskérdés a reprezentációk természete és működése, Durkheimhez (1893, 1894) hasonlóan nem azok kialakulása s individuálissá válása, hanem kényszerítő ereje érdekli. A társas reprezentációk önmaguktól hatásosak. Bár a felidézéssel kapcsolatban Halbwachs beszélt a „csoportjelenlétről”, ezeknek a folyamatoknak ritkán próbált interaktív magyarázatot adni. Ahogy mai értelmezője Marcel (2007) rámutatott, a Durkheim-féle vonalon haladva Halbwachs adta meg a megismerés társas elméletének új kereteit, hiszen az ő felfogásában a kollektív és egyéni emlékezetek közötti játék a megismerés egészének kulcsa. A felejtést és a kognitív zavarokat egyaránt a csoportokból való kikerülés és a csoport-hovatartozás elvesztése magyarázná. Marcel értelmezésében ez az, ahol Halbwachs kollektívemlékezet-felfogását összekapcsolta saját szociális morfológiájával, elképzeléseivel a társadalmi tagolódásról és emlékezeti anómiáról.

Halbwachsnak volt visszhangja saját korában. Bár maga, akárcsak Bartlett, elhatárolódott a csoportlélek-konceptióktól, az *Annales* történeti iskola egyik alapítója, Halbwachs strasbourgi kollégája, Marc Bloch (1925. 79), Halbwachst recenzálva, már saját korában bírálta a csoportlélekkel való flörtölést. Hangsúlyozta, hogy a kollektív emlékezet időnként „egyszerűen egyének közötti kommunikáció”. Bloch szerint Halbwachs, mint sok más csoportlélek-felfogás, a csoporttudatot vagy a kollektív emlékezetet túl egyszerűen az egyéni elmével analógnak képzelte el. Bloch szerint az *emlékezet keretei* fogalom túl statikus volt, és nem tette lehetővé azt az értelmezést, hogy az emlékezet szociális keretei történetileg változékonyak. Azért is bírálták Halbwachst, mert Durkheimet követve idegenkedett az interpszichikus, interaktív szemlélettől. Pedig meg kellene találni azt a módot, ahogyan a kommunikációs mintázatok elvezetnek a kollektív emlékezethez. Bartlett-re az is jellemző, hogy bírált minden irracio-

nalizmust s egész munkásságában küzdött a *csoportlélek*, s hasonló misztikus fogalmak ellen, amelyeknek nincsen lehorgonyzásuk. Bartlett (1932) szintén azal vádolta Halbwachs kollektívemlékezet-fogalmát, hogy az elvezet valamiféle egyénen túli mentális jelenségek feltételezéséhez, vagyis a csoportlélekhez. Bartlett azonban itt talán túloz (Wertsch 2002, 2008). Halbwachsnak ugyanis adhatunk egy Dawkins-szerű értelmezést is (Dawkins 1988). Ugyanúgy, ahogy a testünk pusztán a gének túlélésének eszköze, az egyéni lelkek tekinthetők úgy is, mint a társas reprezentációk túlélésének cselekvési mezői. Az egyéni emlékek a társadalmilag produkált emlékek létezési módját adják, az igazi reprezentációs egység a szociális reprezentáció lenne, s az egyének mentális folyamatai csupán lehetővé tennék ennek megvalósulását. Halbwachs megengedi ezt az olvasatot, „mondhatjuk azt, hogy az egyén a csoport nézőpontjából emlékszik, míg a csoportemlékezet egyéni emlékeken keresztül valósul meg” (Halbwachs 1925. viii). Ez a megfogalmazás messze áll a csoportlélektől, kétféle hozzáállás együttes létezését tételezi fel. Később, amerikai közönség számára, Halbwachs (1939. 818) ezt még élesebben fogalmazta meg.

A kollektív gondolkodás nem metafizikus valóság, mely egy másik világban, egy szintén metafizikus világban keresendő. Pusztán az egyéni tudatokon keresztül létezik és valósul meg. Csupán a kapcsolatok egy sajátos elrendezése az egyéni elmék között; egy csoportot alkotó kisebb-nagyobb számú egyén tudatállapota. Ezért azután nem értelmezhető úgy, mint ami az egyéni elmére korlátozódik. S ezért ennek megragadásához és tanulmányozásához az egész csoportot mint egészet, manifesztációiban és kifejezéseiben kell keresnünk.

Halbwachs védekezése meglehetősen absztrakt volt a csoportgondolkodás és a csoportlélek vádjaival szemben. Igazából sosem dolgozta ki, hogy milyen interakciós mozzanatok vezetnének a kollektív emlékezethez.

## VIII. HALBWACHS ÚJRAFELFEDEZÉSE ÉS ÉRTÉKELÉSE

A 20. század végén három fő motívuma volt Halbwachs újrafelfedezésének. Az egyik a radikális konstrukcionista szociálpszichológusok vonzalma Halbwachs iránt. Nem meglepően, Halbwachs fontos hivatkozási pont a szociálpszichológia radikális konstrukcionista változataiban, melyek szerint az egyéni elme csupán egy társadalmilag megkonstruált virtualitás (Middleton–Edwards, 1990). A másik fontos mozzanat Halbwachs reneszánszában a társas emlékezet és a történeti emlékezet viszonyának sokat vitatott kérdése. Végül a harmadik elem, hogy a 20. század végén a szociális elme iránti érdeklődés megjelenésével újra feltámadt az érdeklődés a társas magyarázatok iránt a pszichológiában is. Az elme szociális keletkezésének uralkodó elméletei, valamint a társas mozzanat evolú-

ciójával, illetve a gondolkodás fejlődésével kapcsolatos vizsgálatokat mintegy kiegészíti Halbwachs radikális felfogása.

A francia keretekben Namer (1987) részletesen felújította Halbwachs kollektívemlékezet-örökségét, és új módon használni is kezdte ezt az elméletet. A második világháború veszteségeinek francia kommunista és De Gaulle-ista emlékezeti kultivációját mint kollektív emlékezetek versengését mutatta be. Laurens és Roussiau (2002) folytatja ezt a felújítást, versengő társas csoportok versengő emlékezeteit összehasonlítva.

Mai szemmel világos, hogy Halbwachs eredeti, 1925-ös könyvében és a náci haláltáborban elpusztult szerző 1950-ben posztumusz megjelent munkájában kibontakozó későbbi felfogása között jellegzetes változások vannak. A változások lényege, hogy a kollektív emlékezet és a szociális emlékezet megkülönböztetésre kerül. Az első az élményszerűen átélt társas csoportokra vonatkozik, míg a második nagy társadalmak absztraktabb hagyományozására. Az első interperszonális értelemben társas vagy közösségi, míg a második társadalmi. Namer (1987. 65) négy szakaszt mutatott ki Halbwachsnál, amelyek különböző absztrakciói a kollektív emlékezetnek.

*Kollektív emlékezet*, azaz egy csoport átélt emlékezete.

*Szociális emlékezet*, mely időben és térben kiterjed, és a gondolkodás divatjainak felel meg, valamint a kulturális emlékezetnek.

*Orális történelem és hagyományok*. Ez további absztrakciót jelent.

*Történelem*. „Általában a történelem ott kezdődik, ahol a hagyománynak vége van, amikor a társas emlékezet kialszik vagy szétesik [...] amikor egy eseményt már nem támogat a csoport, akkor az egyetlen lehetőség az emlékek megőrzése, azok írásbeli rögzítése” (Halbwachs 1950. 56).

Bár Halbwachs öröksége nem lett a fővonalbeli, főként az angolszász kísérleti pszichológia része, pszichológiai megfontolásokban is előkerült, s nemcsak a radikális konstrukcionistaéknál (Middleton–Edwards 1990). Ahogy a kulturális és kognitív pszichológus szerzőpáros, Wertsch és Roediger (2008) rámutatnak, a kollektív emlékezet ma három szembeállításban létezik:

Kollektív *versus* egyéni emlékezeti folyamatok.

A kollektív emlékezet tartalmak *versus* a kollektív emlékezet aktusai.

A kollektív emlékezet *versus* történelem.

Páez és kollegái (2016. 541–542) egy szociális reprezentációról szóló kézikönyvben a kollektív emlékezet egész funkciólistáját sorolják fel:

A csoport meghatározása;  
a csoport értékeinek meghatározása;

- a csoportkohézió növelése;
- a csoport társadalmi szintű értékelése;
- a csoport mozgósítása;
- az egyéni csoporttagok mentális állapotának szabályozása.

Ez a felsorolás megmutatja, hogyan lehet leíró módon beemelni a kollektív emlékezetet a szociálpszichológiába. Vannak funkcionális megközelítések is. Saborin (1997) Halbwachs kollektív emlékezetét, mint implicit szocializációs működést tárgyalja. A kollektív visszamondási gyakorlatok, vagyis a kollektív memória mint kollektív visszaemlékezés az egyéni reprezentációk állandó frissítését és aktualizálását végezné el. Ebben az értelmezésben a kollektív emlékezet meghaladja a Durkheimet követők részben üres, túlszocializált emberképét, és megfeleltethető a szocializációs gyakorlatoknak. Wertsch (2008) értelmezésében a kollektív emlékezet megosztott emlékezetként kezelendő, határozottan nem az egyének emlékezeti rendszerének analógiájára. A megosztott emlékezet szerkezetét elbeszélő mintázatok adják. Vagyis akárcsak a sémaelméletek értelmezésénél, itt is előkerül a narratív minták szervező szerepe. Bruner (1990, 1991, 2005, 2008) nyomdokain haladva Wertsch kétféle narratív mintázatot különböztet meg. Az egyik mintázat az egyéni, epizodikus narratív minta, a másik pedig a társas elvárások narratív mintázata.

A kollektív emlékezet kutatása egy második narratív szerveződés figyelembevételét igényli, mely általános narratív mintázatokkal és nem speciális eseményekkel foglalkozik. Ez a narratív szerveződés rendeződik „sematikus narratív templátokba”. Ezek a narratív templátok olyan másolatokat hoznak létre, amelyek eltérő részletességűek, de egy átfogó sztori-mintázatot követnek. A speciális narratívumokhoz képest ezek a templátok nem pusztán egyetlen epizóddal kapcsolatosak a múltból, hanem általános sémák, melyek sok epizód bármelyikéről beszélve előjönnek. (Wertsch 2008. 123.)

A kollektív emlékezet elméletének a kognitív pszichológia mai fogalmi készletét használva számos mozzanatot fontos rendeznie.

*Milyen kulturális tudások vannak, s mi ezekben a kollektív vagy társas emlékezet helye?* A főzési receptektől az értelmiség habitusáig számos köznapi, illetve szervezett vagy kevésbé szervezett megosztott tudástípust, például a rituálékat, taxonómiákat sajátítunk el és használunk, melyeket elméletileg értelmezni kell.

*A társas emlékek belső kognitív szerveződése.* Mi a szerepe itt a Bruner (1990) által kategorikusnak (vagy elméletinek) és narratívnek nevezett tudásoknak? Halbwachs saját példái jórészt eseményekre vonatkoznak, úgyhogy hajlunk arra, hogy kollektív emlékezetét epizodikus, narratív szerveződésnek tartsuk. Ahogy Wertsch és Roediger (2008) rámutattak, az egyéni emlékezetben használt narratívumok azonban a ténylegesen az adott kultúrában szociálisan rendelkezésre

álló történetsemákra alapoznak. De mi a helyzet például a foglalkozási csoportok kategorikus szociális emlékezetével?

*Az emlékezet szerepe a kulturális interakciók átadásában.* A társas csoportoknak nemcsak a társas emlékezetre van hatásuk, hanem eljárásainkra is; arra, hogy milyen viselkedési előírásokat és szokásokat követünk, ezeket hogyan alakítjuk ki. Ezen különböző társas ismeretrendszerek közötti viszonyt kellene tisztázni például a normativitás tekintetében.

*A versengés és a változás dinamikája a társas emlékezetben.* Fontos az érzelmi behatás, a csoportnyomás, a konformizmus és a divatszzerű jelenségek szerepe. A valós életbeli versengő szociális emlékezeti helyzetekben fontos kérdés, hogy az egyéni és csoportérdekek, az érzelmek és az attitűdök hogyan játszanak szerepet a szelekció és rekonstrukció folyamatában. A kollektív emlékezet valós helyzetek feszültségeihez kapcsolódik, ahol a csoportoknak eltérő társas emlékeik vannak. Nem véletlen, hogy amikor – egyébként Halbwachs szerepét ignorálva – a francia szociálpszichológiában újra előtérbe kerül a Durkheim-féle társadalmi reprezentáció elmélet, akkor már nem kollektív, hanem szociális reprezentációkról lesz szó. Moscovici (1961. 1984) a pszichoanalízis társadalmi reprezentációjáról beszélve versengő csoportreprezentációkat hasonlít össze, például a katolikus és a kommunista reprezentációkat.

*A társas kulturális átadás mechanizmusai; a pletykálástól a bibliaolvasásig.* Hogyan stabilizálódnak a társas tudástípusok, mi az emlékezeti gyakorlatok szerepe a csoportokhoz kapcsolódó társas tudások stabilizálásában. (Kik is vagyunk mi?) Mi az elsődlegesen társas, és másodlagosan társadalmi tényezők szerepe az interszociális kapcsolatokban az érzelmi kötődéstől kezdve, a hivatalos szankciókig? Itt különleges szerepe lehet a véleményvezéreknek és a vonatkoztatási csoportoknak. Weldon és Bellinger (1997) kimutatta, hogy bizonyos helyzetekben a csoportok jobban emlékeznek, mint az egyének, érdekes módon azonban, ez a véletlenszerűen összeállított csoportokra volt igaz, szemben a tartósan együtt dolgozó csoportokkal. A véleményvezér-hatás, aminek eredményeként a csoportfelidézés eredményesebb volt, mint az egyéni felidézés, erősebb volt történetek, mint listák tanulásakor. Barnier és Sutton (2008) számos vizsgálatot áttekintve arra a következtetésre jutnak, hogy kognitív szempontból a kollektív emlékezeti gyakorlatok lehetnek javíthatóságuk (amikor együttműködések és perspektívák összehasonlításán alapulnak), de lehetnek károsak is, ha a konformizmus dominál. Anastasio és munkatársai (2012) egyenesen azt hirdetik, hogy a csoportkonszolidáció a csoportos emlékezeti folyamatok közben megy végbe, melynek során az egyéni reprezentációkat összehasonlítjuk egymással.

*A csoportemlékezet és a kulturális emlékezet interakciója,* amit a másodlagos reprezentációs rendszerek, az írás, a tömegközlés, az elektronikus kommunikáció valósít meg (Donald 2001a, 2001b, 2018). Mint Nora (1989) rámutat, a szó szerinti analóg és digitális rögzítések révén „emlékezetünk” egyre inkább tech-

nológiáfüggővé vált. Az egyiptológus és történétíró Jan Assmann (1992, 1999, 2012) Halbwachs kollektív emlékezetelméletének folytatásaként a kulturális emlékezet elméletét dolgozta ki. Megkülönbözteti a kommunikatív és a kulturális emlékezetet. A *kommunikatív emlékezet* az emberek közti aktuális interakciók következménye; ez javarészt annak felel meg, ami Halbwachsnál a kollektív emlékezet, amely viszonylag rövid időtartamokra, s valós emberek közti interakciókra vonatkozik. A kulturális emlékezet viszont távolabbi és elvontabb dolgokra vonatkozik, szélesebb idői skálája van.

A kulturális emlékezet fogalmába beletartozik az újrahazználható szövegek, képek és minden korszakban, minden társadalomra speciális rítusok megléte, melyek kultivációja, az adott társadalom önképének közvetítésére és stabilizációjára szolgál. Minden csoport a saját egységét a múltnak efféle kollektív ismeretére alapozza. (Assmann 2008. 132.)

Az utóbbi mozzanat Halbwachsot fontossá teszi a mentális élet társadalmi meghatározottságáról szóló mai értelmezésekben és vitákban is. Namer (1987) a könyvtárat mutatta be mint a kollektív emlékek megőrzésének intézményét. A könyvtárban a könyvek a materiális emlékek, a katalógusok a szervező tényezők, melyek azért felelősek, hogy az epizodikusból szemantikus szerveződés alakuljon ki, a könyvtárosok pedig a kapuőrök. Nora (1998) rámutatott, hogy a kollektív emlékezet és a történelem viszonyát illetően az új rögzítési technológiák, mint a film, magnetofon, video és hasonlóak következtében, emlékeink technológiálttá válnak, és az emlékezet elveszíti spontaneitását.

Ami következményeit illeti, a modern emlékezet elsősorban archivális emlékezet. A nyom materialitásán alapszik, ami írással kezdődött és a magnetofon-rögzítés magas hűségében végződik. Minél kevésbé éljük át emlékeinket belülről, annál inkább külső jelek állványzataként léteznek csak. [...] Az emlékezet teljesen felszívódott a pontos rekonstrukció lehetőségében. Az emlékezet új hivatása a rögzítés; az emlékezés felelősségét az archívumokra testálva, megszabadul saját jeleitől, archívumokba helyezi be azokat, ahogyan a kígyó megszabadul saját bőrtől. [...] Ez az emlékezeti forma kívülről jön; mivel már nem társadalmi gyakorlat, egyéni korlátként tesszük belsővé. (Nora 1998. 13–14.)

## IX. HALBWACHS ÉS A TÖRTÉNETI EMLÉKEZET-VITÁK

A mai történetírásban is előtérbe kerül Halbwachs relevanciája. A pszichológus számára is fontos két mozzanat emlékek és történelem folytonossága, illetve a versengő emlékek kérdése. A magyar historiográfus Gyáni (2000) szerint Halbwachs tulajdonképpen azt a porosz hagyományt újítja fel a történetírásban,

amely az emlékezetet és a történelmet megszakított, illetve megszakítatlan mozzanatokkal kapcsolta össze.

Azt hangsúlyozva, hogy a történelem akkor kezdődik, amikor a hagyomány elhalványul, Halbwachs valójában a porosz-német történetírás mélyen gyökerező feltevését ismételte, amely elköteleződött egy olyan historicista meggyőződés mellett, amely szerint a hagyomány által továbbadott történelmi múltat egy racionálisabb feldolgozás kell felváltsa. [...] A kollektív emlékezet és a történelmi tudat közötti alapvető különbség a folytonossággal és a megszakítottsággal kapcsolatos. (Gyáni 2012. 130.)

Gyáni arra is rámutat, hogy azok a konstruktív folyamatok, amelyeket Halbwachs (1941) a szentföldi szent helyekkel kapcsolatban megállapított a kereszties háborúkkal összefüggésben, a mai nemzetközi világban is érvényesek. „Az emlékhelyek létrehozóinak általában eltökélt szándékuk, hogy a helyből a legtöbbet hozzák ki az emlékezés számára a lehető legrészletesebb történetiséggel, bár eközben önkéntelenül konfliktusba kerülnek a történetírással, amelynek a történeti emlékezet szakértő kultivációjára szakmai autoritása van” (Gyáni 2000. 91).

Confino (1997) elemzése szerint a mai történelem-és-emlékezet-vitákban Halbwachs jelentőségét a versengő konfliktusos emlékek tételezése adja. Emlékezteti a történészeket azonban arra, hogy itt egy fontos rész-egész viszony van. A versengő csoportemlékezetek valahogyan hozzájárulnak egy tágabb közösség emlékezetének kialakulásához. A történetírónak nem szabad feladnia hivatását azzal, hogy versengő emlékeket enged meg.

Nyilván el kell kerülnünk az esszencializmust, és el kell vetnünk azokat az érveket, melyek egy heterogén társadalomban kulturális homogenitást tételeznek fel. Vannak konfliktusok az emlékekkel kapcsolatban. A különbségek valódiak. Az emberek néha meghalni is készek a múlttal kapcsolatos víziójuk miatt, nemzetek pedig emlékezeti konfliktusok miatt össze is omlhatnak. Ez azonban még fontosabbá teszi annak a kérdésnek a feltevését, hogy mindezen eltérések és nehézségek ellenére, mi tartja össze a nemzeteket? Milyen közös nevezőjük volt a francia férfiaknak és nőknek, az őket elválasztó szakadékok közepette? (Confino 1997. 1400.)

Mindezek során a pszichológusoknak és a történészeknek is tisztában kell lenniük azzal az elméleti kérdéssel, hogy hogyan és mikor használták maguk a nemzetek, illetve a csoportok a múltra vonatkozó kollektív emlékeiket. „Az emlékezettörténet megírásakor egy korszak mentális horizontját kell felvázolnunk. Mikor és miért vált az emlékezet az emberek szokásrendszerévé a múltra nézve?” (Confino 1997. 1403.) A kollektív emlékezet és a történeti magyarázat közötti ismeretelméleti és erkölcsi értékelési különbségeket Wertsch és Roediger részletesen mutatják be. A 3. táblázaton ezt foglalom össze.

## 3. táblázat

*A kollektív emlékezet és a történetírás különbsége Wertsch és Roediger (2008. 321) szerint*

<i>Kollektív emlékezet</i>	<i>Formális történelem</i>
Identitás projekt (hősök, aranykor, áldozatok)	A múlt objektív megragadása az identitás következményektől függetlenül
Kétértelműségek nincsenek	Komplexitás és kétértelműség
Ellenérvek ignorálása	Új adatok alapján a létező történetek revidálása
A múlt egyszerűsítése implicit elméletek, sémák, forgatókönyvek révén	Korlátozza a levéltári anyag
Ellenállás a változással szemben	Új információk alapján megváltozhat

## X. SÉMÁK, TÁRSAS KERETEK ÉS TÖRTÉNETEK

Bartlett és Halbwachs elméletei egy fontos szempontból konvergálnak, s ez adja mai relevanciájukat az emlékezettről való elmélkedésben. Mindketten a pszichológia és a társadalomkutatás, az utóbbin belül az antropológia és a szociológia összekapcsolására törekedtek. A séma és a sematizáció Bartlett számára annak a terepe, hogy bemutassa, a társas élet és a kultúra az emberi elme konstruktív hátterét adják, ugyanakkor sokszor gondolati források és nem szükségszerűen az újítás akadályai. Halbwachs pedig a társas keretekkel az emlékezési folyamatok szociálisan racionális elképzelését alakította ki. Mindketten az értelmet keresték a mechanikus emlékezés metaforáival szemben. Korlátjuk volt azonban, hogy nem láttak igazán struktúrát a társas és társadalmi életben. A mai emlékezetelmélet, mikor mindkettejük törekvéseinél észreveszi a narratív mozzanatot – a sémaképzésben és a csoport emlékezet kereteiben –, ezt egyben egy modern, az emberi tartalmat állandó szándéktulajdonításon keresztül szervező kognitív modellben helyezi el.

Ezzel a konstruktív emlékezet kérdésköre összekapcsolódik a narratív filozófiai elképzelésekkel. Több filozófiai értelmezés is megpróbálja az elbeszélés és az ember mivolt összekapcsolását: Ricœur (1999) azt mondja, hogy az elbeszélő racionalitás valójában a történetmondáson keresztül próbálja meg értelmezni a világot. Az átfogó narratív elméletek szerint az elbeszélés valójában sajátos konstruktív szerepet játszik a modern értelemben vett Én-tudat vagy Self kibontakozásában.

Kézenfekvő tehát érvényesnek tekintenünk a következő állítást: önmagunk megértése interpretáció, értelmezés. Az értelmezés viszont a maga részéről – más jelek és szimbólumok mellett – kitüntetett közvetítést kap az elbeszélésben; ez utóbbi pedig ugyanolyan sokat kölcsönöz a történelemnek, mint a fikciónak, egy élet történetéből fiktív történetet csinálva, vagy ha úgy tetszik, történeti fikciót. (Ricœur 1990. 138.)

Ricœur szerint az ember önértelmezése az elbeszélésekben kap kitüntetett terepet. Az elbeszélések pedig egyszerre fontosak a történelem és az irodalom számára. Igazából fiktív történeteket kreálva kreáljuk meg magunkat mint a lehetőségek világát. Az ember valójában egy elbeszélő hálózatban él és ebben hozza létre, alkotja meg saját magát. „Az elbeszélés [*récit*], az elbeszélte történet azonosságára építve építi a szereplő azonosságát, s ez utóbbit nevezhetjük elbeszélte azonosságnak [*identité narrative*]. A történet azonossága alkotja a szereplő azonosságát.” (Ricœur 1999. 384.)

A történeteken keresztül jövünk létre mi magunk, mint a történetek hordozói. Ennek a hagyománynak a keretében az elbeszélés lesz kultúra, egyéni emlékezet és az egyén (*Self*) összekapcsolásának kitüntetett terepe (Pléh 2012). A Dennett (1991) által ajánlott felfogás az Én helyét a belső világban a történetekben leli fel. A belső koherencia a magunk számára gyártott történetek koherenciája. Dennett (1996) egy provokatív munkájában elhelyezi attitűdjét a hermeneutikához s a humán tudományi narratív modellekhez képest is. Azt mutatja meg, hogy az *emberi dolgok értelmezésénél* ugyanazt a hermeneutikai attitűdöt használjuk, legyen szó akár a klasszikus terepről, a szövegekről, akár személyek értelmezéséről (szándéktulajdonítás), akár tárgyak funkcióinak értelmezéséről, akár a felépítés megértéséről a biológiai evolúcióban.

## IRODALOM

- Alexandre, J. 1948. Maurice Halbwachs. *L'Année sociologique*. 1. 3–10.
- Anastasio, T. J. – K. A. Ehrenberger – P. Watson – W. Zhang 2012. *Individual and Collective Memory Consolidation: Analogous Processes on Different Levels*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Assmann, J. 2008. Communicative and Cultural Memory. In A. Erl – A. Nünning (szerk.) *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 109–118.
- Assmann, J. 2012. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Assmann, J. – J. Czaplicka 1995. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*. 65. 125–133.
- Barnier, A. J. – J. Sutton 2008. From Individual to Collective Memory: Theoretical and Empirical Perspectives. *Memory*. 16. 177–182.
- Bartlett, F. C. 1916. An Experimental Study of Some Problems of Perceiving and Imaging. *British Journal of Psychology*. 8. 222–226.
- Bartlett, F. C. 1917. Valuation and Existence. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 17. 117–138.
- Bartlett, F. C. 1918. The Development of Criticism. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 18. 75–100.
- Bartlett, F. C. 1920. Psychology in Relation to the Popular Story. *Folklore*. 31. 264–293.
- Bartlett, F. C. 1923. *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bartlett, F. C. 1925. Feeling, Imaging and Thinking. *British Journal of Psychology*. 16. 16–28.
- Bartlett, F. C. 1932. *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Bartlett, F. C. 1936. Frederic Charles Bartlett. Autobiography. In C. Murchison (szerk.) *A History of Psychology in Autobiography*. Vol. III. Worcester/MA, Clark University Press. 39–52.
- Bartlett, F. C. 1940. *Political Propaganda. (Current Problems.)* Cambridge, Cambridge University Press.
- Bartlett, F. C. 1941. Fatigue Following Highly Skilled Work. *Nature*. 147. 717–718.
- Bartlett, F. C. 1951. The Bearing of Experimental Psychology upon Human Skilled Performance. *British Journal of Industrial Medicine*. 8. 209–217.
- Bartlett, F. C. 1958. *Thinking: An Experimental and Social Study*. London, Allen Unwin.
- Bartlett, F. C. 1985. Az emlékezés. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat.
- Bartlett, F. C. archívum <http://www.bartlett.psychol.cam.ac.uk/>
- Bastide, R. 1970. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *Année Sociologique*. 21. 65–108.
- Bergson, H. 1896. *Matière et mémoire*. Paris, Alcan. Elektronikus: [http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/matiere\\_et\\_memoire/matiere\\_et\\_memoire.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf)
- Binet, A. – V. Henry 1894. La mémoire des phrases. (Mémoire des idées.) *Année Psychologique*. 1. 24–59.
- Black, J. B. – G. H. Bower 1980. Story Understanding as Problem Solving. *Poetics*. 9. 223–250.
- Blondel, Ch. 1928. *Introduction a la psychologie collective*. Paris, Colin.
- Brewer, W. 2000. Bartlett's Concept of the Schema and its Impact on Theories of Knowledge Representation in Contemporary Cognitive Psychology. In A. Saito (szerk.) *Bartlett, Culture and Cognition*. London, Psychology Press. 69–89.
- Bruner, J. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Bruner, J. 1991. The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*. 18. 1–21.
- Bruner, J. 2005. *Valóságos elmék, lehetséges világok*. Ford. Ehmann Bea és mások. Budapest, Új Mandátum.
- Bruner, J. 2008. Culture and Mind: Their Fruitful Incommensurability. *Ethos*. 36. 29–45.
- Claparède, E. 1911. Recognition et moitié. *Archives de Psychologie*. 11. 79–90.
- Colby, B. N. 1966. Cultural Patterns in Narrative. *Science*. 151. 793–798.
- Colby, B. N. 1973. A Partial Grammar of Eskimo Folktales. *American Anthropologist*. 75. 645–662.
- Colby, B. N. 1975. Culture Grammars. *Science*. 187. 913–919.
- Confino, A. 1997. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. *American Historical Review*. 102. 1386–1403.
- Conway, M. A. – C. W. Pleydell-Pearce 2000. The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System. *Psychological Review*. 107. 261–288.
- Craik, K. J. W. 1943. *The Nature of Explanation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Danziger, K. 2008. *Marking the Mind: A History of Memory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dawkins, R. 1988. Az önző gén. Ford. Síklaki István. Budapest, Gondolat.
- Delay, J. 1942. *Les dissolutions de la mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston, Little Brown.
- Dennett, D. 1996. Szövegek, emberek és más készítmények értelmezése. *Holmi*. 8. 251–265.
- Dienes Valéria 1923. Bergson lélektana. In H. Bergson: *Idő és szabadság*. Budapest, Franklin Társulat. 7–49.
- Donald, M. 2001a. Az emberi gondolkodás eredete. Ford. Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris.
- Donald, M. 2001b. *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*. New York – London, W. W. Norton & Company.
- Donald, M. 2017. The Evolutionary Origins of Human Cultural Memory. In B. Waginer (szerk.) *Handbook of Culture and Memory*. Oxford, Oxford University Press. 32–67.
- Ebbinghaus, H. 1885/1913. *Über das Gedächtniss. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*. Leipzig, Duncker und Humblot (angolul: *Memory. A Contribution to Experimental Psychology*).

- New York, Teachers College Columbia University). Elektronikusán: <https://ia802605.us.archive.org/15/items/memorycontributi00ebbiuoft/memorycontributi00ebbiuoft.pdf>
- Draaisma, D. 2014. *A felejtés könyve*. Ford. Dióssi Adrienn. Budapest, Gondolat.
- Durkheim, E. 1894/1982. *The Rules of Sociological Method*. 1st American ed. New York, The Free Press (magyarul: *A szociológia módszere*. Budapest, Franklin, 1917).
- Durkheim, E. 1897. *Le Suicide : Étude de sociologie*. Paris, Alcan (magyarul: *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Budapest, Közgazdasági Könyvkiadó, 1967).
- Durkheim, E. 1898/1965. Individual and Collective Representations in Sociology and Philosophy. Ford. D. F. Pocock. London, Cohen & West. 1–34 (magyarul in *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Közgazdasági Könyvkiadó, 1978).
- Edelman, G. M. 1988. *Topobiology*. New York, Basic Book.
- Edwards, D. – D. Middleton 1987. Conversation and Remembering: Bartlett Revisited. *Applied Cognitive Psychology*. 1. 77–92.
- Erdélyi, M. H. 2006. The Unified Theory of Repression. *Behavioral and Brain Sciences*. 29. 499–511.
- Eustache, F. – B. Desgranges – B. Lechevalier 1994. A propos des deux memoirs de M. Bergson. In P. Fraisse – J. Ségui (szerk.) *Les origines de la psychologie scientifique : Centième anniversaire de L'Année Psychologique (1894–1994)*. Paris, PUF. 99–122.
- Gauld, A. – G. M. Stephenson 1967. Some Experiments Related to Bartlett's theory of Remembering. *British Journal of Psychology*. 58. 39–49.
- Graesser, A. C. 1996. *Models of Understanding Text*. Mahwah/NJ, Lawrence Erlbaum Associates.
- Gyáni Gábor 2000. *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág.
- Gyáni Gábor 2012. Changing Relationship between Collective Memory and History Writing. *Colloquia. Journal for Central European History*. 19. 128–144.
- Halbwachs, M. 1918. La doctrine d'Émile Durkheim. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 85. 353–411.
- Halbwachs, M. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Alcan (magyarul: *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2018).
- Halbwachs, M. 1930. *Les causes du suicide*. Paris, Alcan.
- Halbwachs, M. 1938. Individual Psychology and Collective Psychology. *American Sociological Review*. 3. 615–623.
- Halbwachs, M. 1939. Individual Consciousness and Collective Mind. *American Journal of Sociology*. 44. 812–822.
- Halbwachs, M. 1941. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. 1950. *La mémoire collective*. Paris, Presses Universitaires de France. (2. kiadás, 1968).
- Halbwachs, M. 1980. *Collective Memory*. New York, Harper.
- Halbwachs, M. 1992. *On Collective Memory*. Chicago/IL, University of Chicago Press.
- Head, H. 1920. *Studies in Neurology*. 1–2. London, Oxford University Press.
- Hering, E. 1870. *Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*. Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien am XXX. Mai MDCCCLXX. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft.
- Hering, E. 1895/1913. *Memory. Lectures on the Specific Energies of the Nervous System*. Chicago/IL, Open Court (4. kiadás).
- Jaisson, M. – C. Baudelot (szerk.) 2007. *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*. Paris, Editions rue d'Ulm.
- Johnston, E. 2001. The Repeated Reproduction of Bartlett's Remembering. *History of Psychology*. 4. 341–366.

- Kandel, E. R. 2001. The Molecular Biology of Memory Storage: A Dialogue Between Genes and Synapses. *Science*. 294. 1030–1038.
- Kandel, E. R. 2006. *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*. New York, Norton.
- Kandel, E. R. – L. R. Squire 2009. *Memory: From Mind to Molecules*. San Francisco, Scientific American (2. kiad.).
- Kashima, Y. 2000. Recovering Bartlett's Social Psychology of Cultural Dynamics. *European Journal of Social Psychology*. 30. 383–403.
- Kintsch, W. 1978. Comprehension and Memory of Text. In W. K. Estes (szerk.) *Handbook of Learning and Cognitive Processes*. Hillsdale, Erlbaum. Vol. 6. 57–58.
- Kintsch, W. – T. van Dijk 1978. Toward a Model of Text Comprehension and Production. *Psychological Review*. 85. 363–394.
- Koffka, K. 1935. *Principles of Gestalt Psychology*. New York, Harcourt.
- Korsakoff, S. S. 1889. Étude médico-psychologique sur une forme des maladies de la mémoire. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 28. 501–530.
- Lacombe, R. 1930. *La psychologie bergsonienne. Étude critique*. Paris, Alcan.
- Laurens, S. – Roussiaux, K. (szerk.) 2002. *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Le Paumier, F. – Zavalloni, M. 2002. Mémoire collective et système identitaire : De Maurice Halbwachs à l'égo-écologie. In S. Laurens – K. Roussiaux (szerk.) *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes. 65–82.
- Lévy-Bruhl, L. 1910/1951. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. Paris, Presses Universitaires de La France (9. kiad.).
- Lévy-Bruhl, L. 1922/1923. *The Mentality of Primitive People*. London, Allen and Unwin.
- Mahr, J – Csibra G. 2017. Why Do We Remember? The Communicative Functions of Episodic Memory. *Behavioral and Brain Sciences*. 41. 1–93.
- Mandler, J. M. – M. S. Johnson 1977. Remembrance of Things Parsed: Story Structure and Recall. *Cognitive Psychology*. 9. 111–151.
- Marcel, J.-C. 2007. Mémoire, espace et connaissance chez Maurice Halbwachs. In M. Jaisson – C. Baudelot szerk. *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*. Paris, Editions rue d'Ulm. 103–126.
- Middleton, D. – C. Crook 1996. Bartlett and Social Ordered Consciousness. *Culture & Psychology*. 2. 379–396.
- Middleton, D. – D. Edwards (szerk.) 1990. *Collective Remembering*. London, Sage.
- Morin, O. 2016. *How Traditions Live and Die*. Oxford, Oxford University Press.
- Moscovici, S. 1961/2008. *Psychoanalysis. Its Image, its Public*. London, Polity Press.
- Moscovici, S. S. 1984. *The Phenomenon of Social Representations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Müller, G. E. – A. Pilzecker 1900. *Experimentelle Beiträge Zur Lehre Vom Gedächtniss*. Leipzig, Barth.
- Namer, G. 1987. *Mémoire et société*. Paris, Klincksieck.
- Namer, G. 1994. *Postface*. In Halbwachs 1994. 297–367.
- Namer, G. 1999. La mémoire culturelle chez Halbwachs. *L'Année Sociologique*. 49. 223–235.
- Nora, P. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*. 26. 7–24.
- Nora, P. 2010. *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Ford. K. Horváth Zsolt. Budapest, Napvilág.
- Páez, D. – M. Bobowik – L. De Guissmé – J. H. Liu – L. Licata 2016. Mémoire collective et représentations sociales de l'Histoire. In G. Le Monaco – S. Delouvée – P. Rateau (szerk.)

- Les représentations sociales. Théories, méthodes et applications.* Louvain La Neuve, DeBoeck. 539–571.
- Philippe, J. 1897. Sur les Transformations de nos Images Mentales. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* 43. 481–493.
- Piaget, J. 1950/1972. *Psychology and Epistemology: Towards a Theory of Knowledge.* Harmondsworth, Penguin.
- Pléh Cs. 1987. On Formal- and Content-Based Models of Story Memory. In L. Halász (szerk.) *Literary Discourse. Aspects of Cand social Psychological Approaches.* Berlin, De Gruyter. 100–112.
- Pléh Cs. 1998. *Történet szerkezet és emlékezeti sémák.* Budapest, Akadémiai.
- Pléh Cs. 2003. Narrativity in Text Construction and Self Construction. *Neohelicon.* 30. 187–205.
- Pléh Cs. 2004. A műveltségkép és a modern pszichológia. *Educatio.* 2. 195–215.
- Pléh Cs. 2012. Narratív szemlélet a pszichológiában: az elbeszélés mint átfogó metateória. *Iskolakultúra.* 3. 1–24.
- Pléh Cs. 2019a. Maurice Halbwachs öröksége és a mai emlékezetpolitikák. In Papp Barbara (szerk.) *Lélek és történelem.* Budapest, Nemzeti Kulturális Alap. 9–27.
- Pléh Cs. 2019b. Az emlékezés hullámai: Ember – társadalom – kultúra 150 év emlékezet elméleteiben. *Magyar Pszichológiai Szemle.* 74.
- Propp, A. 1928/1995. *A mese morfológiája.* Ford. Soproni András. Budapest, Osiris.
- Racsmány M. 2019. *Lektor vélemény.* (Kézirat.)
- Ricoeur, P. 1990. *Soi-même comme un autre.* Paris, Seuil.
- Ricoeur, P. 1999. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok.* Ford. Angyalosi Gergely és mások. Budapest, Osiris.
- Rumelhart, D. E. 1975. Notes on a Schema for Stories. In D. G. Bobrow – A. N. Collins (szerk.) *Representation and Understanding.* New York, Academic Press. 211–236.
- Rumelhart, D. E. 1980. Schemata: The Building Blocks of Cognition. In R. J. Spiro – B. C. Bruce – W. F. Brewer (szerk.) *Theoretical Issues in Reading Comprehension.* Hillsdale/N.J., Erlbaum. 33–58.
- Rumelhart, D. – D. Ortony 1977. The Representation of Knowledge in Memory. In R. C. Anderson – R. J. Spiro – W. E. Montague (szerk.) *Schooling and the Acquisition of Knowledge.* Mahlah/N.J., Lawrence Erlbaum Associate. 98–135.
- Sabourin, P. 1997. Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs. *Sociologie et sociétés.* 29/2. 139–161.
- Saint-Laurent, C. de – I. Bresco – S. H. A de Luna – B. Wagoner 2017. Collective Memory and Social Sciences in the Post-Truth Era. *Culture & Psychology.* 23/2. 147–155.
- Saito, A. (szerk.) 2000. *Bartlett, Culture and Cognition.* London, Psychology Press.
- Schacter, D. 2001. *Forgotten Ideas, Neglected Pioneers: Richard Semon and the Story of Memory.* Philadelphia, Psychology Press.
- Schank, R. 1975. The Structure of Episodes in Memory. In D. G. Bobrow – A. N. Collins (szerk.) *Representation and Understanding.* New York, Academic Press. 237–272.
- Schank, R. – R. Abelson 1977. *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures.* New York, Halsted.
- Semon, R. W. 1921. *The Mneme.* London, Allen and Unwin.
- Shoham, H. 2011. Rethinking Tradition: From Ontological Reality to Assigned Temporal Meaning. *Archives of European Sociology.* 52. 313–340.
- Sokolov, E. N. 1969. *Mekhanizmy Pamiati.* Moscow, Izd MGU.
- Sperber, D. 1985. Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations. *Man* (London). 20. 73–89.

- Sperber, D. 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, Blackwell (magyarul: *A kultúra magyarázata*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris, 2001.
- Sperber, D. – L. A. Hirschfeld 2004. The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Sciences*. 8. 40–46.
- Squire, L. R. 2004. Memory Systems of the Brain: A Brief History and Current Perspective. *Neurobiology of Learning and Memory*. 82. 171–177.
- Tarde, G. 1890/2012. *Les lois de l'imitation*. Paris, Alcan. Elektronikus változat: [http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde\\_gabriel/lois\\_imitation/lois\\_imitation.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/lois_imitation/lois_imitation.html)
- Tarde, G. 1903. Inter-Psychology: The Interplay of Human Minds. *International Quarterly*. 7. 59–84.
- Thorndyke, P. W. 1977. Cognitive Structures in Comprehension and Memory of Narrative Discourse. *Cognitive Psychology*. 9. 77–110.
- Thorndyke, P. W. – F. R. Yekovich 1980. A Critique of Schema-Based Theories of Human Story Memory. *Poetics*. 9. 23–49.
- Tulving, E. 1985. How Many Memory Systems Are There? *American Psychologist*. 40. 385–398.
- Tulving, E. 2007. Are There 256 Different Kinds of Memory? In James S. Nairne (szerk.) *The Foundations of Remembering. Essays in Honor of Henry L. Roediger, III*. Hove/UK, Psychology Press. 39–52.
- Viaud, J. 2002. Contribution à l'actualisation de la notion de mémoire collective. In S. Laurens – K. Roussiaux (szerk.) *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes. 21–32.
- Wagoner, B. 2013. Bartlett's Concept of Schema in Reconstruction. *Theory & Psychology*. 23/5. 553–575.
- Wagoner, B. 2015. Qualitative Experiments in Psychology: The Case of Frederic Bartlett's Methodology. *Forum: Qualitative Social Research*. 16/3. <http://www.qualitative-research.net/>
- Wagoner, B. (szerk.) 2017. *Handbook of Culture and Memory*. Oxford, Oxford University Press.
- Wagoner, B. – A. Gillespie 2014. Sociocultural Mediators of Remembering: An Extension of Bartlett's Method of Repeated Reproduction. *British Journal of Social Psychology*. 53. 622–639.
- Weldon, M. S. – K. D. Bellinger 1997. Collective Memory: Collaborative and Individual Processes in Remembering. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. 23. 1160–1175.
- Wertsch, J. V. 2002. *Voices of Collective Remembering*. New York, Cambridge University Press.
- Wertsch, J. V. 2008. The Narrative Organization of Collective Memory. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*. 36. 120–135.
- Wertsch, J. V. – H. L. Roediger III. 2008. Collective Memory: Conceptual Foundations and Theoretical Approaches. *Memory*. 16. 318–326.

## Miért emlékezünk?\*

Amikor a mindennapi köznyelvben az emlékeinkről beszélünk, olyan múltbeli események felidézésére utalunk, amelyeket saját magunk tapasztaltunk meg. A kognitív pszichológiában az emlékek ilyen megnyilvánulását epizodikus emlékezetnek nevezik. Az epizodikus emlékezet megkülönböztethető más pszichológiai jelenségektől, amelyek ugyancsak múltbeli történések jelenbeli hatásait tükrözik (ilyenek a tanulás, a megszerzett tudás, a szemantikus és az ön-életrajzi emlékezet különböző példái, a dolgok „ismerőssége” stb.), de hiányoznak azok a további ismerveik, amiket a múltra való emlékezés valódi aktusától meg szoktunk követelni. Az epizodikus emlék tartalma szerint egy múltbeli eseményt reprezentál, felidézése pedig mintegy részleges újraélése annak, mi történt velünk vagy minek voltunk tanúi egy bizonyos helyen és egy bizonyos időpontban (*what-when-where*, „mit-mikor-hol” információ). Az ilyen emlékek sokszor élénken észlelés jellegűek, téri és idői kiterjedésük van, és első személyű perspektívából ábrázolódnak. Az emlékezés ezen fenomenológiai aspektusainak együttesét nevezte Tulving (1983) auto-noézisnek, amely azt az érzést fejezi ki, hogy a felidézett emlék forrása egy saját korábbi személyesen átélt tapasztalat, amelyet az emlékező az esemény résztvevőjeként vagy tanújaként szerzett (azaz nem mástól kapott információ és nem is a képzelet szüleménye). Az epizodikus emlékezet jellegzetesen auto-noetikus fenomenológiája azzal is együtt jár, hogy amikor emlékszünk, nem pusztán felidézünk egy múltbeli eseményt, hanem tudatában vagyunk annak is, hogy éppen ezt tesszük. Az epizodikus emlékezet tehát metareprezentációs természetű, minthogy az emlék reprezentációs természetét, sőt a tartalom forrását is reprezentáljuk felidézéskor (ezt a jelenséget nevezik néha metamemóriának). Amikor tehát valaki azt mondja, hogy „Emlékszem a tegnapi vacsorára a Pilvaxban”, akkor azt állítja, hogy [1] egy mentális reprezentációja van arról, hogy mi történt egy bizonyos időpontban

\* Köszönöm Király Ildikónak és Pléh Csabának az esszé egy korábbi változatához fűzött megjegyzéseit. Az itt vázolt gondolatok Johannes Mahrral közös munkánkból származnak, de a felelősség a cikk tartalmáért csak engem terhel.

egy bizonyos helyen, hogy [2] az ebben a reprezentációban foglalt információ saját korábbi észleléséből származik, és hogy [3] számára a reprezentáció tartalmát (1) az információ forrása (2) hitelesíti.

Az epizodikus emlékek fent leírt sajátosságai alapozzák meg nem csak az emlékezet működéséről alkotott hétköznapi, intuitív elméletünket, de az emlékezés számos filozófiai megközelítését is. Ebben az intuitív emlékezetelméletben az emlék egy reprezentáció („emléknyom”), amely szemantikai és oksági kapcsolatban van az általa reprezentált múltbeli eseménnyel. Az oksági kapcsolatot egyrészt az észlelés teremti meg, amely az esemény időpontjában rögzíti (azaz reprezentálja) a történetet, másrészt azok a mentális és/vagy fiziológiai tényezők, amelyek híven megőrzik ezt a reprezentációt és elérhetővé teszik a későbbi felidézés számára. A szemantikai megfelelést az esemény és reprezentációja között ugyancsak az észlelés folyamatai biztosítják, ezért az, hogy egy emléknyom mennyire felel meg a valós múltbeli történéseknek, elsősorban attól függ, milyen pontos volt az észlelés, ami azt létrehozta. Episztemológiai szempontból tehát intuitív emlékezetelméletünkben az emlék megbízhatósága az észlelés megbízhatóságából vezetődik le. Ha egy emlékem részletei a múltbeli esemény közvetlen észleléséből erednek, akkor azokban annyira lehetek biztos, mint amennyire abban, hogy amit látok, az valóban előttem van. Az intuitív emlékezetelméletben tehát az epizodikus emlékezet veridikus információt ad számunkra arról, mi történt egy bizonyos időpontban a múltban; sőt, az a funkciója, hogy ilyen információkkal lásson el minket.

Az epizodikus emlékezet ilyen intuitív értelmezésével legalább két probléma van; az egyik elméleti, a másik empirikus jellegű. Az elméleti probléma az, hogy nem világos, miért autooetikus az epizodikus emlékezetünk. Miért szükséges, hogy tudjuk, hogy emlékezünk, amikor emlékezünk? Miért nem szolgáltatja az emlékezet a múltbeli eseményről szóló információt ugyanolyan közvetlenül számunkra, ahogy az észlelés teszi azt a jelenbeli információkkal? Amikor észlelünk, általában nem vagyunk tudatában, hogy észlelünk (noha ez néha tudatosítható); az észlelés normálisan nem metareprezentációs természetű, és az észlelt információ egyszerűen csak adott számunkra. Ha az emlékezet tartalmának episztemológiai igazolása ugyanonnan ered, mint az észlelésé, az hasonlóan közvetlenül adott lehetne számunkra — megjelölve természetesen, hogy a reprezentáció egy múltbeli eseményt idéz, ugyanúgy, ahogy az észlelés is kijelöli az észlelet tárgyának térbeli helyét (előttem karnyújtásnyira) vagy az érzékszervi modalitást, ahonnan az észlelet származik (hallom, hogy sír). De nemcsak az észlelés, hanem a szemantikus emlékezet sem autooetikus természetű; ismereteink egyszerűen adottak számunkra anélkül, hogy tudatában lennénk annak, hogy mit tudunk, és anélkül, hogy valami még külön igazolná e tudás érvényességét. Tyler Burge (1993) megfogalmazásában a különbség itt az, hogy szemantikus emlékezetünk episztemikusan megőrző (*epistemically preservative*), míg epizodikus emlékezetünk episztemikusan alátámasztott (*epistemically generative*) jel-

legű. E különbségtétel azt fejezi ki, hogy míg tudásunk (és észlelésünk) megőrzi az információ eredeti igazolását és ezért nem igényel újabb pecsétet, epizodikus emlékezetünk hoz magával egy bizonyítványt (az információ forrását autooézis alakjában), amely érvényesíti a tartalmát. Epizodikus emlékeink tehát nem csak információt szolgáltatnak nekünk a múltból, de autooetikus természetük még egy indokot (*reason*) is kínál ahhoz, hogy az információ tartalmát igaznak fogadjuk el („ott voltam, láttam, mi történt, tehát jó indokom van arra, hogy igaznak tekintsem, hogy valóban így történt”). Az észlelés és a szemantikus emlékezet használatának jelenségei azt mutatják, hogy ismereteink érvényességébe vetett hitünknek nem feltétlen kelléke a magukkal hordozott igazolás. Ez igaz akkor is, ha egyedi múltbeli eseményekre vonatkozó ismeretekről van szó: bármilyen részletes tudással is rendelkezünk a Bastille ostromáról, annak felidézése még nem lesz autooetikus természetű, és általában azt se fogja tartalmazni, hogyan jutottunk e tudáshoz. Mi teszi tehát epizodikus emlékeink számára szükségessé, hogy magukkal hordozzák forrásukat és igazolásukat?

A másik probléma az epizodikus emlékezet közkeletű értelmezésével az, hogy az elmúlt évtizedekben sok-sok kutatás és jelentős mennyiségű bizonyíték mutatja, hogy emlékezetünk messze nem olyan pontos, mint azt feltételezzük, és ezért nem szolgáltathatja azt a fajta bizonyos tudást a múltból, amit elvárunk tőle. Legalább Bartlett (1932/1985) óta tudjuk, hogy epizodikus emlékezetünk konstruktív: egy-egy emlék felidézése csak részben (sőt, néha egyáltalán nem) támaszkodik az esemény időpontjában észlelt és tárolt információkra, viszont sokat kölcsönöz szemantikus emlékezetünktől és nagyban befolyásolják a felidézett események óta átélt más élmények is. Epizodikus emlékeink felidézésében részben ugyanazok a neuropszichológiai mechanizmusok vesznek részt, amelyek képzeleteink létrehozásában és jövőre vonatkozó terveink megalkotásában is szerepet játszanak. Ezek az „epizodikus konstrukciók” mechanizmusok, amelyek a hippokampusz és az azt körülvevő agyterületek működéséhez köthetők, esemény-reprezentációkat hoznak létre, amelyeknek térbeli és időbeli szerkezete, sőt sokszor narratív struktúrája is van. Hogy egy ily módon konstruált epizód emlék, képzelet, terv vagy másféle konstruktum-e, azt nem elsősorban a tartalma, azaz nem az általa reprezentált esemény részletei határozzák meg, hanem az, hogy mit tekintünk a reprezentáció forrásának (egy korábbi észleletet vagy mondjuk egy fikció létrehozásának szándékát) és funkciójának (a múlt felidézését, avagy mondjuk egy jövőbeli eseményre való felkészülést). A felidézett emlék tartalmának konstrukciójához ugyanis minden esetben ugyanúgy hozzájárul az adott eseménnytípusra vonatkozó általános tudásunk, mint képzeletünk alkotásaihoz. Mi több, az adott eseményről a felidézést megelőzően kialakított vélekedéseink (*beliefs*) is befolyásolják az emlék tartalmát. Számos emlékezeti kutatás találta azt, hogy amennyiben embereket félrevezetnek arról, mit is kellene felidézzenek (ez lehet akár saját korábbi véleményük is), vagy ha erősen motiváltak abban, hogy higgyenek a múlt egy eseményének egy bizonyos

verziójában, akkor a felidézett emlék tartalma ehhez az előzetes vélekedéshez vagy motivációhoz fog igazodni. Az, hogy a felidézett emlék részletei inkább igazolják, mintsem hogy cáfolnák az egyén múltból alkotott vélekedéseit, nehezen összeegyeztethető az epizodikus emlékezetnek azzal az elvárt funkciójával, hogy a múltból alkotott vélekedéseket hitelesítse. Hogy így legyen, ahhoz a vélekedéseinknek kellene az emlékeinkhez igazodnia, nem pedig fordítva. Mindez persze nem jelenti azt, hogy emlékeink tökéletesen légből kapottak; tartalmuk legtöbbször (legalább részben) megfelel a múltban történeteknek. De az epizodikus emlékezet konstrukciós természete és e konstrukciónak a külső befolyásokra való érzékenysége kétségesé teszi azt a szerepet, amit intuitív elméleteink az emlékezetnek tulajdonítanak a múlt egyes eseményeire vonatkozó veridikus ismeretek nyújtásában.

Johannes Mahr kollegámmal kidolgoztuk az epizodikus emlékezet egy új elméleti megközelítését, amely nemcsak az emlékezés fenti fűrsaságaira ad magyarázatot, hanem azt is segít megérteni, miért valljuk mindannyian annak ellenére a fentebb vázolt intuitív emlékezetelmélet valamilyen változatát, hogy az nem tükrözheti híven az emlékezet valódi működését. Részletes érveinket két hosszabb cikkünk tartalmazza (Mahr–Csibra 2018; megjelenés előtt), de megtalálhatók Mahr nyilvánosan elérhető doktori disszertációjában is (Mahr 2019). Ebben az esszében csak az elmélet vázlatát ismertetem.

## I. MIRE VALÓ AZ EPIZODIKUS EMLÉKEZET?

Mint láttuk, a magyarázat, miszerint az emlékezés funkciója az volna, hogy érvényes ismereteket szolgáltatson a velünk vagy jelenlétünkben történt múltbeli eseményekről, megbukik a megbízhatóság tesztjén, elsősorban a felidézett emlékek konstruált jellege miatt. Az epizodikus emlékezet funkciójának legnépszerűbb jelenkori elmélete viszont pontosan erre a konstrukciós jellegre alapoz. A „mentális időutazás” (*mental time travel*) elméleti keretében az epizodikus emlékezet tulajdonképpen a jövőre vonatkozó tervezési képességeink (szerencsés) mellékterméke (Suddendorf–Corballis 2007). Ezen elmélet szerint az epizodikus konstrukciós mechanizmusok azért alakultak ki az emberi faj evolúciója folyamán, hogy a világ egyes jövőbeli, tehát nem aktuális állapotait és eseményeit elménkben reprezentálhassuk és összehasonlíthassuk. Ez a képesség alapvető fontosságú cselekvéseink intelligens és hatékony tervezéséhez, különösen hosszú távon. Az így megalkotott reprezentációk hipotetikusak és tényellentétesek, van belső téri és idői szerkezetük, és egy további mechanizmus helyezi el őket egy abszolút idői tengelyen a jelenhez képest előre. Ebből a nézőpontból az epizodikus emlékezet pusztán egy specifikus további alkalmazása annak a képességünknek, hogy epizodikus konstrukcióinkat egy valós időponthoz, ez esetben egy múltbeli időponthoz rendeljük.

A mentális időutazás elmélete jól kezeli azt a dilemmát, hogy első látásra úgy tűnik, evolúciós szempontból nincs sok értelme a múlttal foglalkoznunk vagy azt reprezentálnunk; génjeink fennmaradása szempontjából csak a jelenben végzett és a jövőben tervezett cselekvéseink számítanak. A kérdésre, hogy miért reprezentáljuk egyáltalán a múlt egyes eseményeit, azonban nem az az egyetlen lehetséges válasz, hogy ez a jelenség tulajdonképpen csak egy melléktermék, nincs is saját funkciója. (Ennek az esszének a végén megpróbálok egy másik választ adni arra a kérdésre, hogy mi haszna van a múlt reprezentációjának.) A mentális időutazás elmélete azt is jól megmagyarázza, miért konstruktív az epizodikus emlékezet: azért, mert egy alapvetően konstrukciós célú mechanizmus mellékterméke. Azt azonban nem magyarázza meg, hogyan lehetséges, hogy emlékezetünk sokszor mégiscsak igaz információt szolgáltat nekünk a múlt eseményeiről; egy pusztán konstrukciós mechanizmus csak véletlenül eredményezhet olyan reprezentációt, amely jól illik a múlt valamely eseményére. És minthogy a jövőre vonatkozó gondolataink nem feltétlenül autooetikusak, a mentális időutazás elmélete pontosan az epizodikus emlékezet legfontosabb sajátosságára nem nyújt magyarázatot.

Egy másik elméleti keret, amely az epizodikus emlékezetet nem mellékterméknek, hanem fontos funkcióval rendelkező kognitív mechanizmusnak tekinti, magyarázatot ad az autooézisre, de figyelmen kívül hagyja az emlékezet konstruktivitását (Klein–Cosmides–Tooby–Chance 2002). Általános ismereteink egyrészt a tapasztalatainkból leszűrt következtetésekből, másrészt a másoktól kapott információkból származnak. Ezen ismeretek érvényessége azonban múlik tehát, mennyire voltak tapasztalataink, az azokból általánosított konklúziók, vagy a másoktól szerzett ismeretek megbízhatók. Ha nem őrizzük meg egy ismeretünk forrását, nem vagyunk képesek azt korrigálni, amennyiben a forrás hitelességét kétségbe vonó információt kapunk. Ilyen információ lehet a kommunikátor megbízhatatlansága (egy híroldalról kiderül, hogy hamis híreket közöl), bizonyos konklúzióink helyességének megkérdőjeleződése (két különböző személyt azonosnak gondoltunk) vagy észlelési hibánk felismerése (félreértettünk egy velünk közölt információt). A hibás forrásból származó konklúziókat újra kell értékelni – ezt azonban csak akkor tehetjük meg, ha ezen ismeretek forrása epizodikus emlékként hozzáférhető.

Emlékeinket valóban használjuk ilyen célra. Mi több, egy vizsgálatunkban azt találtuk, hogy már hároméves gyerekek is újraértékelik a másoknak tulajdonított vélekedéseket, ha kiderül, hogy azok tulajdonításakor tévedhettek (Király–Oláh–Csibra–Kovács 2018). Ebben az értelmezési keretben az autooézis annak a ténynek a fenomenológiai megnyilvánulása, hogy egy vélekedésünk vagy ismeretünk mentális aktivációja egyben a forrás felidézését, azaz egy epizodikus emlék reprezentációját is eredményezi. Kétséges azonban, hogy ez lenne az epizodikus emlékezet fő funkciója, hiszen általános ismereteink és vélekedéseink forrása szinte soha nem felidézhető, még akkor sem, ha egy bizonyos

múltbeli eseményre vonatkoznak (honnan tudom, hogy mi történt a Bastille ostrománál?). A kivételt itt azok a vélekedések képezik, amelyek olyan múltbeli események megtörténteire vonatkoznak, amelyeknek tanúi voltunk. Azonban, mint láttuk, a múltbeli események felidézését az azokról alkotott vélekedéseink is erősen befolyásolják: sokszor nem vélekedéseinket igazítjuk a forrás hitelességéhez, hanem a forrást (azaz emlékeinket) alakítjuk úgy, hogy a következőként elvárt vélekedést igazolja. Konstruktív természete miatt tehát nem valószínű, hogy emlékezetünk betölthetné azt a vélekedés-karbantartó episztemikus funkciót, amit ez az elmélet szán neki.

Egy további magyarázat az epizodikus emlékezet konstruktív és autooetiikus természetét egyszerűen kívánja értelmezni, mégpedig egy olyan a funkcionális keretben, amely tulajdonképpen megegyezik intuitív emlékezetelméletünkkel. Michaelian (2012) abból indul ki, hogy az agyunkban tárolt emléknymok hézagosak, töredezetek és esetlegesek, és ezért teljesen pontos eseményfelidézés nem lehetséges. A konstrukciós mechanizmusok feladata az, hogy a hozzáférhető anyagból egy koherens emlékképet alkossanak felidézéskor, esetleg kiegészítve azt a szemantikus emlékezet által szolgáltatott általános ismeretekkel. Ez a rekonstrukciós munka azonban nem lehet parttalan, mert túl sok hozzáadás hiteltelenítené az emlékezést, melynek célja az, hogy érvényes adatokat szolgáltatasson nekünk a múltból. Ezért tehát egy további mechanizmus ellenőrzi a konstrukciós erőfeszítést, amely azt hivatott követni és számunkra jelezni, mi az a felidézett eseményből, ami valóban az eredeti észlelés maradványaiból származik, és mi az, ami további színezés. Ezek a forrásmonitorozó folyamatok (Johnson–Raye 1981) tehát megkísérlik elválasztani az ocsút a búzától, és mintegy episztemikus őrként felügyelik az emlék megbízhatóságát. Emlékezetünk hibái és esendőségei arra utalnak, hogy ezek a mechanizmusok nem működnek teljesen tökéletesen: kognitív pszichológusok és csalafinta ügyvédek kicselezhetik az éberségüket. Ugyanakkor az a tény, hogy felidézésünk általában megbízható, azt mutatja, hogy jól végzik a dolgukat; nélkülük csak konfabulálnánk.

Ebben az elméleti keretben az autooézis a forrásmonitorozó mechanizmusok fenomenológiai megfelelője, és azt jelzi nekünk, hogy az emlék átment az ellenőrző szűrőn, és ezért annak tartalma valóban a múltbeli tapasztalatból eredtethető. Az azonban nem világos, hogy az evolúció miért egy új ellenőrző mechanizmus beépítésével próbálná biztosítani emlékeink megbízhatóságát, ahelyett, hogy az emléknymok jobb tárolását fejlesztené. Észlelő rendszereink se azért megbízhatóak, mert állandó felügyelet alatt állnak, hanem azért, mert olyan mechanizmusokat alkalmaznak, amelyek elegendően pontos információt szolgáltatnak a környezetünkről. Általában is, miért bízunk meg jobban az ellenőrző mechanizmus, mint az ellenőrzött folyamat hibamentességében? Ha csak egy reflexiós mechanizmus biztosíthatja a múltból alkotott vélekedéseink megbízhatóságát, akkor egy végtelen regresszióba kerülhetünk, hiszen mi biztosítja magának a reflexiós mechanizmusnak a megbízhatóságát (Kornblith 2012)?

És idézzük fel megint, hogy ha emlékezetünk esendősége a forrásmonitorozás tökéletlenségének következménye, akkor nehéz megmagyarázni, hogy tévedéseink miért nem véletlenszerűek, vagyis hogy emlékeink miért hajlamosak inkább alátámasztani azt, amiben hinni akarunk, mintsem hogy annak ellentmondjanak.

## II. AZ EPIZODIKUS EMLÉKEZET KOMMUNIKÁCIÓS FUNKCIÓJA

Az epizodikus emlékezet sajátosságainak magyarázatára általunk kidolgozott elmélet is funkcionális természetű; azt kísérli meg értelmezni, milyen célt szolgálnak annak mechanizmusai. Abból indulunk ki, hogy egy epizodikus emlék jó indokot szolgáltat arra, hogy higgyünk nemcsak abban, hogy egy bizonyos esemény valóban megtörtént, hanem abban is, hogy úgy történt meg, ahogyan azt felidézzük. De miért kell mindehhez az indokot magát is reprezentálni, ha más típusú vélekedéseinkhez ez általában nem szükséges? A válasz megtalálásában az segíthet, ha megfontoljuk, milyen esetekben szükséges, hogy más típusú vélekedéseinket indokokkal is alátámasszuk. Ilyen eset az, amikor egy vélekedésünket nem azért aktiváljuk, hogy abból következtetéseket vonjunk le, annak alapján valamilyen döntést hozzunk vagy valamilyen cselekvést végezzünk, hanem azért, hogy valaki másnak e vélekedést kommunikáljuk. Az ilyen kommunikáció célja az, hogy a megcélzott személy is igaznak fogadja el a vélekedést. Ehhez általában elegendő, hogy hallja és megérti a közlésünket – de nem mindig. Ha egymás közléseit mindig minden kétely nélkül elfogadnánk, kitennénk magunkat annak, hogy kihasználjanak; a kommunikátor olyan vélekedéseket ültethetne el elménkben, amelyek az ő hasznát szolgálnák akár a mi érdekeink ellenében is. Ezért az emberekben különféle episztemikus éberségi mechanizmusok (*epistemic vigilance mechanisms*) működnek, amelyek, ha szükséges, vizsgálat alá veszik a közölt vélekedés tartalmát és forrását, mielőtt annak igazságát elfogadnák (Sperber és mtsai 2010). Ha biztosítani akarjuk, hogy a kommunikációval megcélzott személy elfogadja egy állításunkat, kiegészíthetjük azt olyan érvekkel, amelyek az illető éberségi mechanizmusainak is elegendő indokot szolgáltatnak az állítás igazságtartalmának igazolására. De még ha ezeket az érveket nem is hangoztatjuk, akkor is fel kell készülnünk arra, hogy ha állításunkban kételkedne a hallgatóság („Miből gondolod, hogy...”), azt meg tudjuk indokolni. A kommunikációs helyzet tehát éppen egy olyan eset, amikor nem elegendő az, ha az állításaink tartalmát alkotó vélekedéseink igazában jó okkal hiszünk, hanem az azokat alátámasztó indokok előhívására is szükség lehet.

Az epizodikus emlékezetre vonatkoztatva ebből az következik, hogy ha az emlékezés ténye maga jó indokot szolgáltat nekünk arra, hogy higgyünk az emlék igazságtartalmában, akkor azt gondolhatjuk, hogy az másoknak is jó indok

lehet. Valóban, ha azt halljuk, hogy „Láttam, hogy tegnap egy róka volt a parkban”, az hihetőbbé teszi az állítást, hogy valóban egy róka járt ott, mint ha azt halljuk, hogy „Tegnap egy róka volt a parkban”; és az, hogy „Béla egyedül ment el a kocsmából”, kevésbé meggyőző állítás, mint az, hogy „Emlékszem, hogy Béla egyedül ment el a kocsmából”. De miért van ez így? Miért győzne meg egy kételkedőt egy nehezen ellenőrizhető állítás igazságáról egy másik, ugyancsak nehezen ellenőrizhető állítás (vagyis az, hogy a beszélő a saját korábbi tapasztalatáról számol be)? Az emlékezés ténye nyilván nem úgy működik indokként, mint egy tartalmi érv; sokkal inkább az állítást tevő episztemikus kompetenciájáról mond valamit. Az emlékezésére hivatkozó beszélő azt közli velünk, hogy a közölt információ saját tapasztalatából, tehát első kézből származik. Ezzel a közléssel tehát teljes felelősséget vállal az információ tartalmáért, ami kockázatos, hiszen a beszélő saját társas hitelét veszélyezteti, ha kiderül, hogy az állítás nem igaz vagy nem pontos, mert az esemény nem is történt meg, vagy nem úgy ment végbe, mint ahogy azt leírta. A kockázat sokkal kisebb, ha másodkézből származó információt adunk át („Azt hallottam, hogy Béla egyedül ment el a kocsmából”), mert ilyenkor csak azért vállalunk felelősséget, hogy valóban kapjunk ilyen információt, de a fő felelősség az információ tartalmáért továbbszáll a forrásra. A kockázat akkor is kisebb, ha egy múltbeli eseményről a forrás említése nélkül mondunk valami. Ha azt állítom, hogy „A Bastille ostromában száznál kevesebben haltak meg”, legfeljebb azt kockáztatom, hogy ha kiderülne, hogy több halott volt, akkor kevésbé fognak a francia forradalom szakértőjének tartani, talán szakmai tekintélyem is megtépződik, de személyes szavahihetőségem nem forog kockán. Az epizodikus emlékre hivatkozó állítást tehát az teszi hihetőbbé a más forrású, de hasonló tartalmú állításokkal szemben, hogy a közlő egy sajátos értéket, a társas hírnevét kínálja zálogként az állítás mellé.

Vegyük észre, hogy ez a konklúzió első látásra azt jelenti, hogy a beszélő és hallgatósága számára más tényező igazolja az emlék tartalmának az igazságát: A beszélőt az emlék autoetikus volta győzi meg arról, hogy annak tartalma igaz, a hallgatóságot viszont az, hogy a beszélő személyes felelősséget vállal az állításáért. Az intuitív emlékezetelmélet egy változata ezt az ellentmondást úgy oldhatná fel, hogy azt mondja, a második episztemikus hatás az első függvénye: a hallgatóságot azáltal győzi meg a beszélő felelősségvállalása, hogy azt annak jeleként fogja fel, hogy a beszélőben valóban autoetikus módon idéződött fel az esemény, ami viszont csak a személyes tapasztalat eredménye lehet. A mi állításunk ezzel szemben az, hogy a viszony a két episztemikus igazolás között fordított: az autoetikusban az a képességünk manifesztálódik, amely lehetővé teszi számunkra, hogy megállapítsuk, milyen állításokért vállalhatunk személyes felelősséget. Más szóval az, hogy úgy idézünk fel egy emléket, mint egy múltbeli esemény élményének újrajátszását (azaz autoetikus módon), egyszerűen azt jelzi nekünk, hogy elegendően bizonyosak vagyunk az emlékben ahhoz, hogy felelősséget vállaljunk annak tartalmáért. Az autoetikus ilyen értelmezése szép

párhuzamosságot mutat Michaelian (2012) fent említett magyarázatával, mivel az mindkét esetben annak jelzése, hogy az emlék átment egy ellenőrző folyamaton. Csakhogy míg Michaelian számára ez a folyamat a forrás azonosítását jelenti, a mi megközelítésünkben abból áll, hogy felmérjük, vállalhatjuk-e nyilvánosan a felelősséget azért az állításért, hogy az adott esemény úgy történt, ahogyan azt reprezentáljuk. Természetesen a fő tényező ennek megítélésében az, hogy mennyire vagyunk biztosak abban, hogy tanúi voltunk az eseménynek, de – mint látni fogjuk – nem az egyetlen. Michaelian (2018) helyesen mutat rá, hogy az autoonézis ilyen értelmezése azt jelenti, hogy nem csak emlékeink tartalma konstruált, hanem az a további ítéletünk is, hogy azok múltbeli személyes tapasztalatainkból származnak. Vagyis mind az esemény reprezentációja, mind metareprezentációja, amely azt egy múltbeli tapasztalatból eredezteti, a felidézés folyamán konstruálódik, és e metareprezentáció megalkotásának kritériuma az, hogy mennyire ítéli az emlékező vállalhatónak a felelősséget az emlék tartalmáért.

Azt viszont, hogy mekkora kockázatot vagyunk hajlandók vállalni egy múlt-ra vonatkozó állítás kommunikációjával, nem csak az befolyásolja, milyen bizonyosak vagyunk az esemény megtörténtében, hanem az is, mennyire fontos nekünk, hogy a hallgatóság elfogadja állításunkat. Ha egy múlt-ra vonatkozó vélekedést jó okunk van igaznak gondolni, emlékünket úgy igazíthatjuk, hogy e vélekedést alátámassza. Ez történik azokban a vizsgálatokban, ahol a résztvevőket félrevezetik arról, mi történt egy általuk korábban átélt helyzetben, vagy akár arról, milyen véleményt nyilvánítottak ők maguk korábban (pl. Johansson–Hall–Sikström–Olsson 2005; Hall–Johansson–Strandberg 2012). Az emberek ilyen helyzetekben jó indokuk van azt hinni, hogy a velük közölt információ helyes (például a vizsgálatvezető a jegyzeteiből olvassa fel, mi is történt), és ha az emléküket ennek az információnak az alapján egészítik és színezik ki, nem kockáztatják személyes hitelüket a hallgatóság előtt. Hangsúlyozom, hogy az ilyen vizsgálatokban a résztvevők nem hazudnak és nem a vizsgálatvezető kedvére próbálnak tenni azzal, hogy egyetértenek a téves információval, hanem valóban úgy konstruálják meg az emléküket, hogy az egyezzen azzal, amit az elmúlt eseményről időközben megtudtak. Ugyanez játszódik le akkor is, amikor bűnügyi nyomozók vagy csalafinta ügyvédek a tanú szájába adják az információt, amit hallani szeretnének tőlük. Ezek esetek azt példázzák, hogy a múltból alkotott vélekedéseink és emlékeink összeállításának nemcsak az lehet az oka, hogy vélekedéseinket emlékeinkhez igazítjuk, hanem az is, ha fordítva járunk el: emlékeinket igazítjuk vélekedéseinkhez.

Ez a konklúzió még nyilvánvalóbban helyénvaló azokban az esetekben, amikor érdekünkben áll a múlt valamilyen értelmezése. A „motivált felejtés” és a „szelektív emlékezet” jelenségei pontosan mutatják, hogy emlékeink szorosan igazodnak ahhoz, amit hinni szeretnénk a múltból, és ahhoz, milyen képet magunkról és múltbeli cselekedeteinkről alkotni kívánunk másokban. Ezek a

jelenségek általánosabban arra utalnak, hogy következtetési képességeink természetének Mercier és Sperber (2011) általi jellemzése emlékezetünkre is áll. Csakúgy, mint ahogy gondolkodásunkban általában konklúziókhoz keresünk azokat igazoló premisszákat (nem pedig premisszáinkból vezetünk le konklúziókat, ahogy azt a normatív elvárások diktálnák), emlékezetünkben sokszor emlékeink tartalmát igazítjuk a múlttól előre készen álló vélekedéseinkhez (nem pedig fordítva, ahogyan azt egy normatív emlékezetepisztemológia kívánná). És csakúgy, ahogy gondolkodásunknak ez a kifordított jellege azt a funkciót szolgálja, hogy másoknak indokokat szolgáltatassunk konklúzióink elfogadásához (Mercier–Sperber 2011), emlékezetünk konstrukciós volta is arra való, hogy elegetően alátámassza azt, amit a múlttól állítani kívánunk. Továbbá ugyanúgy, ahogy következtetéseink konklúzióinak mérsékelt józanságát a valós vagy képzelt hallgatóságunktól elvárt episztemikus éberség biztosítja, konstruált emlékeink is azért nem szakadhatnak el teljesen a valóságtól, mert tudjuk, potenciális hallgatóságunk mérlegelni fogja az emlék hihetőségét már meglévő tudása és más források alapján. Episztemikus éberségünket tehát saját emlékezetünkre is alkalmazzuk, mérlegelve, hogy hihető-e, hogy valóban az történt, amire emlékezünk. Michaeliannak (2012) tehát igaza van abban, hogy a felidézéskor megkonstruált emlékeinket kritikának vetjük alá. Abban azonban téved, hogy ez a mérlegelés azt deríti ki, hogy az emlék valóban saját tapasztalatból származik-e („forrásmonitorozás”). Szerintünk e mérlegelés kritériuma az, hihető lenne-e az emlék másoknak, és e mérlegelés eredménye lesz pozitív válasz esetén az a döntés, hogy az emlék forrása egy múltbeli tapasztalat.

Összefoglalva, epizodikus emlékeink azért hordozzák magukkal a forrásukat (azaz azért episztemikusan alátámasztottak), hogy a múlttól szóló állításainkért felelősséget vállalhassunk saját szavahihetőségünk kockázatásával. Emlékeink autoetikus jellege azt a bizonyosságot fejezi ki, hogy ezt megtehetjük, mert azok tartalma egyéni tapasztalatból származik. Ugyanakkor emlékeink tartalma sokszor azokhoz a vélekedésekhez igazodva konstruálódik, amiket alátámasztani hivatottak, és ezért az autoetikus fenomenológia becsaphat minket. Ez a magyarázat egyszerre teszi érthetővé miért konstruáltak az emlékeink (mert sokszor indokot keresünk a múlttól szóló állításainkhoz), és hogy ennek ellenére miért nem térhetnek el a valóságtól tetszőleges mértékben (mert felelősséget kell vállalnunk értük). Ez az elméleti keret tehát az epizodikus emlékeknek egy sajátosan társas jelleget tételez, hiszen azt állítja, hogy emlékeink formátumukban és tartalmukban is a kommunikálhatóság céljához és követelményeihez igazodnak attól függetlenül, hogy valóban közlésre kerülnek-e valaha. Az elméletből az is következik, hogy a metareprezentációs és autoetikus epizodikus emlékezet az emberi faj egyedi kognitív képessége (ami persze nem tagadja, hogy más formátumú eseményemlékezet más fajoknál is megjelenhessen).

Tisztában vagyok vele, hogy ez az elmélet eléggé ellentétes az emlékezetről alkotott intuícióinkkal, mert azt sugallja, hogy sokszor, amikor azt hisszük, hogy

emlékeinket idézzük fel, valójában saját magunknak konfabulálunk. Ez rendben is van, hiszen elméletünk nem ezeket az intuíciókat, hanem az epizodikus emlékezet kognitív pszichológiai kutatások által feltárt jelenségeit kívánja megmagyarázni. Az epizodikus emlékezet általunk javasolt funkcionális magyarázata ugyanakkor azt is érthetővé teszi, miért véli intuitív emlékezetelméletünk úgy, hogy a felidézett emlékek forrása egyedül a múltbeli tapasztalat. Azért, mert emlékeink csak akkor tudják a tőlük elvárt funkciót betölteni (azaz a múltból megfogalmazott állításainkat magunknak és másoknak igazolni), ha ezt az episztemikus elvárást teljesítik. Ha úgy vélnénk, hogy az emlékek csak esetlegesen tükrözhetik a múlt valóságát, embertársaink tanúságtételét csak kivételesen fogadnánk el. Igaz ugyan, hogy néha kétkedünk mások emlékezetének pontosságában, de a pontatlanságokat általában vagy rosszindulatnak (hazugság), vagy véletlen tévedésnek tulajdonítjuk, nem pedig az emlékezet szerkezeti jellemzőjének. Ennek a meggyőződésünknek a következménye az, hogy az esküdtszékek nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a szemtanúk beszámolóinak, mint amennyire megbízhatónak mutatják a tanúvallomásokat a pszichológiai kutatások (Wells–Hasel 2007; Benton–Ross–Bradshaw–Thomas–Bradshaw 2006).

### III. MIÉRT FONTOS A MÚLT?

A fenti gondolatmenet, miszerint epizodikus emlékezetünk működésének furcsaságait ezen emlékezet kommunikációs funkciója magyarázza, eddig nyitva hagyta azt a kérdést, hogy mi szükség van egyáltalán erre a funkcióra. Miért olyan fontos nekünk az, hogy másokat meg tudjunk győzni bizonyos múltbeli eseményekről szóló állítások igazságáról, és az, hogy az ilyen állításokért a szemtanúk felelősséget vállaljanak? Még általánosabban: miért érdekel minket a múlt egyáltalán, miért foglalkozunk azzal, mikor mi történt, és miért a múltból szóló történetek teszik ki egyes becslések szerint beszélgetéseink 40 százalékát (Hirst–Echterhoff 2012)? Ez a kérdés különösen élesen jelentkezik, ha kognitív mechanizmusainkat evolúciós keretben értelmezzük. Ha géneink fennmaradása a jelenben végzett és a jövőre tervezett cselekvéseinktől függ, hogyan választódhatott ki az emberi faj evolúciója során egy olyan pszichológiai mechanizmus, amely jelentős kognitív erőfeszítést fektet abba, hogy a múlt egyes eseményeit megkonstruálja és episztemikusan alátámasztott módon kommunikálja másoknak? A kérdés már maga is sejteti, hogy a válasz csak egy olyan tágabb funkció lehet, amelyben a múltbeli események bizonyos verzióinak a közösségben megosztott reprezentációja jövőbeni előnyt jelenthet az egyén számára.

A legelső válasz, ami ez embereknek eszébe jut, amikor arra a kérdésre keresik a választ, milyen haszna lehet a múlt ismeretének a jövőben, a tanulás: a múlt eseményeinek tanulságait a jövőben hasznosíthatjuk. A mentális időutazás

elméleti keretében is játszik ilyen szerepet az emlékezet: segít a jövőbeni helyzetek elképzelésében. Azonban világos, hogy ehhez a célhoz éppen nem arra van szükség, hogy a múlt bizonyos eseményeit felidézzük, mert a múlt nem ismétlődik meg. A múlt azáltal tud hozzájárulni jövőbeli cselekvéseinkhez, hogy példákat ad indukciós tanulási mechanizmusainknak, amelyek így a jövőben is használható általános ismereteket alkotnak meg. Vagyis ezeknek az indukciós mechanizmusoknak pontosan a múlt eseményeinek egyediségeitől kell megszabadulniuk ahhoz, hogy hasznosak lehessenek a jövőben. Más szóval ezt a funkciót nem az epizodikus, hanem a szemantikus emlékezet látja el. Emellett a tanulási funkció emlékezetünknek se konstruktivitását, se kommunikációhoz hangoltságát nem magyarázza meg.

Egy specifikusabban társas változata az indukciós tanulási hipotézisnek az, hogy amikor mások tulajdonságairól, hajlamairól és jelleméről alkotott általánosított ismereteinket és/vagy véleményünket másoknak továbbadjuk, akkor ezt az információt egyedi példákkal támaszthatjuk alá. Más szóval, amikor pletykálunk, a hallgatóságnak lehetővé tesszük, hogy olyan tapasztalatokkal egészítse ki a célszemélyre vonatkozó indukciós bázisát, amelyeket nem maga szerzett meg. Ebben az esetben az elbeszélte epizód az abból levont konklúziót támogatja, az első személyű elbeszélés pedig az esemény hitelességét igazolja. Itt tehát az epizodikus emlékezet és annak kommunikációja valóban hozzájárul ahhoz, hogy a pletyka elérje a célját. Ennek ellenére kételkedünk abban, hogy ez a funkció elegendő előnyt nyújt-e ahhoz, hogy egy új epizodikus emlékezeti mechanizmus létrejöttét szükségessé tegye. Kételkedésünk alapja egyrészt az, hogy általános tudásunkat egyedi események említése nélkül is tovább tudjuk adni („a szomszéd pékségben finom kiflit árulnak”; „Jancsi sóher”), másrészt pedig az, hogy ebben a funkcióban az emlékezet elsősorban a hallgatóságot, nem pedig a beszélőt (vagyis az emlékezőt) szolgálja, ami további feltételezéseket követelne meg ahhoz, hogy evolúciós oksági tényezőként lehessen értelmezni. Olyan funkcióra van tehát szükségünk, amelyből az emlékező profitálhat, ha a múlt eseményei mellett tanúskodik.

A múlt jelenhez kötésének egyik módja a múlt és jelen közötti oksági viszonyok leképezése, mégpedig nem a típus-okság (*type causality*), hanem a példány-okság (*token causality*) formájában. Ahhoz, hogy jelenbeli állapot okát egy múltbeli eseményben tételezzük, egy egyedi múltbeli epizódot kell reprezentálnunk. De milyen esetben van erre egyáltalán szükségünk? Ha hazaérve azt látjuk, hogy a házunk kéménye ledőlt, hasznos információ lehet, ha a szomszéd elmondja nekünk, hogy a kéményt az erős szél döntötte le. Ennek az információnak az egyik lehetséges haszna, hogy az oksági esemény ezen példányából (a szél ledöntötte a kéményt) egy olyan típus-oksági következtetést vonhatunk le a fizikai világra vonatkozóan, amelynek segítségével a jövőben a szélnek ellenállóbb kéményt építtethetünk. Ez haszon tehát ugyanolyan, mint az indukciós tanulás eredménye: egy általános ismeret, amelyet elraktározhatunk a szemant-

tikus emlékezetünkben, és ezután az esemény részleteit akár el is felejthetjük. Itt tehát nincs szükség epizodikus emlékezetre.

Egyes fizikai oksági eseményeknek azonban nem csak fizikai, hanem csatolt szociális következményeik is lehetnek. Amennyiben lakásbiztosításunk a szélsőséges időjárás hatásaival szemben is védi házunkat, a kémény ledőlése miatt kártérítési igényt támaszthatunk biztosítónkkal szemben. Hasonló hatása lenne annak is, ha megtudnánk, hogy kéményünket nem a szél, hanem a szomszéd építkezés daruja verte le óvatlanságból. Ezekben az esetekben egy fizikai eseménynek társas következményei (felelősségek, igények, jogok, kötelezettségek stb.) is keletkeznek, amelyek az emberek közötti viszonyokat változtatják meg valamilyen módon. Fontos észrevennünk, hogy ezek a hatások nem típus-okok, hanem példány-okok eredményei: a biztosítónak nem mondhatom, hogy az igényemet az alapozza meg, hogy a kéményeket a szél szokta leverni; kártérítés akkor jár, ha ebben az esetben valóban ez okozta a kárt. Ezért tehát az ilyen társas következmények okainak reprezentációja szükségképpen múltbeli egyedi események reprezentációját igényli.

Az emberi társadalmakban nem ritkák az olyan fizikai vagy biológiai események, amelyek fizikai és biológiai következményeik mellett jogokat és kötelezettségeket is generálnak. Ha faragok egy fakanalat, az az én tulajdonom lesz, jogom lesz azt használni és dönteni a sorsáról; ha a nagynéném meghal, örökölhetem vagyonának egy részét; ha a kutyád megöli egy tyúkomat, kártérítést várhatok tőled; ha egy gyermeket nemzek, köteles vagyok a felneveléséhez hozzájárulni. Az ilyen események sokszor emberi cselekedetek, de nem feltétlenül azok. Ami közös bennük az az, hogy társas viszonyokat hoznak létre vagy változtatnak meg: valaki tulajdonossá, apává, adóssá stb. válik, vagy éppen megszűnik az lenni. Az így keletkezett jogok és kötelezettségek nem a fizikai világ részei – nem észlelhetőek közvetlenül, és ezért létezésüket csak az bizonyítja, hogy az azokat létrehozó okok valóban megtörténtek: tényleg én faragtam a fakanalat; valóban meghalt a nagynéném; a te kutyád, és nem egy róka volt a bűnös a tyúkom halálában; én termékenyítettem meg a petesejtet, amelyből a gyermek megszületett, stb. Néha az ilyen események megtörténte igazolható abból, hogy a fizikai világban is nyomokat hagynak (például a gyermek DNS-e vagy arcbéli hasonlósága árulkodhat arról, ki az apja), de amikor ez nem lehetséges, akkor csak az esemény tanúinak a beszámolóí alapozhatják meg az abból következő igények jogosságát.

Mi több, jogokat és kötelezettségeket nem csak fizikai és biológiai események eredményeznek. Egy ígéret, egy egyezés, egy fogadás vagy egy házasság a felek kommunikációs aktusa révén jön létre, sokszor a fizikai világ minden változása nélkül. Ennek ellenére úgy tartjuk, hogy az ilyen aktusoknak ugyanolyan oksági hatásuk van a társas viszonyokra nézve, mint a fent említett fizikai eseményeknek: ha azt ígérem a feleségemnek, hogy este 7-re hazaérek, egy kötelezettséget vállalok, aminek teljesítésére ő joggal tarthat igényt. Ezek a jogok és kötelezettségek csak a fejünkben (és esetleg az ígéret, egyezés stb. tanúinak

a fejében) léteznek, és ezért – ha létezésükben kétség támadna – csak az azokat létrehozó eseményre való hivatkozás, azaz az esemény emlékének felidézése igazolhatja. Természetesen nem kell állandóan emlékeztetnünk embertársainkat ígéreteikre és kötelezettségeikre, de ha ezek meglétét tagadnák, legtöbbször csak a saját magunk és a tanúk epizodikus emlékezetére hivatkozhatunk.

Bizonyára éppen emiatt fejlesztettek ki a különböző társadalmak olyan módszereket, amelyek a kötelezettségek bizonyíthatóságát segítik. Az egyik ilyen eljárás nagyszámú tanú toborzása az olyan szertartásokra, mint egy házasságkötés vagy egy nagyobb tulajdoncsere egyezsége, minthogy ezek jelentős és tartós kötelezettségeket és jogokat keletkeztetnek. Egy további, történetileg újabb eljárás a kötelezettségeket vagy jogokat eredményező esemény írásos dokumentumba (szerződésbe, bizonyítványba, emlékeztetőbe, számlába stb.) foglalása, amely egy fizikai, tehát tartós korrelátumát teremti meg annak az eseménynek, aminek megtörténtét esetleg később bizonyítani kell. Érdemes észrevenni, hogy noha egyes jogok (tulajdon, státusz stb.) meglétét sokszor nyilvánosan is jelezzük mások számára (pl. cégtáblával, házassági névvel), a fent említett dokumentumok nem pusztán azt rögzítik, hogy bizonyos jogok léteznek, hanem azt hivatottak tanúsítani, hogy az események, amelyek e jogokat keletkeztették, valóban megtörténtek. A helyet és az időpontot („Kelt...”) azért kell megadni e dokumentumokon, mert ezek együttesen jelölik ki azt az epizódot, amely oksági szerepet játszott az adott jogok és kötelezettségek létrejöttében.

Persze a jogokat és kötelezettségeket eredményező események zöme nem foglaltatik dokumentumba. Jogok és kötelezettségek nem csak formális jog által keletkeznek: ígéretek, egyezségek, szívességek, tárgyak kölcsönadása, vacsorameghívások, találkozók megbeszélése és hasonló események mindennapi társas életünk szerves részét képezik. Az ilyen események mind egy kicsit módosítanak társas viszonyainkon, mert kölcsönös elvárásokat és elkötelezettségeket indukálnak. Amennyiben ezek az elvárások nem teljesülnek, mert valaki tagadja valamely kötelezettségét, sokszor csak úgy tudunk annak létezése mellett érvelni, ha az azt eredményező múltbeli eseményre hivatkozunk. Ennek pedig a módja az, hogy a tanúk felidéznek epizodikus emlékezetükből a történeteket és megpróbálják az emlék megbízhatóságáról meggyőzni a kételkedőket, beleértve a kötelezettségét tagadó egyént is. Látjuk tehát, hogy az emlékezésnek az itt vázolt funkciója szorosan kötődik egyrészt az érvelő kommunikációhoz, másrészt a felidéző egyén társas és anyagi érdekeihez. Mindez érthetővé teszi, hogy miért torzít az epizodikus emlékezés éppen olyan irányba, hogy a múlt eseményeiből levonható következtetések az emlékezőnek kedvezzenek. És ez a funkció ahhoz is adalékot szolgáltat, hogy miért töltjük beszélgetéseink jelentős részét pletykálkodással: nem (vagy nemcsak) azért, hogy mások jelleméről tájékozódjunk, hanem azért (is), hogy megtudjuk, ki milyen jogokat szerzett, ki tartozik kinek, milyen elkötelezettségei keletkeztek másoknak, stb. Ezek az információk saját társas kapcsolataink alakítását is segítik.

Tágabb kontextusból szemlélve tehát a múlt azért fontos az emberek számára, mert társas viszonyaink többségét a múlt eseményeiből eredeztetjük. Mint-hogy e társas viszonyok csak az egyedi elmékben léteznek és csak akkor képesek hatékonyan működni, ha a különböző fejekben hasonló módon vannak reprezentálva, kommunikációs összehangolásuk elengedhetetlen, ami viszont megköveteli a múltra való esetenkénti hivatkozást.

#### IV. EMLÉKEZET, KOMMUNIKÁCIÓ, EVOLÚCIÓ

Ebben az esszében az epizodikus emlékezet egy új elméleti megközelítését vázoltam. Az érvelést visszafelé görgetve, ez az elmélet azt állítja, hogy

- az emberek a társas viszonyokat megalapozó jogokat és kötelezettségeket egyedi események oksági hatásaiként értelmezik, és ezért
- kénytelenek a múlt bizonyos eseményeit reprezentálni és ezeket a reprezentációkat másokkal összehangolni.
- A múltról való kommunikáció tehát nem érdekmentes, ami egyszerre magyarázza, hogy miért a múltról alkotott vélekedéseinkhez alakítjuk emlékeinket, nem pedig fordítva, és hogy
- hogyan korlátozza mások elvárt episztemikus ébersége azt, hogy mennyire térhetnek el emlékeink a valóságtól.
- Minthogy a múlt eseményei a jelenben és a jövőben is befolyásolják társas viszonyainkat, a múltról szóló állítások maguk is alátámasztást igényelnek:
- a felidézés autoetikus természetű az az információt közvetíti, hogy az emlék tartalma saját múltbeli észlelésből származik, ezért felelősséget vállalhatunk érte.
- Ezt a felelősséget saját magunk és mások számára az az intuitív emlékezetelmélet garantálja, miszerint felidézett emlékeink múltbeli észlelésünk lenyomatai, ezért pontosan annyira veridikusak, mint amennyire észlelésünk az.
- Intuitív emlékezetelméletünk tehát maga is hozzájárul ahhoz, hogy epizodikus emlékezetünk betölthesse a fent vázolt funkciót.

Az, hogy ez az elmélet „funkcionális természetű”, nem azt jelenti, hogy azt próbálná megmutatni, mire használjuk emlékezetünket: az epizodikus emlékezet sok különféle célra használható. A funkcionális magyarázat a jelenség természetét, mechanizmusait, működését és furcsaságait kívánja érthetővé tenni azáltal, hogy megmutatja, hogy ezek milyen célokat szolgálhatnak. Elméletünk az epizodikus emlékezet két olyan jellemzőjét veszi célba, amelyeket se az intuitív emlékezet-elmélet, se annak ismeretelméleti megfelelői, se a ma divatos kognitív pszichológiai elméletek nem magyaráznak meg kielégítően: emlékeink (korlátozott) konstruktivitását és autoetikus természetét. Az ilyen funkcionális magyarázatok természetesen csak akkor működnek, ha létezik egy olyan ok-

sági mechanizmus, amely a funkcióhoz megteremti az azt szolgáló mechanizmusokat. Ahogy az epizodikus emlékezet más elméletei, így a mentális időutazás elmélete vagy a vélekedés-karbantartás elmélete, mi is úgy gondoljuk, hogy az emlékezet ma működő mechanizmusait az emberi faj kognitív evolúciója hozta létre. Erről az evolúciós folyamatról nem sokat tudhatunk, elméletünk azonban kínál néhány támpontot. Az epizodikus emlékezet nem tölthette be az általunk vázolt funkciót azelőtt, mielőtt kialakultak olyan társas normák, amelyek meghatározták, milyen jogok és kötelezettségek keletkeznek egyes eseményekből. A múltra való hivatkozás és a múlt eseményeinek bizonyos értelmezése melletti érvelés kifinomult nyelvi képességeket is igényel. Mindemellett intuitív emlékezetelméletünk, amely – mint láttuk – szükséges ahhoz, hogy emlékeink felidézése betölthesse az általunk javasolt funkciót, egyfajta tágabb elmeelméletet is feltételez, amely szerint a saját fejünkben, csakúgy, mint mások fejében, a valóság különböző állapotainak reprezentációi léteznek.

Az epizodikus emlékezet legtöbb filozófiai értelmezése tulajdonképpen az intuitív emlékezetelméletet kísérli meg koherenssé és ismeretelméletileg kezelhetővé tenni. Ha azonban a célunk annak megértése, hogyan is működik emlékezetünk (vagyis nem az, hogy miképp kellene működni ahhoz, hogy intuíciónknak megfeleljen), akkor jobban tesszük, ha vizsgálódásaink közben ezt az intuitív elméletet felfüggesztjük, vagy akár magát is a vizsgálat tárgyává tesszük. Ebben az esszében erre tettem kísérletet.

## IRODALOM

- Bartlett, Frederic C. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press. [Magyarul: Frederic C. Bartlett: *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmány*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat, 1985.]
- Benton, Tanja Rapus – David F. Ross – Emily Bradshaw – W. Neil Thomas – Gregory S. Bradshaw 2006. Eyewitness Memory is Still not Common Sense: Comparing Jurors, Judges and Law Enforcement to Eyewitness Experts. *Applied Cognitive Psychology*. 20/1. 115–129.
- Burge, Tyler 1993. Content Preservation. *The Philosophical Review*. 102/4. 457–488.
- Hall, Lars – Johansson, Petter – Strandberg, Thomas 2012. Lifting the Veil of Morality: Choice Blindness and Attitude Reversals on a Self-Transforming Survey. *PLoS ONE*. 7/9. e45457.
- Hirst, William – Echterhoff, Gerald 2012. Remembering in Conversations: The Social Sharing and Reshaping of Memories. *Annual Review of Psychology*. 63. 55-79.
- Johansson, Petter – Hall, Lars – Sikström, Sverker – Olsson, Andreas 2005. Failure to Detect Mismatches between Intention and Outcome in a Simple Decision Task. *Science*. 310. 116–119.
- Johnson, Marcia K. – Raye, Carol L. 1981. Reality Monitoring. *Psychological Review*. 88/1. 67–85.
- Király Ildikó – Oláh Kata – Csibra Gergely – Kovács Ágnes Melinda 2018. Retrospective Attribution of False Beliefs in 3-Year-Old Children. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 115/45. 11477–11482.

- Klein, Stanley B. – Cosmides, Leda – Tooby, John – Chance, Sarah 2002. Decisions and the Evolution of Memory: Multiple Systems, Multiple Functions. *Psychological Review*. 109/2. 306–329.
- Kornblith, Hilary 2012. *On Reflection*. Oxford University Press.
- Mahr, Johannes 2019. Remembering in Communication: A Novel Account of the Architecture and Function of Human Episodic Memory. [http://www.etd.ceu.edu/2019/mahr\\_johannes.pdf](http://www.etd.ceu.edu/2019/mahr_johannes.pdf)
- Mahr, Johannes – Csibra Gergely 2018. Why Do We Remember? The Communicative Function of Episodic Memory. *Behavioral and Brain Sciences*. 41. e1.
- Mahr, Johannes – Csibra Gergely (megjelenés előtt). Witnessing, Remembering and Testifying: Why the Past is Special for Human Beings. *Perspectives on Psychological Science*.
- Mercier, Hugo – Sperber, Dan 2011. Why do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory. *Behavioral and Brain Sciences*. 34/2. 57–74.
- Michaelian, Kourken 2012. Metacognition and Endorsement. *Mind & Language*. 27/3. 284–307.
- Michaelian, Kourken 2018. Autooiesis and Reconstruction in Episodic Memory: Is Remembering Systematically Misleading? *Behavioral and Brain Sciences*. 41. e22.
- Sperber, Dan – Clément, Fabrice – Heintz, Christophe – Mascaro, Olivier – Mercier, Hugo – Origg, Gloria – Wilson, Deirdre 2010. Epistemic Vigilance. *Mind & Language*. 25/4. 359–393.
- Suddendorf, Thomas – Corballis, Michael C. 2007. The Evolution of Foresight: What is Mental Time Travel, and is it Unique to Humans? *Behavioral and Brain Sciences*. 30/3. 299–313.
- Tulving, Endel 1983. *Elements of Episodic Memory*. Oxford, Clarendon Press.
- Wells, Gary L. – Hasel, Lisa E. 2007. Eyewitness Identification: Issues in Common Knowledge and Generalization. In Eugene Borgida – Susan Fiske (szerk.) *Beyond Common Sense: Psychological Science in the Courtroom*. London, Wiley-Blackwell. 159–176.

K. HORVÁTH ZSOLT

## Kollektív emlékezet, kollektív képzet, együttes élmény

Egy fogalomvándorlás szociológiai-politikai implikációi:  
Halbwachs, Durkheim, Mérei

### I. VISSZA AZ EMLÉKEZET SZOCIOLÓGIÁJÁHOZ: HALBWACHS ÉS A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET

Ma már szinte közhelyesnek tűnik kimondani azt, hogy az emlékezet problémája az elmúlt három-négy évtized egyik legtöbbször tárgyalt kérdése volt, mely a filozófiától és az irodalomtudománytól a néprajzon és a szociológián át a pszichológiáig és a történelemtudományig egy sor diszciplínát mélyen érintett, sőt bizonyos értelemben fel is forgatott. Ez az érdeklődés éppannyira volt tudományos-intellektuális, mint amennyire – a kulturális örökség fogalmán keresztül – kultúra- és emlékezetpolitikai természetű jószág. Meglehetősen gyorsan nagy, előbb nemzeti, majd nemzetközi kutatási projektek, konferenciák, workshopok, eszmecserek épültek rá, vagyis szerves része lett a ma globális tudományiparnak nevezett közegnek (Gyáni 2016). Sőt, amikor az 1970–1980-as évek fordulóján, elsősorban német és francia kontextusban a kutatók érdeklődni kezdtek a téma iránt, látható volt, hogy az emlékezet iránti felfokozott tudományos figyelem összefüggésben állt a két ország műltfeldolgozási problémáival. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az Aleida és Jan Assmann, valamint a Pierre Nora által kezdeményezett és vezetett kutatások voltaképpen „csak” reagáltak arra a társadalmi feszültségre, arra az elégedetlenségre, mely a közelmúlttal kapcsolatban (Harmadik Birodalom, illetve a Vichy-Franciaország) e két országban elsőként fogalmazódott meg (K. Horváth 2010).

Az emlékezet problémájának ez a gyors, ugyanakkor visszás sikere magukat a kutatókat is meglepte, sőt bizonyos szempontból el is rettentette a kérdéskör további tárgyalásától. Jan Assmann, Pierre Nora, majd Jacques Revel, Paul Ricoeur és mások is az emlékezet járványszerű terjedéséről beszéltek, ami a kritikai gondolkodás számára voltaképpen leértékeli a parttalanná vált jelenség értelmezését. Ám attól, hogy a trendsetter kutatók korán felismerték a kérdés tárgyalásának politikai és gazdasági veszélyeit, attól az emlékezet kutatása még tovább virágzott: ebből született a *memory studies* (Gensburger 2011). A francia *Les lieux de mémoire* mintájára szárba szökkenek a német, osztrák, olasz, svájci,

bolgár, magyar kutatások, a kulturális örökség problémája pedig betagozódott az egyes országok kultúrapolitikájába, vagyis – a műemlékvédelmet zárójelbe téve – a turizmusipar bevételei révén egy-egy ország kulturális márkájává vált. Ennek az emlékezetpolitikai és gazdasági konjunktúrának azonban a kérdés kritikai tudományos tárgyalása látta kárát.

Sarah Gensburger francia szociológus az elmúlt években azon kevesek közé tartozott, aki hangot adott annak, hogy jóllehet a *memory studies* címszó alatt megjelenő írások nagy előszeretettel hivatkoznak alapítóatyaként Maurice Halbwachsra, az 1925-ben megjelent *Az emlékezet társadalmi keretei* című könyvének nemegyszer olyan megállapításokat tulajdonítanak, melyek egészen egyszerűen idegenek mind a szerzőtől, mind a hivatkozott könyvet mélyen átható durkheimi szociológiától. Az Halbwachsot alapszövegként kezelő, a *memory studies* címszava alatt megjelenő írások diskurzuselemzésével Gensburger arra mutat rá, hogy *Az emlékezet társadalmi keretei* című könyvet inkább legitimáló hivatkozásként, mint valóban hadra fogható módszerként használja a kortárs kutatók egy része. Halbwachsot érintő kritikáikban, melyekben emlékezetfelfogásának prezentizmusát, tárgyiasító jellegét és folytonossághiányát emelik ki, Gensburger szerint az 1925-ös szövegen voltaképpen mai problémákat kérnek számon, ugyanakkor eltekintenek a könyv létrejöttének kontextusától, valamint a mögötte álló durkheimi társadalomelméleti problémáktól (Gensburger 2016). A francia szociológusnő voltaképpen azt lobbantja a *memory studies*ban érdekelt kutatótársai szemére, hogy nem ismerik a klasszikus durkheimi problematikából kibomló kollektív emlékezet kérdését, nem ismerik fel a durkheimi előzményeket, továbbá azt sem, hogy Halbwachs térhez és időhöz kötődő szociológiai elméletét adta az emlékezetnek, nem pedig univerzális kulturális elgondolását.

Halbwachs egyik legérdekesebb kritikusa Jan Assmann volt, aki *A kulturális emlékezet* című könyvének elején egyfelől áttekinti és összefoglalja a kollektív emlékezet fogalmával kapcsolatos tudnivalókat, másfelől Halbwachs bírálatából bontja ki saját kulturális teóriáját. Az első fejezetben mintegy tizennégy oldalt szentel Assmann Halbwachs emlékezetelméletének rekonstrukciójára. Értelmezése, fogalomhasználata egy adott pontig rendkívül pontos, rögzíti azt, ami a *memory studies*ban korántsem evidens, hogy a kollektív emlékezet *csoporthoz* kötődik, tehát nem valamiféle össztársadalmi jószág értendő alatta, hanem a társadalom absztrakt fogalmának kisebb léptékű konkrét megvalósulásai hozzák létre. Assmann maga is megvédi Halbwachs emlékezetfelfogását a leggyakoribb félreértésektől, ám összegzését mégis úgy zárja, hogy „a (kollektív) emlékezet fogalmát gyűjtőfogalomként használjuk, s ezen belül »kommunikatív« és »kulturális« emlékezet közt teszünk különbséget” (Assmann 1999. 46). Érdekes, hogy Assmann az idézett részben már zárójelbe teszi a kollektív szót, s ezzel a gesztussal afféle mindent magában foglaló gyűjtőfogalommá teszi azt. Saját kutatási céljai szempontjából persze logikusnak tűnhet e művelet, de főleg a kulturális emlékezet esetében oly mélységig oldja el Assmann saját koncepcióját az

eredeti szöveg fogalmi problémáitól, hogy nehéz belátni, vajon miért is volt rá szüksége. Amíg a német kultúrakutatót voltaképpen egy kultúrákon átívelő, a rituális és a textuális koherencia fogalmához kapcsolódó, kultúraelméletté dústított univerzális emlékezetteória lehetősége izgatja, addig a francia szociológus elképzelése mindvégig *konkrét* (megélt idő, belakott tér, valós csoport) marad.

Mint fentebb is utaltunk rá, az 1980-as évektől konjunktúráját élő emlékezetkutatások általában tehát Halbwachsnak *Az emlékezet társadalmi keretei* című könyvéig vezették vissza a kutatástörténetet, ebből fakadóan jobbra elsikkadt az, hogy mit jelentett az emlékezet mondjuk a 19. századi pszichológia, pszichoanalízis, illetve filozófia számára. Ez annyiban érdekes csak, hogy a durkheimi szociológia problémavilágából érkező Halbwachs könyve a korábbi hagyományra adott *válasz* (Craig 1979), hiszen attól az elképzeléstől óhajtotta eloldani az emlékezés jelenségét, miszerint az az egyénben lejátszódó, individuális mentális folyamat volna. Nem véletlen tehát, hogy minduntalan azt emeli ki, kizárólag társas környezetben jön létre emlékezet (egy teljesen izoláltan élő embernek nincs emlékezete). E megállapítás mögött azonban ott munkált a durkheimi szociológia ember- és társadalomképe, mely radikálisan különbözött az ember elszigetelt, individuális felfogásától (Namer 1994). Ezért társas és társadalmi (a *social* mindkettőt jelentheti) vezérlésű az emlékezet, mert az egyénnek itt is bizonyos kívülről érkező szabályoknak, normáknak kell megfelelnie, azzal a megszorítással, hogy Halbwachsnál egyén és csoport *viszonya* nem magától értetődő. Gimnáziumi tanára, Henri „Bergson számára – mint Pléh Csaba rámutat – a »valódi emlékek« személyesített világa az egyénnek az anyagi világtól való elválásának biztosítéka volt. Bergson szerint az emberek kétféle én-standarddal élnek. Számára fontosabb az igazi, belső én, míg a külső én a társadalom számára megkonstruált életünk” (Pléh 1999. 440; lásd Bastide 1970). Ám Halbwachs szerint az emlékezés *folyamatában* a csoportnak van primátusa, az egyéni és a társas pedig egy egészet alkotnak. Ebben hallgatólagosan az is benne van, amit Némedi Dénes is megjegyez, hogy Halbwachs nem állítja olyan élesen szembe az egyént a társadalommal, mint Durkheim (Némedi 2005. 122). Sőt, a csoport, a kollektivitás és a folyamatjelleg hangsúlyozása akarva-akaratlanul az interakciót helyezi előtérbe. „Egyaránt elmondható, hogy az egyén a csoport nézőpontjába helyezkedve emlékezik, illetve hogy a csoport emlékezete az egyéni emlékezetekben realizálódik, nyilvánul meg” (Halbwachs 2018. 11). Vagy ahogyan később megfogalmazza: „Csak azzal a feltétellel tudunk emlékezni, hogy belehelyezkedünk egy vagy több csoport nézőpontjába, és ha visszahelyezzük magunkat egy vagy több gondolatfolyamba” (Halbwachs 1950. 14). A kollektív emlékezet fogalma alatt tehát egy csoport által életben tartott, azonosságképző jelleggel bíró társas-társadalmi visszatekintő gyakorlatot értünk. Ám korántsem az a célja, hogy a múltat rekonstruálja és megőrizze (ebben különbözik a történelemtudománytól), hiszen funkciója a társas-társadalmi kohézió megerősítése, nem pedig a hagyomány időtlen fenntartása. Ebben hallgatólagosan az is benne

van, hogy ha a csoport tagjai elhalnak, akkor az általuk fenntartott, az emlékezetben nyugvó csoporttudat mindörökké elveszik. Jellegzetes szerepei közé tartozott például az, hogy a vallás és a hit csoportképző szerepe révén összetartson egy közösséget, hogy rendies legitimitást biztosítson egy-egy nemesi családnak, ahol a nemesi vér fikciója nemegyszer az objektív értelemben vett múlt tudatos meghamisítását jelenti, továbbá az, hogy hivatásrendi tudatot képezzen egy a modern társadalomban létrejövő szakma köré.

Ugyanakkor Berger Viktor egyik írása arra hívja fel a figyelmet a kollektív emlékezet kapcsán, hogy Halbwachs szerint annak mindig van *térbeli* vonatkozása (Berger 2015. 25). Míg „benyomásaink egymást oltják ki (*se chassent l'une l'autre*), tudatunkban pedig nem marad meg semmi, [addig] a tér olyan valóság, amely fennmarad, [...] nem ragadhatnánk meg újra a múltat, ha nem őrizné azt meg a bennünket körülvevő anyagi környezet” (Halbwachs 1950. 93). Márpedig ha időben és térben valósul meg, tehát társas-társadalmi gyakorlatot értünk rajta, akkor végképp egyértelművé válik az, hogy az emlékezet nem szubsztancia, hanem interakció terméke; pontosabban fogalmazva, az emlékezet maga a roppant illékony interakció. Halbwachs szerint ily módon az emlékezetnek nincs önmagában vett valósága sem, valóságosságát azokból a társadalmi keretektől nyeri, amelyek újra és újra életre hívják, megformálják (Seixas 2016). Ebben a minőségében pedig az emlékezet végképp nem vonatkozhat valamiféle feltételezett osztársadalmi szintre, hiszen a társadalom nevű absztrakció tagjai egymással konkrét térben és időben nem tudnak kapcsolatba lépni, csakis annak kisebb léptékű megvalósulásáról, a csoporton vagy közösségen belüli emlékezőgyakorlatról beszélhetünk.

Azok a kutatók, akik a „kollektív emlékezet” jelzős szerkezet első részét elhagyják, vagy az elsődleges szociológiatörténeti kontextustól eloldva alkalmazkodik, olyannyira eltávolodnak a benne foglalt társadalomelméleti problematikától, hogy eszmetörténeti szempontból nehéz velük mit kezdeni. Az emlékezet kutatásának megismeréstudományi aspektusai azóta egy sor dolgot finomítottak Halbwachs megállapításain (ami a tudomány mozgását tekintve teljesen természetes dolog), így napjainkban a szerző heurisztikus fogalmainak (kollektív, társadalmi keretek, csoport) eszmetörténeti helyreállítása számunkra izgalmasabbnak ígérkezik. Vajon mi lehet a *kollektív* szónak az a sajátos fogalomtörténeti sajátossága, mely a 21. században könnyen félreérthetővé vagy ignorálhatóvá vált, ám mintegy száz évvel ezelőtt a társadalomelméleti munkák egyik ugyancsak izgalmas fejezetét képezte? A volt szovjet érdekszférában ráadásul a kollektív szónak kifejezetten negatív politikai töltete van (például: kollektivizálás), amennyiben azon az egyénnel *szemben* átlényegített közösség iránti voluntarista vágyat értjük. Az alábbiakban tehát amellettt szeretnék érvelni, hogy a kollektív szónak speciális helyi értéke van, mely nem mentes bizonyos összefonódó, szociológiai-politikai implikációktól, s két olyan szereplőt szeretnék még e gondolatmenetbe bevonni, akiknél a kollektív szó e kettős funkciója fellelhető: Émile Durkheim és Mérei Ferenc.

## II. KOLLEKTÍV KÉPZETEK ÉS DURKHEIM KONCEPCIÓJA A SZOCIALIZMUSRÓL

Amint fentebb láthattuk, Durkheim és Halbwachs között klasszikus mester–tanítvány viszonyról beszélhetünk, ugyanakkor utóbbi autonóm gondolkodó volt, aki termékenyen mozdította ki a durkheimi kollektív fogalmat a maga szubsztanciális elgondolásából. Közismert az is, hogy a kollektív emlékezet fogalma mennyit köszönhet Émile Durkheim kollektív tudatról szóló kezdetlegesebb, illetve a kollektív reprezentációkról szóló részletesebben kidolgozott elméletének. Utóbbi gondolkodásának radikalitása abban állt, hogy korának számos, a társadalom mibenlétéről alkotott elképzelésnek az *alapjaira* kérdezett rá.

Arra kérdez rá ugyanis, hogy milyen integratív elemei vannak a társadalomnak, mi tartja össze a társadalmat alkotó egyéneket, mi a társadalom maga, illetve hogy a „társadalom mi módon szabályozza az egyének viselkedését” (Durkheim 2000. 280). Némedi Dénes arra mutat rá *A társadalmi munkamegosztásról* című könyv kapcsán, hogy noha Durkheim sem a munkamegosztást, sem a szolidaritást nem tisztázza alaposan, az organikus és mechanikus szolidaritás fogalmaiban mégis a fenti kérdésekre keresi a választ (Durkheim 2001). Mint megjegyzi, a mechanikus szolidaritás tisztázása után Durkheimnél megszorodnak a korabeli közállapotokra tett erkölcsi-politikai nyílt kiszólások, megjegyzések, melynek lényege, hogy a

kollektív típus hanyatlal s egyidejűleg az egyéni tudat [kiterjedése, intenzitása] nő. [...] A megfogalmazáson érződik Durkheim kettős problémája: a közvetlenül nyomasztó kérdés az volt, hogy hogyan lehetséges a morális, társadalmi kohézió a századvég francia társadalmában, de ezt a kérdést Durkheim a modern társadalmak általános problémájába ágyazva akarta megoldani. (Némedi 1996. 59–60.)

Márpedig, ha a mechanikus szolidaritás gyengül, akkor logikusan az következne, hogy a francia szociológus valamiféle nosztalgikus közösségeszmény mellett tör lándzsát, ám ő inkább bírálta az antiindividualista törekvéseket. Némedi három pontban szedi össze a modern társadalmakra jellemző organikus szolidaritás fogalmát úgy mint (1) az közvetve kapcsolja az egyént a társadalomhoz, (2) a társadalom speciális funkciók rendszere, (3) a szolidaritás egyenesen arányos a közös eszmék és az egyéniség fejlettségével (Némedi 1996. 60–61). Az utóbbi azért rendkívül fontos, mert szemben a mechanikus szolidaritás fogalmával, ahol a szolidaritás erősségének második ismérve az egyéniség fejletlensége, az organikus forma *elísméri* az individuum fontosságát, de – a dezintegrációt elkerülendő – egyben óhajtja a közös tudat megalapozására hivatott szolidaritást is (Somlai 2009; Takács 2019). Némedi több ízben is rámutat arra, hogy nemegyszer milyen intuitív alapon használja Durkheim a közös tudat és a kollektív tudat fogalmait, hogy végül részletesebben kidolgozza a nagyhatású *kollektív képzet* fogalmát. Nem nehéz

észrevenni, hogy utóbbival a francia szociológus mintegy megelőlegezi a később Mannheim által kidolgozott konjunktív tapasztalástér tudásszociológiai problematikáját (Mannheim 1995. 147–331). Ullmann Tamás abban látja Durkheim újdonságát, hogy gondolkodása túlmegy a gondolkodás léthez kötöttségén és a fogalmi gondolkodást magát társadalmi tényként értelmezi.

A kollektív képzetek tehát független szférát alkotnak, sajátos szabályok és rend jellemzi őket, és nem általános, örök eszmék. A kollektív képzetek egy adott társadalom „gondolatai”. Éppen ezért nem az a leglényegesebb jellemzőjük, hogy igazak-e vagy pedig hamisak. Mivel a világ és a társadalom rendjének egészére vonatkoznak, ezért valójában értelmetlen is ezt a kérdést feltenni velük kapcsolatban. Ezt akkor értjük meg, ha áttekintjük Durkheim példáit a kollektív képzetekre vonatkozóan: hagyományok, mítoszok, legendák, viselkedési szabályok, érzelmi állapotok kifejezési módjai, az osztályozás elemi formái. Ezek olyan képzetek a valóság rendjére vonatkozóan, amelyekkel kapcsolatban értelmetlen és nem is lehet feltenni azt a kérdést, hogy megfelelnek-e a valóságnak. Bizonyos értelemben a valóság felel meg nekik, tehát nem tudnak nem igazak lenni. Nem azért igazak, mert megfelelnek valamiféle objektív valóságnak, hanem azért igazak, mert az igazság feltételeit jelentik. (Ullmann 2019. 60.)

Am ahogyan fentebb is utaltunk már rá, Durkheim társadalomelméleti fejtegetései korántsem mentesek a 19. század végi Franciaország, tágabban a modern ipari társadalom kialakulásának dilemmáitól. Hans-Peter Müller szerint a francia szociológus számára úgy fogalmazódott meg a kérdés, hogy vajon az Adam Smith-féle *laissez faire*-liberalizmus szemléletének kellene-e igazat adni, miszerint a munkamegosztás egyszerre biztosít terepet az önmegvalósítás számára, s egyszerre kapcsolja össze a társadalom tagjait, vagy épp ellenkezőleg: Marxot és más szocialistákat követve amellet kellene érvelni, hogy a munkamegosztásnak bomlasztó hatása van, s szükségszerűen elidegenedéshez vezet. Durkheim úgy vélte, össze tudja hangolni az „individualizmust” és a „szocializmust”: az integrációt szerinte nem a láthatatlan kéz, hanem egyfajta szabályozott erkölcsi együttműködés révén kell megteremteni. Másképpen fogalmazva, egy funkció szerint differenciált intézményes rendben, mint amilyen a modern társadalom, a komplex munkamegosztást kell összehangolni egy szabályozott, minimális kollektív tudattal (Müller 1988. 142).

A Durkheim korában használatos Littré-szótár szerint az organikus szolidaritás valamiféle kölcsönös felelősségvállalást, elköteleződést jelöl (Némedi 1996. 23). Úgy tűnik, mintha funkcionális szempontból e megközelítés szakrálissá tené a társadalmi kohéziót; ahogyan Tamás Gáspár Miklós megfogalmazta Durkheim kapcsán: „Mi a szent – szociális értelemben? Szent mindaz, amit tisztelet illet a morális igazolás kényszere nélkül” (Tamás 1999. 30). Tegyük még hozzá, hogy az individualizmussal szembeni kritika a III. Köztársaság életében szinte

általános volt, korántsem csak a szocialisták szorgalmazták, konzervatív oldalról is napirenden volt, az egoizmus szinonimájaként kezelték. Így a szocializmus fogalma Durkheimnél korántsem valamilyen konkrét változást célzó, cselekvés-központú programideológiaként értendő (Szabó 1989), inkább az akkori szótári jelentésének megfelelően olyan törekvésként kezelendő, mely a dezintegráció elkerülése végett az individualizáció meghaladására törekszik. A morál pedig nem a magyar erkölcs kifejezést fedi le, hanem annál jóval tágabb a jelentéstartománya: szellemit, lelkit egyaránt jelenthet.

A szocializmus olyan törekvés [írja Durkheim 1893-ban], mely a szórt állapotban lévő gazdasági funkciókat, hirtelen vagy fokozatosan, szervezett állapottá alakítja át. Úgy is mondhatnánk, hogy a gazdasági erők teljes vagy részleges szocializációjára [*socialisation*] törekszik. [...] A gazdasági élet szocializálása [*socialiser*] annyit tesz, hogy alárendeljük a most még burjánzó, az egyéni és egoista célokat a valóban társadalmi [*sociale*], így morális céloknak. Ezért mondhattuk azt [...], hogy a szocializmus több igazságosságot [*justice*] visz a társadalmi viszonyokba. (Durkheim 1893. 511; lásd még Durkheim 1928.)

Érdemes hangsúlyozni, hogy a szöveg folytatása nem hagyja szó nélkül a „szocializmus” kifejezés politikai konnotációit sem, ám ettől függetlenül az nem mozgalomra vagy pártra vonatkozik, hanem szellemi irányzatra. Némedi Dénes is hangsúlyozza, hogy írásai alapján nehéz a szociológust egyetlen ideológiai irányzathoz sorolni (konzervatívnak éppúgy tekintették, mint liberálisnak vagy szocialistának), ám kollektívizmusa nehezen vonható kétségbe (Némedi 1996. 121; lásd még Karsenti–Lemieux 2017). Ennek részben az az oka, hogy Franciaországban nincs egységes szocialista hagyomány (Proudhon, Jules Guesde, Auguste Blanqui, Pierre Brousse, Jean Allemane követői stb.), mint ahogyan a munkásság is roppant szórt és heterogén társadalmi nagycsoportot alkotott (Ligou 1962). Durkheim ugyan szimpatizált a szocialista gondolattal, baráti kapcsolatot ápolott Jean Jaurèsszel, rendszeresen olvasta az utóbbi által szerkesztett szocialista *L'Humanité* című lapot (mely 1920 után a Francia Kommunista Párt lapja lett), ennek ellenére a szociológus politikához való viszonya, általánosabban a politika és a tudomány viszonya korántsem magától értetődő kérdés (Lukes 1977. 77, 320; Prochasson 2003).

Visszakanyarodva a fenti szöveghelyhez: azért adtam meg az eredeti nyelvi formákat, hogy világosan láthatóvá váljék, a *socialiser*, *socialisation*, *sociale*, *socialisme* kifejezések voltaképpen az uralhatatlan gazdasági törekvések társas-társadalmi korlátozására és szabályozására törekednek, mégpedig abból a célból, hogy az egyenlőtlenségek ne dezintegrálják teljesen a társadalom fogalmát. Durkheim tehát a piaci kereteket megtartó, ám azt a morál nevében szabályozó szocializmus mellett tette le a voksát. Ugyanígy a magántulajdon tisztelete vagy az egyenlőtlenségek újratermeléséért felelős öröklés rendszerét sem törölné el

az általa szocializmusnak nevezett doktrína. „A *Szocializmus* [című szöveggel] a szociológus felfedezte a kollektív képzetek jelentőségét a politikai mechanizmusokban” (Lacroix 1981. 175). Lacroix szerint a már kortársak által is pályafordulónak tetsző 1895-ös év voltaképpen nem volt más Durkheim életében, mint ugyanannak a kérdésnek az eltérő felvetése. Míg a társadalmi kohézió problémáját a fenti dátum előtt a politikában kereste, addig utána a vallás társadalmi szabályozó *funkciójában* vélte felfedezni az összetartozás alapjait; A *vallási élet elemi formái* című könyvben konkludál majd ez a törekvés. Másképpen fogalmazva a korai szocialista tárgyú Durkheim-írások egy elméleti szociológiai probléma (mi tartja össze a modern társadalmat?) megoldását a *politikában* látja, lényegét abban ragadja meg. Ez a politika annyiban szocialista, hogy – a szó mai, ideológiai értelmében – „kiigazítja” a társadalmi igazságtalanságokat (Lukes 1992).

Durkheim és a szocializmus viszonyát elemző könyvében Jean-Claude Filloux úgy fogalmaz, hogy a szocializmust teóriaként célszerű értelmezni, ami persze nem jelenti azt, hogy az másodfokon ne ölthetne mégis egyfajta ideologikus formát. Filloux amellet érvel, hogy a szocializmus gondolata Durkheimnél nem más, mint egy olyan társadalomelméleti szemlélet, melyben a kollektív értékebb, mint az egyéni; továbbá, hogy az igazságosság kritériumainak érvényesítésekor a szociológus elfogadja az állam beavatkozó szerepét a gazdasági-társadalmi folyamatokba. Az állami egyenlősítő intervenciót pedig utóbb igazolni fogja a társadalmi igazságosság gondolata, mely indirekt módon megerősíti a kohéziót, vagyis a kollektív malmára hajtja a vizet.

A szocializmus durkheimi koncepciója tehát egy – a munkásság konkrét problémáján túli – általános egalitárius elképzelés, mely ugyanakkor magában foglalja az individualitás tiszteletben tartását, mivel ezen az elven nyugszik a modern kapitalista társadalom (Filloux 1977). Ugyanakkor Némedi éles szemmel vette észre, hogy mivel az ipari proletariátus tömegei Durkheim korában is azt kérték számon a polgárságon, hogy ők „miért nem élvezhetik az új individualizmus által hirdetett értékeket”, így szocializmusában *volens-nolens* van valamiféle társadalomjobbító szándék (Némedi 1996. 21). A pauperizáció, a nagyvárosi nyomor tehát akarva-akaratlanul a kiindulópontja a szociológus kritikai beállítódásának, amennyiben ez a kiterjedt depriváció indirekt módon is rámutat arra, hogy a felvilágosult, liberális individualizmus azon az áron jött létre, hogy a szegények tömegeit *kizárta* az oktatásból, a társadalmi mobilitás alapját jelentő közjóságból.

### III. AZ EGYÜTTES ÉLMÉNY TÖBBLETE ÉS MÉREI FERENC SZOCIALIZMUSA

A pszichológiai szakirodalomban megítélésem szerint alulbecsülik Émile Durkheim Mérei Ferencre tett hatását. Noha közismert, hogy a magyar pszichológus előbb a Sorbonne-on, majd Henri Wallon égisze alatt az Institut National

d'Orientation Professionnelle-ben szerzett képesítést, ám a francia iskolapszichológia nagyjai mellett leginkább a már említett Wallon, valamint Jean Piaget, itthon pedig Szondi Lipót, Schnell János hatását szokás kiemelni. Ám a hivatkozásokból vagy interjúkból rekonstruálható hatások mellett olykor – ahogy Faragó László, Mérei közeli munkatársa szövé is tette – lényegesebbnek tűnik Mannheim Károly tudásszociológiájának látens befolyása (Faragó 1947; 1940). Explicit értelemben pedig egyértelmű még Kurt Lewin dinamikus személyiségelmélete és empirikus szociálpszichológiája, és mindenképpen újragondolásra érdemes Émile Durkheim társadalomelméletének főként a kollektív képzetekre, a szolidaritásra vonatkozó fejtegetéseinek bűvópatakszerűen előbukkanó problematikája.

Mi tagadás, ebben a Durkheim-felejtésben Mérei is ludas; vissza-visszatérően emlegeti ugyan, de többnyire negatív értelemben, ő a bűnbak, akinek a példáján be lehet mutatni, hogy a kortárs pszichológia mennyivel mélyebbre jutott egyes kérdések feltárásában, mint a durkheimi szociologizmus (Frank 2008; Némedi 2007). Mérei éppoly mostohán és leegyszerűsítőn bánt Durkheimmel, ahogyan utóbbi bánt korának pszichológusaival, de ez a hűvös távolságtartás nem feledtetheti azt, hogy a magyar pszichológus olyan jellegű, társas-társadalmi vezérlésű pszichológiát hallgatott Párizsban, amelyről magyar kortársai akkor nem is álmodhattak (K. Horváth 2017). Régóta jól ismert tudománytörténeti tény, hogy Durkheim és iskolája ugyan megtermékenyítette a francia társtudományokat, hatása mégis bénító erejű volt; nem véletlen, hogy saját tudományának lehatárolása végett, a történelemtudománytól a lélektanig mindenki szabadulni akart a „szociológiai imperializmustól” (Revel 2007. 561; Besnard 1979). Mérei tehát, ha akart, ha nem, találkozott a Sorbonne-on Durkheim munkásságával, de a kortárs francia iskolapszichológia éppenséggel le akarta hántani magáról e hatást, így a kvalitatív vizsgálatok során minduntalan cáfolták a szociológusnak például az öngyilkosságról szóló szociológiai elméletét.

Ez történik *Az együttes élmény* hasábjain is, ahol Durkheimnek az organikus szolidaritásról szóló elmélete elvetéséből indul ki a gondolatmenet. A 64 számozott lapból álló *Az együttes élmény* című kismonográfia alcíme az, hogy *társadalomlélektani kísérlet gyermekeken* (Mérei 1947). Ez azt sugallja, hogy Mérei mondanivalója túllép a gyermeklélektan tárgyán (hisz akkor inkább „kísérlet gyermekekkel” lehetne az alcím), s az elvégzett kísérletek inkább csak apropóul szolgálnak egy általánosabb érvényű társadalomelméleti modell bemutatásához (Csepeli 1999; Erős 2006). Durkheimnek a társadalmi kohéziót firtató problémája mellett, szűkebben, Mérei legfontosabb konkrét inspirációja a Kurt Lewin és munkatársai által kidolgozott módszer volt, mely a konkrét kiscsoporttal változó dinamikus személyiségelméletet alkalmazza a gyermekek világára (Lewin–Lippitt–White 1975; White–Lippitt 1969). Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy a társadalom absztrakt fogalmának konkrét megvalósulása a kiscsoport, melynek minősége, hierarchiája, atmoszférája stb. konstitutív módon járul hozzá az egyén önképé-

hez, viselkedéséhez, akkor ebből logikusan következik az, hogy a gyermekek esetében ez az *iskola* miliője. A gyermek tehát nem konstans, a környezetétől érintetlen, független élőlény, személyisége az egyének között formálódó viszonyok kontextusában és a közöttük lezajló érzelmi, kapcsolati forrásokért történő versengésben ölt testet. Kurt Lewinnek az 1930-as években fogant dinamikus személyiségelmélete meglehetősen hasonlóan modellezi a társadalomban élő embert: a társas lény önállóan alig is képzelhető el, személyisége a körülötte formálódó, őt befolyásoló kiscsoport függvényében jön létre, melynek persze egyszerre maga is alakítója. Így ez a viszony *per definitionem* kölcsönös, nem vezethető vissza csak az egyénre vagy csak a csoportra. Ez az alkotóelemeire redukálhatatlan *viszony* az együttesség, mely Mérei társas szempontú gyermeklélektanának éppúgy, mint neveléstudományba oltott társadalomelméletének egyik legfontosabb teoretikus pillérévé válik. Tovább megyek, úgy érzem, hogy az „együttes élmény” kifejezés első tagja kifejezetten durkheimi inspirációjú: a *collectif* magyar fordítása.

Az *együttes élmény* „intézmény” című fejezetében Mérei Durkheim organikus szolidaritásához kapcsolódó kérdéseket feszeget. Az valamiféle kölcsönös felelősségvállalást, elköteleződést foglal magában az – individuális szinten túl képződő – közjó iránt, melyet a morális igazolás kényszere nélküli „szentségként” fogadnak el a csoport tagjai. Mérei számára Durkheim gondolata ugyan szimpatikus, egészében azonban elfogadhatatlan, mivel szerinte a francia szociológus a kollektív tudatot szubsztanciának tekinti, mintegy tulajdonságokkal ruházza fel. És valóban: Durkheim nemegyszer a kollektív tudat állapotairól, illetve ezek intenzitásáról beszél, vagyis fejtegetései valóban, mint valamiféle létező legbensőbb lényegként kezelik e tudatot (Durkheim 2001. 161). Mérei azonban úgy véli, hogy ilyen tulajdonságokkal díszített szubsztancia nem létezik, helyette az együttesség, a közösség fundamentumának az *intézményesedés* szociálpszichológiai történéseit tartja. Érdeemes hangsúlyozni, hogy a Durkheim és a Mérei által feltett kérdések több vonatkozásban egészen bizonyosan eltérnek, ezek egyike például a vizsgálat *léptéke*. Jóllehet a francia szociológus vagy tanítványa, Halbwachs, a társadalom egyik konkrét totalitásként használják a csoport (*group*) fogalmát, de semmiképpen nem úgy, ahogyan az 1930-as években a Kurt Lewin nyomán meginduló, korlátozott létszámmal (2–25 fő) dolgozó kiscsoport-kutatások (*small group research*). Utóbbiak mindig mozgásban, dinamikus viszonyok függvényében képzelik el a társas lényt, míg a durkheimi megközelítést a társadalmi csoport és az egyén közötti kohézió problémája izgatta (Cartwright–Zander 1969).

Az *együttes élményben* Mérei az intézményt tartós, emberek között fennálló viszonyoknak gondolja el, melyet szabályok, rítusok és hagyományok fognak, tartanak össze. Utóbbiak igen gyakran tárgyi formát is öltenek (szabályzat, zászló, jelvény); minél inkább intézménynek tekintünk egy ilyen viszonyt, annál inkább rögzítettek ezek a szabályok. Ám az intézmény – ha szabad így mondani

– „szellemét” nemcsak ezek az egyéneken kívül létező javak alkotják, hanem a „kialakult szokások az emberek tudatában is élnek, így a viszonylatot alkotó egyének egyben *hordozói* is a viszonylat alkotta intézménynek” (Mérei 1989. 31, az én kiemelésem). Jóllehet mindketten használják a tudat fogalmát, Mérei felfogása annyiban tér el Durkheimétől, hogy egyfelől a kiscsoportos közösségképződés szabályszerűségeit helyezi kutatása tárgyulcséjére, másfelől a tudatot nem valami adott jószágnak veszi, hanem olyan viszonyokban képződő közös tudásként értelmezi, melyet a szociális penetrancia függvényében az egyének is megváltoztathatnak; Mérei felfogása tehát dinamikus marad.

Mérei szerint a csoportképződés alapja nem a benne lévő egyének száma, hanem az intézményesedés foka. Ő a csoportot olyan társadalmi alakzatnak fogja fel, melynek ugyan vannak intézményszerűen rögzített vonásai, de – előre lefektetett szabályok és törvények híján – mégsem teljesíti az intézmény kritériumait. Az iskola: intézmény, ha van ültetési rend, akkor még az osztály egy-egy padsora is lehet az, ám, „ha 10 vagy 15 gyerek összeverődik, hogy bélyeget cseréljenek vagy dobás-kiszorítót játsszanak, készítsenek akár kötetnyi szabályt is ehhez a tevékenységhez, csoportjuk mégsem intézményes része a társadalomnak” (Mérei 1947. 16). Az ilyen szerveződési szinteket társadalom alatti, *expressis verbis* pre-szociális és alegális alakzatnak nevezi el Mérei; azért pre-szociális és alegális, mert ugyan szerkezetében és funkciójában rokona a társadalmi alakzatoknak, ám összefüggéseit tekintve mégis elszigetelt marad, amennyiben nem része a termelésen alapuló emberi társadalomnak. Méreit tehát a véletlenszerűen létrejött, de tartósan fennmaradni nem tudó és az intézményes eljárásokkal körbebástyázott, ezért hosszú távú csoportalakzatok *közötti* szféra érdekli.

A csoport tehát: 1. társadalmi alakzat, amely kohéziót, nivellációt és veszély-elhárító tendenciát mutat; 2. adott intézmény keretei közt alakul ki; 3. a társadalmi intézmények termelésen nyugvó hálózatából kiesik; pre-szociális; 4. kiesik a jogrendszerből is, mely ehhez az intézmény-hálózathoz fűződik; alegális; 5. fejlődése mégis intézményes lét felé mutat, szabályalkotáson, tradícióképzésen keresztül (Mérei 1947. 17).

A csoport fentebb körülírt formáját tehát Mérei egy sajátos minőséget képviselő jószágnak feltételezi, melyet egyfelől eloldani óhajt az egyénközpontú pszichológiai szemlélettől (miszerint a csoport egyének összességeként érthető meg), másfelől viszont leválasztani igyekszik Le Bon és Ortega y Gasset tömeg-konceptiójáról, melyben az egyén feloldódik a tömegben, s szinte animális szintre süllyed (Le Bon 1913; Ortega y Gasset 1938). Mérei azonban abból a hipotézisből indul ki, hogy a csoportban nemhogy elszürkül a személyiség, épp ellenkezőleg: minőséget váltva nagyobb teljesítményre képes.

Méreit tehát a társadalmi szerveződés egy formájának elméleti modellje érdekli, melynek empirikus értelmezésére a szociogramm a korábbiaknál jóval komolyabb lehetőséget biztosít. A szociogramm kitűnő eszköz arra, hogy egy

intézményesen rögzült társadalmi alakzaton (iskola, osztály, napközi otthon, kollégium stb.) *belüli* pre-szociális csoportok létrejöttét, tagozódását, dinamikáját megragadja. A csoportok alakításának alapja a kohézió, vagyis, hogy milyen viszonyban állnak a csoport tagjai azzal az alakzattal, amelynek keretei között létrejönnek (fokozzák vagy gyengítik az alakzat kohézióját, avagy közömbösek az alakzattal szemben). Topológiai szempontból azt a csoportot, melynek célja az adott társadalmi alakzat kohéziójának fokozása, *társadalom-fenntartó magnak*, a más alakzatok felé is vonzódotkat *kétlakiaknak* (gyengítés), míg a harmadik típust *peremcsoportnak* (közömbösség) nevezte el Mérei. Ez a hármas felosztású rendszer tehát abban segít, hogy felmérjük vele a csoport és az alakzat közötti viszonyt. Segédfogalomként alkalmazza a *mellékút* kifejezést, ami az adott társadalmi keretből való kijutás lehetőségét foglalja magában; az alakzat magját olyanok adják, akiknek a legkevesebb mellékútjuk van, ők tehát a csoport hagyományának letéteményesei. A kétlakiak és a peremcsoport tagjai értelemszerűen kisebb kohézióval kapcsolódnak az alakzathoz, így annak formálásában is kisebb súllyal vesznek részt.

Más szerzőkkel szemben Mérei úgy véli, a pre-szociális csoport létrejöttét és fennmaradását nem lehet egyedül az „erős vezető” tényezőjével magyarázni, szerrinte azt a személyektől függetlenül is létező viszonylatok alakítják, illetve állandósuló szokások szabályozzák. Konkrétan az érdekelte Méreit és kutatótársait, hogy egy iskolai osztályon vagy egy napközi otthon legálisan létrehozott, intézményes keretei között milyen alegális és pre-szociális csoportosulások jönnek létre. A pszichológus azonban szűkíti kérdésfeltevését, s a továbbiakban arra keresi a választ, hogy mi a vezető *szerepe* a csoportban. Méreinek a vezető exkluzív szerepét kiemelő szociálpszichológiai elemzésekkel szembeni szkepticizmusa természetesen nem a vezető felelősségét óhajtotta csökkenteni, de ráismert arra, hogy az egyszemélyi felelősség megnevezése elfedi a társas-társadalmi kapcsolatok mélyén nyugvó bonyolult mikrohatalmi problémákat (Gleiman 1945).

Az együttes élmény egyik fontos szemléleti eleme tehát a dinamikus jelleg, vagyis, hogy a csoportot folytonosan változó jószágként képzei el, amelyben a belső erőviszonyok és a tradíció függvényében egy-egy gyermek eltérő szerepet tölthet be. A parancsadás–parancskövetés mintázatait elemző részben Mérei kiemeli, hogy az a gyermek, amelyik az egyik csoportban parancskövető volt, majd egy hozzá hasonló jellegzetességekkel bíró tagokból álló másik csoportba helyezték át, idővel parancsadóvá vált. Ám amikor megjelent egy idősebb, vezetői készséggel bíró gyermek, akkor újfent parancskövetővé vált. A parancsadó tehát látszólag erősebb, mint a csoport, hisz engedelmesre bírja a többieket, ugyanakkor maga is alárendelt a tradíciónak – vagyis az engedelmeség reményében csak olyan parancsokat fogalmazhat meg, bármilyen furcsán is hangzik ez, amelyeket az alávetett tagok elfogadnak, legitimálnak.

Kurt Lewin és munkatársai kics csoport-kutatásai nyomán Mérei, még ha explicit módon nem is mondja ki, voltaképpen a modern társadalom hatalmi műkö-

dését modellezi gyermekeken: nem állít mást, mint hogy a hatalomgyakorlás, a parancsadás joga voltaképpen *reszponzív cselekvés*, amennyiben érvényessége, hatóköre és intenzitása indirekt módon a várható válaszreakciótól függ. Az 1930–1940-es évek társadalomlélektana voltaképpen kicsiben a kics csoport-kutatások szintjén igazolja azt, amit évtizedekkel később Michel Foucault a „hatalom mikrofizikájának” nevez. Utóbbi lényege, hogy a modern hatalom, bármily különös is ezt a diktatúrák századában kimondani, nem személyhez tapad, hanem sajátosan kezelt viszonyok összességét fejezi ki, mely nemcsak „felülről lefelé, de [...] alulról felfelé, sőt oldalirányban is ható hálózat. Ez a hálózat tartja össze az »egészet«, s át meg átszövi olyan hatalmi effektusokkal, amelyek egymáson alapulnak” (Foucault 1990. 242).

A hatalom működés módja, a vezető és a vezetettek viszonya tehát ambivalens: a gyermekeknél a játékok tulajdonlása, a tárgyszerzési hajlandóság nagy gyakoriságot mutat a vezetőnél, de alig jellemző a vezetettekre. Az egyik kísérletben egy jól szervezett, tradícióban gazdag csoportba helyeztek egy olyan vezetői készségekkel bíró gyermeket, aki egy másik helyzetben, kisebb gyermekekkel, szinte nyílt parancsuralmat folytatott, ellenvéleménynek helyt nem adott, az ellenszegülőket pedig megpofozta. Az új, erős tradíciókkal bíró csoport ezt a vezetőt gyakorlatilag abszorbeálta, dróton rángatta maga után, s jóllehet kivételesen jó vezetői készségei voltak, vezetőként kezdeményezni nem tudott, a csoport minden korábbi hagyományát át kellett vennie. De, s itt jön a hatalmi helyzet ambivalenciája, vezetői tekintélye a *tárgyszerzésben* nyilvánult meg.

A csoporttagok minden tárgyat neki adtak, anélkül, hogy kérte volna, ezzel mintegy elismerve tekintélyét. [...] A vezető gyerek hamar megtanulta ezeket a konstrukciókat és a megszerzett tárgyakkal ugyanezt csinálta. A csoporttagok időnként köréje gyűltek és bármit csinált, ékes szavakkal dicsérték: milyen gyönyörű a műve, milyen nagyszerű ember is ő, hogy ilyeneket tud csinálni. Pedig mindazt, amit csinált, *tőlük tanulta*. De ők [...] időről időre köréje gyűltek és egymást túllicitálva adták át neki a tárgyaikat és dicsőítették nagyságát. Ezzel szemben semmiben sem követték, sőt bevonták tevékenységükbe és elfogadtatták vele régebben kialakult szokásaikat. (Méri 1947. 44–45.)

Méri arra hívja fel a figyelmet, hogy ezért érdemes hosszabb időtartamban megfigyelni a csoport dinamikáját, mert ha röviden szemlélnénk, akkor csak annyit látnánk, hogy egy gyerek kezében van minden játék, a többiek pedig körülveszik és csodálják. De az alaposabb vizsgálat rámutatott, hogy ez csak a konfliktus elkerülése érdekében véghezvitt áldozati rítus volt, ám a mélystruktúrában a csoport *rákényszerítette szabályait* a vezetőre, hisz a játék maga változatlanul folyt tovább.

Hasonló tendencia mutatkozik meg a Mérei által „kertilóútnak” nevezett vizsgálati esetben, ahol a magas tradícióképződés és intézményesedés szint-

jén álló csoport kapott rendkívül szuggesztív vezetőt. Az interakció lényege az, hogy a vezető minden önálló törekvése elbukik, a csoport nem fogadja el vezetőnek, ám utóbbi átveszi a csoport mintáit (modellálódik), viszont szinte rögtön kisebb-nagyobb variációkat visz az egyes játékfázisokba, melyet a csoport tagjai vesznek át. A vezető itt egyszerre modellálódik, fejet hajt a csoport belső hagyománya előtt, ugyanakkor a variációk révén mégis alakít, formál a közösség egészén – vagyis modellál is. Az *együttes élmény* egyik fontos következtetése az, hogy az agresszív vezetővel szemben nem a kivételes egyéni képességek és teljesítmények nyújtanak garanciát, hanem a hagyomány által mintázott közös tevékenységek szavatolta *magas kooperációs szint*.

Kovács Évának igaza van abban, hogy a nagy klasszikus társadalomelméletek mind számolnak a tradíció, az ismétlés, a mimézis, a rutin, végső soron az emlékezet szociológiai szerepével a társadalmi folytonosság és a csoportkohézió fenntartásában (Kovács 2015). A modern társadalmat összetartó durkheimi kollektív képzet, a halbwachsi csoportképződésen nyugvó kollektív emlékezet és a kiscsoportos szociálpszichológiai munkák eltérő léptékben, de hasonló kérdésekre keresték a választ. Kurt Lewin nyomán *Az együttes élmény* nívuma az, hogy hangsúlyosan tárgyalja a vezető szerepét, de a történelem- és politikatudományhoz képest jóval árnyaltabban ítéli meg azt, mivel az uralmi viszonyokban tehát, Max Weber legitimitásfogalmához hasonlóan, konstitutív szerepet tulajdonít a vezetettek viselkedésének és a közöttük képződő kohézióknak.

A „tradíció”, illetve később az „élményközösség” és az „utalás” fogalmaival Mérei ehhez fogható „nagy kérdésekre” keresi a választ mikroszintű vizsgálataiban. Későbbi munkáiban ugyanis továbbfejleszti a kiscsoport, a hagyomány és felelevenítés mozzanatának összefüggéseit, s emfatikusan használja az *élményközösség* fogalmát, melynek eleven fenntartásában kulcsszerepet szán az utalásnak. A konnotáció, a szemiotikai alapon nyugvó, csakis a kiscsoport belső tapasztalatvilágából levezethető utalás ugyanis olyan mozzanat, mely úgy eleveníti fel a tapasztalat emlékét, hogy az kizárólag a közösség belső hagyományából vezethető le és élhető meg; fogalmi gondolkodással ugyan dekódolható, de az képtelen az élmény indulatát, mélységét és mintázatát befogni.

Nagy kérdés az, hogy lehet-e a magányosan átélt élményt magányosan felidézni, teljes indulati hitelességgel. [...] Magányosan [...] azt hiszem, nem lehet, vagy nagyon ritkán! Miért legyen hiteles, ha csak én éltem át és csak én idézem fel? Az együtteség a felidézést a hitelesség felé szorítja, mert ha nagyon eltorzítom, már nem a csoporté [...] az emlék], hanem egyedül az enyém, aki eltorzította. Az együttes élmény öröme hitelességet kíván, mert így közös. (Mérei 1998. 167.)

A *Lélektani naplónak* ezek a sorai akarva-akaratlanul Halbwachs kollektív emlékezetéről alkotott felfogásának határait feszegetik (a szociológus az álom példáján azt bizonyítja, hogy nincs ilyen jellegű, társas keretek nélküli magányos emléke-

zés), ám a konklúzió végső soron ugyanaz, miszerint a csoport összetartozásának alapja a felidézett emlék hitelessége (Pataki 2003). Az autentikusság alatt azonban nem valamiféle, az objektív valóságnak való episztemológiai megfelelést kell látnunk, hanem az együttesen kialakított elbeszéléshez való ragaszkodást. Aki utóbbit elferdíti, eltorzítja, az nem is elsősorban a múltat hamisítja meg, hanem kívül helyezi magát a csoport keretein. Márpedig a csoport közös tapasztalátvilágából az utalás mozzanatán keresztül hagyományképzés egyszerre hasonlít arra, amit Durkheim a rítus szerepével, illetve amit Halbwachs a kollektív emlékezet funkciójával kapcsolatban feltárt. Ahogy előbbinél a rítusok szerepe az, hogy fenntartsák a vallás formájában testet öltő kollektív képzeteket, addig utóbbinál a kollektív emlékezet szerepe a csoport kohéziójának felidézése, az együvé tartozás átélése. Ahogyan a vallásos kultusz addig élhető át, amíg a rítus valós hitre alapul, mert a hívőt attól „fogja el öröm, az szolgáltat lelki békét, derűt, lelkesedést” (Durkheim 2004. 378), úgy a kollektív emlékekből is „csak azok maradnak fenn, és a fennmaradókból is csak annyi, amelyeket és amennyit az aktuális vonatkoztatási kereteit állandóan módosító társadalom minden korban feleleveníteni képes” (Halbwachs 2018. 375).

A társadalomkutatás, bármennyire reflektált is ismeretelméleti, módszertani szempontból, sokszor ölt metapolitikai színezetet, s utóbbi szerepében nem egyszer látens „ajánlásokat” fogalmaz meg a kívánatos társadalmi vagy uralmi mintákról. Durkheimnek a szocializmusról alkotott elképzeléseiről fentebb szóltunk, de ugyanezen a címen rendkívül érdekesek a Kurt Lewin társadalomelméletének kritikai politikai olvasatát nyújtó tanulmányok is (Billig 2014). Az többnyire ismert, hogy a szociálpszichológus közeli barátja, munkatársa volt a filozófus Karl Korsch, és e tényből vezeti le Mel van Elteren azt, hogy Lewin dinamikus személyiségelmélete és a társas helyzetekben az egyén státuszának variabilitását hirdető nézetei megtermékenyítették a filozófusnak a társasról és a társadalomról alkotott nézeteit (Elteren 1990; Elteren 1992). Amíg – a bolsevizmussal szembenálló nézetei miatt a Német Kommunista Pártból 1926-ban kizárt – Korsch korai írásaiban a nem-hierarchikus, bürokráciaellenességen nyugvó demokratikus szocialista társadalom képe mellett optált, addig Lewin szociálpszichológiája ezt a társadalmi totalitásba vetített képet egyre inkább a kiscsoportokra alkalmazta (Lewin 1948). Egyszerre fontos a vezetettek között folytonosan megképződő horizontális kapcsolódások intenzitása, s egyszerre lényeges a vezető és a vezetettek között képződő viszony minősége. Az *együttes élmény* 1947-es megjelenésekor Mérei Ferenc a Magyar Kommunista Párt égiszén belül, a Székesfővárosi Lélektani Intézet, majd az Országos Neveléstudományi Intézet vezetőjeként olyan köznevelési programot hirdetett meg, s kezdett átültetni a gyakorlatba a nyolcosztályos általános iskola keretein belül, melyre Lewin és Durkheim nézetei egyaránt hatottak. Az 1945-ben megjelenő *A gyermek világnézete* című könyvében egyenesen úgy fogalmaz, hogy a társas szempontú gyermektanulmányozás valójában nem más, mint „a demokrácia alapelveinek,

lényegének neveléstani vetülete” (Mérei 1945. 9). A mellérendelő viszonyok sokaságából építkező, az állam által szorgalmazott emancipatorikus köznevelés egyszerre volt demokratikus és egyszerre volt szocialista, még ha a kor adta keretek között, a hosszabb időtartamban – sajnálatos módon – mindkettő elbukott metapolitika maradt is (K. Horváth 2019).

## IRODALOM

- Assmann, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Bastide, Roger 1970. Mémoire collective et sociologie de bricolage. *L'Année sociologique*. 21. 65–108.
- Berger Viktor 2015. Morfológia és kollektív emlékezet. A tér kategóriája Maurice Halbwachs szociológiájában. In Szabari Vera – Takács Erzsébet – Pál Eszter (szerk.) *Vita publica. Tanulmányok Rényi Ágnes tiszteletére*. Budapest, ELTE TáTK. 10–32.
- Besnard, Philippe 1979. La formation de l'équipe de l'Année sociologique. *Revue française de sociologie*. 20/1. 7–31.
- Billig, Michael 2014. Kurt Lewin's Leadership Studies and his Legacy to the Social Psychology: Is There as Practical as a Good Theory? *Journal for the Theory of Social Behavior*. 45/4. 440–460.
- Cartwright, Dorwin – Alvin Zander 1969. A csoportdinamika keletkezése. In Pataki Ferenc (szerk.) *Csoportlélektan*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Gondolat. 47–74.
- Craig, John E. 1979. Maurice Halbwachs à Strasbourg. *Revue française de sociologie*. 20/1. 273–292.
- Csepeli György 1999. Bandázs és sisak nélkül. *BUKSZ*. 11/1. 68–70.
- Durkheim, Émile 1893. Sur la définition du socialisme. *Revue philosophique*. 36. 506–512.
- Durkheim, Émile 1928. *Le socialisme: sa définition – ses débuts – la doctrine saint-simonienne*. Paris, PUF.
- Durkheim, Émile 2000. *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile 2001. *A társadalmi munkamegosztásról*. Ford. Csákó Mihály. Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile 2004. *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest, L'Harmattan.
- Elteren, Mel van 1990. Die Sozialpsychologie Lewins, marxistische Soziologie und Geschichte. Das Scheitern eines gemeinsamen Projektes von Kurt Lewin und Karl Korsch. *Psychologie und Geschichte*. 2/1. 1–18.
- Elteren, Mel van 1992. Karl Korsch and the Lewinian Social Psychology: Failure of a Project. *History of the Human Sciences*. 5/2. 33–61.
- Erős Ferenc 2006. Élmény és hálózat. Mérei Ferenc a magyar szociálpszichológia történetében. In Borgos Anna – Erős Ferenc – Litván György (szerk.) *Mérei élet-mű. Tanulmányok*. Budapest, Új Mandátum. 138–140.
- Faragó László 1940. A megismerés szociológiája. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése. *Athe-naeum*. 26. 343–367.
- Faragó László 1947. Mérei Ferenc: A gyermek világnézete. Gyermeklélektani tanulmány. *Magyar Pedagógia*. 56/1. 65–66.
- Filloux, Jean-Claude 1977. *Durkheim et le socialisme*. Genève, Droz.

- Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Budapest, Gondolat.
- Frank D. Dániel 2008. Durkheim Magyarországon. *Világosság*. 49/5. 67–80.
- Gensburger, Sarah 2011. Réflexion sur l’institutionnalisation récente des Memory Studies. *Revue de Synthèse*. 132/3. 411–433.
- Gensburger, Sarah 2016. Halbwachs’ Studies in Collective Memory: a Founding Text for Contemporary „Memory Studies”? *Journal of Classical Sociology*. 16/4. 1–18.
- Gleiman Anna 1945. A lelki tömegfertőzések fejlődéslélektana. In Noszlopi László (szerk.) *A közelmúlt lelki tömegfertőzései. A beteg néplélek és annak gyógyítása*. Budapest, Pantheon. 7–13.
- Gyáni Gábor 2016. *A történelem mint emlék(mű)*. Budapest, Kalligram.
- Halbwachs, Maurice 1950. *La mémoire collective*. Paris, PUF.
- Halbwachs, Maurice 2018. *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz.
- K. Horváth Zsolt 2010. Emlékezet a történelem után. Pierre Nora és a *Les Lieux de mémoire*: az esettől a modellig. In K. Horváth Zsolt (szerk.) Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között*. Budapest, Napvilág. 377–407.
- K. Horváth Zsolt 2017. A devianciától a prevencióig. A gyermeki világ társas szempontú értelmezése a magyar pszichológiában: Mérei Ferenc. *Sic Itur ad Astra*. 66. 309–346.
- K. Horváth Zsolt 2019. Új iskola – új társadalom. Mérei Ferenc és a demokratikus iskola kísérlete Magyarországon, 1945–1948. In Koloh Gábor – Papp Viktor – Tóth Áron (szerk.) *„Eloszta bőkezűen; és termő fa gyanánt”*. *Tanulmányok Közér György születésnapjára*. Nagyvárad, Rodosz. 281–297.
- Karsenti, Bruno – Lemieux, Cyril 2017. *Socialisme et sociologie*. Paris, EHESS.
- Kovács Éva 2015. Az emlékezet szociológiai elméletéhez. In Bodor Péter (szerk.) *Emlékezet, identitás, diszkurzus*. Budapest, L’Harmattan. 237–260.
- Lacroix, Bernard 1981. *Durkheim et le politique*. Paris–Montréal, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques – Presses de l’Université de Montréal.
- Le Bon, Gustave 1913. *A tömegek lélektana*. Budapest, Franklin.
- Ortega y Gasset, José 1938. *A tömegek lázadása*. Ford. Puskás Lajos. Budapest, Egyetemi Nyomda (legújabb kiadása Scholz László fordításában: Budapest, Helikon, 2019).
- Lewin, Kurt 1948. The Consequences of an Authoritarian and Democratic Leadership. In G. Weiss (szerk.) *Resolving Social Conflicts*. New York, Harper & Brothers.
- Lewin, Kurt – Lippitt, Ronald – White, Ralph K. 1975. Agresszív viselkedési sémák kísérletileg kialakított társas légkörben. Ford. Illyés Sándor. In Mérei Ferenc – Szakács Ferenc (szerk.) *Csoportdinamika. Válogatás Kurt Lewin műveiből*. Budapest, KJK, 159–194.
- Ligou, Daniel 1962. *Histoire du socialisme en France*. Paris, PUF.
- Lukes, Steven 1977. *Émile Durkheim. His Life and Work: a Historical and Critical Study*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Lukes, Steven 1992. Mi az, hogy baloldal? A szocializmus lényege és a „kiigazítás” igénye. Ford. Szegő András. 2000. 4/10. 13–15.
- Mannheim Károly 1995. *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Ford. Adámik Lajos – Lissauer Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Mérei Ferenc 1945. *A gyermek világnézete. Gyermeklélektani tanulmány*. Budapest, Anonymus.
- Mérei Ferenc 1947. *Az együttes élmény. Társadalomlélektani kísérlet gyermekeken*. Budapest, Officina.
- Mérei Ferenc 1989. *Társ és csoport. Tanulmányok a genetikus szociálpszichológia köréből*. Budapest, Akadémiai.
- Mérei Ferenc 1998. *Lélektani napló*. Budapest, Osiris.

- Müller, Hans-Peter 1988. Social Structure and Civil Religion. Legitimation Crisis in a Later Durkheimian Perspective. In Jeffrey C. Alexander (szerk.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge, Cambridge University Press. 129–158.
- Namer, Gérard 1994. Postface: Rééditer *Les cadres sociaux de la mémoire* de Maurice Halbwachs. In Maurice Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel. 299–367.
- Némedi Dénes 1996. *Durkheim: tudás és társadalom*. Budapest, Áron Kiadó.
- Némedi Dénes 2007. Durkheim Magyarországon. *Szociológiai Szemle*. 17/3–4. 149–174.
- Némedi Dénes 2005. *Klasszikus szociológia, 1890–1945*. Budapest, Napvilág.
- Pataki Ferenc 2003. Együttes élmény, kollektív emlékezet. *Magyar Tudomány*. 48/1. 26–35.
- Pléh Csaba 1999. Maurice Halbwachs kollektív memóriájára emlékezve. In Pléh Csaba – Bodor Péter – Király Ildikó – Kónya Anikó (szerk.) *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest, Akadémiai. 437–446.
- Prochasson, Christophe 2003. Durkheim et Mauss, lecteurs du comte de Saint-Simon. Une voie française pour le socialisme. *Archives Juives*. 36/2. 86–100.
- Revel, Jacques 2007. A történelem és a társadalomtudományok. Az Annales paradigmái. Ford. Ablonczy Balázs. In Benda Gyula – Szekeres András (szerk.) *Az Annales. A gazdaság-, a társadalom- és a művelődéstörténet francia változata*. Budapest, L’Harmattan–Atelier. 555–576.
- Seixas, Jacy Alves de 2016. Le „réel” chez Halbwachs. Réflexions sur les rapports entre mémoire collective et histoire. In Yves Déloye – Claudine Haroche (szerk.) *Maurice Halbwachs: espaces, mémoire et psychologie collective*. Paris, Sorbonne. 79–90.
- Somlai Péter 2009. A társadalmi integrációtól és anómiától a globalizációig: Durkheim elméletének sorsa. In Somlai Péter – Surányi Bálint – Tardos Róbert – Vásárhelyi Mária (szerk.) *Látás-viszonyok. Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Budapest, Pallas. 99–116.
- Szabó Miklós 1989. Programideológiák és állapotideológiák. Az ideológia szerepe és típusai a polgári korszakban. In *Politikai kultúra Magyarországon, 1896–1986*. Budapest, Atlantis Program. 93–108.
- Takács Erzsébet 2019. Társadalmi szolidaritás vs. reflexív szolidaritás. Durkheim szolidaritás-koncepciója a későmodernitásban. *Szocio.hu. Társadalomtudományi Szemle*. 2. 43–57. Elektronikusán: <[https://socio.hu/uploads/files/2019\\_2/32\\_takacs.pdf](https://socio.hu/uploads/files/2019_2/32_takacs.pdf)>
- Tamás Gáspár Miklós 1999. Eötvös: a nyugat-keleti liberális. In uő: *Törzsi fogalmak*. Budapest, Atlantisz. 2. kötet. 9–143.
- Ullmann Tamás 2019. Kollektív képzetek, nyelvi jelentés és kategorizáció. *Szocio.hu. Társadalomtudományi Szemle*. 2. Elektronikusán: < [https://socio.hu/uploads/files/2019\\_2/32\\_ullmann.pdf](https://socio.hu/uploads/files/2019_2/32_ullmann.pdf) >
- White, Ralph – Lippitt, Ronald 1969. A vezető viselkedése és a tagság reakciója háromféle „társadalmi klímában”. In Pataki Ferenc (szerk.) *Csoporthelyzetek*. Ford. Józsa Péter – Semjén András. Budapest, Gondolat. 315–345.

## Emlékezeti torzítások és narratív igazság a pszichoanalízisben\*

„A vitathatatlan dolgok keskeny mezsgyéje mögött (az nem kétséges, hogy Napóleon elvesztette a waterlooi csatát) végtelen tér terül el, a hozzávetőleges, a kitalált, az eltorzított, az egyszerűsített, az eltúlzott, a félreértett tere, a nem igaz dolgok végtelen tengere [...]” (Milan Kundera: *A függöny*)

### I. EMLÉKEK ELFOJTÁSA KONTRA EMLÉKEK ELKERÜLÉSE

„Még nincs bebizonyítva, hogy van felejtés: egyedül azt tudjuk, hogy nem áll hatalmunkban a felidézés. Hatalmunk e hézagát átmenetileg a »felejtés« szóval töltjük be: mintha egy plusz képességgel rendelkeznenk” – mondja Nietzsche (Nietzsche 1923. 126). Miért nem áll azonban hatalmunkban a felidézés? Freud válasza az, hogy a traumatikus vagy kellemetlen emlékeket kiszorítjuk a tudatunkból, elfojtjuk őket. Filozófiai értelemben azonban az elfojtást nem könnyű értelmezni. „[Azt] a rejtélyt kell ugyanis megmagyarázni, hogy miként rejtem el magam előtt azt az igazságot, melyet ismernem kell ahhoz, hogy hazudhasak vele kapcsolatban” – körvonalazza a problémát Sartre Freud-kritikája kapcsán Schwendtner. „Elferdíttem a számomra jól ismert igazságot” (Schwendtner 2012. 1).

A filozófus hajlamos „minden vagy semmi” alapon kezelni a kérdést: egy dologra vagy emlékezem, vagy nem, vagy fel tudom idézni, vagy sem. A szelektív felidézés és felejtés azonban megmagyarázható kognitív módon is, a freudi elfojtás fogalma nélkül. Egy múltbeli esemény emlékét részleges módon is felidézhetjük, mintegy alacsonyabb szinten feldolgozva. Alacsony szintű, nem-szemantikai feldolgozásról van szó például akkor, ha egy személynek időnyomás alatt kell minden „a” betűt áthúznia egy szövegben. Ilyenkor előállhat az a jelenség, hogy a szöveg jelentését nem érti meg az illető. Hasonlóan beszélhetünk egy emlék *részleges vagy alacsony szintű* felidézéséről is. Az alacsony szintű, nem-sze-

\* A tanulmány a K-112542 OTKA kutatási projekt támogatásával készült.

mantikai felidézést az teszi lehetővé, hogy minden múltbeli esemény emlékéhez számtalan felidézési kulcs kapcsolódik. Ezek egy része azt jelzi, hogy egy kellemetlen emlékről van szó. Az ilyen emléket elkerüljük, csak vonakodva idézzük fel, emiatt egyre ritkábban szőjük bele abba a szüntelenül szerveződő dinamikus hálózatba, ami az emlékezetünk. Ahogyan Husserl mondja, „[a]ktuális visszaemlékezések és visszaemlékezések iteratív szintézise révén nyerem [...] múltamat és napomat, mint az éber periódus egységét” (Hua XXXIX, 587. Id. Torma 2013. 256). Ha egy emlék nem részese a visszaemlékezések iteratív szintézisének, akkor az elmerül a többi emlék tengerében. „Elfelejtjük”, mondjuk pozitív modalitással, mintha egy aktív tevékenységet gyakorolnánk, holott csupán nem idézzük fel. Hasonló ez ahhoz, ahogyan egy használati tárgyat sem kell még külön elveszítenünk a lakásban ahhoz, hogy ne találjuk meg, elég, ha néhány hétig vagy hónapig nem vesszük a kezünkbe.

A terápiás gyakorlat szempontjából ugyanakkor közömbös, hogy a beteg az elfojtás mechanizmusa miatt nem engedi be a számára kellemetlen emlékeket és problémákat a tudatába, vagy egyszerűen azért nem gondol rájuk, mert kellemetlenek, nyomasztják, szorong tőlük, stb. Számos dologgal nem szívesen foglalkozunk, még akkor sem, ha ebből hosszabb távon komoly kárunk származik. Az analitikus terápia képes rávenni az analizáltat arra, hogy olyan dolgokat is a tudatába idézzon, amelyeket a terápia nélkül nagy ívben elkerülne. Könnyen lehet tehát, hogy a freudi értelemben vett elfojtás mint olyan nem létezik, vagy ha létezik is, jóval kisebb jelentősége van annál, mint amit Freud feltételezett, a kellemetlen emlékek, gondolatok elkerülésére való hajlamunk azonban nagyon is létezik. A terápia hatékonysága pedig abban rejlik, hogy rendezzük a viszonyunkat ezekkel a nemszeretem, olykor fájdalmas tudattartalmakkal, bölcsen, higgadtan, lehetőségeink és korlátaink figyelembe vételével.

## II. A CSÁBÍTÁSI ELMÉLET FREUDNÁL ÉS FERENCZINÉL

A múltból szóló narratív konstrukció, amely az analitikus terápiában megszületik, kulcsfontosságú a terápiás és önreflexiós folyamatban. Van-e esélye hamis emlékek megjelenésének az analitikus dívány-helyzetben?

Az 1890-es évek derekán Freud néhány évig úgy gondolta, hogy a neurózist elsősorban gyermekkorban elszenvedett szexuális traumák elfojtott emlékei okozzák.<sup>1</sup> 1897 elején ezt írja barátjának, Wilhelm Fliessnek: „saját apám is azok közé a perverzcek közé tartozott”, akik gyermekeiket a legdurvább módon sze-

<sup>1</sup> „1893 májusától, amikor első ízben említette Fliessnek, egészen 1897 szeptemberéig, amikor [Freud] beismerte tévedését, azt a nézetet vallotta, hogy a hisztéria döntő oka az ártatlan gyermek valamely felnőtt, többnyire az apa részéről történt elcsábítása; az analitikus anyag bizonyossága megcáfolhatatlannak tűnt”, írja Jones, Freud közvetlen munkatársa, egyben legismertebb életrajzírója (Jones 1983. 276).

xuálisabban abúzálták, „ő a felelős öcsém [...] és több húgom hisztériájáért” (Freud 1954. 215). Fél évvel később azonban Freud szakít a csábítási elmélettel, és kialakítja új, immáron végleges elgondolását. „Nem hiszek többé *neuroticámnak* [értsd: nőbetegemnek] – írja Fliessnek –, az elcsábításokról szóló beszámolók – *fantáziák*” (Freud 1954. 215). A csábítási elmélet elvetésével Freud áthelyezi a pszichoanalízis fókuszát a tárgyi valóságból a „belső valóságba”, azaz a képzelet világába: „Ha a hisztériások tüneteiket kitalált traumákra vezetnek vissza, akkor éppen azzal az új ténnyel kell számolnunk, hogy ők ilyen jeleneteket fantáziálnak” (Freud 1990/1914. 96–97). Innentől kezdődően Freud úgy gondolja, hogy a páciensek beszámolója a gyerekkorban elszenvedett szexuális abúzusokról nem emlékek, hanem konfabulált álemlékek. Ezek az álemlékek nem fájdalmas szexuális visszaélések lenyomatai, hanem vágyteli fantáziák emléknymoi.

Azonban a csábítási elmélet sorsa ezzel még korántsem jut nyugvópontra. Freud legközelebbi munkatársa, Ferenczi Sándor élete utolsó éveiben, Freud számára meglepő módon úgy dönt, hogy bizonyos szempontból visszaállítja eredeti jogaihoz a mestere által három évtizeddel korábban elvetett csábítási elméletet.<sup>2</sup> Ferenczi az 1932-ben írt *Klinikai napló*-ban homályosan utal „bizonyos tapasztalatokra”, amelyek Freudot „először minden bizonnyal megrázták, majd kijózanították” (Ferenczi 1932/1996. 111). Az ugyanebben az évben Wiesbadenben tartott pszichoanalitikus kongresszuson pedig kijelenti:

[M]ég tekintélyes, puritán szellemtől áthatott családok gyermekei is gyakrabban esnek megerőszkolász áldozatául, mint ahogy eddig gondoltuk. [...] Napirenden vannak olyan kislányok tényleges megerőszkolásai, akik még alig nőttek ki a csecsemőkorból, hasonlóan [gyakoriak – Sz. Cs.] a szexuális cselekmények felnőtt nők és kislányok között, valamint homoszexuális jellegű erőszakos közömbösülések is. (Ferenczi 1971. 219–220.)

<sup>2</sup> Ferenczi szerepe ugyanakkor a pszichoanalízis történetében ennél jóval fontosabb és pozitívabb. Ferenczi a 20-as évek második felében Freuddal szemben egyre inkább a „lázázó fiú” szerepét játszotta, aki technikai újításával zseniális módon anticipálta a nyugati társadalmak mikro-intézményi hatalmi viszonyainak a hatvanas évektől felgyorsuló átalakulását. Ez az oka annak, hogy halála után szinte kultikus alakja lett a pszichoanalízis belső ellenzékének, a New York-i William Alanson White Institute-ban tömörülő, a történelmi-kulturális tényezőket szerepét hangsúlyozó neofreudistáknak, akik között olyan jelentős teoretikusok találhatók, mint Erich Fromm, a briliáns Karen Horney, a Ferenczi által analizált Clara Thompson, vagy a pszichoanalízistől később eltávolodó, saját elméleti rendszert felépítő originális amerikai pszichiáter, Harry Stuck Sullivan. Ahogyan Erős (2004. 55) megjegyzi, a neofreudista teoretikusok, „az interperszonális-kulturális iskola hívei sohasem tagadták meg Ferenczit, mindig is tudatában voltak elméleti és technikai elgondolásai jelentőségének”. Ferenczi az elsők között mutat rá arra is, hogy a pszichoanalízist „reakciós” módon is fel lehet használni, úgy, hogy a represszív társadalomba engedelmesen beilleszkedő egyéneket állítsanak elő általa: Freud „gyógyítási módszerét, csakúgy, mint elméletét, egyre jobban befolyásolja érdeklődése a rend, a karakter, a rossz felettes-énnek jobbal való helyettesítése iránt; a freudi pszichoanalízis pedagógiává válik”, írja Ferenczi a *Napló*-ban (Ferenczi 1996. 111).

A nyolcvanas évek közepén kisebbfajta Ferenczi-rencház meg végbe a világban. Ennek lényeges kiváltó okai egyrészt az 1985-ben publikált *Klinikai napló 1932*, másrészt Jeffrey M. Masson könyve volt. Az *Assault on Truth (Támadás az igazság ellen)* 1984-ben jelenik meg. Forrásokban gazdag, ám szenzációhajhász műről van szó, amelyben Masson, jelentős részben Ferenczire támaszkodva, azal vádolja Freudot, hogy a társadalmi botránytól félve vetette el a csábítási elméletet. Semmilyen nyoma sincsen azonban a Fliessel folytatott levelezésben vagy másutt, hogy Freud visszariadt volna a traumás magyarázattól. Elméleti fejlődése autochton módon jutott el a csábítási elmélet elvetéséig. Freud az 1890-es években többször is nekirugaskodik, hogy empirikus alapokon nyugvó lélektant vázoljon fel. A csábítási elmélet ezeknek a kísérleteknek volt az utolsó állomása (Szummer 1993). Freud eredetileg Jean-Martin Charcot-tól, a korabeli európai pszichiátria vezéralakjától veszi át a feltételezést: a neurózisokat elfojtott traumatikus élmények alapján lehet megmagyarázni (Freud 1953–1956. 17). 1895 őszén illesztette hozzá ehhez saját hipotézisét, miszerint szexuális abúzusok traumáiról van szó. 1897. szeptember 21-én kelt, Fliesshez írott levelében Freud elveti a csábítási elméletet. Ez pedig megnyitja az utat az Ödipusz-komplexus teóriájának kidolgozása felé, noha a kifejezés csupán 1910-ben jelenik meg Freudnál (Freud 1910). 1897. október 25-én már ezt írja Fliessnek: „Ödipusz király magával ragadó ereje érthető lesz [...], a görög mítosz egy olyan belső kényszerre világít rá, amelyet mindenki elismer, mert létezésének nyomait már észlelte saját magában” (Freud 1887–1902. 238 – id. Laplanche–Pontalis 1994. 336). A következő másfél évtized során Freud fokozatosan kidolgozza a gyermekkori szexuális alkat „polimorf perverz” koncepcióját, és a pszichoszexuális fejlődés során egymást követő erogén zónák elgondolását. Freud lemondását a csábítási elmületről „általában döntő lépésként értékelik a pszichoanalitikus elmélet kialakulásában és a tudattalan fantázia, a lelki valóság, spontán gyermekkori szexualitás stb. fogalmak ugyanebben az összefüggésben kerülnek az előtérbe”, állapítja meg Laplanche és Pontalis (1994. 85).

### III. A TRAUMAELMÉLET FELTÁMADÁSA A NYOLCVANAS–KILENCVENES ÉVEK AMERIKÁJÁBAN

Az 1980-as és 1990-es évek Amerikájában a traumaelmélet másodszor is feltámad az úgynevezett „*recovered memory*”- („visszanyert emlékezet”-)mozgalom alakjában. A mozgalom elméleti alapja a „robosztus elfojtás” áltudományos teóriája volt. Pszichiáterek, pszichológusok és szociális munkások tömegei hittek abban, hogy az a személy, akit gyerekkorban ismétlődően szexuális abúzusok érnek, (i) több évtizedre is elfojthatja a trauma emlékét, (ii) az elfojtás a legsúlyosabb pszichés tüneteket válthatja ki nála, például „többszörösen hasadt személyiséggé” (*multiple personality disorder*, MPD) válhat. Az MPD áldiagnózisa bekerült a DSM-be

(*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), a klinikusok Bibliájába is. (A DSM a mentális betegségek diagnózis-felállításának a kritériumait határozza meg; az Amerikai Pszichiátriai Szövetség által az ötvenes évek óta szerkesztett, 10–12 évente átdolgozott, és ma már az egész világon elterjedt kézikönyv.) Míg a hetvenes évek elejéig mindössze néhány tíz MPD-s beteget diagnosztizáltak az egész világon, ezt követően a nyolcvanas évek közepéig csak Amerikában hatezret, és az MPD *boomja* még csak ezután következett (Coons 1986. 6).<sup>3</sup>

Aligha túlzás McNally állítása, aki szerint a „visszanyert emlékezet” mozgalom a „lobotómia korszaka óta a legszörnyűbb katasztrófa, amely a mentálhigiéniai szakterületet érte” (McNally 2005. 815). A családon belüli abúzus létező jelenség, korántsem mindegy azonban a gyakorisága. Egy téves diagnózison alapuló „*recovered therapy*” nagy valószínűséggel az egész családot tönkreteszi. A gyermekeik által igazságtalanul megvádolt szülőkből 1992-ben megalakul a False Memory Syndrome Foundation (Hamis Emlékek Tünetcsoport Alapítvány), amelynek vezetőségében ott találjuk az amerikai akadémikus pszichológia ismert alakjait: Martin Gardnert, Ernest Hilgardot, David Holmest, Philip Holzmant, Ulric Neissert, Thomas Sebeokot és Donald Spence-t (Crews 1995). A mai napig létező alapítvány az első tíz évben mintegy húszezer beadványt kap szülőktől és páciensektől, akik úgy vélték, a terapeuták a szülő által el nem követett abúzusokat sugalmaztak terápiás keretek között.

A kilencvenes évek első felében már számos olyan könyv és cikk jelent meg, amely meggyőző érvekkel támadta a csábítási elmélet feltámasztását és terápiás alkalmazását (Például: Yapko 1994; Wakefield–Underwager 1994; Wassil-Grimm 1995; Kelley–Kelley 1994; Goldstein–Farmer 1992, 1993.). Daniel L. Schacter emlékezéskutató a következő bizonyítékokat sorolja fel a „visszanyert emlékezet” teóriái ellen:

<sup>3</sup> Az MPD-járvány elsődleges oka egy amerikai újságíró riportkönyve volt, amely 1973-ban jelent meg *Sybil* címmel. A *Sybil* bestseller lett, több mint 6 millió példány kelt el belőle. A könyv anonimizált formában mutatja be egy nő esettörténetét, aki egy Cornelia Wilbur nevű pszichoanalitikus páciense volt. Wilbur *sodium penthotallal* („igazságszérum”, valójában a konfabulációt elősegítő vegyület), *Thorazine*-nal (antipszichotikum) és más drasztikus gyógyszerekkel kezelte páciensét. Wilbur úgy vélte, a nő alterált személyiségekkel rendelkezik. A páciens engedett Wilbur nyomásának, „elfogadta” elméletét és interpretációit, és összesen 16 alterált személyiséget produkált a terápia során. Az esettörténetet később Debbie Nathan újságíró írta fel (Nathan 2012). Nathan interpretációjában Wilbur hisz elméletében, és erről a páciensét is meggyőzi szép szóval, fenyegetéssel és drasztikus hatású pszichofarmakonokkal. Amikor a nő „elbizonytalanodik” és kijelenti, hogy hazudott azért, hogy megfelelhessen Wilbur elvárásainak, Wilbur ezt az ellenállás jelének tudja be. Akárhogyan is van, az MPD 1980-ban bekerül a DSM-be, és ezzel kanonizálódik. Az MPD-lufi csak 1995-ben pukkan ki, amikor az amerikai St. Paul kórház egyik pszichiáterét több páciense is beperli, azt állítván, hogy lelki terrorral idézte elő „többszörös személyiségeiket”. A perben több millió dollár kártérítést ítélt meg a volt betegeknek, a pszichiáter pedig elveszítette működési engedélyét. Ezt a pert több más per is követte hasonló eredménnyel, aminek hatására a kórházak sorra bezárták MPD-osztályaikat a kilencvenes évek második felében (Nathan 2012).

Egyes terapeuták nemi erőszak illuzórikus emlékeit segítettek „felidézni.” Nyilvánvalóvá vált [...] az emlékezet sebezhetősége szuggesztiókkal szemben; a hipnózis módszerének meggyőző, ám mégis téves emlékeket létrehozó tulajdonsága; a sátánista szertartások közben elkövetett nemi erőszak tárgyi bizonyítékaira utaló kutatás kudarca; objektíve nyilvánvalóan lehetetlen események emlékeinek feltárása (előző életek, ufonauták emberrablásai); [az, hogy] a betegek növekvő számban tagadják meg a kezelés során feltárt emlékeiket; az érzelmi emlékezet konstitutív természete; és [...] hogy egyes, emlékfelidézéssel foglalkozó terapeuták kockázatos emlékfelidéző módszereket védelmeznek. (Schacter 1998. 375.)<sup>4</sup>

Különbéle okokból, nem utolsósorban a kártérítési perek hatására a „visszanyert emlékezetten” alapuló terápia mára jelentősen visszaszorult. Az American Psychological Association (Amerikai Pszichológus Szövetség) és az American Medical Association (Amerikai Orvosi Szövetség) ma már hivatalosan ellenzi „»a hipnotikusan felfrissített« bizonyítékok törvényszéki alkalmazását” (Lynn et al. 2003. 7). Az MPD-diagnózis alkalmazása ismét ritka lett, a nyolcvanas és kilencvenes években Amerika-szerte felállított több száz MPD-klinikát pedig becsukták. A DSM hatályos változata (DSM-V) ugyanakkor, bizonyos csekély módosítással mind a mai napig tartalmazza a többszörös személyiségzavar diagnózisát, noha 2013-tól, a negyedik kiadástól kezdődően (DSM-IV) már „disszociatív identitászavar” (*dissociative identity disorder*) néven.

Természetesen adódik a kérdés, hogy milyen szerepet játszottak a szakmai szervezetek Amerikában az „emlékezetterápiákat” megalapozó tévtanok terjedésének megfékezésében. A pszichoanalitikusok szervezete, az American Psychoanalytic Association nem alakított ki hivatalos állásfoglalást az ügyben. A pszichológusok szervezete, az American Psychological Association (a továbbiakban APA) mind a mai napig a „virágozzék száz virág” álláspontjára helyezkedik, nem köti meg tagjai kezét, így a korábbi életek felidőzésétől kezdve az UFO-rablások teóriájáig minden elmélet alkalmazása megengedett a terapeuták számára (Crews 2004. 39). A szervezet ugyanakkor felismerte az „emlékezetterapeuták” okozta veszélyeket, és 1995-ben hivatalos kiadványában figyelmeztette a pácienseket: „[A]z elfojtott és sugalmazott emlékek jelentőségét eltúlozták és szenzációhajhász formában tálták” (Crews 2004. 39). Ha majd az emlékezetkutató pszichológusok és a gyerekkori abúzusok kutatásával foglalkozó klinikusok egyesítik erőiket, ígérte optimistán az APA kiadványa, akkor pontosabb és mélyebb ismereteink lesznek erről a jelenségről (Crews 2004. 39). A baj csupán az volt, hogy az APA két évvel korábban, 1993-ban már felállított egy három kli-

<sup>4</sup> Az álemlékeket létrehozó különféle tényezők kimerítő és alapos tárgyalása után Schacter különös módon mégis arra a következtetésre jut, hogy „nincs még a birtokunkban elég biztos adat annak alátámasztására, hogy a terápiás kezelés álemlékeket vált ki. Egyelőre nem tudjuk eldönteni, hogy a nemi erőszak illuzórikus emlékei elenyészően ritkák-e [...], vagy éppen hogy nagyon is gyakoriak.” (Schacter 1998. 375.)

nikusból és három elméleti pszichológusból álló munkacsoportot, akik kezdeti együttes erőfeszítéseik után két, egymásnak homlokegyenest ellentmondó tanulmányt publikáltak. Az APA ráadásul rendszeresen jelentetett meg könyveket, amelyek a „recovered memory” terápiás irányzatát propagálják (pl. Walker 1994; Pope–Brown 1996).

#### IV. KONSTRUKTÍV EMLÉKEZET ÉS HAMIS EMLÉKEK

Jean Piaget szerint:

[az analízis folyamán] a személy inkább „lát”, mint okoskodik: képek sora bukkan fel, melyeket a személy néz és leír, melyek érdekesekek, megindítóak vagy ellenérzést váltanak ki, minthogy mind emlékek, de lefolyásukat a személy úgy követi, mint egy filmet. [...] meglepő ilyenkor, hogy az ember az óra nagy részét azzal tölti, hogy gyermekkori jeleneteket él meg, és úgy látja viszont a szüleit, mint ahogy valamikor régen látta. (Piaget 1978. 320.)

Mi a bizonyíték azonban arra, hogy az átélt jelenetek valóságosak? Freud következetesen negligálta a hamis emlékek fellépésének lehetőségét, noha a csábítási elmélet elfogadása idején minden bizonnyal ilyen emlékeket sugalmazott pácienseinek. A „visszanyert emlékezet”-mozgalom azonban rávilágított az emlékezés manipulálható voltára. A nyolcvanas évektől kezdődően a laboratóriumi kísérletek ugyancsak az emlékezés sebezhetőségére szolgáltattak bizonyítékokat. Végül az emlékezés William Stern és Frederic Bartlett által a múlt század első évtizedeiben megkezdett, majd a nyolcvanas években új életre kelt, természetes környezetben folytatott kutatásai is alátámasztották az emlékezés konstruktív természetét, és ebből eredő sérülékenységét.

A „népi pszichológia” implicit módon az emlékezés korrespondanciamodeljét vallja. A pszichoanalízis atyja ennél természetesen szofisztikáltabb múltkoncepciót alakított ki. A freudi múlt, ahogyan Merleau-Ponty mondja, „szakítás az idő közkeletű fogalmával” (Merleau-Ponty 2006. 272), elpusztíthatatlan, időtlen dimenzió.<sup>5</sup> Ennek ellenére Freud időnként közel került az emlékezés korrespondanciamodeljéhez. Egyik leghíresebb tanulmányában az analitikus múltat rekonstruáló tevékenységét egy régi, betemetett város vagy épület régészeti feltárásához hasonlítja.

<sup>5</sup> Martin Walser így ábrázolja ezt a bonyolult kapcsolatot múlt és jelen között *Szökőkút* című regényében: „Mindaddig, amíg valami van, nem az, ami majd akkor lesz, amikor már nem lesz. [...] Noha a múlt nem létezett, mikor még jelen volt, most úgy tör fel bennünk, mintha úgy történt volna meg, ahogy most előtör belőlünk.” (Walser 2006. 7.)

[Az analitikus] feladata, hogy kiderítse, ami elfelejtődött, azokból a nyomokból, amit az maga után hagyott, pontosabban, hogy megkonstruálja azt [...]. Konstruktív, vagy ha úgy tetszik rekonstrukciós munkája nagymértékben emlékeztet valamely elpusztult és betemetődött lakóhely, vagy egy ősi építmény régészeti feltárására. [...] ahogyan a régész építi fel a megmaradt alapokból az épület falait, a padlón talált bemélyedésekből határozva meg az oszlopok számát és elhelyezkedését, míg a falak díszítését és festményeit a törmelékben talált maradványokból rekonstruálja, ugyanígy jár el az analitikus is az analízis közben, amikor levonja következtetéseit az emléktöredékekből, az asszociációkból és a személy viselkedéséből. Mind a régésznek, mind pedig az analitikusnak elvitathatatlan joga van a rekonstrukcióra, amelynek eszköze a fennmaradt töredékek kiegészítése és kombinációja. (Freud 1957. 360.)

Ulric Neisser, Elisabeth Loftus, Daniel Schachter és mások kutatásai csupán Freud halála után fél évszázaddal tárták fel, hogy az emlékezés nem a múltbéli események fényképszerű lenyomatait a tudatba emelő passzív folyamat. Az ezredfordulótól kezdve uralkodó *konstruktív emlékezés*-teóriáknak három fontos tanulása van: (i) A múltról sokkal inkább általános benyomásokat őrzünk, mintsem fényképszerű emlékeket; (ii) Az általános benyomások alapján többnyire *generáljuk* a múltat megjelenítő emlékeket, nem pedig felidézünk őket; (iii) Emiatt viszonylag könnyen csempészhetőek az emlékeink közé álemlékek. (Ez a *forráshiba* vagy *forrás-zavar* jelensége.)

A konstruktív emlékezeti modellek alapján a pszichoanalitikus exploráció nem a régész *rekonstruktív* tevékenységéhez, hanem inkább a történész *konstruktív* munkájához hasonló. A dívány-helyzetben az analitikus részéről bizonyos nyomás nehezedik a páciensre, hogy olyan dolgokat idézzon fel, amelyeket az adott irányzat helyez a fókuszba. A módszer egyik figyelemre méltó sajátossága, hogy az analitikus eljárás keretében feltárt anyag irányzatspecifikus: freudi analízisben freudi, jungi analízisben jungi, adleriben adleri, kleiniben kleini élettörténeti narratíva születik. Az elfojtás teóriája veszélyesen szélsőséges hatalmi aszimmetriát visz be az analitikus diádba (Szummer 1993. 129–132). Ahogyan Wittgenstein megjegyzi, „Freud azt állítja, hogy bizonyítékokra talált azokban az emlékekben, amelyek az analízis során napvilágra kerültek. De egy bizonyos szinten nem világos, hogy az ilyen emlékek mennyiben köszönhetőek az analitikusnak.” (Wittgenstein 1993. 71.) A dívány-helyzet elősegíti a forrászavar fellépését. A felbukkant emlék státusa gyakran kérdéses: valóban emlékről van szó, vagy konfabulált álemlékről? Emlékek, fantáziák és a terapeuta által sugalmazott álemlékek kibogozhatatlanul összefonódnak. Freud nem nyugtat meg bennünket ezzel kapcsolatban:

Elég gyakran nem sikerül rávennünk a páciensre arra, hogy visszaemlékezzen az elfojtottára. Ehelyett az analízis korrekt végrehajtása révén elérjük nála a konstrukció igazságának biztos belátását, s ez a gyógyítás szempontjából ugyanazt nyújtja, mint egy visszaszerzett emlék. (Freud 1953–1966.)

## V. A METAFORIKUS NARRATIVIZMUS CSAPDÁJA

Az emlékezés korrespondanciaelmélete jelentős részben Freud és a pszichoanalitikusok első nemzedékének szilárd szcientista identitásából táplálkozott. Azzal kezdődően azonban, hogy a hatvanas években német és francia nyelvterületen elkezdődik a pszichoanalízis hermeneutikai rekonstrukciója,<sup>6</sup> Freud tudománya fokozatosan elszakadt a szcientista önmeghatározástól. Egyes analitikus teoretikusok azonban nem álltak itt meg, hanem a tudományelméletre is ható posztmodern fikcionalista koncepciók hatására megpróbálták eloldozni az analitikus narratívát a páciens élettörténetétől. Louis Sass ironikusan *pszichoterápiás avantgardnak* nevezi ezeket a törekvéseket, amelyek szerint a „múltbeli valóság utáni” kutatás „gúzsba köti a képzelőerőt” (Viderman 1979. 84).

[...] hívei közül sokan vallják, hogy amikor a terápia során az analitikus értelmezéseket alakít ki a betegről, akkor nem a külső vagy objektív valósággal való megfeleltetésre kell törekednie, hanem a belső koherencia nyújtotta szépségre [...], sőt, érdeemes a beteget az önmegértés relativista és tudatosan fikcionalista módjaira ösztönözni (Sass 1994. 15).

Sass a baudrillard-i szimbólumkoncepció négy fázisával jellemzi a pszichoanalízissel kapcsolatos lehetséges ontológiai pozíciókat.<sup>7</sup> Az első fázis a Freud által elfoglalt naiv pozíció: a pszichoanalitikus feltételezi, hogy a feltárt emlékek a múltbeli események hű másai; a második fázisban az analitikus úgy látja, hogy az analitikus narratíva lekerekíti a valóságot, koherensebbnek ábrázolja a páciens élettörténetét, mint amilyen az valójában. Sass Donald Spence könyvét (*Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*)

<sup>6</sup> Először a frankfurti iskola második generációja, a kritikai hermeneutika képviselői, Jürgen Habermas (2005), Karl-Otto Apel (1967; 1972) és Alfred Lorenzer (1970a, 1970b, 1973) fedezik fel maguknak a pszichoanalízist, mint „a felszabadító társadalomtudomány paradigmátikus” esetét. Ezután írja meg Paul Ricœur (1965/1970) könyvét Freudról és a pszichoanalitikus értelmezésről, majd a hetvenes–nyolcvanas években, amikor Amerikában is népszerűvé válnak az antipozitivisták (hermeneutikai és dekonstruktivisták) tudománykoncepciók, a pszichoanalitikusok között egyre jobban elterjed a nézet: a pszichoanalízis állításai empirikusan nem ellenőrizhetők vagy csak áttételesen verifikálhatók, nevezetesen a hermeneutikai módszeren keresztül. A pszichoanalízis metodológiai problémáira irányuló diszkurzust részletesen tárgyalom másutt (Szummer 1993).

<sup>7</sup> Baudrillard elgondolása szerint korunkban eltűnik a különbség a valóság és a valóságot szimuláló modell között, „a szimuláció megkérdőjelezi az »igaz« és »hamis«, a »valódi« és a »képzeltbeli« közötti különbséget.” A későmodernitás kora Baudrillardnál elsősorban „a szimuláció kora, [amely] minden referenciálisnak a likvidálásával veszi kezdetét”. Baudrillard szerint „[í]gy következnek egymásra a kép egyes fázisai”, vagyis a modell, a szimuláció így viszonyulhat a realitáshoz: (a) a kép „egy mély realitás visszatükröződése”; (b) a kép „el-leplezi és eltorzítja a mély realitást”; (c) a szimuláció „elleplezi a mély realitás hiányát”; (d) végül a szimuláció „nincsen viszonyban semmiféle realitással: önmaga tiszta szimulákroma” (Baudrillard 1995. 32).

sorolja ebbe a kategóriába (Spence 1982). Spence szerint a narratív konstrukciók feladata, hogy koherens egységbe foglalják az analízis során felbukkanó anyagot. Spence szerint a pszichoanalízis jelentős részben a narratív konstrukcióknak köszönheti gyógyító hatását, nem pedig az analízis során feltárt történeti igazságnak. Spence elmélete nagy befolyásra tesz szert a nyolcvanas években. A könyvhöz maga Robert Wallerstein, a Nemzetközi Pszichoanalitikus Egyesület elnöke írt előszót, méghozzá úgy, hogy Spence-nél is radikális következtetésekre jutott:

A könyvben leírtak logikája arra késztet minket, [...] hogy megszokott analitikus fogalomkészletünk nagy részét átalakítsuk: rekonstrukció helyett így (új) konstrukcióról beszélhetünk, a felfedezés aktusa helyett az alkotás mozzanatáról, történeti igazság helyett narratív összeállásról; [...] az analízis, ezek szerint, már nem a múlt felfedezésének a tudománya lenne, hanem elsősorban a jelen és a jövő megválasztásának és megalkotásának a tudománya; a pszichoanalitikusra pedig többé már nem mint régészre és történészre tekinthetünk, hanem mint költőre, művészre és esztétára. (Wallerstein 1982. 12.)

Ha hihetnénk Wallersteinnek, akkor a pszichoanalízis ezzel belépne a posztmodern fikcionalizmus fázisába. Az analitikus narratíva elveszítené kifelé mutató referencialitását, *önreferenciálássá* válna. Az analitikus e koncepció szerint rádöbben – ám a pácienssel ezt még nem közli –, hogy az analízis során létrehozott történet, miként a múltból szóló minden történet, fikció csupán, amely elleplezi „a valóság teljes hiányát” (Sass 1994. 15–16). Végül a negyedik szakaszban, a baudrillard-i *szimulákrum* fázisában az analitikus a páciens is bevonja a fikcionalizmus játékába. Az értelmezések „átlátszóvá teszik saját fikcionális természetüket, nem hivatkoznak semmiféle valóságra, mivel általánosan elfogadottá válik a tétel, hogy bármerre nézünk is, mindenütt fikciót találunk” (Sass 1994. 15–16). A pszichoanalízis ezzel beolvadna az irodalmi fikcióba, ahogyan ezt az amerikai analitikus teoretikus, Richard Geha programszerűen is megfogalmazza: Freud tudományának „határozottabban az irodalom egyik ágává kellene válnia”, hisz a pszichoanalízis nem más, mint „az emberi elme teremtette világok szüntelen faggatása” (Geha 1996. 698–705).

A történetírással való metodológiai hasonlóságok miatt a pszichoanalízis számára nem érdektelen, hogy az önreferenciális narráció pozíciója a történetfilozófiában is felbukkant.<sup>8</sup> Chris Lorenz *Metafizikai narrativizmus és karteziánus szorongás* című tanulmányában úgy véli, hogy a történetírással kapcsolatos fikcionalista koncepciók a pozitivista igazság-felfogás mechanikus tagadásai, amelyek „rémületükben túlságosan messze rúgják el magukat” a pozitivista tény- és magyarázatfelfogástól:

<sup>8</sup> A hetvenes–nyolcvanas években hasonló törekvéseket látunk az antropológiában is. (Lásd Szummer 1998.)

[...] bár kétségkívül a metaforikus narrativizmusé az érdem, hogy (újra)felismerte: a történészek szövegeket hoznak létre, és a történetírásnak ezért szövegszerű aspektusai is vannak – épp akkora hibát követett el, amikor a történetírást azonosította textuális jegyeivel [...]. Márpedig hogy ez hiba, az triviális, bár alapvető tényből következik; jelesül, hogy a történelem – szemben a fiktív irodalommal – mindig valami szövegen kívültre utal, a valódi múltra. A történelmi elbeszélések referenciális minősége magyarázza azt, hogy a múltról szóló narratívák megkonstruálása miért olyan tevékenység, amely diszciplináris, interszubjektív ellenőrzésnek van alávetve – hiszen szavakkal a dolgokra interszubjektív módon utalunk. (Lorenz 2000. 139–140.)

A Lorenz által elmondottak *mutatis mutandis* a pszichoanalízisre is érvényesek. Ahogyan Sass megállapítja,

[e]gy történelmi narratíva esetében, amilyen a pszichoanalízis, a szóban forgó eseményekről feltételezzük, hogy azok az elmondás előtt megtörténtek. Az az elgondolás, miszerint valakit felszólítunk arra, hogy találjon ki történeteket saját életéről, ugyanakkor ne törődjön különösebben annak valóságosságával, valószínűleg nem egyeztethető össze magának a narratív impulzusnak a lényegével (legalábbis azzal a lényeggel, ahogyan az az emberiség eddigi történetében létezett). (Sass 1994. 12.)

## VI. KONKLÚZIÓK

A freudi múlt: a jelenbe hatoló múlt. Freud eredeti elképzelése szerint ezt az intrúziót a szexuális abúzus traumatikus emléke testesíti meg. Kezdetben annyira hisz a csábítási teóriában, hogy gondolatban saját apját is megvádolja testvérei molesztálásával. Majd megváltoztatja a trauma ontológiai státuszát, és a tárgyi valóságból a gyerek fantáziavilágába helyezi át. Azonban mint annyi más elméletét, Freud a csábítási elméletet sem adja fel teljesen. Laplanche és Pontalis szerint Freud voltaképpen „soha nem szánja rá magát arra, hogy a [...] csábításra vonatkozó [...] fantáziában a spontán gyermeki szexuális élet egyszerű kivirágzását lássa”, hanem szünet nélkül kutatja e fantáziák objektív valóság-alapját. „Keresi az ősjelenetre utaló jeleket (*Farkasember*), a csecsemő elcsábítását az anya által, [...] sőt, még mélyebbre hatolva, úgy sejtí, hogy a fantáziák [...] az emberi faj” filogenetikus emlékei (Laplanche–Pontalis 1994. 86). Freud lamarkciánus teóriája szerint „mindaz, amit ma fantáziaként hallunk elbeszélni az analízisben [...], az emberiség őstörténetében egyszer valóság volt” (Freud 1986. 297). A trauma, mutat rá Laplanche és Pontalis, „ily módon nem is valóságos tény, ami elhelyezhető a szubjektum történetében, hanem olyan strukturális adottság, melynek közvetítése történetileg csupán egy mítosz formájában lehetséges” (Laplanche–Pontalis 1994. 87). Mint láthattuk, a csábítási elmélet, amelynek csupán néhány évre sikerült tanyát vernie Freud fejében, három évti-

zeddel később Ferenczi számára újra objektív élettörténeti tényné és társadalmi jelenséggé lényegül át. Majd újabb fél évszázad múltán, a nyolcvanas-kilencvenes évek Amerikájában egy hatalmas boszorkányüldözési hullám formájában másodszor is feltámad a csábítási elmélet. A „visszanyert emlékezet”-mozgalom egy évtizeden keresztül hiszterizálta az amerikai közvéleményt, célkeresztbe állítva nevelőket, papokat, lelkészeket és ifjúsági vezetőket; a bíróságok számos esetben hoztak elmarasztaló ítéleteket tényleges bizonyítékok nélkül. A konstruktív emlékezet paradigmájába tartozó kutatások kimutatták az emlékezet szuggesztibilitását. A nyolcvanas évek elején, a szcientista önzonosulás kényszerzubbonyából kiszabadulva, egyes analitikus teoretikusok a posztmodern fikcionalizmus csapdájába estek. Ez a kísérlet azonban zsákutcának bizonyult, hiszen a pszichoanalitikus narratív konstrukcióknak másfajta validitásigényük van, mint az irodalmi narratíváknak.

## IRODALOM

- SE. = *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 1953–1966. London, Hogarth Press.
- Apel, Karl-Otto 1967. *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht, D. Riedel.
- Apel, Karl-Otto 1972. Communication and the Foundations of the Humanities. *Acta Sociologica*. 1/15. 7–26.
- Baudrillard, Jean 1995. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor/MI, Michigan University Press.
- Coons, P. M. 1986. The Prevalence of Multiple Personality Disorder. *Newsletter of the International Society for the Study of Multiple Personality and Dissociation*. 4/3. 6–8.
- Crews, Frederic 1995. Replies to His Critics on Repressed Memory. *The New York Review of Books*. 42/1. 44–48.
- Crews, Frederick 2017. *Freud: Making of an Illusion*. New York, Metropolitan Books.
- Erős Ferenc 2004. *Kultuszok a pszichoanalízis történetében. Egy Ferenczi-monográfia vázslata*. Budapest, József Kiadó
- Ferenczi Sándor 1971. Nyelvezavar a felnőttek és a gyermek között. In Buda Béla (szerk.) *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Budapest, Gondolat. 215–226.
- Ferenczi Sándor 1996. *Klinikai napló 1932. s. a. r. és szerk. Judith Dupont*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Freud, Sigmund 1910. *Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne*, GW VIII.
- Freud, Sigmund 1950. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887–1902*. London, Imago.
- Freud, Sigmund 1953/1966. *Constructions in Analysis (Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 1953–1966)*.
- Freud, Sigmund 1954. *The Origins of Psycho-Analysis, Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887–1902*. New York, Imago.
- Freud, Sigmund 1986. *Bevézetés a pszichoanalízisbe*. Ford. Hermann Imre. Budapest, Gabo-Talentum.
- Freud, Sigmund 1993. *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Ford. Ferenczi Sándor. Nyíregyháza, Könyvjelező.

- Geha, Richard E. 1996. Fictionalism and Psychoanalyzed History. *Psychoanalytic Review*. 5/83. 695–707.
- Goldstein, Eleanor – Farmer, Kevin 1992. *Confabulations*. SIRS Books.
- Goldstein, Eleanor – Farmer, Kevin 1993. *True Stories and False Memories*. Boca Raton Fla.; SIRS Books.
- Habermas, Jürgen 2005. *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Husserl, Edmund 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1915–1937)* (Hua XXXIX). Hrsg. Rochus Sowa. Dordrecht, Springer.
- Jones, Ernest. 1983. *Sigmund Freud élete és munkássága*. Ford. Félix Pál. Budapest, Európa.
- Kelley, Charles R. – Kelley, Eric C. 1994. *Now I Remember. Recovered Memories of Sexual Abuse*. Vancouver, K/R Publications.
- Kundera, Milan 2005. *A függöny*. Ford. Réz Pál. Budapest, Európa.
- Laplanche, J. – Pontalis, B. 1994. *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lorenz, Chris 2000. Lehetnek-e igazak a történetek? Narrativizmus, pozitivizmus és a „metaforikus fordulat”. In Thomka Beáta (szerk.) *Narratívák 4*. Budapest, Kijárat. 121–147.
- Lorenzer, Alfred 1970a. *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lorenzer, Alfred 1970b. *Spracherstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lorenzer, Alfred 1973. *Über den Gegenstand der psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lynn, S. J. – Lock, T. – Loftus, E. – Krackow, E. – Lilienfeld, S. O. 2003. The Rememberance of Things Past, Problematic Memory Recovery Techniques in Psychotherapy. In S. O. Lilienfeld – J. M. Lohr – S. J. Lynn (szerk.) *Science and Pseudoscience in Clinical Psychology*. New York, The Guilford Press. 205–239.
- Masson, Jeffrey Moussaieff 1984. *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Masson, Jeffrey Moussaieff (ford. és szerk.) 1985. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess. 1887–1904*. Cambridge/MA, Belknap Press of Harvard University.
- McNally, Richard J. 2003. *Remembering Trauma*. Cambridge/MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- McNally, Richard J. 2005. Troubles in Traumatology. *The Canadian Journal of Psychiatry*. 50. 815–816.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Nathan, Debbie 2012. *Sybil Exposed*. New York, The Free Press.
- Nietzsche, Friedrich 1923. Morgenröte. In *Nietzsche's Werke*, 4. kötet. Leipzig, Alfred Kröner.
- Piaget, Jean 1978. *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Ford. Mérei Ferenc. Budapest, Gondolat.
- Powell, Russel A. – Boer, Douglas P. 1994. Did Freud Mislead Patients to Confabulate Memories of Abuse? *Psychological Reports*. 74. 1283–1298.
- Ricœur, Paul 1965/1970. *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven – London, Yale University Press.
- Sass, Louis A. 1994. The Epic of Disbelief. *Partisan Review*. Winter. 96–110.
- Schacter, Daniel L. 1998. *Emlékeink nyomában*. Ford. Dankó Zoltán, Erős Ferenc. Budapest, Háttér.
- Schafer, Roy 1981. *Narrative Actions in Psychoanalysis*. Worcester/MA, Clark University Press.
- Schreiber, Rheta 1973. *Sybil*. London, Penguin Books.
- Schwendtner Tibor 2012. Miként lehetséges öncsalás? Sartre Freud-kritikája. *Imágó Budapest*. 2. 23/3. 17–30.
- Spence, Donald P. 1982. *Narrative Truth and Historical Truth (Meaning and Interpretation in Psychoanalysis)*. New York – London, W. W. Norton & Co.

- Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.) 1993. *Filozófusok Freudról*. Budapest, Cserépfalvi.
- Szummer Csaba 1992. A Régésztől a Történészig (Egy új paradigma körvonalai a pszichoanalízisben). *Pszichológia*. 12/2. 173–216.
- Szummer Csaba 1993. *Freud nyelvjátéka – A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest, Cserépfalvi.
- Szummer Csaba 1998. A fikcionalizmus kérdése a történetfilozófiában, a posztmodern antropológiában és a pszichoanalízisben. *Századvég*. Tavasz. 68–93.
- Thomka Beáta (szerk.) 2000. *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, Kijarat.
- Torma Anita 2013. Alvás és éberség Husserl fenomenológiájában. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 255–264.
- Viderman, Serge 1979. The Analytic Space, Meaning and Problems. *Psychoanalytic Quarterly*. 48. 257–291.
- Wakefield, Hollida – Underwager, Ralph 1994. *Return of the Furies. An Investigation into Recovered Memory Therapy*. Open Court.
- Walker, Lenore E. A. 1994. *Abused Women and Survivor Therapy: A Practical Guide for the Psychotherapist*. Washington, American Psychological Association.
- Wallerstein, Robert 1982. Preface. In Donald P. Spence: *Narrative Truth and Historical Truth (Meaning and Interpretation in Psychoanalysis)*. New York – London, W. W. Norton & Co.
- Walser, Martin 2006. *Szökőkút*. Ford. Györffy Miklós. Budapest, Európa.
- Wassil-Grimm, Claudette 1995. *Diagnosis for Disaster. The Devastating Truth about False Memory Syndrome and Its Impact on Accusers and Families*. New York, Overlook Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1993. Előadások, feljegyzések és beszélgetések a pszichoanalízisről. In Szummer–Erős 1993. 63–81.
- Yapko, Michael D. 1995. *Suggestions of Abuse. True and False Memories of Childhood Sexual Abuse*. New York, Simon and Schuster.

## Idő és végesség narratívái Az emlékezés ricœuri struktúrájának heideggeri alapjairól\*

Számos hazai és nemzetközi szakirodalom alátámasztja, hogy Martin Heidegger nem csupán az idő fenomenológiájáról való gondolkodásban, hanem az egész fenomenológiai kérdésfeltevését illetően meghatározó volt Paul Ricœur számára.<sup>1</sup> Írásainak alapmeggyőződése kezdettől fogva Edmund Husserl és Heidegger fenomenológiai megközelítéseiből kiindulva abban a kérdésfelvetésben látszanak körvonalazódni, hogy miként lehetséges módszertanilag azon hermeneutikai fenomenológia elgondolása, amely egyfelől megtartja a fenomenológiai tapasztalat tudati vonatkozását, másfelől viszont ebben a fenomenológiai tapasztalatban elébe megy a heideggeri hermeneutika ontológiai kérdésfelvetésének, hogy miként lehetséges a tapasztalat tudati vonatkozásának identitásbeli megteremtése.<sup>2</sup>

Az 1970-es–1980-as évek módszertani alapvetéseit a *Du Texte à l'action: Essais d'hermeneutique II.* című tanulmánykötet a husserli fenomenológia és a heideggeri hermeneutika nehézségeinek hermeneutikai és fenomenológiai tematikájában összegzi. Az itt közölt tanulmányok módszertani bevezetőt nyújtanak a ricœuri hermeneutikai fenomenológia időstruktúrájának kiépítéséhez, és ezáltal a heideggeri időkonstitúció kritikájához, revíziójához. Filozófiai megközelítésének a husserli–heideggeri tradícióhoz való rögzítése abban a kérdésfelvetésben jelenik meg, hogy az időbeli, történeti, praktikus élethez való odatartozás miként

\* A tanulmány a 123883 számú projekt részeként a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD\_17 pályázati program finanszírozásában valósult meg.

<sup>1</sup> Vö. az erre vonatkozó magyar nyelvű szakirodalmat: Mezei 1997. 95–147; Tengelyi 1992; Tengelyi 1998; Fehér 2015. 11–43.

<sup>2</sup> Ennek mélyebb ismertetéséhez vö. Tengelyi 1998. 109-től, ahol Tengelyi az önzonoság fenomenológiai hermeneutikájában fenomenológia és ontológia összeütközését emeli ki az ön-maga múltbeli másságára irányuló reflexiójában. „Ha ez a kijelentés helytálló, és ha egyszersmind helytálló az a további megállapításunk is, hogy Ricœur ontológiájának »realista fordulata« visszatérést jelez a komparatív identifikáció perspektívájához, akkor mindebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy az *Önmagunk mint másik* című munka befejező részében *fenomenológia* és *ontológia* összeütközésbe kerül egymással.” (Tengelyi 1998. 115 sk.), valamint vö. még Römer 2010. különösen a 237–254, továbbá Mezei 1997. 95–147.

válik ontológiailag megragadhatóvá egy olyan kritikai diszpozícióban, amely a nyelvi kifejeződés folyamán egyben distanciálódik is ettől az ontológiai fogalmiságtól.<sup>3</sup> Vagyis Ricœur annak a fenomenológiai-hermeneutikai dilemmának a feloldására törekszik, hogy az ittlét ontológiai tapasztalatának végessége miként tágítható ki a fenomenológia univerzális tapasztalatává, és az univerzalitás fenomenológiai élménye hogyan ragadható meg a végesség struktúrájában. Ezt az összefüggést emeli ki David Carr a *Time, Narrative, and History* című munkájában alkotott Ricœur-értelmezése, mely szerint Ricœur narrativitásra irányuló fókusza nem egyszerűen inkompatibilis a fenomenológiai megközelítéssel, hanem értelmezése szerint mélyebb probléma van ezzel a megközelítéssel.

A fenomenológus vizsgálódása fontos módszertani okokból kifolyólag az individuális tapasztalathoz kötött. Mialatt úgy gondolom – írja Carr –, hogy szükséges az individuális tapasztalatból való kiindulás, és a fenomenológiából következően így is kell lennie, úgy hiszem, hogy képtelenek vagyunk megérteni a történetiség szükségszerűen *szociális* dimenzióit mindaddig, amíg túl nem lépünk a bizonyos értelemben a fenomenológiától módszertanilag gátolt individuális tapasztalaton. (Carr 1986. 5.)

Mondhatnánk, hogy Carr értelmezésének alapvetően tárgyközpontú fenomenológiai megközelítése ugyan jól illeszkedik a ricœur-i olvasathoz, a heideggerihez azonban kevésbé. A heideggeri–ricœur-i fenomenológia összefüggésének tekintetében a carri értelmezést annyiban mégis termékenynek találom, hogy a problémafelvetése visszaigazolja Ricœur azon heideggeri hermeneutikával szembeni előítéleteit, melynek a feloldása folyamatában a carri fenomenológiai problémafelvetéshez hasonlóan feloldhatatlan aporiákba ütközik, illetve végső soron mégiscsak az a heideggeri ontológiai hermeneutika továbbgondolása jelenthet megoldást, amely a történeti narratíváját a véges ittlétből kiindulva látja elgondolhatóknak.

A jelen tanulmány problémafelvetése a fenti megállapítás alapján arra irányul, hogy tisztázzuk a történeti fenomén ricœur-i újraértelmezését abból a módszertani kritikából kiindulva, amely az idő fenoménjét tekinti a heideggeri ontológiai hermeneutika alapfenoménjeként, melyet a gond, gondoskodás, lelkiismeret és halál manifesztációján keresztül megmutatkozó történetiség episztemológiai összefüggésébe helyez. A tanulmányban nem áll szándékomban állást foglalni azt illetően, hogy Ricœur vajon helyesen értette-e, vagy éppen félreértette a *Lét és idő* vonatkozásában a heideggeri ontológiai hermeneutika koncepcióját, hiszen ez egy sokkal átfogóbb tanulmányozást igényelne, nevezetesen a hei-

<sup>3</sup> „A világ olyan szövegekben nyilvánul meg, amelyek az írásban mondottak összességé-  
ként hagyományozódnak át. Az áthagyományozott kritikai távolságtartó »elsajátítása« az idő  
episztemológiáját és a történelem számláját hordozza, amely azonban ismét az időbeli és tör-  
téneti egzisztencia ontológiájára van ráutalva.” (Liebsch 2003. 432.)

deggeri ontológiai hermeneutika védelmét Ricœur episztemológiai megközelítésével szemben. Elébe menve annak a gyanúnak, hogy a heideggeri ontológiai hermeneutika erejét veszíti a ricœurri interpretációban, inkább arra szeretnék rámutatni, hogy Ricœur Heidegger-értelmezésében a heideggeri ontológiai hermeneutika magasabb szintű megvalósításáról van szó. Megközelítésemben ahhoz a Fehér M. István által is képviselt állásponthoz szeretnék kapcsolódni, amely a harmadik személy interpretációján keresztül a Tengelyi László által vett összefüggésben a heideggeri autenticitás fogalmát Ricœur önmagaság fogalmával veti egybe,<sup>4</sup> és a ricœurri narrativitás-elméletből kiindulva az autenticitás és az önmagaság és önazonosság fogalmának azonosságát kérdőjelezi meg.<sup>5</sup> Fehér M. István megközelítése kétségtelenül relevánsnak tekinthető abban az aspektusban, hogy a ricœurri hermeneutika egy olyan előfeltételezésből indul ki, amely a heideggeri ontológiai hermeneutika számára következmény, nevezetesen az episztemológiai szintnek az egzisztenciális tapasztalatba való beléptetéséből, és ezen keresztül a heideggeri autenticitás fogalmának a történeti-episztemológiai azonossággal való összekapcsolásából.<sup>6</sup> Ugyanakkor az önmagaság és önazonosság differenciált problematikájára Ricœur maga is kitért az *Önmaga mint másik* című munkájában,<sup>7</sup> és jóllehet ezt a differenciált összefüggést az eti-

<sup>4</sup> „A hermeneutikai megközelítésnek ügyelnie kell rá, nehogy az önazonosság és a tárgyi azonosság közötti különbség elhomályosuljon. Minden *összehasonlítás* felidézi ennek veszélyét. A tárgyi azonosságról mindig egy dolog különféle állapotainak egybevetése alapján ítélünk. Az önazonossággal viszont más a helyzet: múltbeli éniünket nem kell egybevetnünk jelenlegi éniünkkel ahhoz, hogy önmagunkra ismerjünk benne.” (Tengelyi 1998. 110.)

<sup>5</sup> „Az »önmaga (önmagasága)« és az »én identitása« között megvont radikális heideggeri megkülönböztetést (pontosabban szembeállítást) jól jellemzi a *Lét és időben* található következő állítás (azon kevés helyek egyike, ahol Heideggernél az »azonosság« szó egyáltalán föl-tűnik). »[...] az autentikusan egzisztáló önmaga önmagaságát ontológiailag szakadék választja el az élménysokféleségben állandó én identitásától«, hangzik egyértelműen, egyszersemind oly módon, amely rögtön az »élmény« szó Heidegger szemszögéből – az identitásfogalomhoz hasonló – sekélyes voltát is nyilvánvalóvá teszi.” (Fehér 2015. 14.)

<sup>6</sup> „Az észrevétel tömören úgy fogalmazható meg, hogy az élet történet egységének *elbeszél* történetek egységeként való értelmezése a történeti *léttel* szemben a történeti *megismerés* Heidegger által alapjaiban megbírált prioritásának nézőpontját hozza vissza, miáltal a radikális heideggeri kérdésfeltevés ártatlanítása, megszelídítése, domesztikálása megy végbe (hasonlóan ahhoz, ahogy Gadamer urbanizálta volna Heideggert). Tengelyi összegzésében az *önazonosság*, az *élet történet egységére*, utóbbi pedig az *elbeszél* történetek egységére utal. Heidegger szemszögéből ezzel a történelem (pontosabban a történelemhez való viszonyulás) problémája visszacsúszik a történeti *lét* problémájából a történeti *megismerés* (*elbeszélés*) általa meghaladandónak deklarált és ténylegesen meghaladottnak vélt episztemológiai problémájának státuszába; más szóval, a diltheyi történelemfelfogás Heidegger által végbevitt radikalizálását Ricœur (sőt őt követve Tengelyi) mintegy visszavonja, anélkül ugyanakkor, hogy e műveletet kellőképpen indokolná, vagy egyáltalán tematikussá tenné.” (Fehér 2015. 18.)

<sup>7</sup> Ricœur az *Önmaga mint másik* című munkája bevezetőjében kitért az *ipse* és az *idem* különbségtételére, jelezve, hogy az identitás fogalmát kétféle értelemben használja a személy önmagaságára és az önmagával való azonosságra vonatkozóan abban a fenomenológiai megközelítésben, amely szerint a személy egyfelől élményeinek, élménytapsztatatainak részese, azaz azonos ezekkel az élményekkel a róluk való elbeszél narráció alapján, ugyanakkor az élmények konstituálása folyamatában megmutatkozik az önmaga időbeli vonatkozása. „Ez a

kai szinten hozza létre, a megértésnek éppen ez a hermeneutikai lépésváltása eredményezi véleményem szerint azt, hogy Ricœur végső soron nem a dilthei episztemológiai megközelítéshez tér vissza, hanem a Heidegger által is előhozott episztemológiai horizont dilemmájának feldolgozásához.<sup>8</sup> A heideggeri–ricœur-i történetiség hermeneutikájának tekintetében a tanulmányomban azt az álláspontot szeretném képviselni, illetve bemutatni, hogy Ricœur történeti létre irányuló Heidegger-recepciója nem a történeti elbeszélés műfaján keresztül történő domesztikációja, hanem az ontológiai előbbvalóságának kérdésességéből kifolyóan a kiindulópont az episztemológiai általános (összefoglaló, gyűjtő) megértési horizontban ragadható meg. A megértés ontológiai vonatkozása éppen ennek az episztemológiai szintnek a megértési lehetőségében bontakozik ki oly módon, hogy a történeti tényszerűsége a maga megtörtént mivoltában teret ad az emlékezés és felejtés kettős játékának, és ennél fogva az emlékezésben részt vevő önmaga harmadik személybeli pozíciója a megbocsátás aktusában, mintegy az emlékezés tárgyának re-interpretációjában bontakozik ki. A továbbiakban azt a megközelítést szeretném érvényesíteni, amelyben Ricœur a heideggeri idő-problematika mentén az emlékezés megbocsátásban megvalósuló módusához érkezik el.

## I. A LÉT ÉS IDŐ MINT METODOLÓGIAI ALAPVETÉS

Ricœur Heidegger-interpretációja először az 1969-es *Le Conflit des interprétations. Essais de herméneutique* című tanulmányában mutatkozik meg, ahol Ricœur Heidegger hermeneutikai érdemeként emeli ki a megértés módszertanának az

---

második filozófiai szándék, mely hallgatólagosan jelen van a cím »önmaga« szavában, az »azonosság« két fő jelentésének megkülönböztetésére szolgál (az »azonosság« és az »önmaga« közötti viszonyt rövidesen tárgyaljuk) attól függően, hogy az egyiket »azonos« «-ként értve a latin *ipse*-vel vagy *idem*-mel egyenértékű-e. Az »azonos« terminusának kétértelműsége áll majd a személyes önazonosságra és a narratív önazonosságra irányuló reflexión középpontjában, ezt viszonyítva az önmaga elsődleges tulajdonságához, nevezetesen az időbeliségéhez.” (Ricœur 1992. 2.)

<sup>8</sup> Az önmagaság és azonosság különbségének tisztázására Heidegger a *Lét és idő* második szakaszának ötödik fejezetében tér ki, ahol a történetiség időbeliségből való származtatásában a történetet az „időben” kéznéllevőből vezeti le. „A jelenvalólét úgy szeli át a neki átadott időszakot a két határ között, hogy »ideje« most-során mindig csak a mostban »valóságosan« mintegy végigszökdel. Ezért mondják, hogy a jelenvalólét »időbeli«. Az élményeknek ebben az állandó váltakozásában az Önmaga végig egy bizonyos identikusságban marad meg. Ennek az állandósultnak, valamint az élmények váltakozásához fűződő lehetséges vonatkozásának meghatározásában megoszlanak a vélemények. Az élmények e megmaradó-váltakozó összefüggésének léte meghatározatlan marad. Ám az életösszefüggés e jellemzése – akár tudomásul vesszük ezt, akár nem – alapjában egy »időben« kéznéllevőt, de persze nem valami »dologit« tételez fel.” (Heidegger 2001. 430.) Tulajdonképpen ez az időben kéznéllevő az, amely Ricœur számára feltárja a történetiség hermeneutikai megközelítésének etikai vonatkozását.

ittlét megértésére irányuló ontológiai előfeltevését.<sup>9</sup> Az ittlét ontológiai előfeltevésével Ricœur értelmezése szerint Heidegger elejét veszi a megértés episztemológiai előbbvalósága és a természettudományos megértésfogalom közötti vetélkedésnek:

Ennélfogva itt az episztemológiai derivált értelmezéséről van szó: ez az eltávolodás másodlagos mozgása – és ebben az értelemben olyan mozgás, amely által a megértés elsődleges begyökerezettsége elfelejtődik, olyan mozgás, amely mindenkit a közismeret és a tudományos ismeret objektivizáló működésképpre szólít. Ez az eltávolodás azonban előfeltételezi a résztvevőként való benne létet, melynek köszönhetően már azelőtt ténylegesen a világhoz tartozunk, hogy szubjektumokként képesek lennénk a tárgyak velünk szembeni tételezésére oly módon, hogy megítéljük és az intellektuális és technológiai fölnyünk részévé tesszük őket. (Ricœur 2007a. 15.)

Az ontológiai előfeltevés ára azonban a hermeneutika episztemológiai megközelítéshez való megoldatlan viszonya, vagyis hogy a heideggeri hermeneutika fundamentálonológiai alapjából kiindulva képtelenség a megértés általános törvényszerűségeinek levonása. Ezzel a problémafelvetéssel közelít Ricœur *Idő és elbeszélése* is, amely az elbeszélten jelen dimenziójába bevonja az elbeszélés tapasztalatának episztemológiai síkját, és ezen keresztül reflektál a heideggeri egzisztenciális tapasztalat vonatkozására.<sup>10</sup> Az elbeszélés hermeneutikai struktúrájának bevezetésével Ricœur a történeti episztemológiai vonatkozása és a megélt történeti vagy egzisztenciális ittléttel között olyan összefüggés megteremtésére törekszik, amely az elbeszélten jelen episztemológiai vonatkozásának ontológiai hermeneutikai megközelítést biztosít. A felületes olvasó számára úgy tűnhet, mintha Ricœur nem tenne mást, mint hogy egy olyan előfeltételt kér számon a heideggeri fundamentálonológián, amelyet már a *Lét és idő* bevezetőjében hangsúlyoz Heidegger.<sup>11</sup> Valójában, mint azt a továbbiakban részletesen is kifejtjük, a narratív identitás hermeneutikailag oda-vissza igazolódó egzisztenci-

<sup>9</sup> „A megértésnek Heidegger számára ontológiai jelentősége van. Ez a világba vetettségre adott válasz, mely a benne való útját általa a legsajátabb lehetőségében találja. A megértés azonban fejlődés, a szövegek technikai értelemben vett megértése értelmében, az ontológiai megértés világossá tétele, a megértéstől, amely mindig elválaszthatatlan attól a létől, amely kezdetben a világba vetetett.” (Ricœur 2007a. 14.)

<sup>10</sup> „Eljött a pillanat, hogy összekapcsoljuk egymással a két megelőző független tanulmányt és teszteljük azt az alapvető hipotézisemet, hogy egy történet elbeszélésének aktivitása és az emberi létezés időbeli karaktere között olyan korreláció létezik, amely nem csupán járulékos, hanem a szükségszerűség transzkulturális formáját példázza. Másként szólva, az idő abban a mértékben válik emberivé, hogy elbeszélő módon artikulálódik, és az elbeszélés akkor szerzi meg a teljes jelentését, hogyha egy időbeli egzisztencia feltételévé válik.” (Ricœur 1985. 52.)

<sup>11</sup> „A lét »előfeltételezése« nem más, mint a lét előzetes szemügre vétele, éspedig olyan szemügre vétele, amelyből az adott létező a maga létében előzetesen tagolódik. A létnek ez az irányadó szemügre vétele az átlagos létmegértésből ered, amelyben eleve mozgunk, és amely végül is a jelenvalólét létszerkezetéhez tartozik.” (Heidegger 2001. 23.)

álontológiai vonatkozásáról van szó. Ami Ricœur számára kérdéssé válik, az az egzisztenciálontológiai előfeltevésből kiinduló történeti tudat lehetősége, vagyis hogy önmagában az egzisztenciális tapasztalatból kiindulva van-e egyáltalán lehetőségünk az episztemológiai alapú történeti fenomén megragadására. A *La tâche de la herméneutique* című írásában a heideggeri előfeltevés problematikáját a következőképpen fogalmazza meg: „Számomra a Heideggernél megoldatlanul maradó kérdés a következő: *A fundamentális hermeneutika keretei között hogyan adhat számot általában véve egy kritikai kérdésről?*” (Ricœur 2007b. 69, Ricœur 1986. 105.) E kérdésfeltevés nem a heideggeri előfeltevés elutasítását jelenti, hanem sokkal inkább annak a lehetőségnek a kiterjesztését, amely heideggeri értelemben véve fundamentálontológiailag megalapozott, és a fundamentálontológiai szint meghaladását a tapasztalati belátás szintjéről a normatív meghatározás szintjére emelve folytonos ráirányuló reflexióval indokoljuk.<sup>12</sup>

A fundamentális hermeneutika problematikája igazolódik Ricœur értelmezése szerint a heideggeri beszéd és megértés különválasztásában, ahol Heidegger a beszédnek a megértés azon individuális nyelvi artikulációját tulajdonítja, amely lépten-nyomon az inautentikus fecsegés veszélyének kitéve közvetíti a hangoltság, megértés, magyarázat és kifejezés móduszain keresztül az ittlét világra irányultságát. Ricœur a *Lét és idő* 34. §-ában a nyelv transzcendentál-fenomenológiai kivetültsége és a beszéd mint a nyelv egzisztenciál-ontológiai vonatkozása közötti megértési aporiában közelíti meg első ízben a heideggeri ontológiai hermeneutika problémáját.<sup>13</sup> Míg a beszéd heideggeri értelemben az ittlét világra irányulásának háromdimenziós egzisztenciális kivetülése, addig a nyelv teljességgel megmarad ontikus vonatkozásában és a heideggeri hermeneutika tekintetében episztemológiai megközelíthetetlen-ségében. A beszéd és a nyelv közötti elhomályosult összefüggés következ-

<sup>12</sup> Mint azt Ricœur a fenomenológiai hermeneutika metodológiai összefüggésében már a Freud-tanulmányban megfogalmazta, a hermeneutikai módszertan alapvetése a megértés nyelvi-logikai rétegének kettős vonatkozásában mutatkozik meg. „A hermeneutika igazolásának egyetlen radikális útja, hogy a reflexív gondolkodás valódi természetében kell keresni a kettős értelem logikájának elvét, egy komplex, de nem esetleges logikát, mely szigorú a kifejeződésében, de a szimbolikus logika linearitására nem csökkenthető le. Ez a logika többé már nem formális logika, hanem a lehetőség feltételének szintjén alapuló transzcendentális logika; nem a természet objektivitásának feltétele, hanem a létezésre irányuló vágyunk el-sajátításának feltétele.” (Ricœur 1970. 48.) A megértésre irányuló nyelvi-logikai szinten is létrejön a megértésnek az a ricœur-i értelemben vett kettőssége, amely meghatározott nyelvi struktúrához kötötten utal a létezés ontológiai síkjára. Ennélfogva Ricœur-nél a heideggeri inautentikus beszédmódnak jelentős szerepe van a történeti létezés fenomenológiai-hermeneutikai kialakításában.

<sup>13</sup> „A hallásnak ez az elsőbbsége jelzi a beszéd világra és mások felé való nyitottságának lényegi viszonyát. A módszertani következmények figyelemre méltók: nyelvészet, szemiológia és a nyelv filozófiája szükségszerűen ragaszkodik a beszéd szintjéhez, és nem éri el a mondás szintjét. Ebben az értelemben a fundamentális filozófia nem javítja jobban a nyelvészetet, mint a szövegmagyarázatot. Mivel a beszéd arra utal vissza, aki beszél, a mondás viszont a dologra, amiről beszélnek.” (Ricœur 2007b. 69, Ricœur 1986. 104.)

ménye Ricœur értelmezése szerint a vulgáris időfogalom és az egzisztenciális idő közötti feloldhatatlan aporia.<sup>14</sup> A heideggeri időproblematika kritikai megközelítése a hermeneutikai fenomenológia azon módszertani kérdéskörén keresztül valósul meg, amely a megértés egyszeri aktusában keresi a megértés általános törvényszerűségét. A megértés hermeneutikai ontológiája a megértés lehetségségi létének kibontakozása, amelyet Ricœur az *Emlékezés, történelem, felejtés*ben végső soron a megbocsátás aktusának fenoménjében hoz kifejezésre. Ennek a ricœur-i koncepciónak az eredete, bármennyire is félrevezetőnek tűnik elsőre, a *Lét és idő* történetiség-felfogásából eredeztethető. A *Lét és idő* második szakaszának ötödik fejezete *Időbeliség és történetiség* címen a történetiség problémájának egzisztenciál-ontológiai vonatkozásával foglalkozik. Ricœur az *Emlékezés, történelem, felejtés*ben a heideggeri gond-struktúrán keresztül vezető értelmezést az ismétlés történetiséget konstituáló mozzanatában emeli ki: a múltra irányuló reflexív megértés, mely az egzisztáló jelenvalólét múlt és jövő között húzódnó extatikus mozgásában valósul meg, a múlt történéseinek eidetikus variációiban válik felfoghatóvá, ami a heideggeri ismétlés aktusában egyben a felejtés lehetőségét is magában rejt. A heideggeri felejtés az ittlét időbeliségének megértésével kerül összefüggésbe a *Lét és idő*ben, és ennek kontraverziója, az emlékezés alapozza meg a történetiség egzisztenciál-ontológiai vonatkozását.<sup>15</sup> Ricœur értelmezésében a megbocsátás az emlékezés és a felejtés aktusának kombinációjában, tehát a ricœur-i történetiség-hermeneutika részeként aktivizálódik. A továbbiakban ezt az utat szeretném rész-

<sup>14</sup> A *La tâche de la herméneutique*-ban Ricœur a heideggeri ontológiai hermeneutika nyelv-analízisben megmutatózó dilemmáját a következőképpen vezeti rá az episztemológiai-ontológiai összefüggésére: „Véleményem szerint az apória nincs feloldva, hanem csak máshová áthelyezve, és ezáltal átminősítve. Ez többé már nem az episztemológián belül tudás két modalitása, hanem az episztemológia és az ontológia közötti egész. Heidegger filozófiájával mindenkor összeköttetésben állunk az alapokhoz való visszatérésben, de képtelenné váltunk az ellenkező mozgás megkezdésére, amely a fundamentális ontológiától vezetne a humán tudományok megfelelő episztemológiai kérdéséig.” (Ricœur 2007b. 69, Ricœur 1986. 104.) Ez az összefüggés a történetiség recepciójában talál folytatásra az *Idő és elbeszélés*ben, ahol Ricœur a heideggeri kéznéllevőség fogalmában nemhogy a történetiség episztemológiai eredetét, hanem a megragadhatóságának áthatolhatatlan akadályát látja a történetiség recepciójának az ittlét végességének struktúrájába helyezése által. „A nyom követéséhez, rekonstruálásához az időn-belüliség minden jellegzetességét egy vagy más módon játékba kell hoznunk. Bizonyára ez az a pont, ahol Heideggernek meg kellett volna határoznia ezt a nézetét. Habár nem gondolom azt, hogy ezt meg tudta volna tenni anélkül, hogy nem kölcsönöz a »hétköznapi időből« mint az időben-bennelét kiegyenlítéséből. Valóban, nem tűnik úgy a számomra, hogy valaha is felmérte volna a jelentőséget a nyomnak anélkül, hogy össze ne kapcsolná a hétköznapi időt az időben-benneléttel.” (Ricœur 1988. 122.)

<sup>15</sup> „Ahogy az elvárás csak a várás alapján lehetséges, úgy az emlékezés is csak a felejtés alapján, nem pedig megfordítva; mert a voltság a felejtés módusában »tárja fel« elsődlegesen azt a horizontot, amelyen belül a gondoskodás tárgyának külsőlegességébe beleveszett jelenvalólét emlékezni képes. A felejtőn-meg-jelenítő várás külön extatikus egység, amelynek megfelelően időzik a nem-tulajdonképpeni megértés időbeliségére való tekintettel.” (Heidegger 2001. 392.)

letesebben ismertetni, amely a heideggeri történetiség-elemzésén keresztül a megbocsátás aktusához vezet, és egyben értelmezésem szerint Heidegger történetiség-fogalmának is világosabb összefüggést teremt.

## II. IDŐ ÉS VÉGESSÉG MINT TÖRTÉNETI FENOMÉN

Ricœur már az *Idő és elbeszélés* című munkájában is részletesen foglalkozik a *Lét és idő* idő-problematikájával, ahol a gond, gondoskodás egzisztenciális vonatkozásából kiindulva egyfelől kapcsolódik a heideggeri idő-hermeneutikához, másfelől az ittlét analitikájára irányuló kritikája a gond, gondoskodás történetiség kérdésével való összefüggésében teljesebbé válik. Ebben a munkájában Ricœur valójában nem tesz mást, mint hogy Heidegger történetiségre irányuló problémafelvetését az ontológiai hermeneutika feloldhatatlan aporiájának összefüggésében lokalizálja. A gond, gondoskodás struktúráján keresztül vezető történeti interpretáció valójában nem képes túllépni a fundamentálonológiai megközelítés által képviselt ittlétben meghatározott történetiség-felfogásán, „amelynek Heidegger is tudatában volt”.<sup>16</sup> A történetiség *Lét és idő*-beli interpretációja ismét előtérbe kerül a későbbi *Emlékezés, történelem, felejtés*-ben, ahol Ricœur a *Lét és idő* történetiség-fogalmát filozófiai álláspontként állítja szembe a történelem és történelemkutatás módszertanával. A közös problematika, amely mind a fenomenológiában, mind az episztemológiában, mind pedig a hermeneutikában megmutatkozik, a múlt felidézésének azon problematikája, amely az emlékezés objektív, az emlékezés tárgyaiban megmutatkozó lexikális ismeretét veti egybe az emlékezés szubjektumhoz kötött individuális vonatkozásával. Ezzel kapcsolatban Carr a történetiség fenomenológiai interpretációjának összefüggésében azt a – leginkább hermeneutikainak tekinthető – álláspontot képviseli, mely szerint a történeti mindenkor a jelen tárgyi tapasztalatában bontakozik ki oly módon, hogy a múlt eseménye vagy objektuma az itt és most szituációjában tematizálódik.<sup>17</sup> Az emlékezésnek ezzel az objektív vonatkozásával, amellyel már Platón és Arisztotelész is foglalkozott az *eikón* tekintetében, Ricœur a törté-

<sup>16</sup> „Dilthey állításának kritikája, hogy a humántudományok olyan autonóm episztemológiai státusszal rendelkeznek, amely nem a történetiség ontológiai struktúráján alapul, pontosan a historiográfiának a múlthoz »múltként« való hozzájárulásából ered. Továbbá a nyom fenomenje heideggeri értelemben kifejezetten a múltbeliség próbakövének rejtélye. Jóllehet a válasz, amelyet erre a rejtélyre ad, inkább megduplázza, mint megoldja azt. Heidegger nyilvánvalóan pontos akkor, amikor azt állítja, hogy ami többé már nincsen, az a világ, amiben »megmarad« az, ami eszközként hozzátartozott. [...] De mi hasznunk van abból, ha az alárendelt és manipulatív létezőkre korlátozva elvetjük a »múlt« [*vergangen*] állítmányát az ittléttől, a korábbi idők ittléte számára viszont megőrizzük a »jelen-volt« [*da-gewesen*] állítmányát?” (Ricœur 1988. 121.)

<sup>17</sup> „Egyetlen dolog, amelyet a tapasztalat és a történelem tekintetében hangsúlyoznunk kell, hogy az a tapasztalat fogalmához hasonlóan a *jelenben*, az itt-és-mostban gyökerezik.” (Carr 2014. 66.)

netiség hermeneutikai értelmezését megpróbálja kivezetni a faktikus ittlétben értelmezett történetiség vonatkozásából, és a történeti hermeneutikai legitimitását a történelem ismeretelméletével egészíti ki.

Valójában egy közös probléma köti össze az emlékezet fenomenológiáját, a történelem episztemológiáját és a történeti állapot hermeneutikáját: a múlt reprezentációjának problematikája. A kérdés radikális formája már megjelenik az emlékezés tárgyi oldalának vizsgálatában: mit lehet elmondani a kép rejtélyéről – az *eikón* rejtélyéről, hogy Platónnal és Arisztotelésszel görögül szóljunk –, amely a jelen nem lévő jelenléteként mutatkozik meg, az előzetesség jegyeként megjelölve? (Ricœur 2004. XVI.)

Carr értelmezése szerint a történeti fenomén elbeszélő aktusa emeli ki annak episztemológiai és hermeneutikai közötti köztes pozícióját.<sup>18</sup> A történeti fenomén elemzésekor nem arról van tehát szó, hogy az elbeszélő történetit a történeti esemény valóságosságának tekintetében kell vizsgálnunk, hanem arról, hogy a történeti narráció ténylegesen mediális szerepet tölt-e be a történeti esemény és annak a jelen szituációjában történő feldolgozása között. A letűnt esemény vagy annak jelenlévő tárgyi vonatkozása nem a róla alkotott elbeszélés alapján, nem az elbeszélés tudatában, a narratív identitás vonatkozásában nyeri el történetiségét, hanem a múltba ágyazódva már mindig is történeti módon létezik, és a jelen aktualitásában történetiként tematizálódik. Az ittlétre irányuló megértés alapján már mindig is a megértés folyamatában létezve, a kérdés arra irányul, hogy a hétköznapiaként körülvevő történetiség tárgyas vonatkozása miként fejeződik ki a történeti tapasztalatának narrativitásában.

A kérdésfeltevés, amely már *Az élő metaforában*, majd később *az Idő és elbeszélésben* is körvonalazódott, a nyomokban meglévő történetiség és a történeti-hermeneutikai tudatának viszonyát vizsgálja. Az az alapvető nézőpont tehát, amelyből Ricœur a történetiség hermeneutikai megértéséhez közelít, a történeti tudat objektív, episztemológiai vonatkozásának és az ittlét ontológiai történetiségtapasztalatának kettőssége, amely a heideggeri *gond*, *gondoskodás* értelmében kapcsolódik egybe. A *gond*, amely az ittlét fundamentálonológiai alapjaként az ittlét létének értelmét határozza meg (lásd a *Lét és idő* 41.§-át, *A jelenvalólét léte mint gond* [Heidegger 2001. 224–231]), és az ittlét időbeliségén

<sup>18</sup> „Az egyik probléma a korábbi elmélettel, hogy az az »elbeszélést« teszi a történetmondás és a »történeti realitás« közti közvetítővé. Így a kiindulópontját az irodalmi műfaj terminusából veszi, és a cselekvés és tapasztalat nem-irodalmi világában próbál alakra találni. A »történet-mondás« metaforáját túl tágasan alkalmazza, és így eldologiasítja a fogalmat, belefut a metafora irodalmi megalkotásának veszélyébe. A jelen megközelítésem az, hogy a »tapasztalatot« tegyük közvetítő terminussá. Mint láttuk, a tapasztalatnak van egy időbeli és egy strukturális alapja, amely ezeket »irodalmi« értelemben összehasonlíttja az elbeszéléssel. De a tapasztalat a saját terminusaiban is tárgyalható, és nem szükséges, hogy értsük ezt az összehasonlítást.” (Carr 2014. 69.)

keresztül mutat rá az objektív történetiség lehetőségére, Ricœur értelmezése szerint a közösségre irányuló aktusban már eleve rendelkezik a történeti objektív ismeretével.

A fundamentálonológia visszalépést javasol ezen objektív ismeret elé, azzal a feltétellel, hogy a lét értelmének kérdését – amely a *Lét és idő* első mondata szerint feledésbe merült – teszi a végső kérdéssé. Ez a kezdeti törés, amire a *Dasein* szó lefordíthatatlansága hívja fel a figyelmet, nem zárja ki a feltételeesség funkciójának gyakorlását annak vonatkozásában, amit a humántudományok emberi cselekvésnek, társadalmi cselekvésnek neveznek, olyannyira, hogy a gond metakategóriája központi szerepet tölt be a hermeneutikai fenomenológiában, amely számára a *Dasein* alkotja a végső referenciát. (Ricœur 2004. 354.)

Ricœur értelmezése szerint Heidegger már a *Lét és idő* első mondatában felhívja a figyelmet a létezés történetiségére azáltal, hogy rámutat a lét kérdésének elfeledett voltára. A lét heideggeri történetiségének kérdését Ricœur éppenséggel a heideggeri tradicionális metafizika problematikájára reflektálva hangsúlyozza. A gond-struktúra – emeli ki Ricœur – nem a tárgyi materialitás tekintetében érvényesül, az ittlét világba hanyatlása tehát nem az ittlét materialitáshoz kötöttségét fejezi ki, hanem sokkal inkább – és véleményem szerint ebben érvényesül heideggeri alapon a ricœur-i szemlélet – az ittlét világhoz kötöttségének episztemológiai összefüggését. Nem a tárgyi, kéznéllevő narratívájáról, hanem az episztemológiai keresztül ontológiailag megragadható narratívájáról van szó.<sup>19</sup> Az ittlét gond-struktúrájából kiindulva Ricœur egyfelől helyt ad a heideggeri ittlét gondba vetett egzisztenciális értelmezésének, másfelől a heideggeri egzisztenciális analízis minden pontja egy fenomenológiai ellenirányú kérdésfelvetéssel bővül a külvilágra irányuló ismeretre vonatkozóan: egyfelől elfogadásra talál az ittlét létének gondban való megragadhatósága, másfelől a gond

<sup>19</sup> Lásd az *Idő és elbeszélés* erre vonatkozó értelmezését: „Heidegger közel kerül ahhoz, hogy mindezt észrevegye, amikor azt szuggerálja, hogy »a maradványok, emlékművek, feljegyzések kéznél-lévők maradnak, lehetséges anyagok a jelen-volt ittlét konkrét felfedésére« (446, az ő kiemelése). De erről az »anyagiról« nem mond semmi többet, mint hogy egy fennmaradt állítás, amely anyagiként világtörténeti jellegzetességet kölcsönöz a historiográfiai szerep működéséhez. Nem haladhatunk jobban előre a nyomról való elemzésünkben anélkül, hogy megmutatnánk, hogy a műveletek hogyan felelnek meg a történeti gyakorlatnak, az emlékműveket és a dokumentumokat illetően hogyan járulnak hozzá az ittlét, amely jelen-volt, fogalmához.” (Ricœur 1988. 122.) Az *Emlékezés, történelem, felejtés* továbbmegy ebben a gondolatmenetben, amikor csatlakozik Heideggernek a hagyományos metafizikával szembeni kritikájához és kifejti, hogy az episztemológiai szint nem a *presence of present* aktusában valósul meg – a múlt dolgai nem egyszerűen duplikálják a jelent mint jelent (lásd Ricœur 2004. 353) –, hanem az idő fenomenológiájának a múlt, jelen és jövőre irányuló struktúrájában a létre irányuló kérdésfeltevés elfeledettségéből indul ki. A létre irányuló elfeledettség motíválja az ittlét létezéséről való gondoskodását, amelynek a világban-benne-lét nem egyszerűen értelme, hanem az ittlét csakis azon keresztül valósulhat meg (vö. Ricœur 2004. 354).

mint az ittlét legsajátabb lehetősége az individuális vonatkozását a közösségi viszonyában nyeri el, amelynek kidolgozását tekinti Ricoeur a hermeneutika feladatának. Ricoeur tehát egyfelől a heideggeri gond-struktúrára építve tárja fel az időbeliség történeti vonatkozását, másfelől éppen ez a struktúra az, amely megakadályozza a történeti-episztemológiai tágabb értelemben vett bevonását. Ez a ricœuri hermeneutikai identitáskeresés, amely a hermeneutikatörténetbe ágyazódva egyfelől elfogadja a hermeneutikai megértés azon alapvető gondolatát, miszerint ez az ittlét létére vonatkozó megértésként érvényesül, és ebben az értelemben a történetiség az ittlét történeti vonatkozása, másfelől az ittlét végességét a történeti objektivitás horizontjába helyezi, és a végességre irányuló reflexió alapjának a tényszerű történetiség örök érvényűségét tekinti.<sup>20</sup> Ricoeur megértés-fenomenológiájának episztemológiai, ontológiai és narratív szintjein a gond-problematika ilyen értelmezése már eleve episztemológiai kiindulópontú. A heideggeri ontológiai hermeneutikához való hűség ebben a tekintetben úgy értendő, hogy az ittlét gondjának objektív tárgyiasulása új ontológiai vonatkozást nyer az ittlét jelenvalóságában, amely nyelvileg tematizálódik az elbeszélés formájában. A ricœuri narratív identitás kettősségét – az én egyfelől azonos az élmények narrációjával, másfelől az önmaga az élmények jelenvalósága – bizonyítja az *Emlékezés, történelem, felejtés* történetiségre irányuló kettős megértése, amely a filozófus történetiségre irányuló megértését – jelen esetben a heideggeri hermeneutikát – és a történész történeti tényekre irányuló objektívizáló megértését hozza összefüggő játékba.

### III. HALÁL, BŰNÖSSÉG, LELKIISMERET: A VÉGES LÉT TÖRTÉNETI FENOMÉNJEI

A történetiség tágabb értelmezési lehetőségéhez Ricoeur a *Lét és idő* második szakaszának első fejezetét veszi alapul, és a heideggeri értelmezéshez hűen az ittlét időbeliségének értelmezésében az ittlét lehetőségi létének egész voltát állítja szembe az ittlét jövőbe vetülő végességével.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> „A »történetiség« valódi szava kifejezi a kritikai filozófiától a történelem ontológiai filozófiája felé való eltávolodást. Ez a vezető váltás lesz a csúcspontja a következő vizsgálódásnak. De ezt a kritikai pillanatot megelőzi a fundamentális időbeliség analízise, amelyet még eredetibbnek tartunk; első látásra a historiográfiát ennek az extrém radikalitásnak a szintjén nem kell figyelembe vennünk. Később ki fogom fejteni, hogy mely nem remélt módon áll érvényes partnerként már azelőtt, hogy a történetiség elvét tematizálnánk.” (Ricoeur 2004. 353 sk.)

<sup>21</sup> Különösen is érdekes lehet a számunkra Heidegger harmincas években megmutatózó, a *Lét és idő* történetiség-felfogására irányuló reflexiója, mely a halálhoz való előrefutásban tematizálódó végesség-problematikát az ittlét legtulajdonképpenibb lehetőségeként összekapcsolja az ittlét jelenvaló ontológiai tapasztalatával. A *Die Grundprobleme der Phänomenologie*-ban és a marburgi időszak Kant-előadásaiiban Heidegger az ittlét tárgyi tapasztalatán keresztül vezeti be az ittlét időbeliségének extatikus mozgását, ahol a jövőre való kivetülés horizontja

Különösen figyelemreméltó, hogy a második szakasz, amely a *Jelenvalólét és időbeliség* címet viseli (45. § skk.), egy olyan fejezettel kezdődik, amely összeolvaszt két problémát: a teljességet (*A jelenvalólét lehetséges egészlete* [46. §]) és a mulandóságot (*A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét egzisztenciális kivételése* [53. §]). Minden a teljes-lehetségeslét és a mulandóság horizontjának végessége közti hatalmas kapcsolat körül dől el. Még mielőtt vizsgálat alá vettük volna a létező különböző határozományrétegeinek időiesülését, már tudjuk, hogy az időbeliség instanciáinak dialektikájába való belépés a jövő által valósul meg, valamint azáltal, hogy a jövőbeliséget strukturálisan gátolja a halál véges horizontja. A jövő ilyen elsődlegessége a halálra-irányuló-lét témájában rejlik, ez a téma gyűjti össze mindazon jelentés teljességét, melyekbe a gond előkészítő elemzésében az önmagát-előző-lét címszava alatt nyerünk bepillantást. Ezt követően az egész-lét és a mulandóság szoros kapcsolata egyfajta tetőpontként jelenik meg, amelyből az időiesítés levezetett instanciáinak lépésenkénti megalkotása később kiindul. (Ricœur 2004. 355 sk.)

Még ha Heidegger későbbi munkáira nem is utal, Ricœur világosan látja a heideggeri gondolatmenet irányvonalát. Az ittlét jövőre irányuló lehetőségi létnek kiteljesedése Ricœur értelmezése szerint a gond-problematikát teljességgel az önmaga halálára irányuló lehetőségi lét kiteljesítésére vetíti, ezzel előre

---

a jelen extatikus mozgásában valósul meg: „A jelen [*Gegenwart*] extatikus terveződik a jelenben [*Praesenz*]. A jelen [*Praesenz*] nem azonos a jelennel [*Gegenwart*], hanem ezen extázis horizontális sémájának az alapmeghatározottsága teszi a jelen [*Gegenwart*] teljes időstruktúrájává. Ugyanaz érvényes a másik két extázisra is, a jövőre és a múltra (ismétlés, felejtés, megtartás).” (Heidegger 1997. 435.) A jövőre irányuló extatikus-horizontális mozgás kiindulópontja a jelen idejének jelenvalósága, mely a Kant-előadásokban összefüggésbe kerül az ontikus által megmutakozó ontológiáinak az ontológiai előtti meghatározottságával. „Minden ontológiai kérdésvetítés tárgyiasítja a létet mint olyat. Minden ontikus vizsgálódás tárgyiasítja a létezőt. Az ontikus tárgyiasítás azonban csak a létmegértés alapján, és csak az ontológiai, egészen pontosan a létmegértés ontológia előtti tervezetéből lehetséges.” (Heidegger 1977. 36.) *A Beiträge zur Philosophie* az ittlét *Lét és idő*-beli lehetőségi létét összekapcsolja a lehetőségi lét jövőre irányultságával, mely a legtulajdonképpenibb módon a lét történeti voltában, a halálra való irányultságában valósul meg. „Hogy a halál az ittlét eredeti jövőbeliségének lényegi összefüggésében a fundamentálonológiai lényegében tervezett, a *Lét és idő* feladatának keretei között főként annyit jelent: összefüggésben áll az »idővel«, amely maga a történeti lét [*Sein*] igazságának tervezetéhez kötött.” (Heidegger 2014a. 284.) Az ittlét létre irányuló megértésének alapját, melyet a *Lét és idő* az ittlét halálhoz való előrefutásának lehetőségében lokalizál, a *Fekete füzetek* 1934/35-ös feljegyzése az ittlét jelenben feltáruló tapasztalata által lehetőségi létből a végességről való gondolkodásba vezeti át. „Amennyiben a lehetőséget a lényegi meghatározás céljaként és válaszként vesszük – (a lényegét mint lehetővé tevő lehetőséget – az ellentmondás nélküli *el-gondolható*), akkor itt a történeti lét [*Sein*] alapjaként – a teljes identitás összeegyeztethetősége van meghatározva; a történeti lét [*Sein*] maga azonban a *gondolkodás* által. A lehetőség-kérdés meghaladásával minden ontológia alapjaiban rendül meg.” (Heidegger 2014b. 224.) Az ittlét végességének tapasztalata, amely nem lehetőségként, hanem adottságként mutatkozik meg, léttörténetileg is meghatározó módon a gondolkodás alapja. Ricœur narrativitás-problematikáját a végesség filozófiatörténeti tematizálásának szintjén érhetjük tetten, ahol is a narrativitáselmélet a heideggeri végesség-problémához kapcsolódva a halál történeti tapasztalatát tematizálja hermeneutikailag.

meghatározva az időbeliség azon véges struktúráját, amely a történeti fenomén értelmezésének alapstruktúrájává válik. Az „egész-lét és a mulandóság szoros kapcsolata” a történetiségről való gondolkodást a jelenben pozicionálja, mely által a jövőre kivetülő történeti lehetőségi volta a történeti végességeről való gondolkodásban összpontosul.

A halálról való objektív ismeret ott valósul meg Ricœur értelmezése szerint, hogy a másik halálának tekintetében nincsen elhatárolható különbség az önmaga, a közeli rokon és a másik viszonylatában, ennél fogva a szorongás mint a halálhoz való előrefutás nem tesz különbséget a halál tulajdonképpeni vagy nem-tulajdonképpeni volta között. A halálról való tapasztalatból kiindulva Ricœur értelmezésében a halál ontológiai vonatkozása elsősorban nem a saját halálunktól való szorongásban manifesztálódik, hanem abban az episztemológiai összefüggésben, amelyben a halálról való tapasztalatunk ontológiai struktúráját alkot. A heideggeri szorongás-vonal Ricœurnél a narrativitás azon rétegében kerül érvényre, ahol az ittlét végességének ismert volta a végesség egzisztenciális tapasztalatával találkozva a saját végességére reflektál. Ricœur értelmezése szerint a saját halálra irányuló reflexió is csak az együttlétén keresztül tematizálódhat, amelyben értésünkre válhat a benne létezés véges volta.

Mit mondhatunk a halálról az emberek közötti létezés fényében, tekintettel az *inter*-essére, amelyet Heidegger a *Mitsein* terminusával fejez ki? Megdöbbentő, hogy Heidegger számára a másik halála olyan tapasztalat, amely nem ér fel a radikalitás azon követelményéhez, ami a szorongásban gyökerezik, és a diskurzus szintjén a halálra-irányuló-lét fogalmában kerül kifejtésre. [...] Kell-e tennünk egy további lépést, hogy a tulajdonképpeni üzenetét azok halálából fogadjuk, akik nem közeli ismerőseink. Ismét helye van annak, hogy előhozzuk az önmaga, a közeli ismerős és a másik hármasságát, amint tettük fent, az emlékezet tulajdonításának problémája kapcsán. Ettől azt remélem, hogy felnyitja számunkra a halál történelmen belüli problémáját, ami vizsgálódásunk jelen tárgya. (Ricœur 2004. 359.)

A ricœurri ellenirányú értelmezés, amely a halál episztemológiai megközelítéséből kiindulva kapcsolódik a halál egzisztenciális tapasztalatához, a végesség etikai mozzanatát a bűnös léten keresztül a megbocsátással kapcsolja össze. A végesség tapasztalatának lelkiismereti hozadéka Ricœurnél a múltra irányuló megbocsátás aktusában nyer feloldást. Heideggeri értelemben véve a halálhoz elmúltként – és annak múltként – való megközelítéséhez a lelkiismereten keresztül van közünk, mely az eredendő bűnösség fenomenjében mutatkozik meg a számunkra. A lelkiismeret az ittlétet a gondjában megragadott lehetőségében szólítja meg, az egzisztálás azon állapotában, amelyben az ittlét a legsajátabb lenni-tudásáért szorong: „a felhívás a jelenvalólétet az akárkibe való hanyatlásból (már-a-gondoskodás-tárgyát-alkotó-világhoz-kötöttlét) szólítja fel” (Heidegger 2001. 322). A bűnös létre irányuló reflexió a faktikus bűnösségen keresztül

az ember eredendő bűnösségére vezethető vissza, amely a gond-problematikát a bűn lehetőségének dimenziójába helyezi, és ezáltal a halálhoz előrefutó szorongás tárgya nem egyszerűen az ittlét faktikus bűnössége, hanem az ontológiai bűnösség végességre irányuló vetülete:

A létező, melynek a gond a léte, nemcsak faktikus bűnt vehet magára, hanem léte alapján bűnősként *van*; mindenekelőtt ez a bűnös-lét az ontológiai feltétele annak, hogy a jelenvalólét faktikusan egzisztálva bűnössé válhat. Ez a lényegbeli bűnös-lét éppoly eredendően egzisztenciális feltétele annak, hogy lehetséges a „morálisan” jó és rossz, azaz az általában vett moralitás, és kialakulhatnak ennek faktikusan lehetséges formái. (Heidegger 2001. 332.)

A lelkiismeretnek az eredendő bűnre irányuló ontológiai meghatározottságából ered az az értelmezés, hogy a lelkiismeret nem más, mint az eredendő bűnről való tanúság, amely az ittlét saját történetiségéről való tudatát megalapozza.

Jóllehet a hívás közvetlenül semmit sem ad tudunkra, mégsem csupán kritikus, hanem *pozitív* is; a jelenvalólét legeredendőbb lenni-tudását mint bűnös-léte tárja fel. A lelkiismeret ezek szerint a jelenvalólét létéhez tartozó *tanúsításként* nyilvánul meg, melynek során a jelenvalólét felhívja önmagát arra, hogy szembesüljön legsajátabb lenni-tudásával. (Heidegger 2001. 334.)

Míg a heideggeri lelkiismereti aktus az ittlét bűnösségét a megváltoztathatatlan tényszerűségében ragadja meg, és maga a bűnösség az, ami az emberi lét végességét történetileg igazolja, és ezáltal a történetiségről való gondolkodás lehetőségét a végességben rögzíti, addig az *Emlékezés, történetiség, felejtés* történetiségszemlélete a bűnösséget ugyanúgy a végesség kritériumával összefüggésbe helyezve a megbocsátás aktusának diszpozíciójában a véges emberi létezésnek időtlen horizontot ad.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Erre a következtetésre Tengelyi is felhívja a figyelmet *A bűn mint sorseselemény* című könyvében, amikor a heideggeri bűnösség tudatát, azaz a heideggeri lelkiismeret kérdését a felelősség aktusával helyezi összefüggésbe. Értelmezése szerint a lelkiismeretnek a szabadság aktusában történő feloldása teszi a bűnösségre irányuló felelősséget etikailag meghatározóvá, amely végső soron, ha két különböző felelősség-analitikai megközelítésről van is szó, de összekötöttetést teremt Ricoeur etikai bűnértelmezésével. „A bűnösség és felelősség közti kétirányú mozgások a *Lét és idő*ben azt mutatják, hogy a Kantnál és később Nabert-nél etikai világlátássá kiépülő felelősség-analitikai megközelítés legalapvetőbb jellemzői Heidegger fundamentálonológiai bűnértelmezéséből sem hiányoznak. Olyan jellegzetes közös vonások emelhetők ki, mint először is a rossz metafizikai eszméjének visszavezetése az ember radikális bűnösségére; másodsor az így kapott bűnösségfogalomnak a felelősség nézőpontjából adott értelmezése; végül a bűnösség-felfogás visszavonatkoztatása a szabadság és a felelősség értelmezésére. Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a Ricoeur meghatározásának értelmében vett »etikai világlátás« és a fundamentálonológiai bűnértelmezés egy és

A történetinek az individuális bűnösség tudatán felül megmutatkozó érvényességét Ricœur a tanúságnak abban az aspektusában véli megragadhatónak, hogy a heideggeri vulgáris értelemben vett bűnösség fogalma nem értelmezhető az időbeliség inautentikus formájaként, hanem a bűnösségről alkotott történeti tudat része. A hiba, mint olyan, a történeti ítéletalkotás azon szakasza, ahol a történeti értelmezés az alapvető, társadalmilag és etikailag rosszal találkozik. Boyd Blundell értelmezése szerint Ricœur *Idő és elbeszélés*ében a narrativitás elméletének éppen abban rejlik az értelme, hogy az emberi létezés időbeliségét tekintve az elbeszélő idő nyújt áthidalást a kozmológiai idő és a saját idő között, tehát az ittlét bűnössége tudatának a bűnösségről alkotott elbeszélés által lesz alapja (Blundell 2010. 150–170). A bűnben lét ennél fogva egyfelől a heideggeri értelemben vett lehetőség a bűnre, másfelől viszont a történeti tudat tudatos visszatekintő mechanizmusa alkotja a megelőző óvakodás ellenkező oldalát. Feltehetőleg a heideggeri gondolkodás *Kehre* utáni fordulata is alátámasztja Ricœur azon hipotézisét, hogy a történeti tudat kiindulópontjául nem az ittlét bűnösségének tudatát kell választanunk, hanem azt a már eleve meglévő bűnösséget, amelybe beágyazódva végső soron az önmagunk bűnösségére reflektálunk. Blundell értelmezésében a ricœuri etikai rossz nem más, mint a rossz történetének teológiai megalapozott narrációja, azaz az eredendő bűnösség istenemberi szeretetében történő feloldozása. Mint írja, csakis ebben a diszpozícióban vagyunk képesek reflektálni az eredendő bűnösség állapotára.<sup>23</sup> Ebből a nézőpontból válik érthetővé a számunkra Ricœur megbocsátás-koncepciója, azaz a világ bűnösségének elfogadása, amelynek akarva-akaratlan is részese az önmaga. Az önmagára mint bűnösre irányuló reflexió vezet el Ricœurt a megbocsátás teológiájának feltáráshoz. A lelkiismeret tehát az a „belső hang”, amely mindezen történeti ítéletalkotásra alapozva tudatában van azoknak az etikai elveknek, amelyek a jövőre irányulva a bűn megelőzéséhez segítenek.<sup>24</sup> A bűnösségnek ez az egyfelől

ugyanazon felelősség-analitikai megközelítés két gyökeresen eltérő módozataként tartható számon.” (Tengelyi 1992. 94.)

<sup>23</sup> „Csak a Krisztusba vetett abszolút isteni szeretetben (tisztelet) képes valaki elfogadni és így elbeszélni a saját bűnösségének mélységét. És ez csak akkor lehetséges, ha valaki eltávolodik önmagától mint főszereplőtől (azaz meghal önmaga számára) és a saját életének a történetét Krisztus megváltó szeretetének nagyobb történetébe helyezi, amelyet a saját igaz életként beszélhet el anélkül, hogy az elbeszélés érzéketlenségéhez folyamodna.” (Blundell 2010. 166.)

<sup>24</sup> A bűnösség tudatának kettősségére utal Heidegger is a *Lét és idő*nek abban a passzusában, ahol a lelkiismeret hangjának meghallását összekapcsolja a bűnösség tudatával. Különválik itt egymástól az eredendő bűnösség történeti tudata és a lelkiismeret által felkeltett bűntudat, amely az ittlétet a legsajátabb lenni-tudásában kérdőjelez meg. „A bűn, a lelkiismeret, a halál és más hasonló fenomenének vizsgálatának mindig azzal kell kezdődnie, hogy megvizsgáljuk, mit »mond« róluk a jelenvalólét mindennapi értelmezése. A jelenvalólét hanyatló létmódjában egyszersmind az is bennefoglaltatik, hogy értelmezése többnyire *nem-tulajdonképpeni* »orientáltságú«, és nem találja el a »lényezet«, mert idegen tőle az eredendő megfelelő ontológiai kérdésfeltevés. Csakhogy minden hibás látásban egyben napvilágra kerül valamilyen utalás is a fenomén eredendő »eszméjére«. Honnan vesszük azonban a kritériumot arra

az eredendő bűnösségre visszavezetett és minden vulgáris bűnösség-felfogást erre az eredendő bűnösségre alapozó értelemképződése, másfelől a bűnösség egzisztenciális vonatkozása és a büntény társadalmi elítéltsége közötti differenciáltság Ricœur értelmezése szerint a bűnös-lét múlthoz való viszonyának hermeneutikai tisztázatlanságában rejlik.<sup>25</sup> Az adósság vonatkozásában a bűnösség a múltban megtörtént és az elmúlt kettősségében egyfelől az ittlét egzisztenciális analitikájának meghatározó alapja, másfelől viszont a vulgáris időfelfogás múltbeliségét képező tárgyiassága. A múltra irányuló egységes hermeneutikai megértés Ricœur értelmezése szerint azt kívánja, hogy a megtörtént egzisztenciális vonatkozását a történetileg analizálható letűnt aspektusával helyezzük szintézisbe.<sup>26</sup> Ennek érdekében a filozófus és a történész párbeszédére van szükség, illetve annak belátására, hogy a vulgáris időfelfogás történeti aspektusa a múltra irányuló filozófiai megértés meghatározó részét képezze. „Ez az a pont, ahol a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni minősítések kezelése elégtelennek mutatkozik az ontológiai fogalmiság lehetővé tevő funkciója számára, nehézzé, ha nem lehetetlenné téve a filozófus és a történész közötti párbeszédet.” (Ricœur 2004. 364.) A megértés azon mozzanatára keresünk hermeneutikai koncepciót, amely az ismeretelméleti tárgyfeltárás részeként valójában az ittlét gondjába vett világban-benne-lét számára ontikus igazolást nyújt. Értelmezése szerint a történész megértési eljárása az ittlétre irányuló fenomenológiai eljárásnak abban a hipotézisében válik sajátjává, hogy a tárgyfeltáró történetiségből kiindulva a saját múltunkra vonatkozóan nyerünk tényleges megismerést, azaz az objektív tárgyiasságában megmutatkozó múlt mint *elmúlt* lezárt egészként és mindenkori jelenként értelmezhető a számunkra. A heideggeri értelemben vett inautentikus jelen, amely nem is a pillanatnyi bűnre hanyatlásban, hanem a

---

vonatkozóan, hogy mi a »bűnös« eredendő egzisztenciális értelme? Onnan, hogy ez a »bűnös« az »én vagyok« predikátumaként merül fel. Vajon az, amit a nem-tulajdonképpeni értelmezés »bűnként« ért, a jelenvalólétnek mint olyannak a létében rejlik, mégpedig akképpen, hogy a jelenvalólét, amennyiben mindenkor faktikusan egzisztál, már bűnös is?” (Heidegger 2001. 326.)

<sup>25</sup> „Úgy gondolom, hogy a bűn ideája a történeti ítéletalkotás meghatározott fokán helyezkedik el, amikor a történeti megértés a megvallott bűnnel konfrontálódik; a másra irányuló rossz fogalma így megőrzi az adósság megfelelő etikai dimenzióját, a bűnösség dimenzióját. Erről még beszélünk kell a megbocsátás fejezetben. De előtte fontos, hogy a bűnösség morálisan neutrális koncepcióját használjuk, azt, ami nem fejez ki többet, mint egy áthagyományozott és felvett örökséget, de nem zárja ki a kritikai áttekintést sem.” (Ricœur 2004. 363.)

<sup>26</sup> „Ebben a tekintetben a bűnben lét alkotja a valamiért létezés egzisztenciális lehetőségét. Miközben a valamiért létezés fogalma a jelentésének struktúrájában, a történeti tudat felszabadító visszatekintő perspektívájában függőben marad, a bűnben-lét alkotja az előzetes elhatározottság ellenkező oldalát. [...] Ez [a valamiért létezés] a bűnben lét jegye alatt áll, amely volt-lét az ontológiai tartalmában érvényesül a többé-már-nem-lét és az elmúlt múlt felett. A »volt-lét« és az »elmúlt« között megkezdett dialektika a legfőbb eszköze a történész és a filozófus közötti párbeszédnek, és a munkánk további részének. [...] Itt ellenállhatunk Heidegger analízisének, miszerint a múlt determinációja mint elmúlt az időbeliség inautentikus formájaként tekintendő, mely az idő vulgáris elméletén, az elfolyó jelenek egyszerű összegzésén alapul.” (Ricœur 2004. 363.)

mindenkori jelenben „lebegésben” ragadható meg, Ricœur értelmezése szerint az örök érvényű jelen értelmében erényévé válik a történelemkutatásnak.<sup>27</sup> Ebben az értelemben a filozófus és a történész közötti párbeszéd akkor valósulhat meg, ha a filozófus számára is feltárul az objektív történetiség lehetőségű létbe vetett szerepe.<sup>28</sup>

A heideggeri végesség-problematika tematizálásaként a véges ittlét történetiségének episztemológiai összefüggésében az elmúlt objektív jelenlévő nyomaként Ricœur a síremlék fenomenjét emeli ki. A temetés nem csupán a test porba visszahelyezésének pillanatnyi aktusa, hanem a fizikai távolságot ez az aktus transzformálja át az elveszített objektív jelenlét belső jelenjévé (Ricœur 2004. 366). A sírboltnak ennél fogva a gyász feldolgozásában van jelentős szerepe.

Egyfelől a történeti létező ontológiája egész megalapozottságát hozzáadja ehhez az írásbeli átalakuláshoz, amely révén egy múlt és egy jövő feltárul a történelem retrospektív elbeszélését megelőzően. Cserében a történész saját értelmezése ezen műveletről a sírbolt terminusaiban segít megerősíteni a filozófus kísérletét arra, hogy a halálra-irányuló lét ontológiájával szembeállítsa a halállal szembesülő lét ontológiáját, a halállal szembeni létét, amely figyelembe veszi a gyázmunkát. A gyázmunka ontológiai és történetírói változata ezáltal két hangú sírbolt-elbeszéléssé kapcsolódik össze. (Ricœur 2004. 369.)

A történész és a filozófus közötti párbeszéd azon a ponton kezdődhet meg, ahol a múltat szimbolizáló sírbolt egyfelől nem más, mint a pusztá tárgyi jelenvalóság, amely a végességre emlékeztet bennünket; másfelől éppen ez a tárgyi-ság válik a gyász feldolgozásának eszközévé, hogy ami elmúlt, faktuálisan nincs

<sup>27</sup> „Azonban a nem-kéznéllévő, a múlt objektíve nem jelenlévő karaktere praktikusan nézve úgy tűnik, a reprezentáció kognitív szférájában valóban megfelel a távollétnek. Itt van az, hogy a bűnben lét – ontológiai kategóriája – és a valamiért-lét – episztemológiai kategóriája – közti párosítás gyümölcsözőnek mutatkozik abban a terjedelemben, hogy a valamiért lét a historiográfiai munka episztemológiai szintjére emeli a múlt elmúltságának jelenben való reprezentációs rejtélyét, mely, mint elégszer ismételtük, az emlékezés fenomenjének elsődleges rejtélyét alkotja.” (Ricœur 2004. 364.)

<sup>28</sup> Itt talán ismét fűzhető egy lábjegyzet Heideggernek a *Lét és idő* koncepciójára utaló harmincas évekbeli reflexiójából a ricœur-i történetiségfelfogáshoz. A *Beiträge...* 160–163-as pontjai – *Das Sein zum Tode und Sein; Das Sein zum Tode; Das Seyn zum Tode; Das Sein zum Tode und Sein* –, a *Lét és idő* alapján a létező legsajátabb lenni tudását a halálhoz való előrefutásban rögzítve a halál létezéssel szembeni pozícióját a semmiben határozza meg, és ezen keresztül bontja ki a történeti lét jelenvalóságát mint a semmi halálban feltároló aktusát. A gondolatmenetet tovább görgetve, a történeti létről való gondolkodás az ittlét halálhoz való viszonyában feltároló lehetőség nélküli megértés, az ittlét számára objektíven adódó, mégis a sajátjaként felfogható történetiség. „A halál nem azért kerül az alapvető meghatározás területére, hogy »világnézetileg« »halálfilozófiát« tanítson [um »weltanschaulich« eine »Todesphilosophie« zu lehren], hanem hogy a *létkérdést* alapjában nyissa meg, a tervébe mozdítsa, azaz hogy a *Lét és idő* értelmében *értse meg* (nem netán hogy a halált újságírók és nyárspolgárok számára tegye »érthetővé«).” (Heidegger 2014a. 286.)

többé jelen, éppen ezáltal vált a saját történetiségünk részévé, hogy csakis a hiányában vált érthetővé a számunkra a saját egzisztenciális ittléthez való viszonya. Ezt a nézőpontot a kezdeti módszertani kérdésfeltevésre visszavezetve úgy értelmezhetjük, hogy a történész által vett episztemológiai megközelítés egy magasabb szinten magában hordozza az ittlét világban-benne-létének egzisztenciálonológiai előfeltételezését, és ennél fogva a megértés egy meghatározott hermenutikai-ontológiai kiindulópontját. Nem a pusztá tárgyiség tárja fel tehát az egzisztenciális ittlét véges időbeliséghez való viszonyát, a történetiség nem a tárgyi vonatkozásában adott a számunkra, hanem az ittlét által gondjába vett tárgyiség – az alapvetően ekként értelmezett tárgyiség – tárul fel a közösen megőrzött végesség részeként.

#### IV. ZÁRSZÓ: A VÉGESSÉG NARRATÍV FELOLDÁSA A MEGBOCSÁTÁSBAN

Ricœur *Lét és időre* irányuló elemzéséből világosan látható a heideggeri kritika ricœur-i életműben megmutatkozó jótékony és a heideggeri időstruktúrát fokozatosan kibontakoztató hatása. Ricœur történetiség-értelmezése nem a heideggeri idő-konstitúció destrukciójában, hanem e történetiség azon interpretációjában mutatkozik meg, amely éppen a heideggeri világban-benne-léte véve alapul, ennek a világnak az előzetes ismeretét feltételezi, és a világra irányuló megértés minden mozzanatát ebből az előfeltételből vezeti le. Ebből a szempontból válik érdekessé fenomenológiailag Ricœur *Emlékezés, történelem, felejtés* című munkájának epilógusához írt elmélkedése a megbocsátás aktusáról. A felejtés, amely heideggeri értelemben véve egyáltalában lehetővé teszi az emlékezést, a gond problematikájával kapcsolódik össze.<sup>29</sup> A megbocsátás aktusa a múlt eseményének gondjába vételével az emlékezés tárgyához való viszonyának rekonstituálására törekszik. Nem véletlen, hogy Ricœur ezen a ponton emlékeztet a heideggeri ismétlés, a történeti újraértelmezésnek aktusára.<sup>30</sup> A megbocsátás

<sup>29</sup> Lásd ehhez a *Lét és idő* második szakaszának negyedik fejezetét, különösen a 68. § a) pontját: „A felejtés mint nem-tulajdonképpen voltság ezzel a belevetett, saját *létre* vonatkozik; annak a létmódnak az időbeli értelme, amelynek megfelelően én mindenekelőtt és többnyire volt-*vagyok*. És csak ennek a felejtésnek az alapján képes a gondoskodó, váró meg-jelenítés *megtartani* valamit, éspedig a nem-jelenvalólétszerű, környezővilágian utunkba kerülő létezőt. Ennek a megtartásnak megfelel egy megneemtartás, ami nem más, mint a származékos értelemben vett »felejtés«”. (Heidegger 2001. 392.)

<sup>30</sup> A heideggeri ismétlés kérdéséhez lásd a *Lét és idő* második szakaszának negyedik fejezetében a 68–69-es §-okat, továbbá a 74.§-t, amelyhez a történeti fenomén vonatkozásában Ricœur is kapcsolódik. „Az önmagához visszatérő, önmagára hagyatkozó elhatározottság ekkor egy öröklött egzisztenciálonológiai lehetőség *ismétlésévé* válik. Az *ismétlés a kifejezett áthagyományozás*, vagyis visszatérés a jelen-volt jelenvaló lét lehetőségeibe.” (Heidegger 2001. 443.) „A felejtés ösvénye [...] többé már nem stratégia, nem munka, nem tétlen felejtés. Megfelel az emlékezésnek, nem valami előfordultra való emlékezés módján, nem is a valahogyan ismert me-

egzisztenciális alapjaként a bűn teremti meg emlékezés és felejtés között az emlékezés tárgya és a tárgyra irányuló aktus közötti szimmetriát.

Amennyiben az emlékezés ténylegesen egy képesség, az emlékezés ereje [*faire-mémoire*], lényegibben kifejezve a gond egy alakja, a történeti helyzet alapvető antropológiai struktúrája. A gond emlékezetében a múlta való nyitottságban hordozzuk magunkat, megmaradunk a törődésében. Hogyan is ne lenne ott a felejtésnek egy legfelsőbb formája, a világban-benne-lét egy diszpozíciója és lehetősége, amely közömbös és gondtalan. (Ricœur 2004. 505.)

A megbocsátás mint a felejtés diszpozíciója nem az emlékezés tárgyával szemben fejt ki a felejtés aktusát, az emlékezés tárgya nagyon is aktív marad a tárgyra irányuló élmény feldolgozásában, amelyet Ricœur a gyászmunkával azonosít, hanem éppen ezen gyászmunka folyamatában kerül át az emlékezés tárgya az emlékezés gondtalanságába.

A megbocsátás problematikájának a heideggeri főművel való elemi összefüggését jól mutatja a korábbi, 1998-es *La marque de passé (A múlt rejtélye)* című tanulmány, amely egy hat előadásból álló szeminárium utolsó darabjaként az emlékezés és felejtés tematikájában vizsgálja a megbocsátás emlékezésre irányuló aktív aktusát. A *Lét és idő* múltértelmezése mint a felejtés aktusának alapja kerül itt újraértelmezésre. A felejtés aktusát tekintve Ricœur megkülönbözteti a passzív és aktív felejtési módokat. A menekülő felejtés (*oubli de fuite*) tulajdonsága az őszintétlenség, a sartre-i úgy tesztek mintha, mely mögött egy elkerülési stratégia áll. Ez a felejtés cselekvésének aktív módusza. Ezzel szemben áll a passzív felejtés, amennyiben az ember arról nem az emlékezés munkájában lévő hiányként beszél. A szelektív vagy aktív felejtés és a passzív felejtés köztes aktusaként tekinthető a megbocsátás. A megbocsátás egyrészt a passzív felejtés ellentéte, amennyiben az emlékezés munkájától egy hozzávetőleges ráfordítást követel meg. Másfelől a felejtés azon aktív formájának felel meg, amely folyamán nem maga az esemény kerül törlésre, hanem az a *bűn* vagy teher, amely az emlékezés képességét gátolja az élmény jövőre irányuló kivetülésében. „Nem a múlt eseménye, a bűnös tett felejtődik el, hanem annak *jelentősége* és helye a történeti tudat dialektikájának egészében” (Ricœur 1998. 145). A szelektív felejtés narcisztikus önértelmezésével szemben Ricœur itt a tudat másik tudatára való kivetüléséről beszél, amelynek megértése az áldozat gyászmunkája során vezet el a megbocsátáshoz.

---

morizálásában, nem is az identitásunkat megalapozó esemény megemlékezésében, hanem az időtartamban megalapozott vonatkozó diszpozícióként.” (Ricœur 2004. 504.)

A megbocsátás itt az aktív felejtéssel is érintkezik: nem a *tények* elfelejtésével, amelyek valóban kitörölhetetlenek, hanem a jelenre és a jövőre irányuló *jelentőségük* elfelejtésével. A törlesztés nélküli bűn elfogadása; elfogadni, hogy van veszteség; *magát a bűnösséget gyászolni*; elismerni, hogy a menekülő felejtés és a bűnös vég nélküli üldözése alapján ugyanazzal a problémával rendelkezik; az amnézia és a végtelen bűn közötti finom vonal meghúzása. Ezen a ponton illeszkedik a megbocsátás a gyázmunka útján át az emlékezésbe. (Ricœur 1998. 155.)

Ricœur történetiség-hermeneutikáját kihagyhatatlanul átszövi a heideggeri gondolatmenet, amely véleményem szerint sem Heidegger elleni kritikaként, sem a hermeneutikatörténet diltheyi értelemben vett episztemológiai szintjére való visszalépéseként nem értelmezhető, hanem egy fenomenológiai ontológia hermeneutikai törvényszerűségeinek vizsgálataként. Valójában tehát inkább arról van szó – és a jelen tanulmány ezt próbálta a heideggeri ontológiai hermeneutika struktúráján keresztül igazolni –, hogy az episztemológiai szint ricœur-i értelemben véve a történeti filozófiai feltárásának azon gondolati struktúráit jelenti, amely hermeneutikai kiindulópontot, alapot jelenthet a számunkra a történeti egzisztenciális megértéséhez. Ehhez járul hozzá a megbocsátás aktusának ricœur-i hozadéka emlékezés és felejtés összefüggésében, amely a történeti múlt fenomenológiailag konstituáló alapja, és amely a történeti objektív vonatkozását a történeti múlt egzisztenciális tapasztalatává vezeti át.

## IRODALOM

- Blundell, Boyd 2010. *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return*. Indiana University Press.
- Carr, David 1986. *Time, Narrative, and History*. Indiana University Press.
- Carr, David 2014. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford University Press.
- Fehér M. István 2015. Sorsesemény és narratív identitás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/4. 11–43.
- Heidegger, Martin 1977. Phänomenologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In *Heidegger Gesamtausgabe*. 25. Szerk. Intraud Görland. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1997. Die Grundprobleme der Phänomenologie. In *Heidegger Gesamtausgabe*. 24. Szerk. Friedrich Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin 2014a. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In *Heidegger Gesamtausgabe*. 65. Szerk. Friedrich Wilhelm von Hermann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2014b. Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). In *Heidegger Gesamtausgabe*. 94. Szerk. Peter Trawny. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Liebsch, Burkhard 2003. Heidegger und Paul Ricœur. Der Sinn von „Dasein“ – im Zeichnen des Anderen. In Dieter Thomä (szerk.) *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart–Weimar, J.B. Metzler. 431–434.

- Mezei Balázs 1997. A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. In Ricœur 1997. 95–147.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- Ricœur, Paul 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Ford. Denis Savage. Yale University Press.
- Ricœur, Paul 1984. *Time and Narrative I*. Ford. Kathleen McLaughin, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1985. *Time and Narrative II*. Ford. Kathleen McLaughin, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1986. La tâche de la herméneutique: an venant de la Schleiermacher et le Dilthey. In uő: *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique. II*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 1988. *Time and Narrative III*. Ford. Kathleen McLaughin, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1992. *Oneself as Another*. Ford. Kathleen Blamey. The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 1997. *Fenomenológia és hermeneutika*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Kossuth.
- Ricœur, Paul 1998. *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Essen, Wallstein.
- Ricœur, Paul 2004. *Memory, History, Forgetting*. Ford. Kathleen Blamey, David Pellauer. University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul 2007. *From Text to Action. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Ford. Kathleen Blamey, John B. Thompson, Richard Kearney. Northwestern University Press.
- Ricœur, Paul 2007a. On Interpretation. In Ricœur 2007.
- Ricœur, Paul 2007b. *The Task of Hermeneutics*. In Ricœur 2007.
- Römer, Inga 2010. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Heidelberg, Springer Dordrecht.
- Tengelyi László 1992. *A bűn mint sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Ullmann Tamás 2013. Nyelvi teremtés és ikonikus funkció. Ricœur a metaforáról. In Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyíró Miklós – Olay Csaba (szerk.) *Szót érteni egymással. Hermeneutika – tudományok – dialógus*. Budapest, L'Harmattan. 266–285.



SIMON ATTILA

## Az erkölcsi megértés Arisztotelésznél\*

Arisztotelész a *Nikomachoszi etika* hatodik könyvében foglalkozik részletesen a megértés (*szüneszisz*) fogalmával (1142b34–1143a18). Okfejtése szerint a megértésnek mint a gondolkodásbeli erények egyikének a legfőbb feladata egyfajta, a másik emberre, a másik ember ügyére irányuló meggondolás, vagyis annak megértése és megítélése, amit valaki más mond etikailag releváns kérdésekről.

A kutatás csupán az elmúlt két évtizedben szentelt nagyobb figyelmet a *szüneszisz* fogalmának. Elsősorban a fogalom jogi (Louden 1997. 112) és politikai (Louden 1997. 113; Garsten 2013. 338–339; Reeve 2013. 225)<sup>1</sup> szerepét vizsgálták. Emellett esztétikai-művészetelméleti összefüggések felől is fölmerült, de néhány lényeglátó megjegyzésen túl részletes elemzést ebből a szempontból nem kapott (Gadamer 1998. 15; Halliwell 2001. 92–93, 99–100). Néhány tanulmányban természetesen elsődlegesen etikai kategóriaként is tárgyalták a megértés sajátosan arisztotelészi fogalmát, de ezek az írások sem elemezték önállóan és kellő részletességgel (Gadamer 1998. 15; Gadamer 1984. 227–228; Long 2002. 45–46; Eikeland 2006. 24; Hursthouse 2006. 291; Segvic 2011. 174–175). Amennyire tudom, mindeddig nem készült olyan átfogó és ugyanakkor részletekbe menő elemzés, amely kizárólag a *szüneszisz* fogalmára összpontosítana, miközben az interperszonális megértés fontos szerepet játszik Arisztotelész etikájában, mely köztudomásúlag a *politiké*, vagyis a politikával foglalkozó tudomány része, s már pusztán ekként is az erkölcs területét hangsúlyosan közösségi dimenzióban gondolja el.

Ebben a tanulmányban a megértés fogalmának elemzése során mindenekelőtt két olyan tényezőre összpontosítok, amely az eddigi kutatásban csak kevés figyelmet kapott. Először a *phronészisz* és a *szüneszisz* közötti különbségeket vizsgálom meg közelebbről, mégpedig főként abból a szempontból, hogy miként viszonyul a megértés a gyakorlati deliberációhoz, a megfontoláshoz (*buléuszisz*). Ezután a megértésnek az erkölcsi tudat működésében játszott saját

\*A tanulmány megírását az NKFIH 124125 és 112253 számú pályázata támogatta.

<sup>1</sup> De már Stewart (1892. II, 85) megjegyzései is ebbe az irányba mutatnak.

tos szerepét próbálom igazolni és megvilágítani: a *szüneszisz* az a képességünk, amellyel megértünk, meggondolunk és megítélünk olyan, etikailag releváns kérdéseket, amelyekben ugyanakkor a megértés folyamata, annak jelenideje során nem vagyunk személyünkben cselekvőként érintve. Ehhez kapcsolódóan arról is igyekszem számot adni – feltevészerűen, mert erről Arisztotelész nem beszél részletesen –, hogy milyen, az egyének erkölcsi szempontjából releváns alkalmazási lehetőségek jelennek a *szüneszisz*nek ebben a sajátos, csak rá jellemző szerepkörében.

## I. MEGÉRTÉS ÉS GYAKORLATI OKOSSÁG KÜLÖNBSÉGE: A MEGFONTOLÁS

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében egy terjedelmes szakaszban magyarázza el a *szüneszisz* jelentését és feladatát:

A megértés és a jó felfogóképesség, amelyek alapján némelyeket értelmesnek és jó felfogásúnak mondunk, nem azonos az általában vett teoretikus tudással vagy a véleményalkotással (ez [utóbbi] esetben ugyanis mindenki értelmes lenne), nem is egyike a valamely részterülettel foglalkozó tudásfajtáknak, mint amilyen az orvoslás, amely az egészséggel, vagy a geometria, amely a nagysággal foglalkozik. Mert a megértésnek nem tárgyai sem az örök és mozdulatlan létezők, sem pedig a keletkezők valamelyike, hanem olyan kérdések, amelyek felől valaki bizonytalanságban lehet, és amelyeket megfontolhat. Ennélfogva a megértés ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, mint a gyakorlati okosság, de azért mégsem ugyanaz a kettő. A gyakorlati okosság ugyanis rendelkezik: az a célja, hogy megállapítsa, mit kell vagy mit nem szabad megtennünk; a megértés azonban csak ítéletet mond: mert „megértés” annyi, mint jó felfogás, és „értelmes” annyi, mint jó felfogású ember. Másfelől pedig a megértés nem jelenti a gyakorlati okosságnak sem a birtoklását, sem a megszerzését. Hanem ahogyan a „tanulni” szót „érteni” jelentésben használjuk akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk, úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti. A „megértés” kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt „megérteni” kifejezésből származik, mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk. (1142b34–1143a18.)<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξη (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν, ἢ γεωμετρία περὶ μεγέθη· οὔτε γὰρ περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστίν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὅπου οὐκ, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις καὶ βουλεύσαιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῆ φρονήσει ἐστίν, οὐκ ἐστὶ δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις

Ennek a bonyolult szakasznak a következő értelmezését javaslom, kizárólag azokra a pontokra összpontosítva, amelyek a *szüneszisz* erkölcsi szerepének megértéséhez fontosak.

Vegyük szemügyre mindenekelőtt a *phronészisz* és *szüneszisz* közötti viszonyt. Mindkét intellektuális képesség ugyanazon a területen működik, nevezetesen a cselekvés (*praxisz*) területén. Mivel az emberi cselekvés olyasmikre irányul, amik „másképpen is lehetnek”, és mivel az efféle dolgokra nem vonatkozik demonstratív, teoretikus tudás (*episztéme*), a *phronészisz* és a *szüneszisz* nem azonos a teoretikus tudással (1143a1).<sup>3</sup>

Ugyanakkor a megértés mint egyfajta felfogás, megragadás, az egyik oldalon érintkezik a teoretikus tudás területével, ezért kapcsolódik össze (de nem azonosítódik) a tanulással és az *episztéme*-vel (ebben az összefüggésben a συνιέναι a tanulásnak a „felfogni valamit” értelmében vett „megértő” mozzanatára utal). Az idézett szakasz végén Arisztotelész a következőket mondja: „A »megértés« kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik, mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk (λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις)” (1143a16–18). Ennek a magyarázatnak több párhuzama is van Arisztotelésznel és Platónnal.<sup>4</sup> Ebben az összefüggésben tehát, ahogyan a megelőző sorokban olvassuk (1143a12–15), a teoretikus tudás és a megértés közötti kapcsolat eredete a tanulásnak az elméleti tudás területén releváns egyik értelmében rejlik. Itt a tanulás (*manthanein*) szót a következő két jelentésben használja Arisztotelész: „amikor a tanuló először tanul meg valamit (megszerzi a tudást), és amikor valaki uralja a szóban forgó tárgyat és rá vonatkozó tudását használja. [...] Arisztotelész ezért hangsúlyozza, hogy az erkölcsi megértés a helyes ítélet gyakorlása, nem pedig megszerzése.” (Broadie 2002. 377.) Vagyis ezért fogalmaz úgy, amikor a *manthanein* második, a már megszerzett tudásra vonatkozó, „ért valamit/valamihez” értelmét analógiába állítja a *szüneszisz* használatával, hogy ez utóbbi működése olyan, mint amikor a teoretikus tudást (már) alkalmazzuk (nem pedig még csak megszerezzük) (1143a12–14: „ahogyan a »tanulni« szót »érteni« jelentésben használjuk akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk, úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel, stb.”).

ἐπιτακτικὴ ἐστὶν τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. ταῦτο γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι. ἔστι δ' οὐτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὐτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστὶν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὐ τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἢ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν· λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις.

<sup>3</sup> Lásd még 1139a6–14; 1139b19–24; 1140a30–b7; 1140b26–28; 1141a1 (itt és a következőkben a *Nikomakhoszi etikából* vett idézeteknél csak a Bekker-számot adom meg, a mű címe nélkül); vö. *Metafizika* 993b20–23.

<sup>4</sup> *Topika* 160a18–22; *Szofisztikus cáfolások* 165b32–34; *Euthüdeмосz* 278a4–5.

A másik oldalon viszont, s Arisztotelész számára most ez a fontos, a megértésnek nemcsak az elméleti tudás megszerzésében és használatában, hanem a cselekvés területén is van szerepe, amennyiben a tárgyak, melyekre irányul, egyszerűs mind a *phronészisz*nek mint a legfőbb dianoétikus gyakorlati (praktikus, vagyis cselekvéssel kapcsolatos) erénynek is tárgyai (1143a6–7, 13–15). Ezen a ponton tehát, Arisztotelészt követve, elhagyjuk a tudományos tudás teoretikus kontextusát, és belépünk a praktikus tudás működési körébe. A *szüneszisz*nek ez az átvitele vagy alkalmazása a *praxisz* területén egyáltalán nem önkényes vagy „erőszakos”. Ellenkezőleg, Arisztotelész itt éppen hogy visszaadja a szónak azt az archaikus jelentését, amelyet eltérítettek az eredeti gyakorlati iránytól az elméleti felé.<sup>5</sup> A gyakorlati tudás területén a *szüneszisz* működtetése (az iménti, a megszerzett és alkalmazott elméleti tudással felállított analógia másik oldalán) azt jelenti, hogy „a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti” (1143a13–15).

A gyakorlati területen alkalmazott *szüneszisz* legfontosabb egyedítő, őt a *phronészisz*től megkülönböztető jellemzője itt az, hogy olyasmikkal foglalkozik ugyan, amik „a gyakorlati okosság tárgyai”, csakhogy „olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről (ἄλλου λέγοντος)”. Tehát a *szüneszisz* legfontosabb jellemzője a másik emberre irányuló, interperszonális, sőt akár dialogikusnak is nevezhető jellege lesz. A megértésnek ezt a dialogikus működését az etika területén természetesen meg kell hogy előzze a nyelvi értelemben vett megértése annak, amit valaki más mond nekünk. A *Metafizika* egy helyén ez a nyelvi megértés mint az érvelő okfejtés (*logosz*) „tartalmi” megértésének előfeltétele jelenik meg: „Azoknak tehát, akik egy gondolatmenetet meg akarnak osztani egymással, valamennyire meg kell érteniük egymást (δεῖ τι συνιέναι αὐτῶν); mert ha ez nem történik meg, akkor hogyan jönne létre közöttük a gondolkodásnak ez a közössége?” (1062a11–13).<sup>6</sup>

A *szüneszisz*nek mint nyelvi-dialogikus és interperszonális *erkölcsi megértésnek* ez a komplex arisztotelészi értelmezése voltaképpen a szó alapjelentésére megy vissza. A σύνεσις főnév a συνίημι igéből származik, amely szó szerint azt jelenti, hogy „együtt/együvé küld”, „összehoz”, „összerak, -illeszt” vagy „(ellen-ségként) szembeállít”. Innen azután, szellemi műveletre utalva, azt az elmebeli képességet jelenti, hogy dolgokat aktívan összehozunk, egymás mellé állítunk

<sup>5</sup> A *szüneszisz* szónak ebben a gyakorlati összefüggésben való alkalmazásáról Gadamer (1998. 14) mondja azt, hogy enyhe fogalmi erőszakkal megy végbe. Ezzel szemben helyesen utal az eredeti gyakorlati értelemre Aubenque 2007. 114 és 146. A *szüneszisz* szó és fogalom történetéről Platón előtt lásd Snell 1924. 40–59.

<sup>6</sup> A *szüneszisz*ről mint nyelvi megértésről lásd Stewart 1892. II, 85. „Megérteni egymást”, nyelvi értelemben, az egyik köznapi jelentése volt a συνίημι igének; lásd például Hérodotosz IV. 114. 5; Thuküdidész I. 3. 4. 2.

oly módon, hogy ezek egyetlen értelmi egységgé álljanak össze, melyet valaki ilyenként megragad vagy megismer (Reeve 2013. 224). Aktív igeiként továbbá a συνίημι azt is jelenti, hogy valaki „észlel”, „hall”, „megért” valamit (a szó akusztikai értelmében is), a mediális alak pedig azt: „összejön”, „megegyezésre jut” valamiről (ez utóbbi jelentése sok szempontból hasonlít a latin *convenio* ige jelentésbokrának némely ágaihoz). A σύνεσις mint *nomen actionis* „egyesülést, egységet”, valamint „megértést” és „gyors felfogást” jelent. Ahogyan Long megfogalmazza: „azon szavak csoportja, amelyek közé a *szüneszisz* beágyazódik, világosan mutatja, hogy a szó olyan fajta értelmi képességet jelöl, amely másokra irányul és közvetlenül másokra vonatkozik”, és ennél fogva az ige jelentésébe „be van épülve egy közösségi vagy dialogikus dimenzió” (Long 2002. 58; vö. Eikeland 2006. 23–24). Mindent egybevéve: a *szüneszisz* és a vele rokon szóalakok csoportja világosan jelzi, hogy a szó jelentésmagya „olyanfajta intelligenciát jelöl, amely mások felé irányul és amely másokkal való bensőséges kapcsolatra vonatkozik” (Long 2002. 58).

Arisztotelésznél a συνίημι sajátos, erkölcsfilozófiai jelentése ugyancsak az ige általánosabb jelentésén alapul: „meghallani és/vagy megérteni, amit valaki mond”,<sup>7</sup> és a szó jelentésében a szofista használat előtt meghatározó interperszonális, „másra irányuló” jelentésmozzanat is szerepet kap abban, ahogyan Arisztotelész bevezeti a fogalmat. Eszerint a gyakorlati okosság és a megértés is olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek zavarba ejtőek, és amelyek megfontolás tárgyai lehetnek (1143a6: βουλευσάιτο), viszont a megértés sajátossága az, hogy akkor lép működésbe, ha „más beszél” (1143a15: ἄλλου λέγοντος) ezekről a kérdésekről.

Vagyis, egyfelől: a megértés (mint valaki másra irányuló, interperszonális aktus) és a gyakorlati okosság ugyanazokkal a dolgokkal foglalkozik, nevezetesen a *buleuszisz*, a megfontolás (deliberáció) tárgyaival. A *szüneszisz* fő feladata ezen a területen a megkülönböztetés vagy megítélés (1143a14, 15: κρίνειν; 10: κριτική). A megértés ennyiben – ahogyan később látni fogjuk – a gyakorlati okossághoz *hasonlóan*, sőt *részben azonos módon* kutat és okoskodik, amennyiben a *szüneszisz* teszi lehetővé azt, hogy megértsük és megítéljük azt, amit valaki más mond a cselekvés etikailag releváns kérdéseiről. A megértés sajátos szerepe eszerint abban áll, hogy a személyest megnyitja a személyközi felé, s ezáltal módot ad a helyes cselekvés kérdéseinek fontolóra vételére a személyközi viszonylatok területén. „Amikor megnyitjuk értelmünket arra, amit másvalaki mond, s ennek során helyesen ítéljük meg azt, amit ez a másik mond, akár egy *episztémé* tanulása során, akár a *phronészisz* valamely tárgyáról alkotva ítéletet – pusztán megértő módon, mondhatnánk –, akkor a *szüneszisz*ünket fogjuk munkára” (Eikeland 2006. 24).

<sup>7</sup> Lásd például [Arisztotelész] *A hallás tárgyai* 801b15–17; 1179b26–28; *Topika* 160a20–22 (συνίημι mint a μαυθάνω szinonimája); *Második analitika* 71a11–16.

Másfelől viszont: a két intellektuális gyakorlati erény között különbség van, amennyiben Arisztotelész azt állítja, hogy a *szüneszisz* nem jelenti a gyakorlati okosság birtoklását, és nem is a gyakorlati okossághoz, annak megszerzéséhez vezető alsóbb lépcsőfok (1143a11–12: ἔστι δ' οὐτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὐτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις).<sup>8</sup> A *szüneszisz* nem a *phronészisz* sajátos változata, hanem egy tőle részben független erény. Jóllehet Arisztotelész ezt nem mondja ki explicit módon, az az értelmezés látszik plauzibilisebbnek, amely szerint a *szüneszisz* részben független a *phronészisztől*, mert az lehetséges, hogy valaki rendelkezik *szüneszisszel* *phronészisz* nélkül, megfordítva viszont nem.<sup>9</sup>

A két erény működésének különbségét talán úgy gondolhatjuk el, hogy a gyakorlati okosság a megfontolás nyomán előírja a cselekvés egy meghatározott módját (1143a8: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν), a megértés ezzel szemben csupán értelmezi és megítéli a múlt- vagy jelenbéli helyzetet, amelyben valakinek cselekednie kellett vagy kell. Ami a múltat illeti, a megértés magát a már végrehajtott cselekedetet is mérlegre teszi, a jelen vonatkozásában pedig tanácsot ad egy követendő cselekvési módra nézve, de anélkül a preskriptív erő nélkül, amely elrendelné a konkrét cselekvést (1143a9–10: ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον). Tehát az erkölcsi megértésnek mint kritikái, mérlegelő, megkülönböztető gondolkodásnak ugyanazok a tárgyai, mint a gyakorlati okosságnak – az utóbbi rendelkező vagy előíró funkciója nélkül.<sup>10</sup>

Ezen a ponton fölmerül a kérdés: mi húzódik meg, az arisztotelészi cselekvésemélet felől nézve, a *szüneszisz* és *phronészisz* közötti különbség hátterében? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához a gyakorlati megfontolás (*buleuszisz*) fogalmához kell fordulnunk.

(1) A megfontolás Arisztotelésznél az a folyamat, amelynek eredményes lezárultával a *phronészisz* meghatározza és elrendeli a cselekvést (a *buleuszisz* legrészletesebb elemzése: VI. 5 és 8). E folyamat végeredménye, amely már közvetlenül megelőzi a cselekvést, az elhatározás (*proaireszisz*). A *proaireszisz*hez vezető megfontolásban lényegi szerepet játszik a törekvés (*orexisz*), amely arra irányul, ami jó vagy jónak látszik a cselekvő számára, s amely ugyanakkor az értelmi képességekkel (*dianoia*, *logosz*, *nusz*: 1139a21–35) összekapcsolódva működik: az elhatározás „megfontolt törekvés”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Contra* Stewart 1892. II, 84; Loudon 1997. 107; Segvic 2011. 174, akik a *szünesziszt* valamennyien úgy tekintik, mint a *phronészisz* elérésének vagy egyáltalán az erkölcsi fejlődésnek egy adott (de nem a legmagasabb) szintjét, ellentmondásban az Arisztotelésztől fent idézett megfogalmazással.

<sup>9</sup> Loudon 1997. 107, *contra* William Francis Ross Hardie: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1968, 221.

<sup>10</sup> Ez a megkülönböztetés platóni eredetű (lásd *Államférfi* 259e5–260c4, *kriszisz* és *epitaxisz* megkülönböztetéséről; vö. *Prótágorasz* 352c2–7, a *phronészisz* mint *episztémé* vezető és utasító szerepéről). Vö. Grant 1885. 177.

<sup>11</sup> 1139a23: ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ; 1113a10–11: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις.

Ezzel szemben a *szüneszisz*ben mint kritikai megértésben „nincs meg az a lényegi kötődés a törekvéshez, amely a gyakorlati okosságot jellemzi” (Natali 2014. 192), mivel ez a megértés nem egy olyan cselekvési helyzetet ért és ítél meg, amelyben nekünk magunknak volnának elérendő céljaink, és amelyben mi magunk tudnánk vagy akarnánk cselekedni, hanem egy olyat, közelebbi meghatározás nélkül, amelyről valaki más beszél (1143a15: ἄλλου λέγοντος).

Ennek a különbségnek pedig döntő jelentősége van arra a szerepre nézve, amelyet a *szüneszisz* betölthet az értelmi erények között. Arisztotelész vonatkozó számadása szerint ugyanis a szóban forgó törekvés nélkül nincsen egyéni gyakorlati megfontolás, így aztán *proaireszisz* sincsen: „A cselekvés kiindulópontja [...] az elhatározás, az elhatározásé pedig a törekvés és a célra irányuló megfontolás (προαιρέσεως δὲ [sc. ἀρχῆ] ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος)” (1139a32–33).<sup>12</sup> Következésképpen, ha a *szüneszisz* működése nem tartalmazza a törekvést, a megfontolást és ennek zárópontjaként az elhatározást, akkor ebben az esetben cselekvésről sem beszélhetünk a szó pontos és teljes arisztotelészi értelmében.

(2) A másik fontos különbség *szüneszisz* és *phronészisz* között az, hogy a megfontolás olyasmikre irányul, amik „megtehető”, cselekvéssel (elvileg, egyáltalán) elérhető (*prakta*), amik ugyanakkor tőlünk függenek (*ta eph' hémin*),<sup>13</sup> és amiknek cselekvőként mi vagyunk a kiindulópontja (*arkhé tón praxeón*).<sup>14</sup> Ha a *szüneszisz* pusztán megért és megkülönböztet vagy megítél, de nem rendelkezik és nem ír elő cselekvést (1143a8–10), akkor ennek a cselekvés elsődleges motívációjaként értett *orexisz* már említett hiányán kívül az lehet a másik oka, hogy a szóban forgó cselekvés kívül van a megértő-megítélő személy hatókörén.

Ez pedig újfent megerősíti, hogy a *szüneszisz* nem része az egyénileg végzett gyakorlati megfontolásnak a szó terminológiai értelmében. Egyrészt mivel az elhatározásnak, a megfontolás utolsó lépésének szükséges feltétele „a tőlünk függő dolgokra irányuló megfontoló törekvés” (1113a10; vö. Ebert 1995. 174). Másrészt mivel senki nem vesz fontolóra olyasmit, ami neki mint cselekvőnek nincsen a hatalmában.<sup>15</sup> A megfontolásnak (a megfontolások sorozatának) a végső célja a cselekvő saját jól-léte vagy boldogsága. Így pedig a megfontolás közvetlen tétje az lesz, hogy fel tudjuk-e ismerni, milyen közelebbi konkrét célokon

<sup>12</sup> Hogy miért szükséges annak hangsúlyozása, hogy ez csupán az *egyéni* gyakorlati (cselekvésre irányuló) megfontolást zárja ki, arra lásd a 18. jegyzetet.

<sup>13</sup> Például 1113a10–11: τῶν ἐφ' ἡμῖν; vö. 1140a31–33; 1141b12–14, 21.

<sup>14</sup> Például 1112b31–32: ἀρχὴ τῶν προάξεων.

<sup>15</sup> Lásd például: 1112a18–b8, 1139a13–14, 1139b7–9, 1140a31–33. Van egy további, sajátos lehetősége is a *szüneszisz* alkalmazásának. Mégpedig az, amikor olyan lehetséges cselekvést veszünk fontolóra, amely *tőlünk függ*, de amely nem tárgya a *jelenlegi* deliberációnknak, például azért, mert jelenleg nem vagyunk involválva cselekvőként – olyanként, akinek *most kell* cselekednie – az adott szituációban. Ez az eset azonban nem jelent elleninstanciát a fent kifejtettekre nézve, amennyiben ekkor nem végzünk megfontolást, jöllehet ugyanazon helyzetről más alkalommal (aktuális cselekvési helyzetben) végezhetnénk.

és mely hozzájuk vezető utakon (konkrét cselekvéseken) keresztül jutunk el ehhez a végső célhoz (Wiggins 1980). Továbbá hogy a megfontolás e sajátosan cselekvőközpontú (*agent-centered*) folyamatában mindvégig szem előtt tudjuk-e tartani ezt a végső célt (Reeve 2013. 195).

Az előző két pontban kifejtett két megkülönböztetés fényében nem tudok egyetérteni Hursthouse és bizonyos mértékig Stewart *szüneszisz*-értelmezésével sem, mivel szerintük alkalmazhatjuk a *szüneszisz*t olyan helyzetekben, amelyekben nekünk kell cselekednünk, amennyiben a *szüneszisz* szerintük azt jelenti, hogy képesek vagyunk felfogni és megítélni azt, amit *más emberek* mondanak nekünk arról a helyzetről, amelyben *mi magunk* vagyunk cselekvőként involválva (Stewart 1892. II, 84; Hursthouse 2006. 291–292). Hursthouse ki is dolgozza azt a szerepet, melyet a megértés játszik egy számunkra közvetlenül releváns cselekvési szituáció fölismerésében: úgy gondolja, a *szüneszisz*nek ezt a működését a gyakorlati megfontolás *részeként* kellene felfognunk. Csakhogy a fentebb előadott érvelés alapján ez lehetetlen: a *szüneszisz* nem vehet részt az egyéni deliberációban, mivel egyrészt az aktuális helyzetben a megértést végző nem törekszik semmi olyasmire, ami cselekvéssel volna elérhető, másrészt és ezzel összefüggésben, megint csak az adott helyzetben, a megértő nem lehet a cselekvés kiindulópontja. Hursthouse javaslata, mely szerint a *szüneszisz* működését ennek a megfontolásnak olyan részeként kellene felfognunk, amelyben azt teszszük mérlegre, amit mások tanácsolnak nekünk, ugyanezért képtelenség: ebben az esetben is gyakorlati megfontolást kellene ugyanis végezünk, amennyiben ez a tanács is a mi cselekvésünkre vonatkozna, erről pedig a mondott okokból nem lehet szó. Mindazonáltal, ahogyan rövidesen látni fogjuk, ez nem foglalja magában azt, hogy ne tudnánk a *szüneszisz*t működtetni egy olyanféle okoskodásban, amely főbb elemeiben a deliberáció analogonjaként fogható föl, ám annak utolsó lépése, az elhatározás megtétele nélkül. Nevezetesen, és erről lesz szó részletesen a e tanulmány második részében, amikor erkölcsi megértés és ítélet tárgyává tesszük saját múltbeli tetteinket, vagy mások múltbeli vagy pedig a jövőben véghez viendő cselekedeteit.<sup>16</sup>

(3) A harmadik fontos különbség *phronészisz* és *szüneszisz* között az, hogy a megkülönböztetés-megítélés folyamatában a *szüneszisz* a *doxát* alkalmazza (1143a13–14: ἐν τῷ χορησθαι τῇ δόξει). Márpedig a *doxa* nemcsak a teoretikus megismerésben használatos *episztémétől* különbözik, hanem az elhatározástól, a *proaireszisz*től is, mint a *phronészisz* által véghezvitt megfontolás (*buleuszisz*) eredményétől. Az etikai okoskodás szempontjából *doxa* és *proaireszisz* között a következő fontos különbségek állapíthatók meg.

<sup>16</sup> Más szempontból persze Hursthouse példája szépen megmutatja az individuális és a közösségi vagy az etika és a politika közötti határok átjárhatóságát Arisztotelész gyakorlati filozófiájában.

A *doxa* nemcsak olyasmikkel foglalkozik, amik tőlünk függenek (*ta eph' hēmin*), hanem az örök létezőkkel is, sőt olyasmikkel is, amik nem lehetségesek (1111b31–33). Márpedig, ahogyan fentebb láttuk, nem tudunk elhatározni, sőt, a szót terminusként véve, megfontolni sem tudunk olyasmit, ami nincs a hatalmunkban. Ez persze nem jelenti azt, hogy olyasmikre, amik a hatalmunkban vannak, ne vonatkozhatna *doxa*, hiszen Arisztotelész egyáltalán nem zárja ki, hogy a *doxa* része lehet az elhatározáshoz vezető megfontolásnak (1112a11–12).

Ugyanakkor a gyakorlati okosság (mint a megfontolás „szerve”) és a véleményalkotás kognitív teljesítménye között is van különbség. A *phronészisz*nek és a *doxá*nak vannak közös tárgyai, mivel mindkettő olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek másként is lehetnek, ekként mindkettő a lélek „véleményalkotó” funkciójához (a *doxasztikon*hoz) tartozik (1140b25–30). A *phronészisz* azonban szükségképpen *igaz* diszpozíció, amelyhez racionális számadás kapcsolódik,<sup>17</sup> és amelynek (a szó szigorú értelmében vett) megfontolásként való működését cselekvés elrendelése (elhatározás) követi. Ezzel szemben egy *doxa* hamis is lehet, s még ha igaz is, igazsága nincsen korrekt és releváns *logosz* által igazolva, valamint, az elhatározástól eltérően, ahogyan ezt mindjárt látni fogjuk, nem vonatkozik valaminek az elérésére vagy elkerülésére. Arisztotelész továbbá a *phronészisz*t egyfajta tudásnak nevezi (Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως), jól lehet nem az *episztéme* vagy a *szophia* értelmében (1141b33–34), és azt állítja, hogy „azt határozzuk el, amiről a legbiztosabban tudjuk, hogy jó (ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα)”, *doxát* azonban olyasmikről alkotunk, amiket kevésbé vagy egyáltalán nem ismerünk (δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν: 1112a7–8). Végül pedig: az a megkülönböztetés, amely a *doxa* szempontjából releváns, nem a jó vagy rossz, hanem az igaz vagy hamis: vagyis a *doxá*nak, önmagában véve, Arisztotelész szemében nincs gyakorlati (a cselekvésre vonatkozó) relevanciája (1111b33–1112a3, 5–7).

A gyakorlati relevancia hiánya legfőképpen abban mutatkozik meg, hogy a véleményalkotás, ellentétben az elhatározással, nem vonatkozik valaminek az elérésére vagy elkerülésére, ami pedig alapvető a lélek etikailag is értelmezhető irányulása vagy „mozgása” szempontjából. Egy terminológiailag is különösen világos megfogalmazást idézve: „azt határozzuk el, hogy valami jót vagy rosszat eléjünk vagy elkerüljünk (προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν [ἢ] τι τῶν τοιούτων), véleményünk viszont arról van, hogy micsoda [egy bizonyos dolog] vagy hogy kinek válik hasznára és hogyan (δοξάζομεν δὲ τί ἐστὶν ἢ τίτιν συμφέρει ἢ πῶς); ellenben hogy valamit eléjünk vagy elkerüljünk, az egyáltalán nem véleményalkotás tárgya (λαβεῖν δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν)” (1112a3–5). Végül: különbség lehet azok között, akik helyes *doxát* alkotnak, és akik helyes elhatározásra

<sup>17</sup> 1140b20–21: ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ. Vagyis a *phronészisz* nemcsak azt tudja, hogy mit kell tenni, hanem azt is, hogy miért, tehát ismeri az okot (vö. *Második analitika* 78a23–38; 88b30–89b6).

jutnak, hiszen lehetséges, hogy valaki, aki helyes véleményt alkot, mégsem a helyeset választja hitványsága miatt, *dia kakian* (1112a8–11).

Ilyen módon, ha a *szüneszisz* a véleményalkotást, a *doxát* alkalmazza olyan kérdésekben, amelyek a *phronészisz* által véghezvitt megfontolásnak is tárgyai lehetnek, akkor megkapjuk a harmadik lényegi különbséget a két gondolkodásbéli erény között. Míg a *szüneszisz* a véleményalkotást, valamely *doxa* megformálását használja mint merőben „kognitív képességet”, mégpedig etikai relevancia és anélkül, hogy közvetlen vonatkozásban lenne az elhatározással és így az egyén cselekvésével, addig „a gyakorlati okosság gyakorlati igazságra törekszik, s ezért egyaránt magában foglalja az igaz meggondolást és a helyes kívánságot vagy törekvést” (Reeve 2013. 226). Ez azonban egyáltalán nem zárja ki, hogy a *szüneszisz* az etikai okoskodás, meggondolás egy fajtájaként működhessen. Csupán azt zárja ki, amit már a másik két különbség esetében is láttunk: hogy a *szüneszisz* közvetlenül részt vegyen az egyéni elhatározásban végződő gyakorlati deliberáció folyamatában.

Összefoglalva az eddigieket: a gyakorlati okosság és a megértés között a legfőbb különbség az, hogy míg a gyakorlati okosság előír, a megértés csupán értelmez és megítél. Ennek a különbségnek a következménye az lesz, hogy a megértés nem *gyakorlati* (praktikus, cselekvésre vonatkozó) a szó szigorúan arisztotelészi értelmében. A megértés nem vesz részt közvetlenül a gyakorlati megfontolás folyamatában, ennél fogva nem irányul közvetlenül valamilyen döntés meghozatalára (elhatározásra), sem pedig, következésképpen, cselekvésre. Mégpedig azért nem, mert a *szüneszisz* működése (1) nem kapcsolódik össze törekvéssel, és/vagy (2) tárgyai nem olyan cselekvések, amelyek tőlünk függenek vagy amelyek a jelenben végrehajtásra mozgósítanak bennünket, végül (3) a megkülönböztetés-megítélés műveletét a *doxa* révén végzi el, s a *doxának* csupán kognitív relevanciája van, de nem praktikus, s ez főként abban mutatkozik meg, hogy nem határoz meg *proaireszisz*t.

## II. A MEGÉRTÉS LEHETSÉGES SZEREPKÖREI

Ha az eddig mondottak helytállóak, akkor a megértés működését nem azonosíthatjuk az egyén mint morális cselekvő gyakorlati megfontolásával, sőt, ennek közvetlen alkotórészeként, a cselekvésre irányuló deliberáció folyamatának egy szakaszaként sem foghatjuk föl. Ugyanakkor Arisztotelész egy ponton mégiscsak kapcsolatba hozza egymással a *szüneszisz*t és a gyakorlati megfontolást, amikor a fentebb hosszabban idézett szakaszban azt állítja, hogy a megértés olyan kérdésekkel foglalkozik, „amelyek felől valaki bizonytalanságban lehet, és amelyeket megfontolhat (1143a6: περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσαίτο).” Az *optativus aoristi* feltételelessége itt úgy értendő, hogy a *szüneszisz* funkciója nem azonos a megfontolással, miközben tárgyuk *lehet* azonos. A megértés olyasmik-

kel foglalkozik, amikkel kapcsolatban végezhetnénk megfontolást, ha olyan gyakorlati, vagyis cselekvési szituáció részesei volnánk, amelyben a deliberáció nyomán elhatározásra (döntésre) kellene jutnunk különböző, számunkra a jelenben releváns cselekvési lehetőségek között.

Ez viszont azt is jelenti, hogy a megértés mint intellektuális folyamat működés módja részben megegyezik a megfontoláséval. A *szüneszisz* segítségével tudjuk megragadni és megítélni egy cselekvési helyzet etikailag releváns alkotórészeit és körülményeit, tekintetbe véve az adott helyzetben a cselekvési lehetőségeket, számításba véve a cselekvési helyzetben lévő személy célját, jellemét és egyéb releváns tulajdonságait: „a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξει ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων), amelyek a gyakorlati okosság tárgyai (περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν), olyan esetekben, amikor valaki más beszél (ἄλλου λέγοντος) ezekről” (1143a13–15). Mindenesetre tehát ez egyben azt is jelenti, hogy a megértés alkalmazása során nem írunk elő egy bizonyos elhatározást, következésképpen cselekvést sem, vagyis nem végzünk megfontolást a szó teljes arisztotelészi értelmében.

De akkor mivel is foglalkozik, közelebbről szemügyre véve, a *szüneszisz*? Mi az a sajátos teljesítménye a megértésnek, amely miatt Arisztotelész besorolja a gondolkodásbéli erények közé? (Mégpedig nemcsak a hatodik könyvben, hanem már az *Etika* első könyvének végén is a *szüneszisz* fogalmat szerepelteti a *phronészisz* és a *szophia* társaként a gondolkodásbéli erények példaként [1103a4–6], nem pedig az *episzitémát*, *tekhnet* vagy *nuszt*, vagyis a hatodik könyv *dianoétiké aretáinak* kanonizált típusait.) Az imént idézett 1143a13–15 alapján erre a kérdésre azt a választ adhatjuk, hogy a megértés olyan gondolkodásbéli erény, amely olyan etikailag releváns kérdések megértésében és megítélésében játszik szerepet, amelyek nincsenek közvetlen vonatkozásban a megértővel és/vagy az általa a jelenben végrehajtandó cselekedetekkel.

De akkor milyen etikailag releváns esetekről lehet itt szó, és miért fontos ezek megértése? A *szüneszisz* mint erkölcsi megértés működésének formálisan a következő lehetőségeit különíthetjük el. A megértés segítségével ítéletet alkothatunk egy (a) múltbeli vagy (b) jelenbeli cselekvésről (a jelenbeli persze inkább azt jelenti: jövőbeli, a jelenben még csak tervezett cselekvés), amely lehet (1) a saját cselekvésünk vagy (2) valaki másnak a cselekvése. Az előző alfejezetben mondtuk alapján az így adódó négy lehetőség közül ki kell zárunk azt, amelyik saját jelenbeli (voltaképpen jövőbeli) cselekvésünkre vonatkozik (b1), mivel ennek törekvésből kellene kiindulnia, valamint megfontolást és azután elhatározást igényelne, ezek pedig nem részei a *szüneszisz*nek.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Ugyanakkor éppen ez az eset nyitja meg a lehetőségét annak, hogy a *szüneszisz* a politikai deliberációban fontos szerepet játsszon (*Politika* 1291a28), mivel a politikai deliberáció lényegileg különbözik az egyénitől, tehát a megértés és a megfontolás különbségéről fentebb

Ami a másik három esetet illeti, azt mondhatjuk, hogy ezekben a *szüneszisz* arra szolgál, hogy a segítségével megragadjunk és megértsünk olyan etikailag releváns szituációkat, amelyekbe nem vagyunk személyesen és közvetlenül bevonódva a jelenben (nem kell cselekednünk ezen helyzetek valamelyikében). Olyan esetekről van szó, amikor valaki más beszél valamely jelenbéli cselekvési helyzet dilemmáiról, a lehetőségekről és a körülményekről (b2), vagy, hasonlóképpen, múltbéli helyzetekről, és itt értelemszerűen: már véghezvitt tettekről (a1, a2). Ez a másik személy az utóbbi esetekben beszélhet a saját múltbéli cselekedeteiről, vagy a mi vagy mások múltbéli cselekedeteiről (a1, a2), és amit mond, azt az etikai gondolkodás itt tárgyalt sajátos módja alapján értjük és ítéljük meg, ami esetleg a múltbéli tett elítélését is jelentheti (beleértve ebbe, ha a saját múltbéli tettünkről van szó, az önkritika lehetőségét is). Vagy pedig beszélhet jelenbéli cselekvési szituációkról és dilemmákról – a sajátjairól vagy másokéiról (b2), de nem a mieinkről (b1). Ebben az esetben pedig tanácsot adhatunk neki, vagy egyszerűen csak vele együtt végiggondolhatjuk és kiértékelhetjük a cselekvéssel kapcsolatos dilemmákat, lehetőségeket, megfontolásokat és érveket, anélkül, hogy ez a közös gondolkodási folyamat a cselekvésre nézve preskriptív erővel bírna. A megértés mint „etikai reflexió” (Segvic 2011. 175) képes megérteni és ez alapján értékelni „egy másik személy racionális választását” (Broadie 1991. 253) a jelenben vagy a múltban, vagy pedig saját elhatározásunkat és cselekvésünket – ám ez utóbbiakat kizárólag a múltra vonatkozóan.

Mielőtt az eddig mondottak pertinenciájának és az erkölcsi megértés sokrétű interperszonális relevanciájának bemutatásához a megértés működésének néhány lehetséges példáját futólag áttekintenénk, megpróbálom (föltevésszerűen, hiszen ezt nem fejt ki Arisztotelész) sematikusán meghatározni és röviden vázolni a fenti esetekben működő megértés egyes, technikainak nevezhető lépéseit. A megértés szempontjából szóba jöhető, fent áttekintett esetekben meghatározzuk azt a célt, amelyet a cselekvőnek a cselekvése során követnie kell (vagy, a múltra vonatkozóan, föltehetőleg követett). Vagyis azt, ami az adott helyzetben a cselekvő számára jóként jelenik (vagy jelent) meg, és következőképpen *orexisz*ének tárgya lehet(ett). Ezután kiválasztjuk a célhoz vezető eszközöket (vagy rekonstruáljuk és értékeljük az ezekre irányuló múltbéli választást), és mérlegeljük azokat a tényezőket, amelyek az eredmény sikerét meghatározhatják (vagy meghatározhatták). Végül pedig, mindent számításba véve, megfogalmazunk egy véleményt, egy álláspontot (*doxát*) a végrehajtandó (vagy már végrehajtott) cselekvésről – az utóbbi esetben jellemzően ennek erkölcsi szempontú értékelésével együtt. Ennek során tehát olyan módon okoskodunk, amely részben feltehetőleg azonos a gyakorlati megfontolással, ugyanakkor egyik em-

---

előadott okfejtések a *szüneszisz* politikai formájára nem vonatkoznak (ehhez a cikk elején említett szakirodalmon túl lásd még Bodéüs 1993. 103–105). A megértés politikai relevanciájának tételét részletesen kifejtettem itt: Simon 2015.

lített esetben sincsen szó gyakorlati megfontolásról a szó technikai értelmében, mivel egyik esetben sem nekünk kell (vagy lehet) cselekednünk.

Lássunk most már néhány lehetőséget a megértés alkalmazására. Például akkor alkalmazhatjuk a *szüneszisz*t, ha valaki a saját múltbeli cselekedetéről beszél, és a cselekedetéről alkotott helyes ítélet meghozatalához kéri a segítségünket. Vajon az adott helyzetben helyesen cselekedett-e? Ha nem, mit kellett vagy lehetett volna tennie ahelyett, amit tett? Ugyanez vonatkozik egy harmadik személy múltbeli tetteire is, akár magánjellegű beszélgetésben teszik ezt mérlegre, akár pedig a nyilvános diskurzusban, például a bírósági tárgyalás és ítélet során.<sup>19</sup> Ez utóbbi is rá van utalva az idegen cselekvő(k) tetteinek, a cselekvés körülményeinek, motivációinak, a következményeknek s így a felelősségnek a körültekintő mérlegelésére, vagyis a *szüneszisz* munkájára.

Ehhez hasonló az az eset is, amikor másvalakinek a véleményét kérjük ki a saját múltbeli cselekedetünkről, jellemző módon egy barátunkét vagy valaki olyanét, aki közel áll hozzánk és akinek az ítéletében megbízunk, azért, hogy világosabb önmegértéshez és önértékeléshez jussunk. Arisztotelész fontos szerepet tulajdonít a barátságnak az egyén (erkölcsi) önmegértésében is.<sup>20</sup> Ahogyan a barátság (*philia*) tárgyalása során megfogalmazza: az eleve kiváló jellemű barátok nemcsak a másik jó tulajdonságának „lemintázása”, hanem „egymás kiigazítása révén” is még jobbak válnak a barátságban mint hosszú időn át tartó, bizalomra épülő és egymás kölcsönös alakításában is megnyilvánuló együttélés során (1172a10–13). A „kiigazítás” (διορθοῦντες) itt éppen arra utalhat, hogy a barátok elfogadják azt a véleményt is, hogy valamely korábbi cselekedetük során esetleg hibát követtek el, sőt akár az ezért kapott baráti feddést is. Most már láthatóvá vált az is, hogy ennek a folyamatnak konstitutív eleme az erkölcsi megértés, voltaképpen ezen alapul a barátok kölcsönös egymást alakítása, legalábbis a beszélgetés, a diszkurzív (kölcsön)hatás területén.

Végül arról az esetről is szó lehet, amikor a barátunk vagy valaki hozzánk közel álló tanácsot kér tőlünk valamiről, amit meg kell vagy amit nem szabad megtennie, mert az a cselekvési helyzet, amelybe belekerült és amelyben döntenie kell, túlságosan bonyolult, és nem képes egyedül átlátni a kellő világossággal valamennyi aspektusát, s így nem képes elhatározásra jutni. Itt a tervezett cselekvés megerősítése mellett akár olyan eset is előfordulhat, amikor a barát okfejtése veszi rá a cselekvési helyzetben lévő arra, hogy megváltoztassa ere-

<sup>19</sup> Louden 1997. 112; a kérdést röviden tárgyaltam itt: Simon 2004. Továbbá ez az eset lehet az alapja a *szüneszisz* használatának a színházi előadások megértése során, mivel ez a megértés szükségképpen magában foglalja a színpadon látható és hallható megnyilatkozások, cselekvések és jellemek erkölcsi szempontú megértését és megítélését is, amire szükség van ahhoz, hogy a tragédia-előadás kiváltsa a megfelelő hatást. Lásd ehhez: *Poétika* 13. fejezet és Simon 2010.

<sup>20</sup> Ezt kifejtettem itt: Simon 2007.

deti szándékait és terveit, olyan tanácsot is megfogadva, amely a saját előzetes elképzeléseivel ellentétes (Miller 2014. 332).

Az ilyen típusú tanács említésére a legjobb, bár részletes kifejtés nélküli példa a *Nikomakhoszi etika* harmadik könyvében található:

Megfontolás érvényesül azokon a területeken, ahol többnyire egy bizonyos módon történnek a dolgok, de a kimenetelük nem világos, valamint ott, ahol [a cselekvés módja] nem meghatározott. Nagyobb ügyek megfontolásához tanácsadókat veszünk igénybe (συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα), ha nem bízunk abban, hogy eléggé átlátjuk a helyzetet. (1112b8–11.)

Eldönthetetlen, hogy a τὰ μεγάλα itt fontos személyes, avagy közös ügyekre utal, és hogy a σύμβουλος személyes, avagy politikai tanácsadókra vonatkozik-e. Akárhogyan is, az világos, hogy az elsőként említett lehetőségek nem zárhatók ki. A példa pedig világosan arról szól, hogy a nehéz esetek megfontolásakor kérünk tanácsot annak érdekében, hogy megfelelőbben átlássuk a helyzetet, amelyben cselekednünk kell. Ha személyes ügyekről van szó, akkor itt az egyik fél végzi a megfontolást, és az ő megfontolásához kapcsolódik a tanácsadónak (*szümbulosz*) az erkölcsi megértés közreműködésével nyújtott segítsége. Ha pedig közös ügyekről, akkor a tanácskozők a közösen végzett politikai deliberáció során használhatják a *szünesziszt*.

Ha a szóban forgó nehéz eset és ennek megvitatása magántermészetű, akkor nélkülözhetetlen a bizalommal felénk forduló másik embernek a személyes, az egyedi jellemvonásait és az egyedi helyzetét is magában foglaló ismerete. Csakis így tudunk a beszélgetés során a szorult helyzetbe vagy legalábbis komplikált döntési helyzetbe került partnerünknek minden szempontból jó tanácsot adni, és támogatni „azokat az elhatározásokat, amely a másik életének megadják tényleges alakját” (Sherman 1987. 607; Gadamer 1984. 228).

### III. ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalva az elemzések tanulságait azt mondhatjuk, hogy a *szüneszisz* működése formálisan nézve részben analóg lehet a *phronészisz* által vezérelt megfontolásával, de nem azonos vele, és nem is egy fajtája annak. A legfontosabb különbség az, hogy a *szünesziszt* akkor használjuk, amikor nem vagyunk közvetlenül ágensként involválva a cselekvésben, miközben, ahogyan ezt a tanulmány első részében láttuk, a gyakorlati deliberáció a fogalom teljes arisztotelészi értelmében előfeltételezi ezt az involváltságot. Az erkölcsi okoskodásként felfogott *szünesziszt* olyan esetekben alkalmazzuk, amelyek nem tárgyai a saját gyakorlati megfontolásainknak. Ezért a *szünesziszt* *erkölcsi megértésnek* nevezhetjük. Az erkölcsi megértés a mi magunk vagy mások múltbeli cselekedeteinek

megértésekor, s a tanácsadásban mások jelenbeli cselekvési helyzetének és lehetőségeinek fontolóra vétele során juthat szerephez. Az erkölcsi megértés így kulcsfontosságú annak az egyénnek az erkölcsi életében, akit Arisztotelész mindig interperszonális, vagy tágabb körű társas kapcsolatainak hálózatában, egy mikro- vagy makroközösség részeként fogott föl.

## IRODALOM

- Aubenque, Pierre 2007. *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Ford. Nicolai Sinai és Ulrich Johannes Schneider. Hamburg, Felix Meiner.
- Bodéüs, Richard 1993. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Ford. Jan Edward Garrett. Albany, SUNY Press.
- Broadie, Sarah 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.
- Broadie, Sarah (bev., komm.) 2002. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Ford. Christopher Rowe. Oxford, Oxford University Press.
- Ebert, Theodor 1995. Phronēsis. Anmerkungen zu einem Begriff der aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13). In Ottfried Höffe (szerk.) *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Berlin, Akademie Verlag. 165–185.
- Eikeland, Olav 2006. Phronēsis, Aristotle, and Action Research. *International Journal of Action Research*. 2/1. 5–53.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg (ford., komm.) 1998. *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Garsten, Bryan 2013. Deliberating and Acting Together. In Marguerite Deslauriers – Pierre Destrée (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 324–349.
- Grant, Alexander (kiad., komm.) 1885. *The Ethics of Aristotle*. I–II. London, Longmans, Green and Co. (4., javított kiadás).
- Halliwel, Stephen 2001. Aristotelian Mimesis and Human Understanding. In Øivind Andersen – Jon Haarberg (szerk.) *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. London, Duckworth. 87–107.
- Hardie, William Francis Ross 1968. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind 2006. Practical Wisdom: a Mundane Account. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 106/1. 283–307.
- Long, Christopher P. 2002. The Ontological Reappropriation of phronēsis. *Continental Philosophy Review*. 35. 35–60.
- Louden, Robert B. 1997. What is Moral Authority? *Ancient Philosophy*. 17/1. 103–118.
- Miller, Patrick Lee 2014. Finding Oneself with Friends. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 319–349.
- Natali, Carlo 2014. The Book on Wisdom. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 180–202.
- Reeve, C. D. C. (ford., komm.) 2013. *Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics VI*. Cambridge/MA, – London, Harvard University Press.

- Segvic, Heda 2011. Deliberation and Choice in Aristotle. In Michael Pakaluk – Giles Pearson (szerk.) *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford, Oxford University Press. 159–185.
- Sherman, Nancy 1987. Aristotle on Friendship and the Shared Life. *Philosophy and Phenomenological Research*. 47/4. 589–613.
- Simon Attila 2004. A bírói tevékenység elhelyezése Arisztotelész gyakorlati filozófiájában. In Szabó Miklós (szerk.) *Regula iuris. Szabály és/vagy norma a jogelméletben*. Miskolc, Bíbor. 205–214.
- Simon Attila 2007. Barátság és önmegértés Arisztotelésznél. In Betegh Gábor – Bodnár István – Geréby György – Lautner Péter (szerk.) *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Budapest, Akadémiai. 178–203.
- Simon Attila 2010. Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész *Poétikájának* hatáselméletében. In Bónus Tibor – Eisemann György – Lőrincz Csongor – Szirák Péter (szerk.) *A hermeneutika vonzásában. Kulcsár Szabó Ernő 60. születésnapjára*. Budapest, Ráció. 19–37.
- Simon Attila 2015. A *synesis* mint politikai fogalom Arisztotelésznél. *Antik Tanulmányok*. 59. 145–163.
- Snell, Bruno 1924. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin, Weidmann.
- Stewart, John Alexander (kiad., komm.) 1892. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle I–II*. Oxford, Clarendon Press.
- Wiggins, David 1980. Deliberation and Practical Reason. In Amélie Oksenberg Rorty (szerk.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press. 221–240.

## Egy rendszer szívűrjei Rendellenességek a kanti „Herzstück”-ön belül

A filozófus arról ismerszik meg, hogy nála *egymástól elválaszthatatlan* az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása. Amikor a filozófus arra szorítkozik, hogy aláveti magát a kétértelműségnek, az eredményt homályosságnak nevezzük. A legnagyobbak azonban vizsgálódásuk tárgyává teszik a kétértelműséget, amely így nemhogy vesztélyeztetné a filozófiai bizonyosságokat, hanem inkább megalapozza őket. (Merleau-Ponty 2005. 10.)

### I. EGY SZÖRNYETEG SZÍV GYENGÉLKEDÉSE

Kant *A tiszta ész kritikája* „legfontosabb fejezetének” mondta azt, amelyik az idő-sémákról szól. A műről írva Heidegger is úgy gondolja, hogy a sematizmus-fejezet alkotja annak „magvát” (*Kernstück*). A Kant-disszertációval induló Helmuth Plessner, velük összhangban, egyenesen úgy fogalmaz, hogy ez a fejezet a kanti tanítás „szíve” (*Herzstück*).<sup>1</sup> Viszont Polányi Mihály joggal figyelmeztet, hogy a kanti sématan ugyanakkor „alvó szörnyeteg” is (*sleeping monster*), amely, ha föl-ébred, magával ránthat mindent, amit tudásunkról tudni vélünk (Polányi 1992. 1. kötet. 39–40). Kant időtanát diagnosztizálva tehát minden szempontból elkél az óvatosság, különösen, ha szem előtt tartjuk jelen előadások<sup>2</sup> legfőbb téziséit: hogy *Kant manifeszt* – azaz explicált és rendszerként vallott – *időtana jóval vérszegényebb, mint látens időbölcselete*.

Nos, ha Kant filozófiájának valóban *szíve* a sématan, amelyet az idői képzelőerő éltet, úgy ez a szív, mondhatni szoros következtetéssel, Kant *időről vallott elképzeléseitől* élő és eleven. A sémák, élükön négy osztályukkal (idősor, időtarta-

<sup>1</sup> Kant megjegyzését idézi Heidegger (2000. 149). Saját ítéletét lásd ugyanott, 121. Helmuth Plessner kifejezését (Plessner 1970. 204) idézi Nyíri Kristóf (2006).

<sup>2</sup> Jelen írás az MTA BTK Filozófiai Intézetében 2018. december 4-én rövidebb formában elhangzott előadáson alapul, mely egy tízrészes, Kant időbölcseletét tárgyaló előadás-sorozat negyedik darabja.

lom, időrend, időösszesség), nem mások, mint időképzeti alapformák. Mintha egy lenyűgözően eleven filozófiai rendszer szívének négy részét: kamaráit, pitvarait alkotná ez a négyes. Láttuk, és még további példákon látni fogjuk, hogy ez a metafora hogyan igaz Kantnál. Úgy, hogy időbölcseletében a temporalitás szinte minden teoretikus szegmensig elér, és ott minden tapasztalhatót és elgondolhatót áthat.

Ennek a szívnak azonban, ezt is láttuk, akadnak bajai. Nem végzetesek. Inkább figyelmeztetőek.

Egyik az, hogy jóllehet *A tiszta ész kritikája* ismeretтанát (az analitikát) áthatja az időmeghatározás döntő jelentőségének gondolata, Kant ennek ellenére ragaszkodott ahhoz, hogy az idő csak és kizárólag a merő folytonosság szemléleti formája, mely a vonal meghúzásával ábrázolható. Más szóval, miközben Kant az idő valóságáról szólva, mint láttuk, *együtt* számol idővel és időmeghatározással, a *tempus* és a *temporalibus* elválaszthatatlanságával, időtana ennek ellenére csak és kizárólag *egyetlen* időt ismer el.

A probléma az, hogy Kant az időmegértés négy egyenrangú sémaosztályából az egyiket – a mennyiség sémaosztályát reprezentáló képzetet (idősor) – kiemeli, privilegizálja, és megteszi az idő eminens képének (vonal). Ez megbontja az időmegértés négy képzetfajtája közti egyenrangúságot, hisz az egyik sémának nagyobb hangsúlyt ad a többihez viszonyítva. Mondhatni, a rendszer időtani „szívének” négy, egyformán konstituens részén belül az egyiknél *túlműködés* lép fel; e kitüntetettséggel pedig ez nagyobb nyomatókot, fontosságot kap a többi rész rovására. Ez a zavar a jelen diagnosztika metafora-rendjén belül a kanti időtan *szívritmuszavarának* (extraszisztolé) nevezhető.

Van egy másik tünetegyüttes is. Az előző előadásban tárgyalt monogram-érv<sup>3</sup> egyértelművé tette, hogy a temporalitás kimutatható Kantnál az eszmék tere-  
numán is, mivel az időiség kiterjed az eszmék tanára, a transzcendentális dialektikára. Ha Kant rendszerének „szíve”, *Herzstückje* valóban az időfilozófiája, akkor az erre a kiterjedésre, transzgresszusra vonatkozó diagnózis kétségtelenül úgy szól, hogy Kant rendszere – amin tételek, módszerek szisztematizálását értem – egy általa fel nem ismert, így filozófiailag nem is kezelt *szívnagyobbodásban* (cardiomegalia) szenved.

Sem a szívnagyobbodás, sem a szívritmuszavar nem halálos betegség. Egy filozófiai rendszer elműködhet úgy is, hogy nincs pontos önreflexiója arról, hogy az őt élő-eleven szellemi organizmusként éltető gondolati rend miben mutat rendellenességeket. Mindazonáltal, ha egy filozófiai rendszer „szíve” megnagyobbodásban, ritmuszavarban szenved, úgy az mindennek mondható, csak egészségesnek nem. Ettől a rendszert mondható még működőképesnek, csak épnek és teljesnek nem könyvelhető el.

<sup>3</sup> Hivatkozott előadásom önállóan is megjelent (Hévízi 2017).

Nos, Kant esetében a szisztéma-épség annál kevésbé áll fenn, mert idői rendszerének volt még egy, szintén nem halálos, de meglevő „szívzúrje”. Jelen előadás – ha tetszik, közzjáték gyanánt – a kanti *Herzstück*nek erről a harmadik tünetegyütteséről szól. A kanti időtannak ezt a további gyengélkedését, vagyis a rendszer újabb rendellenesség-együttesét azon területek kezdőbetűjével jelölöm majd, ahol az *inkonzisztenciák* kiütkeznek. Ez három területen figyelhető meg.

- (1) *Modus*. Hány módusza van Kantnál az időnek?
- (2) *Prius*. Melyik Kantnál az első (változatlan), s melyik a második (változó): a tér vagy az idő?
- (3) *Status*. Hogyan áll az idő kanti idealizmusa az állandósággal (szemben a newtoni és leibnizi időtan realizmusával)?

Azt állítom, hogy amit Kant az időről a *modus, prius és status* hármasságán belül elmond, az inkonzisztens, és ez némi játékosággal (a *modus–prius–status* trió kezdőbetűire utalva) a kanti időfilozófia MPS-ének nevezhető. Nem valószínű, hogy jelen előadás hallgatói közt akadnának gyakorló kardiológusok, ezért muszáj utalnom arra, hogy az emberi szívnek történetesen létezik egy MPS rövidítésű, nem halálos betegsége (*Mitralis Prolapsus Syndroma*), amely nem más, mint a bal kamra és a bal pitvar közti szívbillentyű vitorlájának visszahajlása, visszadomborodása. Az inkonzisztenciákra vonatkozó állítás, ha a vizsgálatok valóban alátámasztják, úgy is kifejezhető, hogy a kanti filozófia időtani „szívével” e tekintetben is akad némi baj.

A *szívbillentyű-visszahajlás* (MPS) sem halálos kór, de azért ebben szenvedve sem mondható a szívrendszer makkegészségesnek. Ennek a tünetegyüttesnek a meglétét azonban előbb igazolnunk kell. Csak ez után kezdhetjük mérlegelni, hogy a benne föllelt inkonzisztencia-szimptómák mögött vajon áll-e *közös ok*, valamilyen gócpont, és ha igen, mi az.

## II. SZIMPTÓMÁK VIZSGÁLATA

### 1. MPS-vizsgálat No. 1: *Modus*

Ha meg kell jelölnöm azt a pontot, ahol a kanti időtani kifejtés leginkább sántít, magam részéről a tapasztalat analógiáját taglaló fejezet elejére mutatnék *A tiszta ész kritikájában*. Itt az a helyzet áll elő, hogy Kant alig öt oldalon belül három különböző álláspontot foglal el abban a kérdésben, hogy az időnek pontosan hány módusza is van.

Kant úgy kezdi, hogy az időnek *három* időmódusza van. „Az idő három módusza az állandóság, az egymásutániség és az egyidejűség” (TÉK 205; B 219,

A 178).<sup>4</sup> Ez mindaddig teljesen egyértelmű állásfoglalásnak tűnik, amíg öt oldallal később nem olvasunk valami mást. Kant így kezdi az okfejtést: „nincs más időbeli viszony, csupán a szimultaneitás és a szukcesszió”. Mégpedig azért nincs, mert nem lehet tapasztalat semmiről, ha ahhoz nincs egy állandó szubszt-rátum, vagyis:

ha a tapasztalat számára nem szolgál alapul valami, ami mindenkor adva van, azaz valami állandó és változatlan, s ha *minden változás és egyidejűség nem az állandó létezésének megannyi módoszata (az idő módusza)* [Modi der Zeit]. (TÉK 210; B 225–226, A 183; kiemelés tőlem, H. O.)

Ezek szerint az időnek nem három, hanem két módusza van. Ez a kettő a „változás” és az „egyidejűség”, amely megegyezik az „időbeli viszonyok” kettősével: a szukcesszióval és a szimultaneitással. A két módusz úgy értendő, hogy van egy entitás – ez maga az állandó és változatlan idő –, és ennek van két módusza.

Ámde ugyanezen az oldalon, alig pár sorral alább ez olvasható: „az egyidejűség nem magának az időnek a módusza [Modus der Zeit], hiszen az idő részei soha nem egyszerre, hanem mindig egymás után vannak” (TÉK 210; B 226, A 183). Ezt olvasva tehát mást kell elfogadnunk Kanttól. Azt, hogy az egyidejűség mégsem időmódusz, még ha furcsálljuk is, hogy aminek az egyidejűség *nem* módusza, az éppen az (egyetlen) idő. Nos, ha már, mint látjuk, nem időmódusz sem az állandóság, sem az egyidejűség, mi marad ekkor? Kizárásos alapon csak egy: az egymásutániség. Ez volna tehát magának az időnek az egyetlen módusza.

Ezen aztán muszáj az embernek kicsit elgondolkodnia. Ha ugyanis az időnek csak egyetlen módusza marad a kettőből (vagy háromból), mármint a változás-cserélődés, akkor kérdésessé válik Kantnál úgyszólván az egész időtan. Mert: elég különös szerzet volna egy olyan maradandó, változatlan entitás, amely csak egyetlen módon létezhet, nevezetesen úgy, hogy egymás után cserélődik és változik. Nehéz elképzelni egy olyan *konstanst*, amelynek egyetlen létmódja az, hogy *változó*.

De sajnos még ez sem a végső szó Kantnál. Ugyanis van olyan válasz is nála az idő móduszainak összeszámlálására, amely mindhárom, most említett változattól eltérő. *A tiszta ész kritikája* időtani fejezetének egyik megjegyzése így szól:

mindaz, ami a megismerésünkben a szemlélethez tartozik [...], kizárólag viszonyokat tartalmaz [...]: már maga az idő is viszonyokat tartalmaz, az egymásutániség és egyidejűség, valamint az egymásutániséggel egyidejű létezés (az állandóság) viszonyait (TÉK 98–99; B 66–67; kiemelés tőlem, H. O.).

<sup>4</sup> A továbbiakban *A tiszta ész kritikáját* (Kant 2004) alapján idézem (a továbbiakban: TÉK).

Ezek szerint itt is időviszonyokat képviselnek az időmódusok, és közöttük a korábban különállóan tekintett állandóság nem más, mint a másik kettőnek, az egymásutániságnak és az egyidejűségnek a *kompozítuma*. Ez tehát már a negyedik változat az idő módusaira Kanttól.

De még mindig nem a legutolsó. Ugyanis a *Pöhlitz-féle metafizikai előadásoknak* (1790–1791) a térről és időről szóló részénél a következőt olvashatjuk:

Az idő vagy *protenzív*, vagy *extenzív*, vagy *intenzív*, protenzív, amennyiben az egyik [pillanat] a másikra következik. Az extenzivitás az egy időben létező dolgok tömegére utal; az intenzivitás a realitásra. (Kant 2013. 61.)

A hármas felosztás tehát: *protenzív*, *extenzív*, *intenzív* idő. Az első két fogalomban, a *protenzív* és *extenzív* idő konceptusában nem nehéz felismerni az egymásutáni-ság és az egyidejűség módusát. Az, ami itt érdekes, a harmadik fogalom. Ez az *intenzív* idő, mely a korábban jelzett harmadik módusra, vagyis az állandóságra nézve új vonatkozást látszik értésre adni, a *realitást*. Mivel Kant eladásszövege további információval nem szolgál, mondanivalóját csak következtetni tudjuk. Az intenzivitás és a realitás fogalom közös jelentés-tartománya alapján, amely a minőség-kategóriáknál bukkan föl Kantnál, az intenzív idő a következőt jelentheti. Nemcsak egymásutáni és egyidejű módon van adva számunkra az idő, hanem az érzetek állandóságának *észleleti foka* szerint is, amely módus ezek szerint az érzet realitásának intenzitását fejezi ki. Összefoglalásként és a jobb áttekinthetőség kedvéért felsorolom mind az öt változatot:

- egymásutániság, egyidejűség, állandóság (harmadikként) = a b c
- egymásutániság, egyidejűség = a b
- egymásutániság = a
- egymásutániság, egyidejűség, állandóság (kettőjükből) = a b (a+b)
- egymásutániság, egyidejűség, realitás (észleleti fokként) = a b d

Kant ötféle elgondolása az idő módusairól, mondjuk így, némi zavarra utal időtani szisztémáján belül.

## 2. MPS-vizsgálat No. 2: Prius

Hasonlóképp zavarba ejtő kérdés Kantnál, hogy az állandóság és a változás tekintetében a tér és az idő közül melyik az elsődleges és melyik a másodlagos. Utóvégre mégsem lehet mindegy (Kant számára pedig főleg nem lehetett az), hogy (1) az idő az, ami változatlan, és minden, ami tér, nem az, vagy pedig (2) a tér az, ami változatlan, s minden, ami idő, nem az. Kant azonban meglepő

módon egyszer az előbbi, másszor az utóbbi álláspontot foglalja el *A tiszta ész kritikájában*, éspedig ugyanabban az összefüggésben szólva erről: a szubsztancia kérdése kapcsán. Felidézem a két szöveghelyet:

(1)

A szubsztancia sémája a reálisnak az időbeli állandósága, azaz olyan képzete, mely azt az empirikus időmeghatározás egyáltalán mint időmeghatározás szubsztrátumaként mutatja, akként tehát, ami megmarad, miközben minden más kicserélődik. (Nem az idő zajlik, hanem a változónak a létezése zajlik az időben. *Az időnek tehát, mely maga változatlan és állandó*, a jelenségben a változatlanul létező felel meg, vagyis a szubsztancia, és csupán a szubsztanciához kapcsolódva határozható meg az időben a jelenségek egymásutánisága és együttlétezése.) (TÉK 179; B 183, A 144; kiemelés tőlem, H. O.)

(2)

Hogy a szemléletben megállapíthassunk valami állandót, ami megfelel a szubsztancia fogalmának (s aminek segítségével kimutathatjuk e fogalom objektív realitását), szükségünk van valamilyen térbeli szemléletre (az anyag szemléletére), mert *kizárólag a tér meghatározottsága az állandóság*, míg az idő – és minden, ami a belső érzékben foglaltatik – szakadatlanul tovairamlík. (TÉK 256; B 292; kiemelés tőlem, H. O.)

Minden további nélkül nyilvánvaló, hogy ez a két gondolat – (1) *az idő állandó*, s a jelenségek szemlélete alkotta tér nem az; (2) *a tér állandó*, s a jelenségek szemlélete alkotta idő nem az – együtt, egyszerre nem lehet igaz. Ez menthetetlenül inkonzisztencia. Az sem oldhatja fel ezt az ellentmondást, hogy a két citátum más kiadáshoz tartozó szöveg volna, hiszen mind a kettő *A tiszta ész kritikája* második kiadásában szerepel.

Meg kell említenem, hogy a tér vagy az idő állandóság-prioritásának kérdéséről sajnos van egy további álláspont Kantnál. Eszerint elképzelhető, hogy *mind a tér, mind az idő állandó*. A transzcendentális esztétikából ugyanis tudható, hogy a tér is és az idő is egyetlen, egységes, szükségszerű szemléleti forma. Ezt mind a tér, mind az idő tekintetében kimondja Kant: „Soha nem tudjuk elképzelni, hogy nem létezik tér”; illetve: „a jelenségek [...] kivétel nélkül eltűnhetnek, de maga az idő [...] nem küszöbölhető ki” (TÉK 78; B 38; TÉK 85; B 46). Nos, azt, ami mindig, változatlanul egyféle és egységes, nem gondolhatjuk el másnak, mint állandónak. Íme, a harmadik álláspont Kantnál ugyanarról: *egyaránt állandó a tér és az idő*.

Ám ez esetben sajnos egy negyedik esetet is meg kell említenünk. Nevezetesen azt, amit Karin Michel a tér és az idő egymástól való „kölcsonös függésének” hív (*wechselseitige Abhängigkeit*, Michel 2003. 12). Ezen azt érti, hogy *önmagában* a tér és az idő állandó ugyan Kantnál, ellenben *egymás vonatkozásában* mind a kettő változó. Itt pusztán csak jelzem ezt a változatot, minden további kifejtő vagy

kritikai kommentár nélkül. Bőven elég csak annak leszögezésére szorítkoznom, hogy a *prius* (azaz a tér és az idő prioritása) kérdésében bizonytalanság, sőt kifejezett ellentmondásosság áll fenn Kant nézetei közt.

### 3. MPS-vizsgálat No. 3: Status

Mi a státusza az idő Kant által hangoztatott *állandóságának* (*Beharrlichkeit*)? Más szóval – hogy a *státusz* fogalmát is világosabbá tegyem –, hogyan áll az idő kanti idealizmusa az állandósággal, szemben a newtoni és leibnizi időtan realizmusával?

Kant, mint ismert, a tér és az idő (transzcendentális) idealitását vallja, szemben Newtonnal és Leibniz-cel, akik Kant szerint a tér és idő realitása mellett vannak. Ez úgy értendő szerinte, hogy az idő realitásának platformján belül Newton a *szubsztanciális* (tárgyaknak alapul szolgáló, őket megtartó, fenntartó) változat, míg Leibniz az *adhereáló* (tárgyakhoz kötött, hozzájuk tartozó, járulékos) változat mellett tört lándzsát.<sup>5</sup> Az elhatárolódás ezzel világos: Kant elkülöníti az idő transzcendentális *idealitását* mindkét másik változattól, amelyek mindegyike az idő *realitását* képviseli.

E kétoldalú elhatárolódással kapcsolatban most két rövid okfejtés következik, egy-egy kérdéssel zárva. Ezek, attól tartok, külön-külön is elegendők volnának jelezni, hogy Kantnak az idő állandóság-státuszára vonatkozó álláspontja is meglehetősen ingatag.

Először. Kezdjük a *Leibniz elleni* frontvonalnál, az idő adherens realitásával szembeni megfontolásoknál! Kant többször hangsúlyozza, hogy az idő más, mint minden jelenség (s persze mint minden magában való dolog). Velük ellentétben „maga az idő megmarad és nem változik [*Bleibende und Beharrliche*]” (TÉK 209; B 225, A 182). De Kant ezen kívül kimond mást is az időről. Kijelenti, hogy az idő „függ a tárgy létezésétől”, és szemléletként csak így „válik lehetségessé”. Továbbá azt is leszögezi, hogy az idő nemcsak a tárgy létezésétől függ, hanem a szubjektumétől is, mondván: az „idő [...] önmagában, a szubjektumon kívül: semmi”, és „ha kiküszöböljük a szubjektumunkat [...], eltűnik [...] maga a tér

<sup>5</sup> „A különböző tudományokat egyáltalán nem érdekli az a kérdés, hogy a tér ideális-e (nem imaginárius) vagy reális. Nem fordítottak rá figyelmet sem a matematikában, sem a mechanikában, sem az általános fizikában noha Leibniz és Newton [...] föltételezik a realitását, az utóbbi szubsztanciális, az előbbi adhereáló realitását feltételezi, ily módon mindketten a világ tárgyaira való alkalmazásban úgy veszik, mintha mindkettő, a tér is és az idő is, a dolgok magukban fennálló tartályai volnának, s bár mi bizonyítottuk idealitásukat, az efféle vizsgálódásokban ez mit sem számít.” *Hátrahagyott metafizikai észrevételek* 4673. Kant 2003. 778. Ugyanez a gondolat *A tiszta ész kritikájában* így szerepel: „akik abszolút realitást tulajdonítanak a térnek és az időnek – akár szubsztanciálisnak, akár csak inhereálóknak tekintsek realitásukat –, azok menthetetlenül ellentétbe kerülnek a tapasztalat elvével” (TÉK 91; B 56, A 39). A fordításon változtattam, kiemelések tőlem, H. O.

és az idő is”. (TÉK 102; B 72; ezért „létrehozott szemlélet”, *intuitus derivatus*: TÉK 88; B 51, A 35; TÉK 93; B 59, A 42.) Nos, ha igaz az, hogy az idő a múlandó tárgyak létezésétől éppúgy függ, ahogy múlandó létezésünkötől is (vagyis, ha az idő tárgyak létezése híján valóban „semmi”, alanyi létezésünk nélkül pedig „eltűnik”), akkor hogyan lehetséges, hogy az idő, *mindkét függéstől függetlenül*, mégis állandó legyen?<sup>6</sup>

Másodszor. Folytassuk a *Newton elleni* frontvonalnál, a szubsztansz időtannal szembeni megfontolásoknál! Kant többször hangsúlyozza, hogy a tér és az idő, habár – legalábbis valamelyik a kettő közül – állandó, nem szubsztancia, nem „szubsztansz” realitás. Az állandó idővel csak a jelenségeken belül korrelál a „változatlanul létező, vagyis a szubsztancia” (TÉK 179; B 183, A 144). A tér és idő, mondja Kant, „a szemlélet szubsztancia nélküli” formája (TÉK 297; B 347, A 291). Ennek fényében lesz különös Kant következő megállapítása: „a tétel, mely szerint a szubsztancia állandó [*beharrlich*], tautologikus” (TÉK 211; B 227, A 184).<sup>7</sup> Nos, ha igaz az, hogy ahol van időbeli állandóság, ott szükségképp van szubsztancia is (ez a tautológia-tétel), akkor hogyan lehetséges, hogy ahol *nincs* szubsztancia – mint a „szubsztancia nélküli” időnél –, ott mégis *van* állandóság?

\* \* \*

Ennyit a szimptomákról. A lefolytatott vizsgálatok nem hagynak kétséget afelől, hogy a kanti filozófia időtani magvával, ezzel a monstruózus *Herzstück*kel valóban inkonzisztencia-bajok vannak. A nehézségek nem üthetők el (Kant zsenijéhez méltatlanul) afféle nyegleségekkel, hogy minden filozófiának vannak gyenge pontjai, és minden filozófusnak akadnak labilis gondolatfutamai és így

<sup>6</sup> Megjegyeznék egy esetet, mely, habár inkonzisztenciának látszik, mégsem az (ellentétben a fentiekkel). Kant az időt egyszer a jelenségek *szubsztrátumának* mondja, másszor a jelenségek *korrelátumának*; márpedig az előbbi az *alárendelődés* képzetére épül, az utóbbi a *mellérendelődésére*. Két-két példa. (1) „csakis az időben mint szubsztrátumban (mint a belső szemlélet állandó formájában) alkothatunk képzetet akár az egyidejűségről, akár az egymásutániságról” (TÉK 209; B 225); „az idő önmagában nem észlelhető, s ennél fogva a jelenségek ezen állandó alapja minden időmeghatározás szubsztrátuma” (TÉK 210; B 226, A 184). (2): „Az időnek tehát, mely maga változatlan és állandó, a jelenségben változatlanul létező korrelál [*korrespondiert*], vagyis a szubsztancia” (TÉK 179; B 183, A 144, a fordításon módosítottam, H. O.); „Az állandóság fejezi ki egyáltalán az időt mint a jelenségek létezésének, minden változásnak és minden egyidejűségnek a korrelátumát” (TÉK 210; B 226, A 183). Jóllehet a szubsztrátum-mivolt, amely alárendelést fejez ki, és valaminek az *alapul* vételét jelzi, nem ugyanaz, mint a korrelátum-mivolt, amely mellérendelést fejez ki, és a megfelelések *keretét* jelzi, itt Kantnál még sincsen fogalmi zavar. Az idézetek azt is megmutatják ugyanis, hogy Kant külön érti, egymástól elválasztva fogja fel az időt akként, mint (1) a jelenségek meghatározásának szubsztrátumát, illetve mint (2) a jelenségek létezésének korrelátumát. Nincs hát ellentmondás abban, hogy az idő együtt és egyszerre legyen egyfelől episztemológiai megértés-alap, másfelől ontológia létezés-keret. Röviden: *az idő úgy alapja szemléletünknek, hogy egyszerűen mind a jelenségek létének keretét alkotja.*

<sup>7</sup> Másutt azt is hozzáteszi, hogy egyedül az „időbeli állandóság” értelemben vett, azaz „in concreto jelentést és értelmet” nyert szubsztancia az, mely nem pusztán gondolati létező (Kant 1999. 106).

tovább. Efféléknek már csak azért sem lehet helyük itt, mert könnyen észrevehető, hogy ezek a tünetek nem iránytalanok, hanem egy *közös gócpont* irányába mutatnak. Azt kell hát a továbbiaknak tisztázniuk, hogy a szimptóma-együttesnek miféle kérdés a centruma, és hogy ez a kérdésség nem jelenik-e meg *nyíltan* is valamilyen dilemmában.

### III. MPS-KÓRISME: *NUNC STANS* ÉS *HIC STANS*

A baj közelebbi azonosítása a feladat. Ehhez előbb tisztázni kell a tünetek feltűnő rokonságát. Szembetűnő ugyanis, hogy valamennyi példánál a bizonytalanság, ingatagság, kétségesség ugyanannál a pontnál ütközött ki. Ez az *állandóság* (*Beharrlichkeit*) fogalma.

A *Modus-vizsgálat* azt tárta fel, hogy idő móduszára vonatkozó eltérő változatok az állandóság rendszertani helyének instabilitására vallanak. Az egyetlen stabil időmódusz, mint láthattuk, az *egymásutániség* volt. Ezt leszámítva azonban már kétségesnek mutatkozott, hogy az állandóság realitást fejez-e ki, hogy önálló vagy keverék időmódusz-e, illetve, hogy időmódusznak lehet-e venni egyáltalán. Van itt még egy mozzanat, amelynek fontossága mindjárt látható lesz. Nevezetesen, hogy az idő egyik önállóan felmerülő módusza, az egyidejűség egyúttal a *tér* szemléleti konstituense is: „a végtelen tér valamennyi része egyidejűleg létezik” (TÉK 80; B 40, A 25).

A *Prius-vizsgálatnál* – amely, mint emlékezhetünk, azt firtatta közelebbről, hogy melyik állandó a másikhoz képest, a tér vagy az idő – az állandóság triviálisan kulcskérdés volt, itt hát további igazolásra nincs is szükség.

Végül, a *Status-vizsgálat* azt mutatta, hogy az idő newtoni–leibnizi realitásánál evidens állandóságfaktor, amely fizikailag alapként, metafizikailag keretként konstans tényezője a dolgok fennállásának, az idő *idealitását* valló Kantnál már erősen kétséges. Ez látható az idő státuszának mindkét eseténél: először az idő adherens realitásával, másodszer a szubsztens realitásával szembeni megfontolások kérdőjelenél. Utóvégre mindkettőnél a *permanencia* volt a kérdés. Az, hogy mitől indokolt *állandónak* tartani egyfelől a tárgyi–alanyi mulandóságoktól függő időt, másfelől a szubsztancia állandóságát nélkülöző időt.

Ezzel igazható, hogy a probléma gócpontja valóban az állandóság fogalma, persze a változónak, az időbelinek a vonatkozásában. Kantnál úgy tűnik, az idő állandóságának rendszertani helye az, ami ingatag. A permanencia kérdését és az állandóság (*Beharrlichkeit*) fogalmát a jelenségek időbeli változékonyságának elemi tapasztalata állítja előtérbe. Maga a fogalom nyilvánvalóan arra keres formulát, miféle változatlanság uralja az időbeli változandókat; azt keresi, hogy ismereteink összessége miként juttatható *nyugvópontra*.

Mivel ez a képzetösszesség csak szintézisek egészeként fogható fel Kant szerint, a nyugvópontra juttatás kérdéskörére vonatkozó dilemma ismerős le-

het nekünk. Éspedig az *antinómia tan* dilemma-struktúrájából. Ha az állandóság-probléma felől gondolunk vissza az antinómiák tézis és antitézis oldalára, hamar belátható, hogy a két oldal az időállandóságra vonatkozó kérdés kétféle válaszlehetőségét képezi le. Mondhatni, két utat jelez, amin a változó idő eljuthat a változatlanóság túlvilágába, a permanencia öröklétébe. A tézis és antitézis oldal állításait produkáló kétféle eljárás azt mutatja meg, mi az a kétféle mód, ahogy képzeink egésze eljuthat az állandósághoz.

Egyik: a regresszív szintézis, amely egy (a jelenségek minden további menétét eleve magában foglaló vagy inentől kezdve megszabó) *állandó pillanatra*, időbeliségnek nem kitétt kezdőpontra vagy fordulópontra mutat. Másik: a progresszív szintézis, ahol a képzet szintézisek sora a végtelenbe fut, s így teszi magát láthatóvá *állandó egészként* és együttességként. Az előbbinek az állandó pillanatról van fogalmunk, de nincs róla szemléletünk. Az utóbbinál fordítva áll a helyzet: itt van szemléletünk az éppen adódó lépésről, csak átfogó, végső fogalmunk nincs a teljes menetükről. A regresszív szintézis *fogalom* által jutna be idő állandóság-túlvilágába, míg a progresszív szintézis *szemlélet* által jutna be oda.<sup>8</sup>

A tézisek az *időtlen pillanat* fogalmát vetik az időbeliség ellen, az *örökkévalóságot*, míg az antitézisek az örök fennállású, *végtelen tér* szemléleti analógiáját kínálják ellene. Ehhez az időtlen megkülönböztetéshez mintha az időbeliség Kant jegyzeteiben visszaköszönő baumgarteni distinkciója adott volna mintát. Eszerint: a *tartam (duratio)* vagy a *pillanatnyiként (instantaneo)*, vagy a *folymatóságként (perdurabile)* adott. Legelvontabb értelemben Kantnál a tézisek temporalitásának mintája a (térnek, időnek, anyagnak, létnek) kezdetet adó, *végtelen pillanat*; az antitézisek temporalitása mögött ellenben a képzet szintézisek *végtelen folymatóság* áll.

Ezek szerint az időbeliség (mint változékony-mozgó egész) két végtelen, öröklétű ellenútja a tézisekben és antitézisekben vagy az *örökkévalóságé*, vagy a *végtelen téré*. Az állandóság ezen időbeliséggel szembeni *vagy-vagy*-ára a továbbiakban (Hobbes *Leviatánjának* oppozícióját idézve) úgy hivatkozom, mint a *nunc stans*, illetve *hic stans* képviselte utakra.<sup>9</sup>

A *nunc stans* (az „álló-állandó Most”) a teológia klasszikus – Aquinói Tamástól és Boëthiustól jól ismert – fogalma: az örökkévalóság minden változót átfogó *teljességpillanatáé*. Vele szemben a *hic stans* (az „álló-állandó It”) az egymás

<sup>8</sup> A tézisek útja a fogalmi szintéziseké, amely *végfogalomra* mutat; az antitézisek útja a szemléleti szintéziseké, mely *szemlélet-végtelenbe* fut. Erre, hogy e kettősség fennálljon, az ad módot, hogy Kantnál az idő a jelenségek időbeliségének *fogalma*, ám egyszermind percepciójuk belső érzékként adott *szemléleti* formája is. Az időbeli jelenségek nem időbeli összességéhez, vagyis az időbeli változók egészét kiadó, nem időbeli határhoz ezért csak úgy vezet út, ha ez az időbeliség ellentéte; és ez az út, mint Kant írja, „vagy fogalmakon, vagy szemléleteken át vezet, más út nincsen” (TÉK 97; B 64, A 47).

<sup>9</sup> Hobbes oppozíciója: „azt tanítják nekünk, hogy az örökkévalóság a jelen egy helyben állása, amolyan *nunc-stans*, ahogy a skolasztikusok nevezik; amit ők és mások épp oly kevésbé értenek, mintha egy végtelen nagy helyet *hic-stans*nak neveznének” (Hobbes 1651/1970. 580).

melletti tereket láttatja, magát a *térpontvégtelenséget*. Az előbbi út a nem-szemlélfelhető fogalmakon át vezet, míg a másik út szemléleteken át, és valóban, mint Kant mondja, ezen a kettőn kívül „más út nincsen”. Állandóságot elgondolni a változás-egész ellentétékeként ezek szerint két módon lehet Kant szerint: vagy *nunc-stans-állandóságként*, vagy *hic-stans-állandóságként*, azaz vagy fogalmilag véve örökkévalóságként, vagy szemléletileg véve végtelen térként.

A *nunc-stans-állandóság* és *hic-stans-állandóság* *egyenértékűségét* egyébként Kant mondja ki:

[A]z adott feltételest megalapozó feltételsor totalitásának transzcendentális ideája csupán a múltra vonatkozik. Az ész ideájának megfelelően az egész elmúlt időt úgy gondoljuk el, mint ami a jelen pillanat feltételeként szükségszerűen adva van. *Ami viszont a teret illeti, ezen belül önmagában nincs különbség progresszus és regresszus között*, mert a tér valamilyen halmazt alkot, de nem sort, mivel részei egy és ugyanazon időben léteznek. (TÉK 357; B 439; kiemelés tőlem, H. O.)

Az *örök Most* minden képzetet magában foglaló örökkévalóság-totalitása tehát pontosan úgy képviseli az előidejűségként tételezett állandóságot, mint az „egy és ugyanazon időben” létező térrészek egyidejűsége, azaz a *végtelen Itt* tér-totalitása.

#### IV. ÁTFOGÓ DIAGNÓZIS

Most már rendelkezésünkre állnak mindazon komponensek, amelyek az időbeliség Modus-Prius-Status zavarait valamelyes értelmezhetőbbé teszik.

A kanti *Herzstück* MPS-e, a teoretikus szívbillentyű-visszahajlás egy rejtett dilemma tanújele. A dilemma arra vonatkozik, hogy minek gondolható el az állandóság, mely minden időbeliség, változékonyság ellentéte. Az időbeliség elvitathatatlan módusza Kantnál az egymásutániség. Az, ami vele szemben az állandóságot képviselheti, értelemszerűen csak a nem-egymásutániség lehet. Ennek Kantnál két formája van: az *eredendőség* (kezdetiség) *fogalmi elő-idejűsége* vagy az *egymásmellettiség szemléleti egy-idejűsége*. Mondhatni, az a bizonyos időfilozófiai szívbillentyű az állandóság e két formája közt mozog ide-oda, itt hajlik vissza.

Mit jelent ez? Vagy képzeteket gondolunk el úgy, hogy köztük van egy eredendő, mindent átfogó, kezdeti, elő-idejű képzet, egy *alap*, amely állandó; vagy pedig jelenségeket gondolunk el úgy, hogy azok egy-idejűleg vannak egymás mellett, és létezésük *kerete* az, amely állandó. Más szóval, vagy olyan időfogalmat veszünk alapul, amely fogalmi szubsztrátumként biztosítja az állandóságot, és ez nem más, mint a mindent magában foglaló elő-idejűség „álló-állandó Most”-ja, a *nunc stans*. Vagy nem fogalom, hanem szemlélet szolgál állandó keretként, az egy-idejűség értelmű egymásmellettisége; ennek képzete viszont a végtelen

téré, a *hic stans*, az „álló-állandó Itt”, lévén, mint hallhattuk Kanttól, „a végtelen tér valamennyi része *egyidejűleg* létezik”.<sup>10</sup>

Az *örök Most* az időbeliség, a változékonyság tézis-ellenfogalma, míg a *végtelen Itt* ugyanennek antitézis-ellenszemlélete. Kantnál az időbeliségnek ezek szerint éppen úgy lehet rivális ellenképzete a *nunc-stans*-állandóság *teológiai időfogalma*, mint a *hic-stans*-állandóság *geometria*i térszemlélete.

Hegel azt fogja mondani, hogy csak „az egész az igaz”.<sup>11</sup> Kant viszont inkább ezt mondta volna: csak *az egész az állandó*. Az igaz Hegelnél végül az abszolút észben és szellemben vizionált önmozgás egyetlen alakjában jelenik meg. Vele ellentétben Kantnál a világegész permanenciája, állandósága két alakban ölt testet: vagy a *nunc stans* alakjában, a tiszta ész adta *fogalmi egészként*, vagy a *hic stans* alakjában, a tiszta képzelőerő adta *szemléleti egészként*. Az időbeliséget ellentétező állandóság e kettősségén dilemmatikus módon osztozik nála az *öröklétű Most* és a *végtelen Itt*: fogalmilag az előidejűség örökkévalósága, szemléletileg az egyidejűség tere.

Kantnál az antinómiák, mint tudjuk, feloldást nyernek az *apória* (kiúttalanság) botrányos állapotából. De mi a helyzet a bennük kiütköző állandóság-dilemmával? Nos, a világegész permanenciájának dilemmája nem járt ilyen jól Kantnál. Ez a dilemma ugyanis végig megmaradt nála feloldatlannak.

Miért? Kant az antinómiákban csak és kizárólag *világra* vonatkozó (kozmológiai) összeütközést látott. Nem látott bennük átfogóbb: *temporális és ontológiai* viszályt. Egy ilyen feltételezés rendszere határain kívül esett volna. Mint mondtam, a sémák időisége Kant jobb meggyőződése és legjobb tudomása *ellenére* terjeszkedett túl az értelem terejében, átjutva az ész birodalmába.<sup>12</sup> Voltaképp e látens túlterjeszkedésnek, az időtani „Herzstück” megnagyobbodásának volt a reakciója maga az állandóság-probléma is. Ennek kérdésessége aztán zavar-

<sup>10</sup> További filológiai vizsgálódást és értelmezés igényel annak vizsgálata, hogy *A tiszta ész kritikájának* 1. és 2. kiadása közötti különbség milyen elmozdulást mutat a szóban dilemma játéktérén belül. Az ugyanis hamar feltűnik, hogy a *nunc stans* idő-szubsztrátuma – hogy maga az idő áll, és a térbeli dolgok mozognak – a jelenségek szubsztancialitásának összefüggésében merül fel Kantnál, míg ellentéte, a *hic stans* térképze – hogy a tér állandó és az idő az, amely tovaáramlik – a szemléletiség vonatkozásában, és ez utóbbi csak a mű 2. kiadásában jelenik meg.

<sup>11</sup> *A szellem fenomenológiája* bevezetőjében.

<sup>12</sup> Kantnál azt írja egy helyütt, hogy az idő „az az összesség, amely valamennyi képzetünket magában foglalja” (TÉK 187; B 194, A 155). Az időnek (mint belső érzéknek és *a priori* formának) ez az azonosítása elég meghökkentő. Kant „valamennyi képzetünkről” beszél. Ezzel pedig kimondja, hogy a temporalitás nem csupán a jelenségek képzetét illeti meg. Hanem „valamennyit”: nemcsak a tapasztalatokét, hanem az eszmékét és a képzeleti formákét is; nemcsak az értelemét, hanem az észét és a képzelőerőét is. Kant a rendszertanilag csak a megismerés körére szűkített időt ebben az azonosításban végre annak veszi, ami a temporalitás határának ez a tapasztalatiságon való látens túlterjeszkedése (hogy az idő dilemmái túlnyúlnak az ismeretelmélet keretein, és áthatják Kant egész gondolkodását) a kanti időfilozófia *jóteköny* cardiomegáliája. Olyan szívnyagobbodás, amely igazi valóságtapasztalatot, a *valóság*on való *edzetséget* tükröz. Mondhatni: nem is szívbetegségre vall, hanem – *sportszfére*.

ként, látens polaritásként ütközött ki Kantnál az antinómiák két oldalán, anélkül, hogy maga felismerte volna bennük az *állandóság antinómiáját*.

Az állandóság polaritása tehát ugyanabba a kettősségbe torkollik, amelyet úgy ismerünk, hogy az antinómia tan tézis és antitézis oppozíciója. Ily módon azonban a kanti *Herzstück* MPS-diagnózisa ismét a kozmológiai eszmék atemporálisnak hitt terepéhez vezet bennünket, ugyanoda, ahova az idői sémák transzcendentális használatára vonatkozó argumentum, a monogram-érv is vezetett.

Vegyük ezt a fejleményt a kanti rendszert egészében érintő és jellemző eseménynek. Úgy értem, olyannak, hogy Kant temporális gondolkodásának „szívzúrjei”, mivel nem részlegesek és időlegesek, viszont nem is végzetesek a rendszer egészére nézve, nem diszfunkciók. Hanem: egy szisztéma integráns részei, alkotóelemei. Más szóval, fogjuk föl úgy, hogy egy rugalmasabb és tágasabb időbölcselet latenciája Kantnál ilyen inkonzisztenciákkal hat át egy másféle – korlátozottabb, merevebb – öntudatú időfilozófiát.

## IRODALOM

- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizikai problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Budapest, Osiris.
- Hévízi Ottó 2017. Időerezet az eszmék levelén. A kanti antinómiák képtelen temporalitása és a monogram-érv. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/3. 113–127.
- Hobbes, Thomas 1651/1970. *Leviatán vagy Az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva, Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Ford. Ábrahám Zoltán és mások. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2013. *Metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Merleau-Ponty, Maurice 2005. *A filozófia discsérete*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Európa.
- Michel Karin 2003. *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin – New York, De Gruyter Verlag.
- Nyíri, Kristóf 2006. Kritik des reinen Bildes. Anschauung, Begriff, Schema, In H. Lenk – R. Wiehl (szerk.) *Kant Today | Kant aujourd'hui | Kant heute*. Münster, LIT Verlag. 71–84.  
Digitális kiadás: <<http://www.hunfi.hu/nyiri/Schema.htm>>
- Plessner, Helmuth 1970. *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- Polányi Mihály 1992. *Filozófiai írásai*. 1–2. Ford. Beck András, Lapos Ágnes. Budapest, Atlantisz.

## Öntevékenység, munkaiszony, elme-dietetika A kései német felvilágosodás *Schwärmerei*-vitájához\*

### BEVEZETÉS

Aki beleolvass az általában Cagliostroval, Mesmerrel, Gaßnerrel és Swedenborggal együtt emlegetett Johann Caspar Lavaternek,<sup>1</sup> „százada legnagyobb *Schwärmerének*”<sup>2</sup> „legkártékonyabb könyvébe”,<sup>3</sup> *Az önmegfigyelő titkos naplójába*, arra lehet figyelmes, hogy a kétkötetes munkában kirajzolódó „vallásfilozófiai” konstrukció egészen szimmetrikus a morális vallás kanti elméletével – az előbbi az utóbbi negatív horizontja, avagy fordítva. Lavater a második kötet előszavában a következőképpen fogalmaz:

Az evangéliumban egyetlen parancs, egyetlen előírás sincs, amely lényegét illetően ne volna beírva minden ember szívébe [...]. Az evangélium semmit sem visz be a szívünkbe, ahogy a hű értelmező sem visz a szövegbe semmit. Csupán föl kell ébresztenie, ami a szívben van. Az evangélium csak hangokkal és betűkkel, valamint ragyogó példákban követeli, amit szívünk ösztönök és érzések [*Empfindungen*] által követel. Az evangélium csupán a szívünkről szóló kommentár [...]. Mindig Isten és az ember a szöveg. Minden betű csak értelmezés; mit is mondok: csupán kép, lenyomat, körvonal, árnyék...<sup>4</sup>

Állapítsuk meg, hogy e szakasz minimális módosításával hamisítatlanul kantiánus megfontolásokhoz jutunk, például így: „Az evangéliumban egyetlen parancs és előírás sincs, amely lényegét illetően ne volna beírva az emberi észbe. Az Írás semmit sem visz be az észbe, csupán fölébreszti, ami benne van. Példákkal, képekkel, körvonalakkal és árnyékok vagy lenyomatok módján csak azt követeli, amit az ész az erkölcsi törvény iránti tisztelet erejével követel. Az evangélium nem más, mint az észről szóló kommentár. Mindig az emberi ész a szöveg.”

\* Írásom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

<sup>1</sup> Lásd pl. Jenisch 1787. 24; Garve 1802. 356.

<sup>2</sup> Jenisch 1787. 24.

<sup>3</sup> Ez Kant ítélete: AA XXV/2:863 (Men 13).

<sup>4</sup> Lavater 1773. xx.

Az évszázad *Schwärmerének* és a határok „nemes helyreállítójának”<sup>5</sup> „filozófiai teológiája” (ahogy e kifejezést Kant használja) gondolkodásuk mélyszerkezetének szintjén rendkívül hasonló: egymás színe és visszája. A bibliai tradíció mindkettejük szemében másodlagos szövegcsoport: egy ősforrás további interpretációra szoruló értelmezése, *egy* lehetséges, autentikus, ám inkább illusztratív jellegű magyarázat. Lavater szerint ez az összöveg az ösztönök, érzetek, érzések, avagy metonimikus jelölőjük, a szív nyelvén íródott (egy nyelv előtti nyelven), Kant szerint az ész nyelvén (egy nyelveken túli nyelven). Vagyis előbbi szerint a bibliai korpusz<sup>6</sup> a képességszichológiai modellekben tömbösített „alsóbb lelki erők” *tiszta passzivitását* tolmácsolja-kommentálja (így a vallás meghaladhatatlanul pozitív), míg utóbbi szerint a „felsőbb lelki erők” *tiszta aktivitását* (így a vallás csupán történetileg pozitív, voltaképpen azonban nem más, mint kötelességeink foglalata). E koncepciók egymás hibátlan ellenképei, s antropológiai alapvetésük, a képességek hierarchikus rendszereként felfogott ember, illetve az emberben izolált tiszta passzivitás és tiszta aktivitás absztrakciós foka szemernyt sem különbözik. Pontosan azt tapasztaljuk tehát, amit a 18. század utolsó harmadában elharapódzott *Schwärmerei*-vitába bekapcsolódó Herder hangsúlyoz: hogy filozófia és rajongás – „hideg absztrakció” és „forró absztrakció” – „két nővér”:

Gyűlölik egymást, mert egyazon természetet ismerik föl egymásban, éppen az ellentett vonásokban: egymáshoz túl közel és egymástól túl távol állnak, így meghasítják egymást és a közös burkot, amely szülte őket.<sup>7</sup>

Amit most filozófiának hívnak, hamarosan rajongásnak nevezik – mondja Herder; s valóban: egy évtized múlva a *Pantheismusstreit* hevében Kantnak is kijár „az elkoptatott divatszó” (elsőként talán a kiváló Thomas Wizenmanntól).<sup>8</sup> S a königsbergi filozófust éppenséggel Lavater „helyén” is viszontlátjuk még: Nietzsche majd benne fedezi föl a *Schwärmerei* évszázadának „igazi fiát”, a század *Schwärmerét*.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Johann Erich Biester nevezi így Kantot: AA X:433.

<sup>6</sup> Pontosabban a rossz emlékéü szubsztitúciós teológiák értelmében e korpuszt reprezentáló „evangélium”.

<sup>7</sup> Herder 1776. 140, 145, 138. Kant és Lavater viszonya persze a „gyűlöletnél” sokkal árnyaltabb és komplexebb.

<sup>8</sup> „Nem azért használom a rajongás szót, hogy visszaadjam az Öntől kapott szemrehányást; még kevésbé azért, hogy egy elkoptatott divatszóval bosszantsak egy férfiút, akit oly nagyon tisztelek, hanem pusztán azért, mert erre a logikai jelenségre valóban nem találok más kifejezést” – írja Wizenmann az ész szükségletéből fakadó kanti Isten-posztulátummal kapcsolatban (Wizenmann 1787. 137).

<sup>9</sup> Nietzsche 1954/I. 1013.

E bevezető gondolatok célja az volt, hogy előkészítsék a terepet egy olyan vizsgálódás számára, amely a *Schwärmerei*-fogalom terjedelmét nem szűkíti le a „kat’ exokhén rajongásként” kitüntetett figyelemben részesített vallási önkívületre,<sup>10</sup> valamint az ezzel rokon (politikai, szerelmi stb.) egzaltációk pszichopatológiai kórképeire. Ezt a nézőpontot ugyanis természetlennek tartom.<sup>11</sup> De nem követem nyomon a fogalom „globalizálódásának”,<sup>12</sup> majd átértékelésének és rehabilitációjának történetét sem, s a rajongás humorápatológiai hátterének megvilágításáról is lemondok: nem merészkedem a melankólia-irodalom területére.<sup>13</sup> Nem foglalkozom továbbá az entuziazmus és a rajongás elhatárolásának (Shaftesbury recepciójával összefüggő) kérdésével sem.<sup>14</sup> Engem ugyanis az a „passzív-produktív” értelemképződésként leírható alapesemény érdekel (ezt egyelőre meghagyom így, kimódolt általánosságában), amelyet a *Schwärmerei* „magvaként” szeretnék megragadni.

A tanulmányt a következőképpen építem föl. Először ismertetem a felvilágosult *Schwärmerei*-bírálat legjellemzőbb toposzait. Majd egyetlen vádkomplexumban összpontosítom őket, ami lehetőséget teremt arra, hogy az elemzés tárgyát kivonjam a pszichologizáló olvasatok hatálya alól, és specifikusan tapasztalatelméleti problémaként beilleszsem a gazdasági-társadalmi kontextusába. Ugyanis ebben az összefüggésrendszerben igyekszem megvilágítani a témát.<sup>15</sup>

## I. A SCHWÄRMEREI-POLÉMIA KÖZHELYEI

A 18. század utolsó harmadában eluralkodó aufklérista szorongás egyik legkifejezőbb dokumentuma Johann Heinrich Albert Reimarus „korunk rajongásáról” szóló cikke. A *Göttingisches Magazin der Wissenschaft und Literatur* hasábjain (anonym) megjelent szöveg az alábbi felütéssel indul:

Nem kell többé gótoktól, vandáloktól, longobárdoktól, szaracénoktól és mind megannyi vad néptől rettegnünk, hogy ismét kioltanák az ész és a tudományok fényét, és sötétséget boríthatnának Európára. Ám úgy tűnik, egy belső ellenség, amellyel nem számolunk, amelyet óvunk és táplálunk, amely ködben jár, és maga köré sűrű

<sup>10</sup> Lessing 1956. 556.

<sup>11</sup> Legkövetkezetesebben: Rauer 2007. 77–105; Rauer 2008.

<sup>12</sup> Engel 2009. 58, 14. jegyzet.

<sup>13</sup> Ehhez mindenképp: Schings 1977. 143–292; Engel 1994; Engel 2009. Magyarul – s a magyar kora romantika felé tájolódom – Tóth 2017.

<sup>14</sup> Ehhez magyarul Lásd Tanczos 2014.

<sup>15</sup> A vizsgálódás egyértelműen Lukács György-, Adorno-, Horkheimer- és Foucault-olvasmányok hatását (is) mutatja. Ebben az írásban azonban egyetlen művükre sem hivatkozom, mert e kulcsfontosságú észkritikákkal szemben kialakított pozícióm tisztázása szétfeszítené a tanulmány kereteit.

ködöt bocsát, titkon ezt a veszélyt hozza ránk. A rajongás elharapódzó ragálya ez: mert akinek van még szeme, hogy lásson, tekintsen körül, miként terjednek most ezek az álmodozások, s hogy dacolnak az ész éles fényével.<sup>16</sup>

Megfoghatatlannak tűnik, hogyan stilizálódhat „az ész általános barbárságával” fenyegető, „lopakodó pestissé”,<sup>17</sup> „szellemi influenzává”<sup>18</sup> olyasvalami, amit a szokásos definíciók alapján mégiscsak szórványosan előforduló jelenségnek gondolnánk. Hiszen mi is a rajongás?

1.1. A képességpszichológiai fogalomkincs örökösei többnyire háborodottságnak tekintik és a fakultások hierarchikus rendjének feldúlásaként ragadják meg a *Schwärmeret*.<sup>19</sup> Ami természettől fogva alkalmatlan a kormányzásra, hatalma alá veti azt, aminek természettől fogva kormányoznia kell. Wolffianus terminológiával: az alsóbb lelki erők (az alsóbb megismerőképességek, valamint az általuk megjelenített zavaros ideákkal „mozgatott” alsóbb vágyóképesség) lerázzák a felsőbb lelki erők (a felsőbb megismerőképességek, valamint az általuk appericipiált ideákkal „mozgatott” felsőbb vágyóképesség) uralmát, és fölülkerekednek.

A „túlfeszített képzelőerő” mindig kulcsszerepet játszik a rombolásban. Az alapnarratíva arról tudósít, hogy a fantázia (s az általa fölkorlátozott vágy vagy viselkedés) mintegy megszállja az intellektust – „elfoglalja az értelem fogalmainak helyét”<sup>20</sup> (például a jelenségek csupán szimbólumokként „olvashatók”, fogalmilag rögzíthetetlenek) –, s megzavarja kapcsolatát az érzékiséggel. Az értelem megbomlik ettől,<sup>21</sup> az ész pedig felőrli magát e széthulló fakultás ismereteinek strukturálásában. A *Schwärmeri* áldozata végül egyetemes magyarázó és cselekvési elvek szerint szerveződő képzelgéseit (*Einbildung*) érzetökként (*Empfindung*) észleli, „vízióit tényeknek tartja”<sup>22</sup> (külső vagy belső tényeknek), amelyek ellenállhatatlanul vonzzák, vagy éppen elviselhetetlenül riasztják. A rajongás tehát örület, *Wahnsinn* a szó eredeti jelentésében, ti. a *Wahn*, azaz a (hamis) várakozás, remény, sejtelem érzéki-dologi átélése.<sup>23</sup> Helyesebben: az örület „szakadatlan rajongás”.<sup>24</sup>

<sup>16</sup> Reimarus 1782. 237–238.

<sup>17</sup> Pockels 1787. 42, 45.

<sup>18</sup> Jenisch 1787. 25.

<sup>19</sup> Pl. Eberhard 1777. 54–70; Adelung 1785. 47–48, 197–198; Jenisch 1787. 31; Pockels 1785. 97; Pockels 1787. 47; Meister 1795. 130; Garve 1802. 380. Számos kanti példát említek egy korábbi tanulmányomban: Forczek 2017.

<sup>20</sup> Kant, AA XV:145 (RzA 370).

<sup>21</sup> ÍK 189.

<sup>22</sup> Garve 1802. 339. Ez a leggyakoribb definíció: az rajong, aki *Einbildungjait Empfindungoknak* tartja. Vö. pl. Baumgarten 1779. 214 (594. §); Meier 1765. 201–202 (597. §); Kant AA XXV/1:108 (Col 90–91); Wieland 1775. 152; Häfeli 1776. 115; Stolz 1776. 26; Pfenninger 1776. 106; Pockels 1785. 97–98; Meister 1795. 129; Jakob 1795. II/271 (764. §) stb.

<sup>23</sup> Ez Kant *egyik* definíciója. Kant AA XXV/1:108 (Col 90).

<sup>24</sup> Jenisch 1787. 28.

Az összeomlás azonban másképpen is bekövetkezhet. Az alternatív történet legkönnyebben a kritikai Kant nyelvén mondható el, jóllehet nem Kant adja elő, hanem az őt kommentáló Salomon Maimon. A képzelőerő, amely „természetéből adódóan” transzcendens, most magát az észet szállja meg: elfoglalja a tapasztalatok totalitásának szisztematikus egységét biztosítani igyekvő tiszta észfogalmak (a transzcendentális ideák) helyét. Itt nem pusztán a regulatív ideák jogosulatlan és antinómiákba torkolló konstitutív használatáról van szó – ez a szubrepció mindössze az ítélőerő fogyatékosága volna<sup>25</sup> –, hanem az ideák transzcendentális tárgyainak „megálmodásáról”. Ahogy Maimon írja:

...akkor válunk rajongókká, ha félreismerjük ezeknek az *ideáknak* a természetét, s *reális objektumokat* igyekszünk meghatározni általuk. Itt a határvonal *filozófia* és *rajongás* között, itt az átmenet abból ebbe. A metafizika áthágja ezt a határt. Minthogy azonban objektumait csupán ezekkel az *ideákkal* határozza meg, s nem költ hozzájuk az ideáknak ellentmondó meghatározásokat, ezért a metafizika úgyszólván csak a *rajongás kiindulópontja*, még nem rajongás. A *tudat szubjektív egységéből* a lélek objektív *egyszerűségét*, a megismerésben fennálló *személyiségből* a *halhatatlanságot* bizonyítani: ez persze gondolkodási hiba. De amíg nem költünk a lélekhez (hogy közelebbről meghatározzuk) ezeknek [ti. az egyszerűség, a halhatatlanság tételeinek – F. Á.] ellentmondó meghatározásokat [...], addig még nem vagyunk rajongók [...].<sup>26</sup>

Lavater például az örökkévalóságról írt monumentális művében (*Aussichten in die Ewigkeit*) természetesen rajong, minthogy nem egyszerűen túldeterminálja a transzcendentális szubjektum üres – csak az appercepció egységfunkcióját jelölő – fogalmát (ti. óvatlanul a halhatatlan lélek konstitutív ideájaként használva), hanem e transzcendentális illúzióban előderengő tiszta intelligenciáról ráadásul káprázatos – s az észeszmével merőben összeegyeztethetetlen – adalékok sokaságával is szolgál. Ez a rajongás azonban nyilvánvalóan más, mint az előbbi. Lavater nem *látja* a láthatatlant. Analógiákon alapuló, szédítő elmélkedéseinek modális kerete konzisztens: csupán „valószínűnek” véli, hogy rátapint az igazságra; víziói nem elevenednek meg, nem villannak át a külvilágba. Itt a fantázia ugyan bekebelezi az észet, de nem támadja meg az értelmet, s az érzékiséget sem özönli el. Az ellentábort viszont éppen az aggasztja, hogy Lavater *okvasóinak* elmeerőit már semmi sem óvja meg az általános felfordulástól: a képzelet kiszámíthatatlan, bármikor „álnok fordulatot” vehet, s elboríthatja az eddig érintetlen fakultásokat is.

Mármost a (megismerő)képességek e veszedelmes zabolátlanságához a gyermek és a nő gát(lás)talán érzelmességének, illetve a kollektív gyermekkor civilizálatlan otrombaságának fiktív képei tapadnak a felvilágosult főekben. A rajon-

<sup>25</sup> TÉK 300 (A296/B352); 517 (A643/B671).

<sup>26</sup> Maimon 1793. 46.

gók csődületének szertelensége a nomád törzsek (egyáltalán a napkeleti népek) szabadságára hasonlít.<sup>27</sup> E szabadság mindenekelőtt a munkakerülés szabadsága. A törvény nélküli szabadság ellustít,<sup>28</sup> ugyanakkor könnyelmű bátorságra tüzel. A *Schwärmer* tehát a „henye vakmerőség” furcsa lelkiállapotába kerül,<sup>29</sup> és megtagadja a munkát – minden munkát, de legalábbis a tudásgyarapítás mechanikus munkamozzanatok láncolataként konceptualizált módjait (lásd alább).

1.2. Ami a rajongás genealógiáját illeti, a vonatkozó spekulációk jórészt megrekednek a hajlamosító tényezőkkel (klimatikus adottságokkal, humorápatológiai diszpozíciókkal, szexuális elfojtásokkal,<sup>30</sup> túlzó kényelemszeretettel),<sup>31</sup> valamint bizonyos súlyosbító körülményekkel (sorscapásokkal, az ostobaságnak szárnyakat adó „olvasási lázzal”<sup>32</sup> és theatromániával<sup>33</sup> stb.) kapcsolatos közhelyek ismételtetésénél. A hagyományosnak mondható okfejtések közül csupán a pozitív vallás térvesztésére reflektáló „horror-vacui-teória” tanúskodik az ellenfél hangjának meghallásáról. Mendelssohn ismert szavait idézve:

Ha a sekélyes filozófia és az erkölcstelenség elvadították a kedélyeket, akkor ismét gyermeki egyszerűség után vágyódnak, újra gyermeki balgaságba esnek az emberek. Inkább akarjuk, hogy kísértetek vegyenek körül, mint hogy a halott természetben merő holttestek között botorkáljunk. Inkább Álomországban [*Schlaraffenlande*] akarunk élni, mintsem Isten nélkül.<sup>34</sup>

De érdemes hozzáfűzni: ez az önkritikára nyitott attitűd olykor – ha mélységes antropológiai pesszimizmussal társul (nem Mendelssohnál) – elővigyázatossági szabályokkal házaló, kínosan felemás „progresszivitásával” egyszerűen fölszámolja saját álláspontját. „Az emberi bolondság történetéről” nyolc kötetet pub-

<sup>27</sup> Csupán néhány példa a megszámlálhatatlanul sokból: Eberhard 1777. 47 (a rajongók „gyermeteg vágyainak” toposza). Mendelssohn 1785. 135 (a „gyermeki bolondságba” húzó regresszió toposza). Meister 1795. 30 (a gyermekek és a gyermekkorukat élő népek rajongás iránti fogékonyságának toposza), 132 (a nők rajongás iránti fogékonyságának toposza). Garve 1802. 375 (az „*alte Buhlschwestern werden Betschwestern*” toposza). Zimmermann 1777. 39, 54–60 (a napkeleti népek rajongás iránti fogékonyságának toposza). Reimarus 1782. 237–238 (a rajongók és a barbár hordák „rokonságának” toposza). Kant AA VIII:389–390 (a rajongók és a nomád népek „rokonságának” toposza). Garve 1802. 341 (a vad, félművelt és barbár népek rajongás iránti fogékonyságának toposza). Megjegyzendő azonban, hogy nincs rajongó gyermek, mint ahogyan nincs rajongó állat sem: Kant AA XXV/1:528–529 (399/400, 191); Garve 1802. 340.

<sup>28</sup> Kant AA XXV/2:1520 (Bus 129).

<sup>29</sup> Kant AA XV:822 (1508).

<sup>30</sup> Garve 1802. 374–391.

<sup>31</sup> Anonim szerző 1785. 357; Pockels 1787. 44.

<sup>32</sup> Ez a jól ismert „*Lesesucht*”. Bährens 1786. 75–93; Kant AA XI:141–143.

<sup>33</sup> Lichtenberg 1783. 596.

<sup>34</sup> Mendelssohn 1785. 135. Mendelssohnak „a felvilágosodás dialektikájáról” kialakított véleménye nem egyedi, a *Mittwochsgesellschaft* tagjai általában osztják. Ehhez lásd Christoph Böhr tanulmányát (Böhr 1994). Vö. továbbá Garve 1802. 390.

likáló Johann Christoph Adelung például biztos abban, hogy a rajongással terhes alsóbb lelki erőknek „korlátlan hatalmuk” van a „tehetetlen ész” fölött. Ezért – miközben monstruózus vállalkozásával az „egészséges ész” fényét kívánja emelni – amellet érvel, hogy a nélkülözéstől szenvedő osztályok „nyers érzékiségét csírájában kell elfojtani”, s minthogy erre csak a kinyilatkoztatott vallás képes (lévén ez is nyersen érzéki), szerinte a hit pozitív-statutarikus jellegének racionalizálását célzó időszerűtlen törekvések elhibáztak, a polgári társadalom megrendülésével fenyegetnek.<sup>35</sup> Adelung tehát a felvilágosodás szolgálatában legfőképp a felvilágosodás *ellen* mozgósít, annál is inkább, mert a „nyers érzékiség” általa propagált elfojtása számos traktátus szerint jelentős szerepet játszik a *Schwärmerei* elharapozásában.

1.3. Gyógyítható-e a rajongás? A (semmivel sem biztató)<sup>36</sup> kúraajavaslato abból a feltevésből indulnak ki, hogy a *Schwärmer* állandóan „befelé” tekint. Christian Garve jellegzetes megfogalmazásában: a rajongó „bensőleg akar élvezni, minden külső tárgy nélkül”.<sup>37</sup> Márpedig a felvilágosult orvosi-antropológiai közvélekedés szerint „az érzetek, ha külső tárgyaktól függetlenül tápláljuk magunkban őket, bizonyos fokig kivájnak bennünket, és aláássák létünk alapját”,<sup>38</sup> ti. a fizikai valósággal – s benne a saját testünkkel – ápolt, zavartalanul naiv viszonyt. Aki mindenekelött belső érzéke állapotváltozásait fürkészi, idővel megveti majd a külvilágot,<sup>39</sup> s végül testén is úgy siklik át pillantása, „ahogy egy ruhát néz az ember”<sup>40</sup> (ami pedig „meglehető rajongás” – így a kanti diagnózis).<sup>41</sup>

Ezért a kijózanítás legbiztosabb módja a belső szemlélet tiltása, a belső tapasztalati szférából való „kizárkózás”, illetve a *Schwärmer* előcsalása, kiűzése önmagából; majd a folytonos elmerülés-föloldódás a *sensus communis* ellenőrzése alatt álló külvilág objektumainak megismerésében és megmunkálásában, továbbá a *sensus communis* reprodukciójában és stabilizálásában (illetve óvatos racionalizálásában), vagyis „az értelmes személyekkel” folytatott társalgásban. Egyszóval a „szabályos öntevékenységekben”,<sup>42</sup> valamint az erre kondicionáló társadalmi gyakorlatokban.<sup>43</sup> Mármost hogy pontosan mit jelentsen a „szabályos öntevékenység”, azt Kanttól halljuk a legkendőzetlenebbül:

<sup>35</sup> Adelung 1785. 47–51.

<sup>36</sup> Pockels 1787. 47–48.

<sup>37</sup> Garve 1802. 379.

<sup>38</sup> Goethe 1983. 467 (a fordítást módosítottam).

<sup>39</sup> Pockels 1787. 46–47.

<sup>40</sup> Goethe 1983. 467.

<sup>41</sup> Kant AA XXV/1:284–285 (Par 61).

<sup>42</sup> Goethe 1983. 458.

<sup>43</sup> E társadalmi gyakorlatok közé sorolom a kanti esztétikai reflexiót is, amellyel ebben a tanulmányban nem foglalkozom. Azért sorolom ide, mert megítélésem szerint a fogalom nélküli sematizmus modellje, amely a képzelőerő és az értelem játékának szabadságterét az általában vett megismerés szempontjából optimálisan proporcionált hangoltságukban próbálja megteremtteni (ÍK 127, 149–150), a tapasztalatelméleti modell hatálya alá esik, vagyis az elme-

Aki önmagának szabja ki a munkát, semmit sem dolgozik – úgy csinál, mint a flagellánsok, akik kínozzák ugyan, ám nem túl hevesen ostorozzák magukat, hanem idejekorán abbahagyják, ha érzik, hogy sajdul [*durchkommt*]. Ez csupán *occupatio in otio*, nem voltaképpen munka. Kényszer alatt kell állnunk, semmilyen más fáradozás nem elégíthet ki bennünket, csupán amelyik megterhelő. [...] Sohase kívánjunk szabadidőt és nyugalmat, ha előbb nem gondoskodtunk ránk kényszerített munkáról [*gezwungene Arbeit*], különben hóbotok és sóvárgások elemésztő állapotába zuhanunk.<sup>44</sup>

Még visszatérek arra, hogy a külvilágba kiparancsoló aufklérista elme-dietétika tükörszerűen megfeleltethető néhány „nagy rajongó” lelki egészségtanával.

## II. A *SCHWÄRMEREI*-POLÉMIA MÉLYRÉTEGE. RAJONGÁS ÉS MUNKA

A fentiekben a *Schwärmerei*-disputa leggyakrabban ismétlődő fordulatait, a képzelőerő patológiás működésmódjának (*Wahnsinn*-nek) tekintett rajongással kapcsolatos toposzokat ismertettem.

Úgy helyeztem el a hangsúlyokat, hogy megnyílják az általam választott út az elemzés elmélyítésére. Megítélésem szerint akkor kerülünk közelebb a „rajongás” és a „felvilágosodás” felszíni oppozíciójának lényegi értelméhez, ha (először is) a diffúz „felvilágosodás” helyett a „munkát” tesszük meg a „rajongás” ellenfogalmává. Az állítás kifejtéséhez nélkülözhetetlen legalább egy elnagyolt utalás a diskurzus tágabb, történelmi kontextusára.

2.1. A kései német felvilágosodás szellemi övezetében a 18. század második fele – a megelőző félszázad tétova kísérletei után – a kora kapitalista termelési formák meghonosítására, a „szerzési szorgalom”<sup>45</sup> beoltására és a modern munkafegyelem beidegzésére irányuló céltudatos erőfeszítések időszaka: az Európa „szerencésebb” régióihoz képest komoly hátránnyal induló, de annál sebesebb – felülről kormányzott, így a korszerű államszervezet kiépítésétől elválaszthatatlan – gazdasági modernizáció.

A 18. századi Poroszország (példaképpen és az *Altes Reich* más tagállamaihoz hasonlóan) csillapíthatatlan munkaerőhiánnyal küszködik. A bérmunkástömegek „megteremtésén” fáradozó „új szellem” módszerei itt is, máshol is (közis-

erők „játéka” a lehető legszorosabban összefonódik az elmeerők „munkájával” (lásd alább). Egyáltalában: Kant számára a játék rekreáció a munkára tekintettel és a munka érdekében, sőt, leginkább játékként feltüntetett munka.

<sup>44</sup> Kant AA XXV/1:205–206 (Col 171). Vö. egy húsz évvel későbbi morálfilozófiai előadásal: AA XXVII/2:636 (V-MS/Vigil 733–734)

<sup>45</sup> *Erwerbfließ*: EM 390.

mert módon) kíméletlenek.<sup>46</sup> De a „Frigyes évszázadának”<sup>47</sup> alapvető gondolati alakzataiban mozgó reflexió az intézkedések praktikus brutalitását csak egyféléképpen ragadhatja meg: úgy, mint ami a jólét elősegítésén túl a kulturálódás és moralizálódás nagy céljait szolgálja. Az általánosan érvényes (vulgár)antropológiai kód szerint ugyanis a „gazdasági tradicionalizmus” elleni aufklérista hadviselés tétje (természetesen) nem más, mint az emberi „lustaság” és „könynyelműség” megtörése; az egzisztenciális minimumra szorítókozó, ugyanakkor (!) tékozlásra és kicsapongásra hajlamos, „önelégtűt”, „expanzióellenes” ember legyőzése,<sup>48</sup> akinek szeme előtt csupán „a táplálkozás eszméje” lebeg.<sup>49</sup> A 18. század utolsó harmadának Poroszországában – és az *Altes Reich* egyéb államaiban – ez a győzelem már karnyújtásnyira van.<sup>50</sup> S véleményem szerint ez a legszorosabban összefügg azzal, hogy ezekben az évtizedekben a *Schwärmerei* szembeütően és folyamatosan foglalkoztatja az írástudókat.<sup>51</sup>

2.2. Az érzelmes-lobbanékony, primitív-gyökértelen, gyermeteg-feminin lustaság komplex vádja – mint a rajongás elleni centrális panasz – nagyon árulkodó. Gyaníthatjuk, hogy amit a *Schwärmerei* „őrületét” körülíró-bekerítő értelmezési kísérletek valójában körbezárnak, az nem „őrület”. Akad is „*Schwärmer*”, aki gyanút fog. A Lavater oldalán síkraszálló Johann Jakob Stolz természetesen nem a téboly, a vakító fantazmák, látomások és sugallatok védelmére kel – hiszen Lavater nem is hivatkozik ilyesmikkel<sup>52</sup> –, hanem a megismerés újonnan kialakuló modelljének minden alternatívát hiteltelenítő térnyerését nehezmé-

<sup>46</sup> A koldusok és csavargók elleni több évszázados hajtóvadással; (kényszer)betelepítésekkel és kivándorlási tilalommal; a javítóintézetekben, dologházakban, börtönökben, elmeegógyintézetekben, szegényházakban és árvaházakban „parlagon heverő”, „szabad” munkaerő kiürítésével; az agrárnépesség otthonmunkára kényszerítésével; a kaszárnyákban kialakított műhelyekbe vezényelt katonák és családtagjaik (a szintén a katonai bíróság fennhatósága alá tartozó, így testi fenytéssel is büntethető katonafeleségek- és gyermekek) dolgoztatásával; általában a modern női és gyermekmunka „fölfedezésével”; utánpótlást biztosító (olykor a népiskolákra „ráültetett”) fonó- és ipariskolák létesítésével; a céhrendszer következetes bomlasztásával stb. Mindehhez a 17–18. századi Poroszország vonatkozásában lásd a munkások iránti elfogultsággal biztosan nem „vádolható”, a korszakot apologetikusan ábrázoló, a „munkásbeszerzési” eljárásokat szenttelen őszinteséggel ismertető Kurt Hinze izgalmas klasszikusát: Hinze 1927.

<sup>47</sup> TÍ (VKMF) 20.

<sup>48</sup> Hinze 1927. 17–19, 41–47.

<sup>49</sup> Werner Sombart sokat idézett fordulata a prekapitalista mentalitás jellemzésére: Sombart 1919. I/188.

<sup>50</sup> Hinze 1927. 241.

<sup>51</sup> A témát a kor kiemelten jelentős nyilvános és titkos tudós fórumai (*Berliner Mittwochgesellschaft*, *Berlinische Monatsschrift*, ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ *oder Magazin zur Erfahrungseelenkunde*) is mindig napirendjükön tartják.

<sup>52</sup> Az *Aussichten*-ről írt recenziójában Goethe ragadja meg a legfrappánsabban, mit művel voltaképpen Lavater: „[H]a itt egyet emelünk, ott majd ezret emelünk”. Majd hozzáfűzi: „mintha e föld nyomorúsága nem épp ebben a többen vagy kevesebben állna” (Goethe 1958. 21).

nyezi. A modellét, amely a racionalizált munkaszervezés analógiájára széttagolja és speciális funkciók hierarchikus rendjébe kényszeríti megismerésaktusainkat. Stolz szerint ezzel sérülnek az ismerettárgyakhoz – jobban mondva: a világot alkotó „kötődési tárgyakhoz” – fűződő bensőséges szálaink.

Ahogy én látom, érdekes traktátusában Stolz nem azért bizonygatja a megismerő- és vágyóképeségek egyenrangúságát, sőt elkeveredését, mert rosszul tájékozódik e nagy múltú distinkciók között, mintha az általuk fémjelzett antropológiai hagyomány már idegen volna számára. Ellenkezőleg, mindenestül ebben a hagyományban él. A képességpszichológiai konszenzus fölmondásának hátterében sokkal inkább az húzódik meg, hogy maguk a distinkciók kezdenek elszakadni saját értelemhagyományuktól. Más összefüggésekbe illeszkednek, amelyek másként szabályozzák a változatlanul alávetett fakultásokra kifejtendő nyomást, a változatlanul vezetésre méltatott fakultások jogosultságait és valamennyiük működési körét.

Persze Stolz ezt az átrendeződést nem tudja történeti kontextusába helyezni, hanem más *Schwärmeri*-apologétákhoz hasonlóan a felvilágosodás filozófusainak alkati adottságaival, személyiségük sivárságával magyarázza. (Élőhalottak, öncsonkítók és megcsonkítottak, akikből hiányzik ama szerv, amellyel az igazságot szemlélhetnék stb.)<sup>53</sup> Mégis, a szenvedélyes írás a vita egyik legsokatmondóbb hozzászólása, amennyiben a „szép, magasztos rajongást”<sup>54</sup> kifejezetten „az emberi erők szétdarabolása” elleni tiltakozásként láttatja.<sup>55</sup> Olyan tiltakozásként, amelynek jegyében demonstratív megélhető, hogy „a felsőbb és alsóbb lelki erők [...] egyek”, mindegyikükkel érzünk és gondolkodunk; a külső és a belső érzékben minden érzet egyaránt faktum, s minden faktum „igazság”; az érzés és érzelem pedig „alapjában nem más, mint fürge értelem, amely egyetlen pillanat alatt átlátja a valódi viszonyokat”.<sup>56</sup> Így Stolz könyve azon strukturális – mind az elmefakultások apparátusát, mind az elme dietétikáját érintő – elmozdulások intuitív észlelésének és elutasításának dokumentumaként olvasható, amelyek nyomán egyre „természetesebb” lesz, hogy a megismerés elemi műveletekre osztott *termelési folyamatként* figurálódik. A megismerőképeségek komplexuma olyan, mint egy nyersanyag-feldolgozó üzem, amelynek porosz prototípusa – nem meglepő módon – a virágzó fridericiánus selyemmanufaktúra (például a Stolz ellen kirohanó Johann August Eberhard szemében):

[Mindenki] tudja, akinek egy csekélyke értelme van, hogy az emberi szellemnek úgy kell felosztania tevékenységeit, hogy külön-külön annál inkább előrejusson

<sup>53</sup> Stolz 1776. 7; 9; 20; 55; 82. Vö. Häfeli 1776. 122; Schlosser 1776. 787. Jegyezzük meg: a *Schwärmerek* is öncsonkítók – metaforikusan, de akár szó szerint is, mint a korban elhíresült takács, a neuwiedi „Új Órigenész”, aki vallási tébolyában kasztrálta magát: Spazier 1792.

<sup>54</sup> Stolz 1776. 86.

<sup>55</sup> *Zerstückten der Menschenkräfte*. Stolz 1776. 20.

<sup>56</sup> Stolz 1776. 7–8; 25–26; 12.

mindegyikben; és aligha merült fel valaha eszes férfúban, hogy azon tevékenységekre, amelyeket egy mű nagyobb tökéletessége érdekében felosztottunk több ember között vagy eltérő időpontokra, úgy tekintsen, mint amelyek valóban szét vannak választva, és egymástól függetlenek. Aki elég értelmes ahhoz, hogy átlássa az egészet, az igen hamar fölismeri majd, hogy az egyes selyemmunkások által végzett összes elkülönült tevékenység hogyan kapcsolódik össze egyetlen darab anyag előállításává. Az egyesülés e bensőségessége még inkább érezhető az emberi szellem munkájában.<sup>57</sup>

2.3. Ha azonban a tudásgyarapítás egy a megbízható teljesítménynövelés szempontjai szerint optimalizált termelési folyamat, ez nemcsak azt jelenti, hogy az „eljárásrendet” kijátszó ismeretformák nem gyarapíthatják a tudást, hanem hogy a „határtalan cselekvésszűrés”<sup>58</sup> (vagy cselekvési kényszer) e modelljében bizonyos értelemszerveződések egyáltalán el sem gondolhatók. S ettől a legkevésbé sem függetlenül azt is, hogy a hagyományosan leértékelt elmeerőkön (az affektusokban aktualizálódó alsóbb vágyóképeségen és az affektusokat ébresztő alsóbb megismerőképeségeken) már nem elég uralkodni, hanem a tudástermelést hátráltató funkcióikat úgyszólván le kell hasítani.

2.3.1. Ha a megismerés a véletlenszerűen „adódó” nyersanyag egybegyűjtéseként és különböző fázisokban zajló megmunkálásaként, formába öntéseként fogható fel, akkor nyilvánvalóan kezelhetlenné válik minden olyan értelemesemény, amely az „adottság” önartikulációjának, „magától” meginduló struktúráképződésnek tűnik. Megfoghatatlan az önmagát meghatározó és továbbalakító, eleven fakticitás (fakticitáson itt a „belső tényeket”, mindenekelettt a képzetek raktáraként felfogott imagináció készletét értve), az, amit összefoglalóan „passzív-produktívnek” neveznék.

2.3.2. A passzív-produktív létesülés, azaz a fakticitás irányíthatatlan önmozgása (amely tisztán és parttalanul nem más, mint az álom) a 18. század közepén már az imagináció sajátos, világosan elhatárolható működésmódjaként észlelhető. Olyannyira, hogy a hetvenes évektől a reprodukív és produktív funkciók szokásos kettősét<sup>59</sup> keresztülszeli egy újabb distinkció: a reprodukív és produktív műveleteiben egyaránt *kontrollálható* képzelőerőről (*Einbildungskraft*) leválik a reprodukív és produktív műveleteiben egyaránt *uralhatatlan* „mechanikus fantázia” (*mechanische Phantasie*). Ahogyan Ernst Platner írja:

<sup>57</sup> Eberhard 1777. 51.

<sup>58</sup> Scheler 1979. 116. Vö. Scheler 1926. 414–415.

<sup>59</sup> A képzelőerő reprodukív és produktív funkcióján itt nem a TÉK terminológiája szerinti működésmódokat értem, hanem a reprodukív imagináció és a megköltő képesség (*facultas fingendi*) közötti wolffi–baumgarteni (s még Kant számára is releváns) distinkcióra gondolok.

[a] fantázia esetében a lélek – ama hozzájáruláshoz képest, amelyet az érzethez és az emlékezethez nyújt – tétlen. [...] A fantázián itt egyáltalán nem a lélek valamely hatását értem, ellenkezőleg: semmi mást, mint az agyvelő bizonyos mechanikus tevékenységét, amelynek folytán agyi impressziók támadnak és jelennek meg a lélek számára.<sup>60</sup>

Az ideák össze-, illetve szétkapcsolásáért felelős képzelőerővel ellentétben a fantázia tehát passzivitásra kárhozhatja a lelket. Ilyenkor ez nem önnön lényegéből bontja ki tovaáramló megjelenítéseit, a képzetek nincsenek megalapozva egymásban, és nem is a megelőző hívja elő a rákövetkezőt,<sup>61</sup> hanem fizikai állapotváltozások, vagyis a „mechanikus véletlen” („hangozzék bármilyen afilozofikusán is”) – fejtegeti a Wolfftól eltávolodó Platner.<sup>62</sup> Vegyük észre: itt már nem egyszerűen a „fegyelmzett” és a „zabolátlan” imagináció szembeállításáról van szó (ez is közkeletű felosztás);<sup>63</sup> hanem arról, hogy Platner kimutatja: az alsóbb megismerőképességek funkcióinak egyike *valójában nem* az alsóbb megismerőképességek funkciója, ugyanis nincs semmilyen viszonyban a megismeréssel (tudniillik ama wolffianus tézis értelmében, hogy „a megjelenítés és a megismerés egy és ugyanaz”).<sup>64</sup> És másképp: az alsóbb elmeerők tevékenységeinek egyike *valójában nem* az alsóbb elmeerők tevékenysége, hiszen egyáltalán nem erőmegnyilvánulás, ellenkezőleg, passzivitást feltételez.

A tendencia, amely e terminológiai újítást hordozza, Kanttal teljesedik ki. Kant, aki ismeri és megszívleli a fenti megkülönböztetést tételező platneri teóriát,<sup>65</sup> az alsóbb vágyóképességről leválasztja az „öröm és örömtelenség érzésének” képességét, és – ugyanezzel a lendülettel – kiutasítja az érzéki vágyak (s e főfogalom alá tartozó ösztönök, hajlandóságok, óhajok, sóvárgások és szenvedélyek) köréből az affektusokat.<sup>66</sup> Az affektusokat, azaz a mindenkori „itt és most” konfliktusaiból fakadó, morális tekintetben jobbára semleges, múltékony felindulásokat az öröm és örömtelenség érzéséért felelős új elmeerő aktusaiként

<sup>60</sup> Platner 1772. 160 (485. §), 138 (424. §).

<sup>61</sup> Olyat egyébként Wolff sem állít, hogy képzelőerőnk megjelenítései egymásban vannak megalapozva (az észleleteink igen). Nincsenek megalapozva egymásban, de „a képzelőerő törvénye” alapján egymásból következnek: Wolff 1720. 113–115 (238–240. §), 445–446 (807–810. §). Platner szerintem félreérti őt.

<sup>62</sup> Platner 1772. 164–165 (500–501. §).

<sup>63</sup> Baumgarten 1779. 203 (571. §), 212–213 (592. §); Meier 1765. 151–152 (566. §), 192–194 (591. §).

<sup>64</sup> Meier 1765. III/30 (489. §).

<sup>65</sup> Ennek már az 1772/73. téli szemesztertől egyértelmű nyomai vannak, lásd pl. AA XXV/1:87 (Col 69); ugyanitt meghivatkozva Platnert is: AA XXV/1:85 (Col 67). De a hallgatói előadásjegyzetekben a különbségtétel nem következetes. Fantázia és képzelőerő kanti distinkciójához lásd Forczek 2017.

<sup>66</sup> Ami az affektusok és szenvedélyek kanti elhatárolását illeti: ez már az 1772/73-as téli szemeszter előadásain is kitapintható (AA XXV/1:211–212 [Col 177–178]). Kant kimondottan Hutchesont követi ebben (AA XXV/1:589 [Ms. 399/400:392]). Erre vonatkozó nézetei 1777/78-ra kristályosodnak ki: AA XXV/2:797–798 (Pfl 85–86). Vö. ÍK 185 lj.\*; VPÉHB 151 lj.\*; Antr 195. Vö. Williamson 2015. 138–142.

azonosítja, és a képzelőerőhöz rendeli (ezek tehát a képzelőerő megjelenítéseitől függenek). Az affektusoktól „specifikusan különböző”, „pragmatikusan ártalmas”, „morálisan alávaló”, az elmét gyógyíthatatlanul megnyomorító szenvedélyeket<sup>67</sup> pedig meghagyja az alsóbb vágyóképességnek, és az ugyancsak kártékony „meddő vágyakkal” együtt jellemzően a fantáziához kapcsolja őket (tehát ez gerjeszti az üres óhajokat, sóvárgásokat és a szenvedélyeket).<sup>68</sup>

Egyszóval a fantázia, amely Platner ’72-es *Antropológiájában* elmechanizálódik, Kant egyetemi előadásain patológikus vonásokat ölt magára. „Az önkéntelen képzelgés [*das unwillkürliche Dichten*] bizonyonnyal a legnagyobb kín” – tanítja Kant<sup>69</sup> (ami nem is lehet másként, ha egyszer az emberi természet tökéletessége – s így a hiánytalan boldogság – abban áll, hogy hatalmunk van minden tevékenységünk fölött).<sup>70</sup> A habitualizálódó fantáziaműködés – mivel nem mozgósítja erőnket – „hervataggá” teszi a szívet, ellustítja a gondolkodást, tompítja az emlékezetet, és elégedetlenséget szít; így „megrabolja az államot egy hasznos polgárától”, aki immár „egyenesen elviselhetetlen kolonc”.<sup>71</sup> Erőnket csak a külvilág üzemszerű feldolgozása – a munka, a beszéd, a megismerés tárgyainak *idegen* eljárásokhoz és szabványokhoz igazodó és ezek további racionalizálására nyitott előállítására – mozgósítja:

akkor gyakoroljuk erőnket, ha tárgyakat alkotunk magunknak [*wenn wir uns Gegenstände machen*], akár úgy, hogy mechanikusan dolgoz[unk], akár úgy, hogy beszélgetésbe bocsátkoz[unk] más emberekkel, [azaz] ha keres[sük] az érintkezést [velük]. Mert akkor állandóan szem előtt tartjuk más emberek ítéleteit, s mindig azzal kell foglalatostkodnunk, hogy eleget tegyünk nekik, ami elvon bennünket önmagunktól.<sup>72</sup>

A fantázia viszont lehűz-beleszédít minket önmagunkba, a lefutó szekvenciák paralizált nézőivé bűvöl, *Zuschauerekké* – ezért is int Meister, hogy legalább cselekvő személyként vigyük színre magunkat, ha már elmerülünk a képzeletünkben.<sup>73</sup> Az egészséges elmének még az álom is teher, amelyet csak a nappali robot könnyíthet meg.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> ÍK 185 lj.\*; Antr 217 (a fordítást módosítottam); Antr 196; Antr 216.

<sup>68</sup> Az állítás filológiai igényes alátámasztása külön tanulmányt kíván, amely mindenekelőtt az AA XV 144–145 (R370) szöveghelyére fókuszál majd. A „tevékeny” vs. „meddő” vágyak megkülönböztetéséhez lásd AA XXV/2:795 (Pil 82–83).

<sup>69</sup> AA XXV/1:96 (Col 78).

<sup>70</sup> Vö. AA XXV/1:38 (Col 25); AA XXV/1:293 (Par 72); AA XXV/2:739 (Pil 6); AA XXV/1:485 (Ms. 399/400:55–56); AA XXV/2:900 (Men 54).

<sup>71</sup> AA XXV/1:88 (Col 70); AA XXV/1:98 (Col 80); AA XXV/1:324 (Par 119); AA XXV/1:315 (Par 106); Antr 102.

<sup>72</sup> AA XXV/2:865 (Men 16). A kiemélést az eredetiből eltávolítottam, az igei személyragokat értelem szerint módosítottam.

<sup>73</sup> Meister 1795. 175.

<sup>74</sup> Supprian 1747. 49–52 (21. §). Vö. AA XXV/1:102 (Col 84). De Kant idővel distanciálódik a korai antropológiai kurzusain vallott wolffianus (lásd Wolff 1720. 113–114 [239–204. §§],

2.4. Mármost a Platner és Kant koncepcióival szemléltetett, de megítélésem szerint átfogó érvényű szerkezeti változások a következőképpen összegezhetők. A fantázia – a csupán a „szabályos öntevékenység” aktusait engedélyező tudás-termelési modellbe befoghatatlan passzív-produktív ellenmechanizmusként – a benne megalapozott szenvedélyekkel és „meddő” (nem hatóképes) vágyakkal együtt lehasad az alsóbb elmeerők funkcióegyütteséről. Jelesül az önkénynek alávetett képzelőerőtől és a benne megalapozott „tevékeny vágyaktól”, valamint a spontaneitásunkat csak futólag gátló affektusoktól<sup>75</sup> elkülönülve az abnormitás tartományába csúszik.

Az abnormitást itt tágan kell értelmeznünk. A leválasztott „passzív-produktív” mindaz, ami gyámságra és jótékony elnyomásra szorul, amennyiben infantilis, feminin, háborodott, civilizálatlan, vagabund, *Pöbel*, parazita (s persze mocskos, vérszopó uzsorás, amint baljós módon Johann Jakob Engel fogalmaz),<sup>76</sup> vagyis általában a szubverzíven önös, „munkaundorral” vert csoportokra háramlik, mindazokra, akik nem integrálhatók maradéktalanul az „új szellem” inspirálta termelés racionalizált folyamatába.

Azt állítom, hogy a fenti sajátosságokat egyaránt megtestesítő *Schwärmer* a „passzív-produktív” értelemszerveződések történeti (felvilágosodás korabeli) alakzata. A konklúzió emblematikus tömörséggel így is levonható (Kantot idézve): „Die Phantasie schwärmt”.<sup>77</sup> A termelési formák és az államszervezet (egymástól történetileg és morfológiailag elválaszthatatlan) modernizációjával párhuzamosan ezek a komplexumok magukhoz hasonítják a progresszió természetes szövetségeseként kibontakozó felvilágosodás képességpszichológiai alapmodelljét, amely így csupán olyan „elmemozgásokat” tart meg a „normalitás” tartományában, amelyek a megismerés nyersanyagának feldolgozását szolgálják, illetve a vágyóképeségek tevékeny aktusegységeiként tárgyalhatók (az aktusegységbe beleértve az öröm és örömtelenség mozgatórugóit is). Ami a modelltől kimarad: a „sokféleség” „belülről” kibomló tagolódása-láncolódása, a fakticitás megelevenedése, a „passzív-produktív” (a fantázia): véleményem szerint ez a *Schwärmerei* (illetve a *Schwärmerei-vita*) magva.

2.5. Ennek fényében talán érthetőbbek az olyan légből kapottnak tűnő kijelentések is, amilyen például a Lavaterhez hű (azaz szintúgy *Schwärmer*) Johann Caspar Häfelié: jelesül hogy a rajongás visszاسzorítása ürügyén voltaképp az „in-

442–444 [798–805. §§]) – Supprian hatását is éreztető – álmelméletétől. Supprian könyvére Brandt *Antropológia*-kommentárjának köszönhetően találtam rá (Brandt 1999. 241).

<sup>75</sup> Az affektusok azért nem jelentenek komoly veszélyt a spontaneitásra, mivel a valósággal ápolat intenzív kapcsolatról tanúskodnak – ennyiben „becsületesek és nyíltak” (Antr 197) –, ti. az affektus érzés, és „az érzés a jelenvalóra irányul” (AA XXV/1:589 [Ms. 399/400:392]).

<sup>76</sup> Az önzetlenül nagylelkű, de balsikerű vállalkozásai miatt koldusbotra jutott jó barát (= az ész) és a mocskos, vérszopó uzsorás (= a fantázia) között hanyódot szerencsétlen adósról (= az ember) mesélt történetet lásd Engel 1801. 363–367.

<sup>77</sup> AA XV 132 (RzA 334).

dividuális tapasztalatok” ellen folyik a küzdelem.<sup>78</sup> Mivel a „passzív-produktív” patologizálódik, s immár az összes megjelenítés a *sensus communis* által felügyelt fölvevő-összevonó-egységesítő-bevizsgáló műveletek eredménye, mely bizalmatlanságnak kell öveznie mindent, ami fogalmilag stabilizál(hat)atlan: ez ugyanis mulasztásról, restségről árulkodik. De csupán a stabilizálatlan lehet individuális – vagyis az individuális mozzanat teljesítménykiesés következménye –, hiszen a szemléletet lefedő és normatív érvénnyel rögzítő fogalomnak nincsenek egyéni változatai (ez persze csak a stabilizációs törekvések iránypontja). Aki tehát „individuális tapasztalatokra” hivatkozik, az valamiféle nem-diszkurzív „értelemsodródással”, azaz obskúrus tétlenséggel és tehetetlenséggel kérkedik (sőt, végső soron a saját megfejthetetlen testével: testérzetek, testi folyamatok zavaros és félremagyarázott reprezentációival), ami megengedhetetlen (alább Kant és Garve szerint is):

[Á]llítjuk és hisszük, hogy semmit sem gondolunk, ha fantazmáink önkéntelenek. Egyáltalában megjegyezhetjük, hogy mindaz elvetendő, ami nem *megosztható* [*mittheilen*], hiszen eszünk kommunikatív és részesedő [*theilnehmend*] ész. Minden, ami kimondhatatlan, többé-kevésbé rajongásra vall [*schwärmerisch*] [...]. Az igazság legbiztosabb próbaköve a szavakkal való világos közlés. A kifejezhetetlen érzések túlnyomórészt testi érzések. Ha pedig ideákat nyilvánítanak kimondhatatlannak, ez éppen arra utal, hogy a test és a testi benyomások jelentős részt képeznek bennük: rajongás esetén mindig ez a helyzet.<sup>79</sup>

Persze szó sincs arról, hogy a *Schwärmer* elnémulna a kimondhatatlannál. Ellenkezőleg: az „örületig” feszített önvizsgálat mintadokumentumaiban, Haller és Lavater naplóiban az én roppant erőfeszítéseket tesz a belső rezdülések diszkurzív kimerevítéséért. Ahogy a Lavater-napló elején olvassuk:

De hogy meg ne tévesszem magam, szilárdan eltökélem, [...] hogy mindent, amit érzületeim [*Gesinnungen* – itt: érzések, érzelmek, indíttatások, törekvések stb.] áramlása és futása során feljegyzésre méltónak észlelek, szenvedélyeim minden titkos műfogását, mindent, ami morális karakterem alakulására észrevehető befolyással van, s í. t., oly pontosan leírok, mintha magának Istennek kellene fölolvasnom naplomat.<sup>80</sup>

A naplólóhősök moralizáló önértelmezése szerint az „érzületek” kifejezésével, a „bensőben” iramló megjelenítések és a hozzájuk kapcsolódó affektusok, vágyak nyelvi föltartóztatásával, megőrzésével, illetve elnyomásával való vesződések célja

<sup>78</sup> Häfeli 1776. 122.

<sup>79</sup> AA XXV/2:1284 (Mro 48); AA XXV/1:285 (Par 61); Garve 1802. 396 (kiemelés az eredetiben).

<sup>80</sup> Lavater 1771. 13.

nem más, mint a „kényelmesség” és a „szétszóródás/szórakozottság” legyőzése.<sup>81</sup> De összebékíthető-e ez a *Schwärmer*ek állítólagos bolyongó-napkeleti-infantilis (stb.) lustaságával?

### III. TÜKÖRSZERKEZETEK

3.1. Amint már előrebocsátottam, különös korrespondenciákra figyelhetünk föl, ha a rajongók és ellenfeleik elme-dietétikai ajánlásait tanulmányozzuk. A lavateri-halleri én éppoly elszántan tusakodik a külvilágban való lázas-kényszeres szétszóródás (a *Zerstreuungssucht*) ellen a módszeres befelé fordulás, az introspekció totális önuralmat ígérő alaptételeit követve,<sup>82</sup> mint ahogyan Kant harcol a belső szemléletben való szétszóródás ellen a módszeres kifelé fordulás, a „szabályos öntevekenység”, azaz a munka totális önuralmat ígérő életprogramjába veszve.

Kissé talányosan szólva: a felvilágosodás híve szerint az önuralom önátadást követel – az önátadás értelme az önuralom. A *Schwärmer* fordítva látja: az önátadás önuralmat követel – az önuralom értelme az önátadás. Az egyik a külső kényszerről „gondoskodik”, hogy külső tevékenysége bővítésével és sűrítésével hatalmába kerítse önmagát. A másik a belső kényszerről „gondoskodik”, hogy belső tevékenysége bővítésével és sűrítésével elveszítse önmagát. Joggal vélhetjük úgy, hogy a felvilágosult elme karbantartására hivatott munkaterápia nem más, mint az „önmagába zárult”, „erkölcsi kiművelődésén csüngő” „szép lélek”<sup>83</sup> egészségtanának szekularizálása.<sup>84</sup> De talán még helyesebb arra jutni, hogy e paradigmák egymás tükörképei.

3.2. De hogyan jön létre ez a tükörszerkezet? – Amellett érveltem, hogy a kései német felvilágosodás korában (a gazdasági-társadalmi struktúrák átalakulásával szoros összefüggésben) meglódul a lelki fakultások racionális munkamegosztásának, a munkafázisok zökkenőmentes csatlakoztatásának és a munkatermék (vagyis az „igazi tapasztalat”) minősítési kritériumainak tisztázására törekvő gondolkodás, amelynek elsődleges közege a *Schwärmer*ei-polémia volt (s amelynek csúcskonstrukciója a kanti *Formgebungsmanufaktur*).<sup>85</sup> Kitértem a vitába

<sup>81</sup> „Átkozott kényelmesség! [...] És a szétszóródás átkozott szenvedélye [*Zerstreuungssucht*]! Te, te vagy erényem és lelki nyugalom ellensége!” Lavater 1771. 258–259. Ebben a kontextusban a *Zerstreuung* nem unaloműző „szórakozást”, hanem „szétszóródást”, a figyelem kényszerű elterelődését jelenti.

<sup>82</sup> Lásd Haller naplőbejegyzését az alaptételekről: Haller 1787. II/229–230 (1737. október 3.); a Lavater-napló alaptételeit lásd Lavater 1771. 14–16.

<sup>83</sup> Goethe 1983. 460. (A helyesbített fordítást parafrázeáltam.)

<sup>84</sup> Ezt a szekularizációs tézist Marion Schmaus fogalmazza meg a pietista kegyességi stílussal szakító és életét „neológ” módon újrastrukturáló Johann Salomo Semler önéletrajza kapcsán: Schmaus 2009. 59.

<sup>85</sup> A Kant heves tiltakozását kiváltó, gúnyos kifejezés Johann Georg Schlossertől származik: Schlosser 1795. 183. l.j.; AA VIII:404. Vö. Cassirer XIII:222.

szálló „rajongók” izgalmasabb hozzászólásaira is (Stolz, Häfeli), azzal a meggyőződéssel, hogy e reflexiók a modern munkafeltételekhez idomuló képességpszichológiai apparátus átszerveződésének érzékeléséről (nem *megértéséről*) és e módosulások riadt elutasításáról tanúskodnak. Hogyan lehetséges mégis, hogy miközben a *Schwärmere*k állhatatosan védelmezik a leértékelődő elmeerők méltóságát, aközben ellentett előjellel ugyan, de tökéletesen interiorizálják azt a munkaetikai pressziót, amelyet az ellentábor éppen a rajongás prevenciója érdekében fejt ki?

Talán a kérdésben rejlő félreértés vezethet rá a megoldásra. A „hidegvérű filozófusok és lukiánoszi szellemek”<sup>86</sup> *nem* értékelnek le egyes elmefakultásokat, és nem értékelnek föl másokat. A rangviszonyok változatlanok (úgy szólván a „kezdetek” óta): a tradicionálisan alantasabbnak ítélt képességek „alul” is maradnak, a tradicionálisan magasztosabbnak ítélt pedig „felül”. Amint ez már az eddigiekből is kiderülhetett, de érdemes újra hangsúlyozni: nem a „fent” és a „lent” mozdulnak el egymáshoz képest. Az elmondottak lényege nem abban áll, hogy az értelem, az ész és a felsőbb vágyóképesség nevében „megtagadják” és a rendszerből „kitaszítják” az érzékiség, a képzelőerő, az emlékezet és az alsóbb vágyóképesség kompozitumát. A törésvonal – éspedig az *új* törésvonal, amely a társadalmi életfolyamat modern rendformáinak kibontakozásával és a fejlődés kerékkötőjeként azonosított „morális fogyatékoság” (a dőzsölő nyomorba kívánczó, feslett lustaság) könyörtelen orvoslásával *egyidejűleg* keletkezik – másutt húzódik: az elmeerők tagolt-teleologikus-öntevékeny, illetve szertelen-passzív-produktív működésmódjai között. Ám ezt szinte felismerhetetlenné teszi az állandóan előtolakodó, „magától értődő” (azaz a „közvetlen megértés illúzióját” keltő)<sup>87</sup> allegorikus elbeszéléskincs az érzékiség és a képzelőerő összeesküvéséről és pártütéséről, az ész trónfosztásáról stb. – az elbeszéléskincs, amelyet részben a saját nehézkedése hajt, s amely így bizonyos mértékig eltávolít attól a problémától, amelynek megragadására használják.

Ezért egyfelől joggal állapítja meg Eberhard,<sup>88</sup> hogy nem létezik az a kedélyvilággal engesztelhetetlenül ellenséges, fagyos észre fölesküvő felvilágosodás (az a „jégcsapokkal teli fénytemplom”),<sup>89</sup> amelyre a rajongó Stolz zúdítja vádjait. Másfelől Stolz is csalahatlan intuícióval érzékeli az „új szellem” térhódítását, „egy bizonyos filozófiáét”, „amely az emberiség erőit a gondolati absztrakció szintjén és *realiter* egyaránt szétválasztja”<sup>90</sup> – csakhogy a fakultások közti háború és béke mitikus nyelvén „át” óhatatlanul úgy látja, hogy a „fenti” és a „lenti” képességeket izolálják egymástól, s persze az alulók romlására törnek. Akik osztoznak vele e téves percepcióban, roppant önfegyelemmel fáradoznak

<sup>86</sup> Wieland 1776. 82.

<sup>87</sup> Ezt a fordulatot Hans Robert Jausstól kölcsönöztem: Jaus 1999. 376.

<sup>88</sup> Eberhard 1777. 50.

<sup>89</sup> Stolz 1776. 7.

<sup>90</sup> Stolz 1776. 6.

az „elfojtott” elmeerők felszabadításáért, s ezzel éppúgy kiszolgáltatják magukat az adottságtömeg állandóan bővülő feldolgozására rászorító, kérlelhetetlen cselekvési imperatívusznak, mint ellenfeleik. A különbség csak annyi, hogy az előbbiek „odabenn” végzik a munkát, míg az utóbbiak „idekinn”.<sup>91</sup> Itt is, ott is (egymás ellenhorizontjain) az „egész világ úgy hever előttü[k], mint egy nagy kőbánya az építómester előtt”.<sup>92</sup> – S hogy visszacsatoljak a tanulmányom elejéhez: így rajzolódnak ki Kant és Lavater teológiai-hermeneutikai tükörhorizontjai is. Idézzük föl: Kant szerint az evangélium azt illusztrálja, hogyan artikulálható az ész, amely át akarja hatni a „külső természetet”, a társadalmi objektivitást. Lavater szerint az evangélium azt illusztrálja, hogyan artikulálható a „szív” (az ösztön, az érzés), amely át akarja hatni a „belső természetet”, az egyéni szubjektivitást.

#### IV. ÖSSZEGZÉS, KITEKINTÉS

A parttalanul gazdag *Schwärmerei*-vitanak bizonyára számos lehetséges közép-pontja van. Azonban alighanem elvétjük a lényegét, ha a vallási, morális, politikai, szerelmi örületben víziókká hevülő belső észleletek botránnyára koncentrálnunk – ez csupán a zajos felszín. Úgy gondolom, a polémia tétje nemcsak a „köztudomásúlag” patológiás ismerettípusok és cselekvési stílusok diszkreditálása és száműzése a polgári életvitelből, hanem mindenekelőtt a normalitás és abnormalitás tartományainak újraszabása, a „sikeres” patologizáció, amelyet a megismerés és cselekvés gazdasági-társadalmi bázisát újrastrukturáló történeti mozgásfolyamatok kontextusában igyekeztem magyarázni. Azt javasoltam, hogy figyeljünk föl a tudástermelésnek az érzelemátélés, a vágy- és az akaratképzés normáit is módosító aufklérista modelljével összeférhetetlen „passzív-produktív” értelemszerveződések, illetve a hozzájuk kapcsolódó érzelemátélési és vágyszerkezetek lehasadására (infantilizálódására, feminizálódására stb.), s ezek gyűjtőfogalmaként értsük a *Schwärmereit*.

Itt egyetlen problémát szeretnék még fölvetni, hogy egy pusztá utalásban kimerülő válasszal megjelöljem a további vizsgálódás irányát. Miért olyan nyugtalanító az, ami fantáziaszerű, ami akaratlan és uralhatatlan, a nem-teleologikus, a magától meginduló, az önmagát továbbalakító és önmagába zárult, a belső, a szabálytalan, a nem-öntevékeny? A fentiek alapján természetesen azért, mert feloldhatatlanul idegen a részműveleteire bontott, minden mozzanatában megha-

<sup>91</sup> Ami persze nagyon is megfér azzal, hogy a *Schwärmer* „külső munkára” is könnyűszerrel befogható: hogy egyenesen jámbor örömmel tölti el a mechanikus fizikai munka, a robotolás vagy robotoltatás, az a kétes „élmény”, hogy ő is „fogaskerék ebben a gépezetben”. Lásd a rideg mester és a kizsákmányolását „templomi” szolgálattá álmódó inas *Schwärmer*-párosát Karl Philipp Moritz „pszichológiai regényében”, az *Anton Reiser*ban (Moritz 1785. 84–85).

<sup>92</sup> Goethe 1983. 456.

tározott, racionális-kooperatív (tudás)termelési mechanizmustól, s így fenyegető ellenparadigma a felvilágosodással elemi szinten összefonódó, munkaerőigényében kielégíthetetlen tőkés modernizáció számára. De milyen ez a feloldhatatlan idegenség?

A korabeli *Schwärmerei*-irodalom közhelye, hogy a rajongót instrumentalizálják – miközben visszahúzódik szubjektivitása tiszta bensőségébe, valójában a Másik kezére adja magát. „Individuális tapasztalatai” igazából éppoly kevésbé individuálisak, mint a *sensus communis*ra hagyatkozó, mindig osztani és részesedni óhajtó ész szisztematizált ismeretei. Miért?

Antropológiai előadásában Kant sűrűn él azzal a fordulattal, hogy ha nem *mi* vagyunk urai megjelenítéseinknek, akkor *fantáziánk* játszik velünk.<sup>93</sup> De fantáziánk bizonyos szempontból nem a „miénk”. Ha nem saját aktivitásunk eredménye („passzív-produktív”), akkor másé: azé, aki (ami) belénk oltotta vagy belopta (gondoljunk a fantáziaszekvenciákkal „mérgező” *Lesesucht* toposzára). Ha fantáziánk elfoglalta az ész (és az értelem) fogalmainak helyét, akkor általa idegen ész játékszerévé váltunk:

[H]a az ész nem akar alárendelődni ama törvénynek, amelyet maga szab önmagának, akkor olyan törvények igájába kell görnyednie, amelyeket más szab neki; mert valamiféle törvény nélkül semmi, még a legnagyobb értelmetlenség sem űzheti soká játékát.<sup>94</sup>

Nem feledkezhetünk meg a „passzív-produktív” elleni küzdelemnek erről az emancipatorikus oldaláról sem, helyesebben arról az emancipatorikus represszióról (ha kifejezhető így), amelyet az aufklérista antropológiák a minden erejét és tevékenységét önkényének alávető – ennyiben „tökéletes”, „boldog” (munkaképes) – ember ígézetében fejtenek ki. De azt se feledjük, hogy *ez az ígézet* maga is kontrollálatlan, passzív-produktív értelemstruktúra, „idegen észből” (az „új szellemből”) eredő fantázia. S hogy akkor a felvilágosodás – saját előfeltevései szerint – csak represszív emancipációt ígérhet.

## IRODALOM

### *Elsődleges irodalom*

Adelung, Johann Ch. 1785. Johann Amos Comenius, ein Schwärmer. In *Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischen Unholden. Erster Theil*. Leipzig, Weygandsche Buchhandlung. 196–240.

<sup>93</sup> Csak a publikált *Antropológiából* néhány szöveghely: Antr 33, 88, 96.

<sup>94</sup> TÍ/TGK 37 (a fordítást módosítottam).

- [Anonim szerző] 1785. Neuer Beitrag zu einiger Kenntniß verschiedener jetzt existirender Geheimen Gesellschaften. *Berlinische Monatsschrift*. 3/2. 355–374.
- Bährens, Johann Ch. F. 1786. *Ueber den Werth der Empfindsamkeit besonders in Rücksicht auf die Romane (nebst einer Nachricht über den sittlichen Werth der Empfindsamkeit von Johann August Eberhard)*. Halle, Johann Jacob Gebauer.
- Baumgarten, Alexander G. 1779. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol Herman Hemmerde.
- Cassirer, Ernst 2002. Philosophie der symbolischen Formen III: Phänomenologie der Erkenntnis. In *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*. Szerk. Birgit Recki. 13. kötet. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Eberhard, Johann A. 1777. *Betrachtungen über Wundergaben, Schwärmerey, Toleranz, Spott, und Predigtwesen*. Berlin und Stettin, Friedrich Nicolai.
- Eberhard, Johann A. 1787. Vermuthungen über den Ursprung der heutigen Magie. Ein historischer Versuch. *Berlinische Monatsschrift*. 5/2. 6–33.
- Engel, Johann J. 1801. A Herr G\*Z. Über die Furcht vor der Rückkehr des Aberglaubens. In *J. J. Engels Schriften*. Berlin, Myliussische Buchhandlung. Bd. 2. 333–374.
- Garve, Christian 1802. Ueber die Schwärmerey. In *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*. Breslau, Wilhelm Gottlieb Korn. 335–406.
- Goethe, Johann W. 1958. Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann [von Lavater]. In *Gesamtausgabe der Werke und Schriften in 22 Bänden, Band 15: Schriften zu Literatur und Theater*. Szerk. Walther Rehm. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung. 19–23.
- Goethe, Johann W. 1983. *Wilhelm Meister tanulóévei*. Ford. Benedek Marcell. Budapest, Európa.
- Häfelí, Johann C. 1776. Eines Ungenannten Antwort auf die Frage: »Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerey nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet? und in welchen Schranken müßten sich die Antiplatoniker und Luciane halten, um nützlich zu seyn?« *Der Teutsche Merkur*. 4/3. 111–131 és 207–218.
- Haller, Albrecht von 1787. *Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst. Zur Charakteristik der Philosophie und Religion dieses Mannes*. Bern, Hallersche Buchhandlung.
- Herder, Johann G. 1776. Philosophie und Schwärmerei, zwo Schwestern. *Der Teutsche Merkur* 4/4. 138–49.
- Jakob, Ludwig H. 1795. *Grundriss der Erfahrungs-Seelenlehre*. Grätz.
- Jenisch, Daniel 1787. Ueber die Schwärmerey und ihre Quellen in unsern Zeiten. ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ *oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. 5/3. 23–41.
- Kant, Immanuel 1900–. *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötet. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel 1980. A vallás a puszta ész határain belül. In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford., jegyz. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 129–349. [VPÉHB]
- Kant, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614. [EM]
- Kant, Immanuel 1997a. Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In *Történefilozófiai írások*. Szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus. 13–22. [VKMF]
- Kant, Immanuel 1997b. Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? In *Történefilozófiai írások*. Szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus. 23–39. [TGK]

- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris–Gond-Cura Alapítvány. [IK]
- Kant, Immanuel 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris–Gond-Cura Alapítvány. [GyÉK]
- Kant, Immanuel 2005. Pragmatikus érdekű antropológia. In *Antropológiai írások*. Szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris. 7–306. [Antr]
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. [TÉK A/B]
- Lavater, Johann C. 1768–1773. *Aussichten in die Ewigkeit in Briefen an Herrn Joh. George Zimmermann*. Zürich, Drell, Geßner, Fueßli und Comp.
- Lavater, Johann C. 1773. *Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst oder des Tagebuches zweiter Theil, nebst einem Schreiben an den Herausgeber desselben*. Leipzig, Weidmanns Erben und Reich.
- Lessing, Gotthold E. 1956. Über eine zeitige Aufgabe. In *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Szerk. Paul Rilla. Berlin, Aufbau Verlag. 551–560.
- Lichtenberg, Georg Ch. 1783. Antwort auf das Sendschreiben eines Ungenannten über die Schwärmercy unserer Zeiten. *Göttingisches Magazin der Wissenschaft und Literatur*. 3/4. 589–614.
- Maimon, Salomon 1793. Ueber die Schwärmerci. ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. 10/2. 43–48.
- Meister, Leonard 1795. *Über die Einbildungskraft in ihrem Einfluß auf Geist und Herz*. Zürich, Drell, Geßner, Füßli und Comp.
- Moritz, Karl Ph. 1785. *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. Berlin, Friedrich Mauer.
- Mendelssohn, Moses 1785. Soll man der einreißenden Schwärmerci durch Satyre oder durch äußerliche Verhinderung entgegenarbeiten? *Berlinische Monatschrift*. 3/1. 133–137.
- Nietzsche, Friedrich 2004. Morgenröte. In *Werke*. Szerk. Karl Schlechta. Berlin, Directmedia (Digitale Bibliothek Band 31). Bd. 1. 1009–1279.
- Pfenninger, Konrad 1776. *Appellation an den Menschenverstand gewisse Vorfälle, Schriften und Personen betreffend*. Hamburg, Carl Ernst Bohn.
- Platner, Ernst 1772. *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Bd. 1. Leipzig, Dyckische Buchhandlung.
- Pockels, Carl F. 1787. Nachtrag zu: Ueber die Schwärmercy und ihre Quellen in unsern Zeiten. ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. 5/3. 41–48.
- [Reimarus, Johann H. A.] 1782. Ueber die Schwärmercy unserer Zeiten: ein Schreiben an den Herausgeber. *Göttingisches Magazin der Wissenschaft und Literatur*. 3/2. 237–255.
- Scheler, Max 1926. Erkenntnis und Arbeit. In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 233–486. Leipzig, Der Neue-Geist Verlag.
- Scheler, Max 1979. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Schlosser, Johann G. 1776. Ueber Spott und Schwärmercy. *Deutsches Museum*. 1/2. 785–787.
- Schlosser, Johann G. 1795. *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg, Friedrich Nicolovius.
- Spazier, Karl 1792. *Der neue Origenes oder Geschichte seltsamer Verirrung eines religiösen Schwärmers nebst einer Abhandlung über die Quellen und Gefahren der Schwärmercy*. Berlin, Verlag der Königlichen Preußischen Akademischen Kunst- und Buchhandlung.
- [Stolz, Johann J.] Gedeon, Joseph 1776. *Ueber Schwärmercy, Toleranz und Predigtwesen*. Upsal. [Supprian] S. C. I. 1746. *Gedanken vom Schläfe und denen Träumen, nebst einem Schreiben an N. N. daß man ohne Kopf empfinden könne*. Halle, Carl Hermann Hemmerde.
- Wieland, Christoph M. 1775. Zusatz des Herausgebers. *Der Teutsche Merkur*. 3/4. 151–155.
- Wieland, Christoph M. 1776. Fragen. *Der Teutsche Merkur*. 4/1. 82.

- Wizenmann, Thomas 1787. An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie. *Deutsches Museum*. 12/1. 116–156.
- Wolff, Christian von 1720. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt: den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Halle, Renger.
- Wolff, Christian von 1738. *Psychologia Empirica Methodo Scientifica Pertractata, Qua Ea, Quae De Anima Humana Indubia Experientiae Fide Constant, Continentur Et Ad Solidam Universae Philosophiae Practicae Ac Theologiae Naturalis Tractationem Via Sternitur*. Francofurti, Lipsiae
- Zimmermann, Johann G. 1777. *Von der Einsamkeit*. Frankfurt–Leipzig.

### Másodlagos irodalom

- Böhr, Christoph 1994. Johann Jakob Engel und die Geschichtsphilosophie Moses Mendelssohns. In *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Szerk. Eva J. Engel – Norbert Hinske. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. 157–174.
- Brandt, Reinhard 1999. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg, Felix Meiner.
- Engel, Manfred 1994. Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmens in Spätaufklärung und früher Goethezeit. In Hans-Jürgen Schings (szerk.) *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart–Weimar, Metzler. 469–498.
- Engel, Manfred 2009. Das 'Wahre', das 'Gute' und die 'Zauberlaterne der begeisterten Phantasie'. Legitimationsprobleme der Vernunft in der Spätaufklärerischen Schwärmerdebatte. In *German Life and Letters*. 62/1. 53–66.
- Forczek Ákos 2017. Képzelmű és fantázia Kantnál. A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/3. 128–147.
- Hinze, Kurt 1927. *Die Arbeiterfrage zu Beginn des modernen Kapitalismus in Brandenburg-Preußen*. Berlin, Verein für Geschichte der Mark Brandenburg.
- Jauss, Hans R. 1999. *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. Szerk. Kulcsár-Szabó Zoltán. Ford. Bernáth Csilla és mások. Budapest, Osiris.
- Rauer, Constantin 2007. *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Berlin, Akademie Verlag.
- Rauer, Constantin 2008. Die Kritik des Wahns als Schlüssel zu Kants kritischer Wende. In Valerio Rohden et al. (szerk.) *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. (Band 2, Sektionen I–II.) Berlin, Walter de Gruyter. 625–635.
- Schings, Hans-Jürgen 1977. *Melancholie und Aufklärung: Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, Metzler.
- Schmaus, Marion 2009. *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778–1936)*. Tübingen, Max Niemeyer.
- Sombart, Werner 1919. *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Bd. 1. München–Leipzig, Duncker & Humblot.
- Tánczos Péter 2014. Rajongás, elmeél és virtus. A német koraromantika polemikusként „Schäfersbury”-interpretációja. *Elpis*. 8/2. 43–53.
- Tóth Orsolya 2017. Andalgó, merengő, ábrándozó és rajongó. Megjegyzések Kölcsey Ferenc *A' vadászlak* című elbeszéléséhez. *Irodalomtörténet*. 98/2. 147–175.
- Williamson, Diane 2015. *Kant's Theory of Emotion. Emotional Universalism*. New York, Palgrave Macmillan.

## Palágyi és Husserl

Egy margójegyzet a magyar (és az egyetemes)  
filozófiatörténet-írás relevanciaproblematikájához\*

### I. PALÁGYI MINT HUSSERL ELLENPÉLDAKÉPE?

1928. november 12-én, negyedórával tizenkettő előtt William Ralph Boyce Gibson (1869–1935) ausztrál filozófus ismét felkereste freiburgi otthonában Edmund Husserlt (1859–1938), aki az előző félév elején emeritált – habár még tanított az egyetemen, mivel kijelölt utódja, Martin Heidegger (1889–1976) nem tudta teljesen átvenni katedráját<sup>1</sup> – és akit öt hónap múlva, a hetvenedik születésnapján Németország egyik legjelentősebb gondolkodójaként fognak majd ünnepelni. Boyce Gibson maga is már lassan két évtizede tanított a melbourne-i egyetemen és éppen *sabbatical*-ját töltötte Németországban, amelynek nagyjából felét (1928. május–július, október–november) Freiburgra szánta. A német filozófiát még diákévei során, 1893-ban megismerte a háború előtt évtizedek legismertebb, még Nobel-díjjal is kitüntetett német filozófusa, Rudolf Eucken

\* A tanulmányt bemutattam a *Ki a jelentős magyar filozófus? Relevanciakritériumok és kánonalkotás a 19–20. századi magyar filozófia történetírásában* című konferencián (2019. november 29.). Köszönettel tartozom az ott elhangzott hozzászólásokért, különösen Székely Lászlónak.

<sup>1</sup> Az 1928–1929. tanév téli szemesztere különlegesen alakult Husserl és Heidegger viszonyának szempontjából. Az 1928 elején kinevezett Heidegger csak október elejétől tudta átvenni freiburgi katedráját (lásd pl. Denker 2011. 91), ezért a minisztérium kérte Husserlt, hogy az 1928. március végével bekövetkező emeritációja után is tanítson a tavaszi félévben (BW VIII. 134–135). Husserl ekkor az 1925. tanév nyári szemeszterében tartott pszichológia-előadásának (Hua VIII) egy tartalmilag kevésbé módosított formáját adta elő *Intencionális pszichológia* címen (lásd Hua VIII. xiv–xv, 543), amelynek szövege kiadatlan. Az 1928–1929. téli félévben a kurzuskatalógus tanúsága szerint Heidegger még csak két szemináriumot hirdetett meg (lásd: *Ankündigung...* 1928. [15–16]), noha ténylegesen már előadást is tartott (amint erről Boyce Gibson is beszámolt, aki jelen volt Heidegger első óráján november 5-én: Gibson 1971. 73), ami időközben meg is jelent a Heidegger-összkiadásban (GA 27; a szerkesztői utószó nem tér ki a történeti körülményekre). Talán ezzel az átmenetinek tervezett helyzettel függhetett össze, hogy ebben a téli félévben Husserl még utoljára előadást és szemináriumot tartott *A beleérzés fenomenológiája* címmel, ami az összkiadásban, sőt a hagyatékban sem dokumentált, mivel Husserl szabadon beszélt (vö. Hua XV. xv). Husserl biográfiáját illetően lásd különösen Schuhmann 1977, a fenomenológiai mozgalom általános történetét illetően: Spiegelberg–Schuhmann 1982. Az itt és a bevett biográfiai szakirodalomban (pl. *Neue Deutsche Biographie*, *Új Magyar Életrajzi Lexikon*) is megtalálható történeti tények forrásait külön nem hivatkozom (hacsak explicit diszkusszió tárgyát nem alkotják).

(1846–1926)<sup>2</sup> tanítványaként és Husserl jellemzése szerint „már a fenomenológiába magát jól bedolgozva” érkezett Freiburgba (BW IV. 154); a fenomenológiai mozgalom történetébe pedig később Husserl középső főművének, a magyarul sajnos még mindig nem olvasható *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* (Husserl 1913a.; Hua III/1) korabeli angol fordítójaként írta bele a nevét, amely kiadáshoz Husserl egy tanulságos szerzői utószót is illesztett (Husserl 1931; vö. Husserl 1930; Hua V, 138–162). Boyce Gibson másik érdeme a fenomenológia historiográfiája felől tekintve abban állt, hogy igyekezett idejét minél hasznosabban tölteni a Freiburgban elérhető notabilitások, mindegyikét Husserl és Heidegger – sőt az ebben az utolsó utáni Husserl-félévben éppen Freiburgban tanuló Emmanuel Levinas – társaságát keresve, valamint, ami az utókor szempontjából még fontosabb, az így elhangzott beszélgetéseket naplójában rögzítette, aminek vonatkozó bejegyzéseit meg is jelentették.<sup>3</sup>

Boyce Gibson november 12-én sem akarta sokat pazarolni az időt, hanem Husserl dolgozószobájába belépve rögtön egy filozófiai beszélgetésre próbálta készíteni az idős mestert, amihez egy Husserl íróasztalán heverő, Ludwig Klages (1872–1956) által írt „pamfletet” (Gibson 1971. 74) használt fel ürügyként.<sup>4</sup> *A conversation starter* bevált és Husserl az elkövetkező másfél órában Boyce Gibson napójának tanúsága szerint egy olyan figyelemreméltó fejtegetésbe bocsátkozott, ami remélhetőleg még a specifikusan csak a magyar filozófia története iránt érdeklődő olvasók számára is kifizetődévé teszi, ha eddig követték e margójegyzet gondolatmenetét:

„Az egész Klages-Palágyi mozgalom az a típus, amit a fenomenológia megszüntetni [kill] és abszurdnak nyilvánítani akar.[”] Husserl azt mondta, Klages valószínűleg a létező legextrémebb ellenfele a fenomenológiának. Husserlnek nem volt túl jó [not very pleasant] kapcsolata Palágyival, aki személyesen ismert. (Husserl megjegyezte, hogy ő vezette be Palágyit [Bernard] Bolzano [filozófiájába].) „Egy *wilder Kopf* [vad elme]”, nem volt elképzelése a tudományos tárgyalásmódról. Felvettem, hogy muszáj *Anregungot* [ösztönzést] kapnunk és Palágyi ezt adta. Husserl tiltakozott, hogy ez az *Anregung* adekvát módon beszerezhető a nagy klasszikusoktól Platóntól Kantig

<sup>2</sup> A napjainkra az obskuritás homályába merült Rudolf Eucken korabeli percepcióját meggyőzően rekonstruálta: Sieg 2013. 59 skk.

<sup>3</sup> Gibson 1971. Boyce Gibson életrajzához e szövegkiadás szerkesztői bevezetőjén (58–62) túl lásd Grave 1981, historiográfiai relevanciájához a fenomenológiai mozgalom számára pedig különösen Spiegelberg–Schuhmann 1982. 253.

<sup>4</sup> A szóban forgó könyv talán a Husserl könyvtárában megtalálható korai karakterológiai pamflet lehetett (Klages 1910), amit Husserl megjelenése körül vásárolhatott meg (mivel a mű 1921-ben és 1922-ben változatlan kiadásokban jelent meg, amit 1926-tól egy kétszeresére bővített új változat követett *Die Grundlagen der Charakterkunde* címmel). Az eredeti Klages-könyv két évtizeddel később valószínűleg azért kerülhetett Husserl asztalára, mert a freiburgi Husserl-tanítvány, Gerda Walther (1897–1977) – akinek ekkorra már megromlott a kapcsolata egykori tanárával (vö. BW II. 265–267) – elküldte Husserlnek ez ebben az évben megjelent Klages-tanulmányát (Walther 1928).

és csak erre van szükség. Bármilyen más időpazarlás és tévútra visz. [...] Felvettem, hogy ő [Husserl] egy különlegesen *begabter Mensch* [tehetséges ember] és nekünk egyszerű embereknek szükségünk van a világ többé-kevésbé félrevezető, de mindig megújító gondolkodásának stimulusára, hogy segítsen előre jutni és lehetővé tegye, hogy lássunk – még annak az esetben is, aminek a látását a fenomenológia elvárja tőlünk.<sup>5</sup>

Erre az idézetre mondhatjuk azt, hogy, ha akár csak a fele is igaz, az egy csapásra megoldaná Palágyi Menyhért (Melchior Palagyi 1859–1924) és vele együtt a múlt századforduló magyar teoretikus filozófiájával kapcsolatos relevancia-gondjainkat, elvégre az egyetemes filozófiatörténet panteonjában vitathatatlan helyet elfoglaló Edmund Husserl a saját rendszerének célkitűzését éppen egy olyan mozgalommal szembeni explicit oppozícióban definiálta, amely mozgalomnak egyik egyenrangú tagjaként Palágyi Menyhértet nevezte meg (akit személyes elmondása szerint ismert, habár nem kedvelt).

Nos, az idézett állítás egyik fele ebben a formájában biztosan nem igaz, mivel a Klages–Palágyi-konjunkció erős túlzásnak tűnik (habár még mindig megalapozottabb, mint a magyar biográfiai szakirodalomban töretlenül hagyományozott társítás, miszerint Palágyi 1919 és 1920 között a livóniai származású Hermann von Keyserling [1880–1946] gróf köréhez, sőt az általa alapított *A bölcsesség iskolája [Schule der Weisheit]* tanári karához tartozott volna).<sup>6</sup> Amint Bogdanov Edit kimutatta, Palágyi és Klages először 1908-ban Heidelbergben találkoztak (Bogdanov 2017. 399) leghosszabb, kététhetes találkozásukra pedig a magyar filozófus halálának évében, Svájcban került sor (400). Az ekkor már az akadémiai intézményrendszeren kívül tartózkodó Klages ugyan belekezdett Palágyi műveinek kiadásába, melyekről szuperlatívuszokkal nem takarékoskodva nyilatkozott (pl. „a ’tudománynak’ még évtizedekre lesz szükséges ahhoz, hogy akár csak közelítőleg kimerítse azokat a lényegileg új eredményeket, melyeket ez a korszakos mű tartalmaz”; Palágyi 1925. vii); ez azonban még nem azonos egy „Klages–Palágyi” szimmetrikus konjunkcióval (azaz nem jött létre kettős

<sup>5</sup> Gibson 1971. 74–75 (az angol eredetiben is németül szereplő kifejezéseket meghagytam, az idézőjel- és zárójelhasználatot egységesítettem).

<sup>6</sup> Lásd mindenekelőtt a *Magyar életrajzi lexikont* (Kenyeres 1981–1985. 2. kötet. 340). Itt Palágyi halálozási dátuma is tévesen szerepel (1929), amit ugyanakkor a *Kiegészítő kötet* javít (891); és az *Új magyar életrajzi lexikont* (Markó 2001–2007. 5. kötet. 40); visszafogottabb formában *A magyar irodalom története* (Sóttér 1978. 4. kötet. 952). Közli még pl. Hanák 1979. 293; 1993. 207; elkerüli viszont pl. Simonovits 1976. 92. Bogdanov Edit szerint (tézise első megfogalmazása: Bogdanov 2010. 44; bizonyítottan tekinti: Bogdanov 2017. 400) ez a feltételezés külföldi levéltári források fényében tarthatatlan, s azt csak egy későbbi magyar Palágyi-monográfia (Solt 1943. 133) terjesztette el. Valóban, erről a kapcsolatról nem tesznek említést a Palágyit részletesebben tárgyaló korábbi lexikonok, így a *Révai Nagy Lexikona* (15. kötet, 1922. 97–98); a *Tolnai Új Világlexikona* (14. kötet, 1929. 68), (szintén téves [1925] halálozási dátum); a *Pedagógiai Lexikon* (2. kötet, 1936. 473. hasáb); sőt még az *Új Idők Lexikona* (19–20. kötet, 1941. 4976) sem.

filozófiai iskola, de még Klages hatás- és recepciótörténete sem foglalja magába automatikusan Palágyiét). Amint egy nemrég megjelent, Palágyival foglalkozó független külföldi kötet bevezetője fogalmazott, Klages „ösztönzéseket” (*Anregungen*) köszönhetett Palágyi gondolkodásának (Möckel 2018. 7). Ráadásul – a fenti Boyce Gibson testimóniumon túlmenően – ilyen *Anregungen*ekre, azaz a „Klages–Palágyi” konjunkcióra mint saját fenomenológiai filozófiájának ellenpólusára vonatkozó kijelentés tudomásom szerint nem adható sem Husserl időközben több mint félszáz kötetre terjedő életműkiadásában, sem tízkötetes levelezésében (BW). Az, hogy Klages „a maga rendszerének megalkotásában a magyar gondolkodónak igen sokat köszön”,<sup>7</sup> tehát – amennyiben ezt a két gondolkodó egyfajta összeolvadásaként értjük – talán inkább egy sajátosan magyar percepció, ami igyekszik aprópénzre váltani azokat a közkézen forgó korabeli általános szuperlatívuszokat, mint például a *Tolnai Új Világlexikon*ának portréval is illusztrált Palágyi-címszavában található megfogalmazás, miszerint Palágyi „munkásságával világhírű lett a tudományos világban s eszméi terjedőben vannak”.<sup>8</sup> Félreértés ne essék: mindez természetesen nem zárja ki a Palágyi–Klages-kapcsolat kutatását, ami saját helyi értékén kezelve valóban egy rendkívül fontos fejezetet alkothatna Palágyi intellektuális peregrinációjának, sőt általában véve a magyar filozófia korabeli külföldi hatástörténetének feltárásában (e fejezet megírása azonban még mindig a Palágyi-kutatás *desideratuma*, beleértve a Klages és Palágyi közti levelezés megjelentetését),<sup>9</sup> még akkor is, ha az csak közvetett és diffúz hatástörténeti terminusokban artikulálható.

Élhetünk például a gyanúperrel a Boyce Gibson által közvetített, a „Klages–Palágyi-mozgalom” szerepére vonatkozó Husserl-kijelentés esetében, hogy annak szavaiban inkább az ausztrál filozófus, semmint német vendéglátója szól hozzánk. Boyce Gibson legalábbis néhány hónappal freiburgi látogatása előtt jelentett meg egy cikksorozatot a londoni *Journal of Philosophical Studies* című

<sup>7</sup> *Pedagógiai Lexikon* (2. kötet, 1936. 473. hasáb).

<sup>8</sup> *Tolnai Új Világlexikon* (14. kötet, 1929. 68). Megjegyzendő, hogy a Palágyi–Klages-kapcsolat hatástörténeti tézisének megerősödéséhez hozzájárulhatott Solt Hugó említett könyve is (lásd 6. lábjegyzet fentebb), mely szerint a két gondolkodót 1908 óta „síríg tartó mély barátság fűzte” egymáshoz (Solt 1943. 133). Solt monográfiájának korabeli fogadtatása alapján szavai nem hullottak természetlen talajra (lásd pl. *Az Újság*. 19/129. 6; 1943. jún. 9.)

<sup>9</sup> Érdekes (amint erre még visszatérünk), hogy a historikus és a modern Palágyi-szakirodalom – amely pedig gazdag az egyes epizódokat vizsgáló, nemzetközileg is kontextualizált tanulmányokban (a máshol idézettekén túl pl. Székely 1997; Békés 2005) – a Palágyi jelentőségének kérdésére való különleges érzékenység ellenére nem foglalkozik *specifikusan* azokkal az epizódokkal (mint például Palágyi hatása Klagesra), melyek alátámasztanák és extenziójában meghatározhatóvá tennék Palágyi gondolkodásának tényleges jelenlétét az egyetemes filozófiatörténetben (különösen amennyiben különbséget teszünk a filozófia és a tudomány története között). Jelen írás tulajdonképpen arra tesz szukcesszív módon kísérletet, hogy a célnak leginkább megfelelő ilyen epizódot azonosítsa, melyet végső soron egy historiográfiai-metaszintű aspektusban vélek majd megjelteni.

folyóiratban (Gibson 1928a;1928b),<sup>10</sup> amelyben Palágyi jelentőségének felfedezéséről vall, illetve arról próbálja meggyőzni olvasóit. Tanulságos, hogy Palágyi jelentőségét ő is egy antagonisztikus sémában tárja elénk: Palágyit egyfelől „még a kontinensen is nagyon elégtelenül ismerik” (Gibson 1928a. 15), másfelől filozófusunkat „kiemelkedő eredetiség” (Gibson 1928b. 172), „mélyreható mi-volt és ritka mentális képesség” (Gibson 1928a. 15) jellemzik. Boyce Gibson ezt annyira kiélezte, hogy szükségesnek érezte még magyarázattal is szolgálni Palágyi mellőzöttségére, melyet ő a magyar-német filozófus túlzott polemikus hajlamában vélt felfedezni (uo., 16). Jellemzésével Boyce Gibson egy ekkorra már kiépített historiográfiai tradícióhoz csatlakozik, hiszen a színikritikus-író Werner Deubel (1894–1949), akinek egy általános kulturális-politikai folyóiratban megjelent Palágyi-tanulmánya Boyce Gibson szerint „először felkeltette az érdeklődésemet Palágyi iránt és [...] írásainak tanulmányozására vezetett” (uo., 15), maga is nemcsak bőkezűen bánt a szuperlatívuszokkal filozófusunk méltatásakor – Palágyi egy „génusz a már majdnem kihalt fajtából”, akinek „a tekintete ugyanolyan élesszemű megkülönböztető-képességgel fogja át a szellemtörténeti rejtély-golyóbis természettudományi és filozófiai féltekéit” (Deubel 1926. 330) –, hanem ráadásul egy egész filozófiatörténet-filozófiai koncepciót konstruált annak alátámasztására, hogy egy ilyen lángelmének miért kellett az ismeretlenség homályában maradnia (rászorulva a felfedezőkre): „a szellemtörténet menetében persze az ilyen törés- és átalakulási pontoknál eddig még mindig az volt a helyzet, hogy az irányadó bölcsék heveség nélküli hangja a mindennapi szellemi harc mögött hosszú időn át [...] rejtve maradt a nyilvánosság számára” (uo., 329). Ez a sors jutott osztályrészül Deubel szerint nemcsak Szókratész, Kopernikusz vagy Descartes, hanem Palágyi számára is.

## II. PALÁGYI MINT HUSSERL KRITIKUSA?

Az érem másik oldala, hogy az ilyen szuperlatívuszokkal történő birkózás közben *szem elől tévesztődhet Palágyi egy nagyon is valós teljesítménye*. Boyce Gibson maga is csak egy a cikksorozata végére beillesztett, „[s]ok minden teljesen figyelmen kívül lett hagyva” megjegyzéssel felvezetett bekezdésben emlékezik meg egy félmondat erejéig „egy korai munkáról”, „Edmund Husserl kritikai ismertetéséről [*consideration*]” (Gibson 1928a. 172). Pedig Husserl köreiből ekkor már mindenki ismerte Palágyi ez utóbbi teljesítményét. Egy másik korai angolszász Husserl-kutató, az ausztrál születésű, de az Egyesült Államokban könyvtárosi

<sup>10</sup> A lapszámok dátumai: 1928. január és 1928. április. A folyóirat 1931 óta *Philosophy* címmel jelenik meg, mindvégig a *Royal Institute of Philosophy* kiadásában.

karriert befutó Andrew Delbridge Osborn (1902–1997)<sup>11</sup> úgy jellemezte Palágyi könyvét, mint „az első részletes támadást [*attack*]” Husserl ellen. „Husserl megjelentetett egy választ, azonban a rákövetkező kritikusra nem válaszolt” (Osborn 1934. 379). Valóban: az 1900 és 1903 közti németországi peregrinációja során Palágyi nemcsak megjelentetett egy Husserlrel foglalkozó könyvet (Palágyi 1902a), amelynek bérelt helye lett a Boyce Gibson freiburgi látogatása idejére már kibontakozóban lévő fenomenológiatörténeti szakirodalomban (sőt még a Husserl filozófiájával az 1900-as években először foglalkozó szakirodalomban is),<sup>12</sup> hanem még abban a megtiszteltetésben is részesült, hogy Husserl terjedelmes válaszcikket tett közzé a *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* c. folyóirat hasábjain (Husserl 1903; Hua XXII, 152–161), amely ráadásul magyar fordításban is olvasható (Husserl 2011. 45–55). Ezt nemcsak a modern Husserl-szakirodalom tartja egy fontos fejlődéstörténeti dokumentumnak, amelyet Husserl röviddel a korai *opus magnum*, a *Logikai vizsgálódások* első kiadása (Husserl 1900; 1901; Hua XVIII, XIX/1–2) után tett közzé,<sup>13</sup> hanem azért is kitüntetett szerepet tölt be, mivel lényegében ez volt az egyetlen (!) alkalom, hogy Husserl közvetlenül, érdemben és a tudományos vita bevett műfajainak keretében megjelent szöveggel válaszolt kritikusaiknak.<sup>14</sup>

Miért nem ünnepeljük hát Palágyit a huszadik század egyik legnagyobb filozófusának valódi vitapartnereként? Elvégre a korabeli német filozófia önreprezentációja szempontjából mérvadó áttekintésekben Palágyi ezen szerepe olyan súllyal esett latba, hogy belőle egy egész identitást fabrikáltak Palágyi számára mint aki „a »logikai dualizmus«, a szenzualizmus és a pszichologizmus, de az extrém antipszichologizmus – amint azt Bolzano és Husserl képviselik – ellenfele” (Eisler 1912. 523),<sup>15</sup> vagy pedig Palágyi e könyve mögé egy szignifikáns

<sup>11</sup> Osborn életrajzát illetően lásd anonim gyászjelentését: *American Libraries*. 28/6. sz. 115 (1997).

<sup>12</sup> Lásd (a teljesség igénye nélkül): Bergmann 1909, vö. pl. 25–26; Michaltschew 1909. 91. 1. lj.; Illemann 1932. 83; Brück 1933. vii.

<sup>13</sup> Pl. Dermot Moran kommentárja szerint Palágyi-kritikája az „első nyilvános lehetőségek” egyike volt Husserl számára a *Logikai vizsgálódásokkal* kapcsolatos „elégtelenségének” kifejezésére (Husserl 2001. 1. köt., xxxiv; saját álláspontom: Varga 2009. 234 skk.).

<sup>14</sup> Marginális ellenpélda az életmű korai szakaszából: Husserl 1893a;1893b; Hua XXII. 73–82, 87–91 (a Boyce Gibson fordításához írott, fent említett utószó ugyan egy ritka publikált reakciónak tekinthető Husserl részéről fenomenológiai filozófiájának az évtized végére kialakult értelmezéseire, azonban ezt sajtóságos módon indirekt formában teszi). Eleinte Husserlnek tulajdonították – néha kifejezetten a Palágyi-ellenkritikával párhuzamba állítva (Farber 1940. 1) – a Husserl utolsó asszisztense, Eugen Fink által jegyzett ellenkritikákat (különösen a Husserl autorizáló előszavával megjelent Fink 1933), ezt a szerzőségi tulajdonítást azonban a modern Husserl-kutatás már nem fogadja el (saját véleményem és hatástörténeti rekonstrukció-kísérletem: Varga 2011. 89 skk.). Husserl utolsó éveire már Husserl számára is észlelhetően kialakult annak a toposza, hogy ő „nem konfrontálódik kritikusaival, sőt még a közeli tanítványaival sem, hanem helyette félreértésről panaszkodik” (Hua VI. 439).

<sup>15</sup> Önmagában figyelemreméltó, hogy Palágyi önálló, sőt részletes szócikket kapott ebben a lexikonban, még ha ebben közrejátszhatott az a tény is, hogy a lexikográfus Rudolf Eisler (1873–1926) Prágában született és 1899-től kezdve Bécsben élt magánzóként.

magyarországi Husserl-recepciót vetítettek (Oesterreich 1923. 518). Még ha ezt érdemes is *cum grano salis* olvasnunk,<sup>16</sup> egy olyan ígéretes hatástörténeti fejezet – „Palágyi hatása a korai nemzetközi fenomenológiában” – körvonalai rajzolódhatnak ki előttünk, amelynek rekonstrukciója nagyban hozzájárulhatna Palágyi nemzetközi relevanciájának bizonyításához. Sajnos nyomós oka van annak, hogy e fejezetre nemcsak a Palágyi jelentőségének bemutatásán munkálkodó szakirodalom nem hivatkozik előszeretettel (mégpedig, mint láttuk, már Palágyi kortársaitól kezdve), hanem még a Boyce Gibson által közvetített Husserl-kijelentések formája is zavarosnak tűnik: Husserl válaszási ingerküszöbét ugyanis Palágyi Husserl-kritikája (Palágyi 1902a) azáltal lépte át, hogy abban Husserl szerint Palágyi „[n]em kevesebbet szuggerál az olvasónak – külön-külön észrevehetetlen, azonban egymásutániségükben hatásos utalások sorozatában –, mint azt a gondolatot, hogy én Bolzanót tisztességtelen módon kihasználtam, miközben a tőle való függőségemet elhallgattam” (Husserl 1903. 289; Hua XXII, 155; ford.: Husserl 2011. 50).

Valóban kétes dicsőség, hogy Palágyi ezek szerint azzal írta volna be a nevét az egyetemes filozófiatörténetbe, hogy a huszadik század filozófiatörténetének egyik kimagasló alakját – akihez az intellektuális tisztességtelenségnek még gyanúja sem férközött, sőt akit inkább a túlzott filozófusi szigor okán szokás csodálni vagy kritizálni<sup>17</sup> – közönséges plágiummal vádolta meg. Ráadásul e vád már *prima facie* is nehezen tartható, hiszen Husserl, amint erre rögvest rá is mutatott Palágyinak írt válaszában, a *Logikai vizsgálódások* első kötetében éppen séggel a feledés homályába merült prágai filozófus, matematikus és polihistor Bernard Bolzano (1781–1848) *felfedezőjeként* lépett fel, s Bolzanót *expressis verbis* úgy jellemezte, mint akitől saját műve „döntő hatásokat” (*Einflüsse*) kapott (sőt Husserl e szöveghelyen éppen az ellen érvelt, hogy könyvét Bolzanóhoz eredetietlen módon közelállónak tartásák).<sup>18</sup> Nem meglepő tehát, hogy Husserl levelezőpartnerei nem éppen fényes véleménnyel voltak Palágyiról: „Szívből örülök,

<sup>16</sup> Palágyi működéséről a német olvasóközönség már az *Ueberweg*-kézikönyv tizenkettedik kiadásának a külföldi filozófiából foglalkozó kötetében (Oesterreich szerk. 1928. 354–355) is kiegyensúlyozottabb, hagiográfiai elemektől meglepően mentes képet kaphatott. A fejezet szerzője Rác Lajos (1864–1934) sárospataki főiskolai filozófiatanár volt, aki a maga részéről a német filozófiával való kapcsolatát mindenekelőtt a Lipcsében töltött 1887–1888 egyetemi éveknek köszönhette, ahol többek között a ma már inkább a pszichológia történelmében nyilvántartott Wilhelm Wundtnál (1832–1920) tanult.

<sup>17</sup> Vö. pl. „Husserl misszióinak tekintette a filozófiát” (Deczki 2014. 115. és passim). Husserl ilyen percepciója már korán kialakult. Karl Löwith (1897–1973), aki 1919-től kezdve tanult Freiburgban, a világháború előestéjén született, nagyhatású önéletrajzában például így írta le Husserlt: „Felejthetetlen számomra, hogy [...] azokban a napokban, amikor Freiburg francia megszállásától féltünk és kiürültek az előadótermek, [Husserl] fokozott nyugalommal és biztossággal folytatta fejtegetéseit, mintha a tudományos kutatás tiszta komolyságát a világon semmi sem tudná megzavarni” (Löwith 2007. 28; első, rövidített kiadás: 1986).

<sup>18</sup> Husserl 1900. 227 (Hua XVIII. 229. 1. l.). Palágyi ellenkritikájának eredeti megjelenésekor Husserl pontatlan oldalszámot adott meg (vö. Husserl 1903. 290), melyet a kritikai kiadás is átvesz (Hua XXII. 156. 2. l.).

hogy a hírnévre áhítózó magyarnak az arcátlanságát elintézte” – kommentálta az eseményeket a kor elismert neokantiánus filozófusa, Alois Riehl (1844–1924), aki 1898 és 1901 között Husserl kollégája volt Halléban (BW V, 198). „Erről az úrról olyan emlékeim vannak, melyek egyáltalán nem hízelgők számára” – tette hozzá Riehl, kitérve a husserli válasz meritumaira is: „A legjobb azonban az, hogy Palágyi tudatlansága alkalmat adott Önnek a saját álláspontjának a lehető legélesebb és leghatározottabb megállapítására” (uo.). Hasonló szellemben írt Husserlnek 1903 tavaszán egy másik volt halléi kollégája, a korban is obskúrussá számító Karl Goswin Uphues (1841–1916): „Most hallottam, hogy Palágyi felszínes és pimasz munkáját ragyogóan elintézte” (BW VI, 447).

Kérdéses, hogy Palágyi legalább részben nem ártatlan-e. Amint korábban felvettem (lásd Varga 2018. 78. 139. l.), a Husserl által érzékelt plágium talán egyszerű nyelvi félreértésből eredhetett (amihez az is hozzájárulhatott Husserl és levelezőpartnerei részéről, hogy Boyce Gibson nem tévedett, amikor Palágyinak a polémia iránti túlzott hajlamáról panaszkodott). Palágyi ugyanis *sensu strictu* nem állította, hogy Husserl orgazda módjára hallgatna a Bolzanótól származó értékei forrásairól, sőt kifejezetten azt írta: „Husserl ugyan megemlékezik Bolzanóról [...]” (Palágyi 1902a. 16). Ehhez viszont rögvest hozzátette: „[...] Husserl] elmulasztja azonban, hogy fejtegetései során valamiképpen konfrontálódjon” (*sich... auseinanderzustezen*) Bolzanóval (uo.). Az *auseinandersetzen* komplex, mondhatni filozofikus ige, amelynek variánsai fordíthatók akár ’ütközés’-ként, ’dialógus’-ként (Schwendtner 2013. 238), és a szemantikai mezőjéhez tartozó jelentésformákat elemezhetjük akár a filozófiai viták természetére irányuló filozófiai reflexió (lásd kül. Fehér M. 2015) felől. Tekinthetjük azonban a köznapi jelentést is, ami egy korabeli szótár szerint az *auseinander* prepozícióból képzett más egyszerűbb igékhez képest „különleges jelentésfejlődést” mutat fel (Paul 1896. 43), melynek egyik pólusát a „vitában békéltet”, a másikat pedig egyszerűen a „bemutat” (*darlegen*) jelentésmező alkotja (44). Talán az utóbbi befolyásolhatta Husserlt (Palágyi polemikussága mellett), amikor a mondatot egyszerűen úgy értette: Palágyi szerint ő nem mutatta be, mit vett át Bolzanótól.

Akárhogyan is legyen, a *Logikai vizsgálódások* vonatkozó szöveghelyének 1913-ban megjelent második kiadásában Husserl a Bolzano-hivatkozást *gyengítette*.<sup>19</sup> Ez az eljárás mód első látásra kontraintuitív Husserl részéről, hiszen a Palágyi-féle plágiumvaddal szembeni védekezési pozícióját látszik rombolni. Azonban talán értelmezhetjük annak jeleként, hogy Husserl úgy érezte, csak baja származhat abból, ha túl közel áll történeti szerzőkhöz. Talán nem véletlen,

<sup>19</sup> Az új kifejezés: „döntő impulzusok” vagy „döntő indíttatások” (*Anstöße*) (Husserl 1913b. 227; Hua XVIII. 229), amely immár csak heurisztikus motivációt fejez ki, nem pedig tartalmi meghatározottságot. Az utóbbtól való ódzkodás jele Husserl részéről például az is, hogy az új kiadáshoz írott, de félbehagyott előszóban – a Bolzanóhoz hasonló kontextusban említett Hermann Lotzére (1817–1881) vonatkozóan – a „tanítások” (*Belehrungen*) kifejezést „impulzusok”-ra (*Impulse*) cserélte (Hua XX/1. 292, vö. 425).

hogy a Palágyi-kritika utáni korszakból származnak Husserl ismert fellépései a filozófiatörténet filozófiai értéke ellen,<sup>20</sup> illetve ezzel talán annak a sajátos emlékezettévesztésnek a biográfiai háttérébe is betekinthetünk, hogy Husserl 1928-ban ausztrál látogatójának azt mondta, ő hívta fel Palágyi figyelmét Bolzanóra (hacsak nem Boyce Gibson értett félre valamit). Ezek szerint Palágyit akár a fenomenológiai mozgalom – véleményem szerint felettébb sajnálatos – antihistorikus irányultságáért is legalább részben felelősnek tekinthetjük?

Az anti-hagiográfiától persze éppúgy tartózkodnia kell a filozófiatörténésznek, mint az egyoldalú laudációtól. A Klages-hatáshoz hasonlóan Palágyi Husserl-kritikája és Husserl ellenkritikája a saját helyi értékén kezelve, kontingens félreértéseivel együtt, egy értékes és fontos fejezete lehetne a magyar filozófia és a korabeli egyetemes filozófiatörténet közti érdemi interakciók tanulmányozásának,<sup>21</sup> amennyiben az kifejezetten a korai fenomenológia perspektíváját – beleértve Palágyi korábban jelzett recepcióját a historikus fenomenológiai szakirodalmon belül – is megnyitva és a releváns történeti tényekkel gazdagítva történné. Ami az utóbbit illeti, például Uphues két vasat tartott a tűzben, hiszen a Husserlnek írott levele évében Palágyi sokkal pozitívabb hangnemű monografikus tárgyalását jelentette meg (Uphues 1903), ráadásul több magyar forrás tud Uphues és Palágyi közti, érdemi filozófiai tartalmú személyes kapcsolatról.<sup>22</sup> Riehl, mint fentebb láttuk, maga vall arról, hogy személyesen ismerte Palágyit; ha pedig nem Boyce Gibson félrehallásának tudható be, hogy Husserl személyesen ismerte Palágyit, akkor az 1900 és 1903 között Németországban tartózkodó

<sup>20</sup> Pl.: „Nemde a matematikus sem fog a történelemhez fordulni a matematikai elméletek igazságának tisztázása céljából [...]. Miképpen dönthetne tehát a történész adott filozófiai rendszerek igazságáról [...]?” (Husserl 1911. 325; Hua XXV. 44; ford.: Husserl 1993. 84.)

<sup>21</sup> Specifikusan erre a feladatra, úgy tűnik, még a nemzetközi Palágyi szakirodalom sem vállalkozott (vö. kül. Bracken 1966), valamint nem foglalkozik specifikusan ezzel az aspektussal Székely gazdag és hiánypótló tanulmánya Palágyi németországi peregrinációjáról sem (Székely 2016). Jellemző, hogy Simonovits Anna Palágyi Husserl-kritikáját egy teljesen immanens szövegolvasat alapján ismerteti (még Husserl viszont-kritikáját sem vonva be), mondván Palágyi Husserl-kritikájának megállapításaihoz „nem szükséges semmi kommentárt sem fűzni, teljesen egyet lehet érteni velük” (Simonovits 1977. 136). Ez a kapcsolat rekonstrukciója pedig akár Palágyi saját időfilozófiájának tematikus vizsgálatát is gazdagíthatná, hiszen Palágyi Husserl-kritikája foglalkozik a brentanói belsőézelés-elmélet kritikájával is (lásd különösen Palágyi 1902a. 85), amely az alapkövét adja a tudat olyan strukturális vizsgálatainak, melyhez a husserli belső időtudat fenomenológiája – melyet Husserl éppen ebben az évtizedben fejtett ki – is tartozik (arról nem is beszélve, hogy Palágyi véleményem szerint valójában közelebb áll Brentanóhoz, mint gondolná). Ezt a lehetőséget jól példázza Nagy 2003, amely utal Palágyi és Husserl vitájára (25. 44. l.) és általános időfilozófiai áttekintésében röviden érinti is Husserl (lásd: 99), azonban nem tesz kísérletet a filozófiai kapcsolati lehetőség rekonstruálására.

<sup>22</sup> Korabeli forrás: N. N. 1905. 157. Serdült Benke Éva (2007. 27) még azt is közli, hogy „Palágyi lányának Uphues lett a keresztapja”, valamint, hogy tartós barátság alakult ki a két filozófus között, ezeket azonban sajnos nem bontja ki Palágyi intellektuális biográfiájának megrajzolására.

Palágyi személyében akár Husserl első magyar látogatóját tisztelhetjük, hiszen Husserl tudomásom szerinti első magyar diákja, Enyvvári Jenő (1884–1959) csak az 1909–1910-es téli szemeszterben tartózkodott Göttingenben (vö. Varga 2017. 63–64), Szilasi Vilmos pedig, akivel Husserl (és Heidegger) meglepően komoly mélységű intellektuális és személyes kapcsolatot épített ki (és aki később Husserl és Heidegger freiburgi katedráján tanított), csak 1919-ben érkezett Freiburgba (vö. Szalai 2017. 25) – avagy éppen egy potenciális találkozást feltételezhetünk Palágyi és az 1903 nyári szemeszterében éppen Göttingenben tartózkodó, habár Husserlnél hivatalosan nem tanuló (vö. Varga 2016. 266) Révész Géza (1878–1955) között.

### III. PALÁGYI HUSSERL-KRITIKÁJA MINT A FENOMENOLÓGIAI MOZGALOM KIALAKULÁSÁNAK MOZGATÓRUGÓJA?

Itt azonban már-már szürreális fordulatot vesz a Palágyi potenciális egyetemes filozófiatörténeti relevanciájának feltérképezésére irányuló vizsgálódásunk. A fenomenológia filozófiatörténeteinek egy szűk, ámde hungarika-irányú elfogultsággal semmiképpen sem vádolható nemzetközi csoportja egészen meglepő állítást tett ugyanis Palágyi Husserl-pamfletének jelentőségéről a fenomenológiai mozgalom kialakulása szempontjából: A müncheni filozófushallgató Johannes Daubert (1877–1947) – akitől életében egyetlen sor sem jelent meg (sőt még doktori fokozatot sem szerzett), viszont aki központi szerepet játszott abban, hogy müncheni hallgatótársait megnyerje Edmund Husserl filozófiájának, létrehozva a fenomenológiai mozgalom mint filozófiatörténeti alakzatot – e kutatók legnagyobb hatású előadásában (Daubert 2002) „a »logikusok és a pszichológusok közti konfliktus« témájából indult ki”, s „ez a megfogalmazás Melchior Palágyi könyvére” vonatkozik (Smid 1985. 269).<sup>23</sup> Most mondhatnánk igazán: ha ennek akárcsak a fele is igaz, egy csapásra megoldódnának a magyar filozófia egyetemes filozófiatörténeti relevanciájára vonatkozó aggályaink.

Azt gondolom, Palágyi egyetemes filozófiatörténeti relevanciájának ez az aspektusa valóban figyelemreméltó (legutóbb kísérletet is tettem ennek kidolgozására, lásd Varga 2018. 77–105). Egy érdemi ponton azonban itt is megkötéseket kell tennünk, melyek jól demonstrálhatók Palágyi Husserl-kritikájának olyan passzusain, amely alapján Palágyi Husserl-kritikáját Nyíri Kristóf (és Demeter Tamás) nyomán akként jellemezhetjük, mint ami „a korát nyilvánvalóan

<sup>23</sup> Ugyan Daubert előadásának szövege explicit Palágyi-hivatkozást nem tartalmaz, az azonosítást megerősíti a kiadott szöveg szerkesztői kommentárja (Daubert 2002. 345; Schuhmann 2002. 342). A korabeli magyar sajtó (lásd pl. *Pesti Hírlap*. 24/73. 8, 1902. márc. 15.) alapján Palágyi könyve 1902 márciusában jelenhetett meg, ami konzisztensnek tűnik Daubert júliusban tartott előadásával.

megelőzi”, amennyiben Palágyi „a gondolkodásban egy szimbolikus, azaz nyelviileg meghatározott [*sprachlich bedingten*] folyamatot lát” (Nyíri 1994. 18; lásd még Demeter 2011. 55):

Röviden: lehetetlenné válnak az igazság ismerete, ha a valódi gondolkodási aktusok [*Denkakte*] és a megragadandó magánvaló igazságok kétféle törvényt követnének, melyek között semmi sem közvetítene. A reális és az ideális ilyen meghasadása [*Entzweiung*], ahogyan azt Husserl követeli, rosszabb lenne bármely pszichologizmusnál, hiszen ez nem más, mint bárminemű ismeret teljes lehetetlenségének kifejeződése. (Palágyi 1902a. 42; idézi: Demeter 2007. 43; 2011. 45.)<sup>24</sup>

Miért gondolja Palágyi azt, hogy Husserl pszichologizmus-kritikája ebbe a csapdába esik? A Husserl-kritika zárszavának tekinthető – és szintén explicit módon Husserlre vonatkozó – passzus szerint (vö. Varga 2018. 82):

Husserl azáltal kísérli meg a pszichológiától elválasztani a logikát, hogy igyekszik a gondolati aktusokat [*Denkakten*] leválasztani a gondolati tartalmaktól [*Denkinhalte*] – egy olyan vállalkozás, amely látszólag kivitelezhető, mivel absztrakció révén képesek vagyunk különbséget tenni aktus [*Akt*] és tartalom [*Inhalt*] között; valójában azonban [ez a vállalkozás] nem valósítható meg, mivel számunkra nincs gondolati aktus tartalom és tartalom gondolati aktus nélkül. (Palágyi 1902a. 47–48.)

Palágyi ezen Husserl-kritikája indokoltnak láttathatja, hogy filozófusunkra a gondolkodás nyelvi meghatározottsága, s ezáltal tágabb értelemben a *linguistic turn* előfutáraként tekintsünk, azonban – szigorúan a fenomenológiai-husserli fogalmi rendszeren belül tekintve – már nehezebben értelmezhető, tekintve, hogy a gondolati aktusokat és azok tartalmait Husserl nem egymástól radikálisan szétválasztani igyekezett, sem pedig szétválasztatlanul hagyni, hanem e kettő kapcsolatát akarta kimunkálni az intencionalitás – Franz Brentano (1838–1917) klasszikussá vált megfogalmazásával: „tartalomra [*Inhalt*] vonatkozás, objektumra [...] irányultság” (Brentano 1874. 115) – címszava alatt, ami „a fenomenológiai fordulat egészét” kifejezi (Ullmann 2008. 7). Szándékuk szerint tehát a fenomenológusoknak sincs „gondolati aktus tartalom és tartalom gondolati aktus nélkül”. Enyvvári Jenő, aki kétrészes antikritikát (Enyvvári 1909a; 1909b) jelentetett meg Palágyi írására válaszolva (sajnos csak magyar nyelven), joggal jegyezte meg, Husserl *Logikai vizsgálódásai* rendelkeztek önálló elmélettel, amely e kapcsolat fogalmi artikulálását szolgálta (ezt az elméletet söpri Palágyi

<sup>24</sup> Nyíri fent idézett tézisének (Nyíri 1994. 18) nem köti közvetlen Palágyi-idézethez, illetve a szerzők további Palágyi-idézetei más könyvekre, avagy a Husserl-kritika (Palágyi 1902a) nem közvetlenül Husserlrel, hanem Bolzanóval polemizáló részeire vonatkoznak, ezért esett a választásunk erre a Palágyi-szöveghelyre, amelyből kiindulva rekonstruálható filozófusunk specifikus Husserl-kritikája.

az „absztrakció” szőnyege alá), s egyben megkísérelt számot adni a jelentések ideális egységéről a különböző jelentésadó és jelentésbetöltő tudati aktusok sokaságában (lásd kül. Enyvvári 1909a. 320–321).

Palágyi Husserl-kritikája mögött persze Palágyi saját Bolzano-értelmezése rejlett. Szerinte már Bolzano „azt a titkos tendenciát követi, hogy szétszakítsa a gondolati tartalom és a gondolati aktus összefüggését” (Palágyi 1902a. 31), mivel Bolzano az előbbieket megfelelő entitásoknak, azaz „az elgondolt mondatoknak realitást tulajdonít, a »magánvaló mondatok«-ról azonban kifejezetten kijelenti, hogy azokhoz nem társul létezés [*Dasein*]” (uo.). Enyvvári joggal mutatott rá Husserl védelmében arra (vö. Varga 2017. 62 skk.), hogy a magánvaló mondatot (tételt, *Satz an sich*) mint ideális entitást és az elgondolt mondatot mint mentális aktust Bolzano is éppen egymáshoz kötni próbálta azáltal, hogy az előbbit az utóbbi „tartalmának” (*Inhalt*) tekintette (Bolzano 1837. 1. köt., 78), amiben az intencionalitás-gondolat megelőlegezését pillanthatjuk meg. Palágyi ugyanakkor ezt a redukált Bolzano-olvasatot ugródeszkeként használta saját álláspontjának megfogalmazására:

Mi pedig – teljes ellentétben Bolzanóval – egy mondat értelmét nem fogjuk leválasztani a mondatról, hanem ezt az értelmet pusztán csak az elgondolt mondat egy mozzanataként fogjuk fel, úgyhogy számunkra egy „magánvaló mondat” semmi más, mint a maga számára – egy mozzanatként – tekintett értelem, amely egy elgondolt mondatban rejlik (Palágyi 1902a. 32).<sup>25</sup>

Ezt talán ugyanúgy meg lehetett volna fogalmazni Husserl-kritika helyett Husserl-értelmezésként is; különösen ha Palágyi – aki végső szándéka szerint a logika a pszichológiától való „izolációja” helyett „e két tudomány elválaszthatatlan nexusát” akarta demonstrálni (Palágyi 1902a. 62) – figyelembe vette volna Husserl *Logikai vizsgálódásainak* a fél év késéssel megjelent második, érdemi kötetét, amely az első kötet antipszichologizmusát azzal az egyben fenomenológiai aprópénzre is váltott állítással ellensúlyozta, hogy „[a] fenomenológia deskriptív pszichológia. [...] A tiszta logika tehát a pszichológián alapul” (Husserl 1901. 18; Hua XIX/1. 24, 1. lj.).

<sup>25</sup> Érdemes hozzátenni, Palágyi már a Nyíri Kristóf által kiemelt (Nyíri 1999), az értelem szükségyszerű szimbolikus közvetítettségét állító téziséhez – amelynek foglalatként Nyíri Palágyi párhuzamosan megjelent könyvéből a hasonló Bolzano-kritika eredményeképpen megfogalmazott állítást idézi: „Álláspontom ebben a kérdésben az, hogy egy mondat értelem nem állhat fenn önálló pszichikai jelenségként az emberi tudatban (függetlenül kísérő jelektől, hangképzetektől s. í. t.)” (Palágyi 1902b. 32) – is kaphatott volna támpontot Bolzano a komplex (sőt ellentmondásos) képzetek nem teljes érzéki kísérőképzeleteire vonatkozó nézeteiben (lásd Bolzano 1837. 2. kötet. 321), nem is beszélve Husserl és más fenomenológusok a közvetett és közvetlen értelembetöltődésre vonatkozó elemzéseiről.

A filozófiai innovációknak talán elkerülhetetlen velejárója, hogy azokat szükségtelen oppozíciókban kell megfogalmazni.<sup>26</sup> Legalábbis nemcsak Palágyi Husserl-kritikájának kapcsolódási pontjában diagnosztizálhatunk filozófiai motivációt, amely nem teoretikusan adekvát rekonstrukción alapul, hanem Daubert referátumának tartalmát is érdemes közelebbről szemügyre vennünk. A fenomenológia történetírásában elévülhetetlen érdemeket szerzett Karl Schuhmann szerint „a fenomenológiai mozgalom keletkezése [...] annak a körülménynek köszönhető, hogy [...] Daubert röviddel Husserl *Logikai vizsgálódásainak* megjelenése után arra a meggyőződésre jutott, hogy ebben a műben a filozofálás egyetlen helyes módjának alkalmazása található” (Schuhmann 2004. 201, első megjelenése olasz fordításban 1997). Ezt a meggyőződést pedig Schuhmann szerint specifikusan az táplálta, hogy Husserl műve „az ítéletnek a tárgyára való vonatkozását olyan módon magyarázta, amit Daubert maga is, aki néhány éve ezeken a problémákon dolgozott, döntő előrelépésként érzékelt” (uo.). A döntő kérdés ezek után abban áll, hogy Daubert 1902 júliusában tartott előadásában, melyet, mint láttuk, Palágyi Husserl-kritikája motiváló hatásának tulajdoníthatunk, filozófiai kapcsolaton keresztül is közvetíti-e ezt a két motiváló hatást. Azt gondolom, erre a kérdésre sajnos nem lehet határozott afirmatív választ adni, amint ez már a Daubert-előadás zárszava alapján is bemutatható (vö. Varga 2018. 96 skk.):

[A]nnyi bizonyosnak tűnik számomra, hogy a pszichológisták és a logikusok közti vitát még nem dönti el a különbségtétel egy tárgy követelésének tudata között és a között az érzés között, hogy valamiképpen kényszerítve vagyunk, pszichikailag passzívak vagyunk, sőt egy további különbségtétel sem az objektivitástudat és az ítéletszerű bizonyosság tudata között. Úgy látom, hogy e dolgokban a döntés inkább mindenekelőtt a kérdés megoldásától függ, hogy miként kell felfognunk a pszichológiai aktus és az abban intencionálisan tételezett, az intencionális tárgy viszonyát és főképpen az intencionális tartalom viszonyát az ítéletaktusban (illetve egyáltalán az appercepció aktusban), illetve utóbbinak milyen logikai önállóság jut osztályrészül. (Daubert 2002. 364.)

Daubert és a husserli filozófiát felfedező müncheni diáktársai számára a döntő különbségtétel nem a tudati aktus és annak tárgya között húzódik (ehhez amúgy is kézenfekvőbb viszonyítása pont lehetett volna maga Brentano, akivel Daubert ekkoriban részletesen foglalkozott),<sup>27</sup> nem is az ítéletek a képzetektől történő elválasztásában – ezt ugyanis tanáruk, Theodor Lipps (1851–1914) recens elmélete (lásd: Lipps 1902) szerint a követelés (*Forderung*) tudata révén külö-

<sup>26</sup> Szintén elszalasztott lehetőséget lát Husserl és Palágyi (sőt Husserl és Klages!) kapcsán: Möckel 2018. 9–10, különösen 17. lj.

<sup>27</sup> Az előadását követő nyári szünetben Daubert részletesen kivonatolta Brentano főművét, mégpedig specifikusan az előadása fent rekonstruálandó tétje szempontjából (lásd Schuhmann 2004. 288).

níthetjük el a tárgy általános kényszerítő erejének (*Benötigung*) tudatától, ami a tudat aktív–passzív működésének sajátossága (Lipps pszichológiája egyébként Palágyi számára is érdekes lehetett volna)<sup>28</sup> –, sőt még csak nem is a követelés-tudat (aminek szinonimájaként használta Daubert az objektivitástudat kifejezést) részletesebb pszichológiai analízise az ítéletek jobb körülhatárolása végett (ami referátuma tulajdonképpen saját céljának tekinthető, vö. kül. Daubert 2002. 348), hanem az általános különbségtételek egy speciális része, nevezetesen az intencionális tárgy (*Gegenstand*), az intencionális tartalom (*Inhalt*) és a pszichológiai aktus egymáshoz való viszonyának kérdése specifikusan az ítéletaktusok esetén.

Ez a kérdés az ítéletek esetén (vö. Varga 2018. 101 skk.), Daubert szerint nemcsak azért különleges mert az ítéletaktus (pl. 'A [van] B') nem közvetlenül „az A vagy A és B tárgyra” irányul, hanem egy „tényállásra [*Sachverhalt*] vonatkozik. [...] Amikor ítéletet alkotok, nem A-ról vagy A B-létéről bizonyosodok meg, hanem arról a tényről, hogy A van vagy hogy A [van] B, röviden egy tényállásról” (Daubert 2002. 354). Az ítélet logikailag tekintve abban különbözik a képzettől, hogy nem egy tárgyra (pl. az asztal), sőt még csak nem is egy tárgy tulajdonságára (az asztal barnaságára), hanem egy logikailag és ontológiailag különböző entitásra vonatkozik, nevezetesen arra a tényre, hogy az asztal [van] barna (az utóbbi felől lehet megérteni a középső példát, ami – a *Logikai vizsgálódások* terminológiájával – kategoriálisan formált képzet; az ontológiai különbség markere pedig az, hogy a tényállások polaritással is rendelkeznek). Ez a felfogás még nem volt forradalmian új 1902-ben, legalábbis nem kizárólag Husserl nevéhez köthető: ugyan a brentanoi intencionalitásfelfogás kritizálható azért, mert az intencionális tárgymegjelenítő teljesítményét egyoldalúan a képzetek szintjére helyezi (kizárva az ítélet, sőt az emotív-volatív szféra önálló tárgyiság-formáit), azonban legkésőbb Carl Stumpf (1848–1936), Brentano korai tanítványa eljutott erre a gondolatra (ráadásul azt Brentanónak tulajdonítva), sőt úgy gondolta, hogy már Bolzano is „ebben az értelemben beszélt a magánvaló mondatról [*Satz an sich*]” (Stumpf 1907. 29–30). Daubert azonban ennél többre gondol: különbséget tesz ugyanis az ítélet *tárgya* (a tényállás) és *intencionális tartalma* között (ami ismét csak nem azonos a pszichológiai ítéletaktussal), hiszen például a logikai predikátumok (pl. „ekvivalens, identikus [...], igaz, hamis”; Daubert 2002. 360) nem alkalmazhatók sem a tényállásokra, sem a tudati aktusokra. Ez az a *hármás* distinkció, amelyet Daubert megjelöl előadása zárszavában, és ez az, amelynek felfedezést kifejezetten Husserlnek tulajdonítja (vö. Varga 2018. 103 skk.): A logikai predikátumok nem a tudati aktusokra vonatkoznak, „hanem valamire, ami *ezekben* speciális módon, nevezetesen intencionálisan tétélezve van (a jelentés

<sup>28</sup> Amint felvettem (Varga 2018. 98), Lipps felfogása talán jobb artikulációs formát teremthetett volna Palágyi számára a jeltest szerepének hangsúlyozására (még akkor is, ha maga Lipps a nyelv gondolati meghatározottsága mellett tette le a voksát). Lipps pszichológiájának jelentőségére Palágyi magyar kortársai közül Pikler Gyula (1864–1937) is felfigyelt (lásd Pikler 1908).

ideális egysége, amint ezt Husserl kifejezi. [...] Az intencionális tartalom ilyen fogalma, melyet Husserltől átvettem, még az ítéleten bőven túlmenő relevanciával rendelkezhet.” (Daubert 2002. 360, 362, kiemelés az eredetiben.)

Az ideális jelentésegység – ahogyan Enyvvári fordította a jelentés ideális egységének (*ideale Einheit der Bedeutung*) terminusát (Enyvvári 1909a. 322 és passim) – tehát sajátos *projekciós felületként* működött a fenomenológiai mozgalom kialakulása során: Palágyi számára az ebben megjelenő szétválaszthatatlanság a gondolkodás szükségszerű nyelvi (szimbolikus) természetének kifejezéséhez volt ugródeszka Husserl (és Bolzano) kritikája révén, Daubert és a fenomenológiai mozgalmat konstituáló müncheni diáktársai pedig egy hármas distinkció szofisztikált középső tagját látták benne a tudati aktus és a tényállás között (amely hármas distinkció Palágyi horizontjából teljesen hiányozni látszik), s ez alkotta szemükben Husserl igazi innovációját. Az, hogy Husserl hamarosan egy transzcendentálfilozófiai distinkciót vezetett be éppen ezen a jelentésfogalom belül, amely kettős – noétikus és noematikus – jelentésfogalom kezdetei Husserl egy 1899-es Bolzano-kommentárjában is felfedezhetők (lásd Varga 2018. 125 skk.), valamint hogy e husserli distinkció megszületésében talán a 1909–1910-es téli szemeszterben Göttingenben tanuló Enyvvári Jenőnek is lehetett motiváló szerepe, anélkül, hogy magát a husserli distinkciót neki tulajdonítanánk (lásd: Varga 2017. 64 skk.), nos, mindez jól jelzi a Palágyi impulzusából kiindulva kibontakozó fenomenológiai történeti értelemalakzat tartalmi és filozófiai gazdagságát.

#### IV. HISTORIOGRÁFIAI TANULSÁGOK

Nemcsak Husserl nevezte negyedszázad távlatából visszatekintve Palágyit „*wilder Kopf*”-nak („vad elmének”), hanem, mint láttuk, már Boyce Gibson és Husserl találkozása idején adatolható volt Palágyi olyan, sajátos filozófiatörténet-írása (többek között éppen Boyce Gibson révén), amely filozófusunkat egyszerre ruházta fel szuperlatívuszokkal és panaszkodott Palágyi mellőzöttsége miatt. Ez a trend megjelenik a magyar filozófia modern historiográfiájában (vö. pl. Hanák 1979), sőt egy különös értelmezői alakzattal is találkozhatunk a magyar filozófia kánonképző áttekintéseiben, melyek egyetérteni látszanak filozófusunk különleges relevanciájában, azonban vitatkoznak azt illetően, hogy erre Palágyi melyik teljesítménye adhat alapot. Egyedül talán az Akadémiai Kiadó filozófiatörténet kézikönyve az, amely az „irányzatokba nemigen sorolható és intézményesen nehezen klasszifikálható” (Perecz 2007. 1161) Palágyinak mindössze néhány sort szán, s ami ezáltal apropót szolgáltatathatna arra, hogy Palágyi mellőzöttségéről beszéljünk).<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Sándor Pál szerint, aki külön alfejezetet szentel filozófusunknak (Sándor 1973. 292–315), Palágyi „természetfilozófiája felett [...] eljárt az idő” (302), azonban „[f]ilozófiatörténetileg an-

Meggyőződésem szerint Palágyit valóban korának egyik nemzetközileg leginkább releváns filozófusának gondolhatjuk, *nem utolsósorban azért, mert ezt (egyres) kortársai is így vélték*, azaz Palágyi relevanciájának toposza – mégpedig a szuperlatívuszok és a mellőzöttség sajátos kombinációjának historiográfiai alakzatában – már a filozófiatörténet tárgyszintjén is jelen volt. Ennek egyik következménye talán abban áll, hogy Palágyi relevanciájának bizonyítására érdemes lenne görcső alá venni azokat az specifikus területeket (pl. Palágyi tényleges hatása Klagesra vagy pedig szerepe a korai fenomenológia korabeli szakirodalmi szerzői között), amelyek fenti vizsgálódásunk során megmutatkoztak mint Palágyi korabeli egyetemes relevanciájának *tényleges filozófiatörténeli bizonyítására* alkalmas területek (még akkor is, ha ehhez filozófiatörténet-írói aprómunka szükséges, illetve ezen területek talán nem olyan nagyívűek, mint amit némely Palágyi-szuperlatívusz vindikál).

Egy másik, talán fontosabb következménye is lehet Palágyi fent említett speciális relevanciájának: A magyar filozófiatörténet más korabeli alakjaihoz hasonlóan *meggyőződésem szerint Palágyi relevanciájának vizsgálata is működhet egyfajta módszertani fullánkként*, amely rákényszeríthet bennünket a (magyar és az egyetemes) filozófiatörténet-írás módszertani problémáival történő konfrontációra, egyben anyagot is szolgáltatva ehhez a reflexióhoz.<sup>30</sup> Nem véletlen, hogy

---

nál jelentősebbé vált – hatásánál fogva, – az a talán »biopszichologikának« nevezhető teóriája, mely ösztönzőleg hatott és forrásul szolgált Ludwig Klages és Max Scheler filozófiája számára, akik Palágyit valóban sok vonatkozásban mesterüknek tekintették” (uo.). A Palágyit szintén külön fejezetben bemutató Hanák ezzel szemben éppen Palágyi fizikafilozófiai érdemei mellett tör lándzsát (éppen Deubelre hivatkozva), mondván: „értelmetlen fényűzés, ha [Palágyi] elsőbbségét épp magyar szerzők minősítik át epigonsággá” (Hanák 1993. 208). Az évezredfordulón megjelent új magyar filozófiatörténeli számvetés pedig ismét Palágyinak a korabeli német filozófiára gyakorolt hatása okán – habár inkább immanens Palágyi-szövegolvasatok alapján, mintsem a történelmi interakciók rekonstrukciójával – sorolja filozófusunkat „a magyar filozófiatörténet kivételes személyiségei közé” (Hell–Lendvai–Percz 2000. 61), akinek csakúgy önálló tárgyalás jut osztályrészül. A mai filozófiatörténet-írói konszenzus pedig ismét Palágyi „új, mondhatni a relativitáselméletet előlegező tér- és időfogalmát” tartja leginkább kiemelendők (Percz 1998. 62; vö. 2017. 122); habár Székely László már korán joggal hangsúlyozta Palágyi elméletének filozofikusságát (Székely 1994), amelynek következményeként szerinte „csak igen erős megszorításokkal tekinthetünk Palágyi szóban forgó művére úgy, mint a modern fizika tér-idő koncepciójának megelőlegezésére” (324), ami ugyanakkor Palágyi filozófiai értékéből szerinte nem von le (340–341).

<sup>30</sup> Az a felfogás, amely a fenti szempontban véli megpillantani a magyar filozófiatörténet művelésének (egyik) relevanciaforrását, felfogható talán ama relevancia-érv egyfajta *módszertani* változatának, melyet Fehér M. István vezetett elő a filozófiatörténet és a filozófia filozofikus egységéből (vö. kül. Fehér 1991) kiindulva a *Magyar Tudomány* folyóirat híres, *Üres-e a kamra?* körkérdésére adott válaszában: „Ha megdől a megtalált abszolút filozófiába vetett meggyőződés, akkor pedig megszűnik a jelen és múlt között tátongó elvi szakadék is, s ilyenformán visszatérhet jogaiba többek között a hazai filozófiai múlt is – a hazai filozófiai múlt mint tudományos tanulmányozásra érdemes és a jelen számára alkalmasint figyelemre méltó tanulságokat hordozó, tanulságokat ígérő kutatási terület” (Fehér 2000. 986).

Véleményem szerint a filozófia „múltja és jelene között tátongó elvi szakadék” áthidalását részben éppen attól a felismeréstől remélhetjük, hogy – amint ezt remélhetőleg hamarosan

a Palágyi egyetemes filozófiatörténeti relevanciájára irányuló kérdést vezérfo-nálként használva a fenti lapokon szofisztikált, történetileg érzékeny módon ke-rülhettünk bele a korai fenomenológiai mozgalomba és tárulhattak fel előttünk annak fogalmi és történeti értelemalakzatai a maguk komplexitásában (emlé-kezzünk pl. a III. szakaszban Palágyi és Daubert Husserl- és Bolzano-értelmezé-seiben feltárt diszkrepanciákra, melyeknek konstitutív jelentőséget tulajdonít-hatunk a fenomenológiai mozgalom keletkezése szempontjából). Azt gondolom, Palágyi Menyhért filozófiájának ez a közvetett jelentősége is mindenképpen figyelemre méltó, függetlenül Palágyi egyéb szuperlatívuszaitól.

## IRODALOM

### Rövidítések

- BW I–X Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. 10 kötet. (*Husserliana Dokumente*; 3.) Dordrecht, Kluwer.
- GA 27 Heidegger, Martin 2001. *Einleitung in die Philosophie*. 2. kiadás. Szerk. Otto Saame – Ina Saame-Speidel. (*Gesamtausgabe*; 27.) Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Hua III/1 Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband*. Szerk. Karl Schuhmann. (*Husserliana*; 3/1.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Hua V Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Szerk. Marly Biemel. (*Husserliana*; 5.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Hua VI Husserl, Edmund 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2. kiadás*. Szerk. Walter Biemel. (*Husserliana*; 6.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Hua VIII Husserl, Edmund 1962. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Szerk. Walter Biemel. (*Husserliana*; 9.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Hua XV Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Szerk. Iso Kern. (*Husserliana*; 15.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Hua XVIII Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage*. Szerk. Elmar Holenstein. (*Husserliana*; 18.) Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Hua XIX/1 Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer. (*Husserliana*; 19/1.) The Hague, Martinus Nijhoff (Kluwer).

monografikus formában is bemutatathom – a filozófiatörténet mibenlétére irányuló kérdés önálló és releváns filozófiai problémához vezethet minket. Ezen út felfedezéséhez pedig, amint jelen tanulmányban bemutatni próbáltam, a közvetlen filozófiatörténet-elméleti kérdésfeltevés, valamint a filozófiatörténet-elméletlettörténetének tanulmányozása mellett a filozófiatörténet-írás olyan gyakorlati problémáival való szembesülés is indíttatást jelenthet, amelyekkel – mondhatni: szerencsénkre – bőségesen szolgálhat a magyar filozófia története.

- Hua XIX/2 Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Szerk. Ursula Panzer. (*Husserliana*; 19/2.) The Hague, Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Hua XX/1 Husserl, Edmund 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Szerk. Ullrich Melle. (*Husserliana*; 20/1.) Dordrecht, Kluwer.
- Hua XXII Husserl, Edmund 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Szerk. Bernhard Rang. (*Husserliana*; 22.) The Hague, Martinus Nijhoff.
- Hua XXV Husserl, Edmund 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. (*Husserliana*; 25.) Dordrecht, Martinus Nijhoff (Kluwer).

*Ankündigung der Vorlesungen der Badischen Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau für das Winterhalbjahr 1928* [1929]. Freiburg, C. A. Wagner. 1928.

- Békés Vera 2005. Palágyi Menyhért reakcióidő-kísérletei a kolozsvári egyetem pszichofiziológiai laboratóriumában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 49/3. 351–380.
- Bergmann, Hugo 1909. *Das philosophische Werk Bolzanos. Nebst einem Anhang: Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik*. Halle, Max Niemeyer.
- Bogdanov Edit 2010. Palágyi Menyhért (1859–1924). A sokoldalú gondolkodó. *Enigma*. 17/62. 26–47.
- Bogdanov Edit 2017. Palágyi Menyhért pályafutása. In Székely László – Bogdanov Edit (szerk.) *Észlelés és fantázia. Palágyi Menyhért írásaiból*. Budapest, Gondolat. 397–401.
- Bolzano, Bernard 1837. *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Sulzbach, Seidel.
- Bracken, Ernst von 1966. Die erste Periode im philosophischen Schaffen M. Palagyis. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 20/2. 294–308.
- Brentano, Franz 1874. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig, Duncker & Humblot.
- Brück, Maria 1933. *Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano. Vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie*. Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Daubert, Johannes 2002. Bemerkungen zur Psychologie der Apperzeption und des Urteils. Szerk. Karl Schuhmann. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. 2. 344–365.
- Deczki Sarolta 2014. *Meredek sziklagerincen. Husserl és a válság problémája*. Aspecto-könyvek. Budapest, L'Harmattan.
- Demeter Tamás 2007. Palágyi pszichologizmus-kritikájáról. *Pro Philosophia Füzetek*. 52/4. 39–45.
- Demeter Tamás 2011. *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században*. [Budapest], Századvég.
- Denker, Alfred 2011. *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Deubel, Werner 1926. Die Philosophie und Weltmechanik von Melchior Palágyi. *Preußische Jahrbücher*. 203. 329–356.
- Eisler, Rudolf 1912. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Enyvvári Jenő 1909a. Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához (I.). *Athenaeum*. 18/3. 314–326.
- Enyvvári Jenő 1909b. Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához (II.). *Athenaeum*. 18/4. 397–411.
- Farber, Marvin 1940. Edmund Husserl and the Background of his Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1/1. 1–20.

- Fehér M. István 1991. Filozófiatörténet – filozófiai elmélet a mai viták tükrében. *Magyar Tudomány (Ú.F.)*. 36/11. 1368–1372.
- Fehér M. István 2000. [Üres-e a kamra? Körkérdés a magyar filozófiai hagyományról]. *Magyar Tudomány (Ú.F.)*. 45/8. 984–989.
- Fehér M. István 2015. Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX–XX. századra. In Fehér M. István et al. (szerk.) „*Vitában egymással*”. *Filozófusok disputái, kontroverziái*. Budapest, L’Harmattan. 25–64.
- Fink, Eugen 1933. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik (mit einem Vorwort von Edmund Husserl). *Kant-Studien*. 38/3–4. 319–383.
- Gibson, William Ralph Boyce 1928a. The Philosophy of Melchior Palágyi (I). Space-Time and the Criticism of Relativity. *Journal of Philosophical Studies*. 3/9. 15–28.
- Gibson, William Ralph Boyce 1928b. The Philosophy of Melchior Palágyi (II). The Theory of Life and Mind. *Journal of Philosophical Studies*. 3/10. 158–172.
- Gibson, William Ralph Boyce 1971. From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary. Szerk. Herbert Spiegelberg. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 2/1. 58–81.
- Grave, S. A. 1981. Gibson, William Ralph Boyce. In Bede Nairn – Geoffrey Serle (szerk.) *Australian Dictionary of Biography. Volume 8: Cl - Gib*. Melbourne, Melbourne University Press. 659–660.
- Hanák Tibor 1979. Az elfelejtett Palágyi Menyhért. *Új Látóhatár*. 30/3–4. 291–293.
- Hanák Tibor 1993. *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. 2. kiadás. [Budapest], Göncöl.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László. 2000. *Magyar filozófia a XX. században. Első rész*. Budapest, Áron.
- Husserl, Edmund 1893a. A. Voigt’s „elementare Logik” und meine Darlegungen zur Logik des logischen Calculs. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. 17/1. 111–120.
- Husserl, Edmund 1893b. Antwort auf die vorstehende „Erwiderung” des Herrn Voigt. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. 17/4. 508.
- Husserl, Edmund 1900. *Logische Untersuchungen. Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik*. Halle, Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1901. *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle, Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1903. Melchior Palágyi: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. 31. 287–294.
- Husserl, Edmund 1911. Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. 1/3. 289–341.
- Husserl, Edmund 1913a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle, Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1913b. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Zweite, umgearbeitete Auflage. Halle, Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund 1930. Nachwort zu meinen 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 11. 549–570.
- Husserl, Edmund 1931. Author’s Preface to the English Edition. In Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. (Library of Philosophy.) London – New York, George Allen & Unwin – Macmillan. 11–30.
- Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Szerk. Fehér M. István; ford. Baránszky Jób László. Budapest, Kossuth.

- Husserl, Edmund 2001. *Logical Investigations*. Szerk. Dermot Moran; ford. John Niemeyer Findlay. London – New York, Routledge.
- Husserl, Edmund 2011. *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Szerk. és ford. Varga Péter András – Zuh Deodáth. Budapest, L'Harmattan.
- Illemaun, Werner 1932. *Die vor-phänomenologische Philosophie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für die phänomenologische*. Leipzig, Universität Leipzig.
- Kenyeres Ágnes et al. (szerk.) 1981–1985. *Magyar életrajzi lexikon*. 2. kiad. Budapest, Akadémiai. 1–3. kötet.
- Klages, Ludwig 1910. *Prinzipien der Charakterologie*. Leipzig, J. A. Barth.
- Lipps, Theodor 1902. *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze. (Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung)*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth.
- Löwith, Karl 2007. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Szerk. Frank-Rutger Hausman. Stuttgart, J. B. Metzler.
- Markó László et al. (szerk.) 2001–2007. *Új magyar életrajzi lexikon*. Budapest, Magyar Könyvklub. 1–6. kötet.
- Michaltschew, Dimitri 1909. *Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*. Philosophische Studien. Leipzig, Wilhelm Engelmann.
- Möckel, Christian 2018. Vorwort. In *Melchior Palágyi*. München, Albus. 7–12.
- Nagy Edit 2003. *Áramló tér és álló idő – gubancokkal. (Magyar filozófiatörténeti könyvtár, 3.)* Miskolc, Bíbor.
- N. N. 1905. Die Logik auf dem Scheidewege [...] Zur Krisis in der Logik [...]. *Budapesti Szemle*. 121/337. 156–159.
- Nyíri, Christoph 1994. Ungarn und die Brentano-Schule. Ein Überblick. *Brentano Studien*. 5. 13–23.
- Nyíri, Kristóf 1999. From Palágyi to Wittgenstein. Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication. In Peter Fleissner – Kristóf Nyíri (szerk.) *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking. 1. Austria and Hungary. Historical Roots and Present Developments*. Innsbruck, Studien. 1–11.
- Oesterreich, Traugott Konstantin 1923. *Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil. Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart*. 12. kiadás. Berlin, E. S. Mittler & Sohn.
- Oesterreich, Traugott Konstantin (szerk.) 1928. *Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Fünfter Teil. Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. 12. kiadás. Berlin, E. S. Mittler & Sohn.
- Osborn, Andrew D. 1934. Some Recent German Critics of Phenomenology. *The Journal of Philosophy*. 31/14. 377–382.
- Palágyi, Melchior 1902a. *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig, Wilhelm Engelmann.
- Palágyi, Melchior 1902b. *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*. Halle, Max Niemeyer.
- Palágyi, Melchior 1925. *Wahrnehmungslehre*. Szerk. Ludwig Klages. *(Ausgewählte Werke, 2.)* Leipzig, Johann Ambrosius Barth.
- Paul, Hermann 1896. *Deutsches Wörterbuch*. Halle, Max Niemeyer.
- Percz László 1998. *A pozitívizmustól a szellemtörténetig. Athenaeum, 1892–1947*. Budapest, Osiris.
- Percz László 2007. Magyar filozófiatörténet. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia. (Akadémiai kézikönyvek.)* Budapest, Akadémiai. 1146–1172.
- Percz László 2017. *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai; 15.)* Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia – SZTE Klebelsberg Könyvtár Társadalomelméleti Gyűjtemény.

- Pikler, Julius [Gyula] 1908. *Über Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens. Eine kritische Untersuchung, zugleich ein Beitrag zu einer dynamischen Psychologie.* Leipzig, Johann Ambrosius Barth.
- Sándor Pál 1973. *A magyar filozófia története 1900–1945. Első kötet. (Elvek és utak.)* Budapest, Magvető.
- Schuhmann, Karl 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. (Husserliana Dokumente; 1.)* Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Schuhmann, Karl 2002. Introduction. Johannes Daubert's Lecture 'On the Psychology of Apperception and Judgment' from July 1902. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy.* 2. 338–343.
- Schuhmann, Karl 2004. *Selected Papers on Phenomenology.* Szerk. Cees Leijenhorst – Piet Steenbakkers. Dordrecht, Kluwer.
- Schwendtner Tibor 2013. Ismétlés és alapítás. Heidegger jövőre irányuló történeti elmékedései. In Fehér M. István et al. (szerk.) „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus.* Budapest, L'Harmattan. 237–247.
- Serdült Benke Éva 2007. *A meg sem ismert Palágyi.* Paks, Pákolitz István Városi Könyvtár.
- Sieg, Ulrich 2013. *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus.* München, Hanser.
- Simonovits Anna 1976. Palágyi Menyhért (1859–1924). *Magyar Filozófiai Szemle.* 20/1. 91–105.
- Simonovits Anna 1977. Palágyi Menyhért filozófiai nézetei. In Kiss Endre – Nyíri Kristóf (szerk.) *A magyar filozófiai gondolkodás századelőn.* [Budapest], Kossuth. 121–164.
- Sóter István szerk. 1978. *A magyar irodalom története.* Budapest, Akadémiai. 1–6. kötet.
- Smid, Reinhold N. 1985. An Early Interpretation of Husserl's Phenomenology: Johannes Daubert and the Logical Investigations. *Husserl Studies.* 2/3. 267–290.
- Solt Hugó 1943. *Palágyi Menyhért bölcselete. (A filozófia új irányai.)* Budapest, Pantheon.
- Spiegelberg, Herbert – Karl Schuhmann 1982. *The Phenomenological Movement.* 3. revised and enlarged edition. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Stumpf, Carl 1907. *Erscheinungen und psychische Funktionen.* Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften.
- Szalai, Zoltán 2017. *Im Schatten Heideggers. Einführung zu Leben und Werk von Wilhelm Szilasi.* Freiburg, Alber.
- Székely László 1994. Filozófiai és fizikai tér-idő. Palágyi Menyhért tér-idő elmélete és az Einstein-Minkowski-féle relativitáselmélet. *Magyar Filozófiai Szemle.* 38/3–4. 323–342
- Székely László 1997. Palágyi, Lénárd és Einstein. *Világosság.* 38/4. 65–71.
- Székely László 2016. Egy magyar gondolkodó Némethonban. Palágyi Menyhért tudományfilozófiája és a relativitás elmélete. In Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben. (ergo.)* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 216–239.
- Ullmann Tamás 2008. Az intencionalitás új paradigmája. *Kellék.* 36. 7–22.
- Uphues, Goswin 1903. *Zur Krisis der Logik. Eine Auseinandersetzung mit Dr. Melchior Palágyi.* Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn.
- Varga Péter András 2009. A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia.* Budapest, L'Harmattan. 226–274.
- Varga, Peter Andras 2011. The Architectonic and History of Phenomenology. Distinguishing between Fink's and Husserl's Notion of Phenomenological Philosophy. In Dermot Moran – Hans Rainer Sepp (szerk.) *Phenomenology 2010 Vol. 4: Selected Essays from Northern Europe.* Bucharest–Paris, Zeta Books – Argos. 87–114.

- Varga Péter András 2016. Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez. Pauler Ákos, Alexander Bernát, Révész Géza és Enyvvári Jenő vonatkozásában. In Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben. (ergo.)* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. 256–285.
- Varga, Peter Andras 2017. Eugen Enyvvári's Road to Göttingen and Back: A Case Study in the Transleithanian Participation in Early Phenomenology (with an appendix of Edmund Husserl's two unpublished letters to Enyvvári). *Studies in East European Thought*. 69/1. 57–78.
- Varga Péter András 2018. *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Walther, Gerda 1928. Ludwig Klages und sein Kampf gegen den 'Geist'. *Philosophischer Anzeiger*. 3/1. 48–90.



## Émilie du Châtelet: *A boldogságról*

### BEVEZETÉS

Émilie du Châtelet *Discours sur le bonheur* című írása a szerző legtöbb nyelvre lefordított műve, angolul, németül, olaszul, spanyolul és portugálul is olvasható, egyes nyelveken több fordítása is létezik. Fordítói a címben többnyire a *discours* szó megfelelőjével élnek, csupán német címe lett *Rede vom Glück*, és Argentínában megjelent spanyol fordításáé *Acerca de la felicidad*.<sup>1</sup> A szöveg azonban műfajilag nem teljesen értekezés, és nem is kifejezetten szónoki beszéd, így végül magyarul *A boldogságról* címet találtam elfogadhatónak. Az írás önéletrajzi vonatkozásaira sok esetben rámutattak, és valóban egyfajta személyes számvetésről van szó, ami talán az egyszerűsített címválasztást is indokolhatja, amellet, hogy a fennmaradt kéziratok között van, amelyik a *Réflexions sur le bonheur* címet viseli.

*A boldogságról* valószínűleg 1746–1747 körül íródott, M<sup>mc</sup> du Châtelet Voltaire-rel folytatott kapcsolatának válsága után, de még Saint-Lambert megismerése előtt. A szöveg először 1777-ben jelent meg egy londoni folyóiratban, első önálló kiadása 1779-es. Első olyan kiadása azonban, amely figyelmet is keltett, a Jean-Baptiste Antoine Suard által 1796-ban közreadott *Opuscules philosophiques et littéraires, la plupart posthumes ou inédits* című kötetben található, addig kiadatlan Diderot-dialógusok, Dumarsais-, Galliani- és Mme Necker-szövegek mellett.

A boldogságírások a 18. században gyakoriak, mintegy ötven ilyen témájú szöveget vettem számba, de ennél természetesen sokkal több születhetett e korban. M<sup>mc</sup> du Châtelet írását több olyan szöveggel is kapcsolatba hozhatjuk, melyek szerzőit közelről ismerte: elsősorban Voltaire *Discours sur l'homme* című verse (1734), Helvétius *Épître sur l'amour de l'étude* és *Épître sur le bonheur* című episztolái (1730–1740-es évek) említhetők. La Mettrie hatása sem zárható ki, bár *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* című írása csak 1748-ban jelent meg.<sup>2</sup> Émilie du Châtelet azonban más megközelítést választ, mint férfi kortársai. Nem meghatározni próbálja a boldogságot, hanem megragadni: hogyan lehetne boldog életet élni, mit kell elfogadnunk és mit kell távol tartanunk magunktól ennek reményé-

<sup>1</sup> A fordítások pontos adatait lásd Ana Rodrigues bibliográfiájában. Rodrigues 2011. 207–246.

<sup>2</sup> Whitehead 2006. 257.

ben? A szöveg kiadói, elsősorban Robert Mauzi, azonban többször hangsúlyozták azt, ami M<sup>mc</sup> du Châtelet életrajzából is egyértelművé válik: a legkevésbé sem tudta saját tanácsait betartani, boldogságírását tehát inkább negatív tapasztalatokból levont következtetésekből építi fel. Legelső – és egyben leginkább klisének tekinthető tapasztalata – hogy a boldogságot legtöbbször elszalasztjuk, és túl későn ébredünk rá, hogyan lehettünk volna boldogok.

A szöveg bizonyos értelemben a monológ felől a dialógus felé lép, hiszen M<sup>mc</sup> du Châtelet időnként olvasóit szólítja meg, kérdéseiket, ellenvetéseiket képzelet el. Gondolatmenetének kiindulópontja, hogy boldogságunk – legalábbis bizonyos mértékben – tőlünk függ. A boldogság három fő alapeleme a szenvedélyek, a vonzalmak (ízlések) és az illúzió. Lényeges feltételei, hogy jó egészségben legyünk, megszabaduljunk előítéleteinktől, megelégedjünk helyzetünkkel, erényesen éljünk, tartsuk tisztelőben az illendőséget, ne bánkódjunk hibáinkon, és tartsuk magunktól távol a baljós gondolatokat. A dicsőség vágya nem teljesen illuzórikus, ám az ambíció árthat boldogságunknak. A legkockázatosabb szenvedély a szerelem, mert boldogságunkat szinte teljesen mástól teszi függővé. Ezzel ellentétben a lelki nyugalomra legveszélytelenebb, így legbiztosabban boldogságot adó szenvedély a tanulmányok szeretete.

A szenvedélyek rehabilitálása nem feltétlenül teljesen újító elképzelés. Émilie du Châtelet nem pontosítja, hogyan lehetne különválasztani a szenvedélyeket és a szenvedélynek még nem minősülő érdeklődést, vonzalmat. A szenvedélyeket nem azon az alapon hagyja jóvá, hogy nem lehetnek veszélyesek, hanem azért, mert eleven, mélyen átélt érzéseket, érzeteket, örömet adhatnak az embernek. Az ártalmassá és veszélyessé váló szenvedélyeket azonban le kell győznünk, szenvedélyeinket tehát időnként uralnunk kell. Ennél az elgondolásnál meglepőbb talán az illúzióknak szánt szerep. Émilie du Châtelet mindamellettsen senkinek nem tanácsolja, hogy csapja be magát: az illúzió inkább egyféle megszépítő szerepet játszik, ez teszi érdekessé a történéseket. M<sup>mc</sup> du Châtelet illúzió alatt inkább képzelőerőt, átélő képességet ért, ezáltal leljük örömünket szenvedélyeinkben és vonzalmainkban. A szenvedély legyőzése a szerelemben a legnehezebb, de – mivel a szerelem vezethet az önbecsülés legfájóbb csorbulásához – a kellő pillanatban éppen ebben a legfontosabb. Az önérzet megmentése ebben a koncepcióban fontosabbnak tűnik, mint maguk a valódi érzések, ami arra is utalhat, hogy az önérzetesség is egyfajta szenvedély.

A szövegben nagyon kevés explicit utalás található moralistákra: M<sup>mc</sup> du Châtelet Montaigne-t idézi a halál gondolatával kapcsolatban, Cicerót a tanulmányok szeretetéről, és Juvenalist az erény követése az erény szépségéért elképzeléssel kapcsolatban. Alig-alig próbálja azonban gondolatmenetét morálfilozófiai tekintélyekkel alátámasztani vagy igazolni, a szerelem kérdésében például egykori szeretője, Richelieu gondolatát idézi. A rövid versrészletek inkább olvasmányemlékek tűnnek, mint érvelésnek. Érdekes azonban a John Wilmot (Milord Rochester) vers-parafrázis: a 17. századi költő a szerelmet mint a legnagyobb égi jót méltatja.

A szöveget legismertebb kiadói, kommentátorai nem méltatták feltételek nélkül. Robert Mauzi M<sup>mc</sup> du Châtelet következetlenségét emeli ki, és azt, hogy saját körén kívül érzéketlen az emberek boldogsága iránt.<sup>3</sup> Elisabeth Badinter szintén az empátia hiányára mutat rá, hiszen – végső soron – csupán egyfajta elit boldogságáról van szó.<sup>4</sup> A gondolatmenetből – melyben a nők boldogságának lehetőségei fontos helyet foglalnak el – szinte teljesen hiányoznak a boldogság olyan lehetséges formái, mint az anyaság, a hitvesi élet, a gondoskodás, az együttérzés, a jótekonyság. Valószínűleg azért, mert ezeket Émilie du Châtelet nem feltétlenül ruházta fel értékkel, és ekképp nem is tulajdonított jelentőséget nekik. A gondolatmenet „hiányosságai”, „támadható” pontjai azonban csak értékrendünk függvényében azok: M<sup>mc</sup> du Châtelet saját szemszögéből vette számba a boldogság feltételeit és kockázatait.

A fordítás alapjául Robert Mauzi kritikai kiadása szolgált.<sup>5</sup> A szöveg a fordítók számára különösebb terminológia nehézséget nem jelent, a terminológiai pontosítások a jegyzetekben szerepelnek. Ennél érdekesebb a szöveg hosszú mondatokból, egymást kifejtő tagmondatok sorából álló, előre- és visszautaló elemeket tartalmazó szintaktikai szerkezete, amelyből okfejtése építkezik. Magyarul ez helyenként a franciában nem szereplő kötőszavak betoldásával, a központosítás átalakításával, egy-egy szükséges esetben a mondat bontásával adható vissza. A központosítás átalakítása és az okfejtésben ismétlődő szavak, szintagmák megfelelő helyének megtalálása a szórendileg eltérő magyar mondatban különösen fontos az eredeti szöveg szép prozódiajának megőrzéséhez.

## IRODALOM

### Forrás:

Du Châtelet, Émilie 1746–1747/1961. *Discours sur le bonheur*. Éd. Robert Mauzi. Paris, Les Belles-Lettres.

### Szakirodalom:

Badinter, Elisabeth 1983. *Emilie, Emilie, l'ambition féminine au xviii<sup>e</sup> siècle*. Paris, Flammarion.

Mauzi, Robert 1961. Introduction. In *Discours sur le bonheur*. Paris, Les Belles-Lettres.

Rodrigues, Ana 2011. Emilie du Châtelet. A Bibliography. In Ruth Hagengruber (szerk.) *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton*. London, Springer. 207–246.

Whitehead, Barbara 2006. „The Singularity of M<sup>mc</sup> Du Châtelet: An Analysis of the *Discours sur le bonheur*”. In *Émilie Du Châtelet: Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*. Oxford, Voltaire Foundation. 255–276.

Kovács Eszter

<sup>3</sup> Mauzi 1961. lxxxiv.

<sup>4</sup> Badinter 1983. 177.

<sup>5</sup> Mauzi 1961.

## *A boldogságról*

A legtöbben úgy véljük, hogy nehezen lehetünk boldogok, és nagyon is indokoltan gondoljuk így, de az emberek könnyebben boldogok lehetnének, ha tetteik előtt gondolkodnának, és megterveznék viselkedésüket. A körülmények magukkal ragadnak, átadjuk magunkat reményeinknek, ám elvárásaink felénél több soha nem valósul meg; végül csupán akkor látjuk világosan, mily módon lehetnénk boldogok, amikor az életkor és az akadályok, melyeket saját magunk elé gördítettünk, már hátráltatják ezt.

Ügyeljünk arra, hogy ezt időben megértsük; akik elolvassák a következő elmélkedéseket, megtalálhatják bennük mindazt, amit a kor és életük körülményei túl lassan értetnének meg velük. Ne hagyjuk hát, hogy elveszítsék az érzésre és gondolkodásra rendelt rövid s értékes idő egy részét, ne hagyjuk, hogy idejük csak azzal teljen, hogy hajójuk biztosan szelje a vizet, útjuk során megízlelendő örömeiket nem is keresve.<sup>6</sup>

Ahhoz, hogy boldogok legyünk, meg kell szabadulnunk előítéleteinktől, éretnyesnek kell lennünk, jó egészségben élnünk, vonzalmakra<sup>7</sup> és szenvedélyekre van szükségünk, és fogékonynak kell lennünk az illúzióra, hiszen legtöbb örömmünket az illúzióknak köszönhetjük, s jaj annak, aki elveszíti illúzióit. Álljon hát távol tőlünk, hogy az értelem fáklyájával izzuk el magunktól, törekedjünk arra, hogy a legtöbb tárgyat minél szebb köntösbe öltöztesse, hiszen ez még fontosabb, mint testünk számára az ápolás és a cicoma.

Azzal kell kezdenünk, hogy elmondjuk magunknak, meggyőzzük magunkat arról, hogy nincs más dolgunk e világon, mint kellemes érzeteket és érzéseket biztosítanunk magunknak. Azok a moralisták, akik azt tanítják az embereknek, hogy fojtsák el szenvedélyeiket, uralják vágyaikat, ha boldogok akarnak lenni,

<sup>6</sup> Mme du Châtelet szinonimaként használja a *plaisir* és *jouissance* szavakat. A *jouissance* szót csak a torkossággal kapcsolatban és az önmegtartóztatással szembeállítva fordítom élvezetnek, más esetben inkább öröm.

<sup>7</sup> Az eredetiben *les goûts* (ízlés, kedv, hajlandóság, kedvtelés, igény). A szöveg kontextusában szenvedélynek még nem minősülő vonzalomról, érdeklődésről, kedvtelésről van szó. Minden esetben a *vonzalom* szóval fordítom.

nem ismerik a boldogsághoz vezető utat. Boldogok csak úgy lehetünk, ha eleget teszünk vonzalmainknak és szenvedélyeinknek; azt mondom, vonzalmainknak, mert nem lehetünk mindig olyan szerencsések, hogy szenvedélyeink legyenek, s szenvedélyek híján be kell érnünk vonzalmainkkal. Istentől tehát szenvedélyeket kellene kérnünk, ha valamit is kívánni mernénk tőle, és Le Nôtre<sup>8</sup> igen csak jól tette, hogy a pápától kísértést kért számunkra, s nem búcsúcédulát.

De – mondják majd nekem – hát a szenvedélyek nem tesznek több embert boldogtalanná, mint boldoggá? Nem áll módomban biztosan megítélni, hogy a szenvedélyek mennyi rosszat vagy jót okoztak az embereknek, ám azt meg kell jegyeznem, hogy a boldogtalan embereket ismerjük, hiszen nekik szükségük van másokra, szeretnek szerencsétlenségeikről mesélni, keresik a gyógyulást s a megkönnyebbülést. A boldog emberek nem keresnek semmit, és nem hívják fel a többi ember figyelmét boldogságukra; a boldogtalan emberek érdekesek, a boldogok ismeretlenek.

Ezért van hát, hogy amikor két szerelmes kibékült, féltékenységük szerte-foszlott, amikor az őket elválasztó akadályokat legyőzték, már aligha lehetne történetüket színre vinni: a darab a nézők számára véget ért. Rinaldo és Armida jelenete nem érdekelné bennünket annyira, ha a néző nem számítana arra, hogy Rinaldo szerelme csak bűvölet, mely szerte fog foszlani, és Armida szenvedélye, melyet elárul e jelenetben, csak érdekesebbé teszi boldogtalanságát.<sup>9</sup> Az életben ugyanazok a mozgatórugók hatnak lelkünkre, és indítják meg, mint a színházi előadásokban. A szerelmet tehát inkább úgy ismerjük, hogy boldogtalanná tehet, és nem a gyakran homály fedte jó révén, melyet az emberek életébe hozhat. De tegyük fel egy pillanatra, hogy a szenvedélyek több embert tesznek boldogtalanná, mint boldoggá. Még akkor is azt mondanám, hogy vágyunk kellene a szenvedélyekre, mert nélkülük nem lehetségesek nagy örömök, s mi másért lenne érdemes élnünk, mint azért, hogy kellemes érzeteink és érzéseink lehessenek, és minél élénkebbek a kellemes érzések, annál boldogabbak vagyunk. Azt kell kívánnunk tehát, hogy legyünk hajlandók a szenvedélyekre, és ismétlem: nem annak vannak szenvedélyei, aki akarja.

A mi feladatunk, hogy boldogságunk szolgálatába állítsuk a szenvedélyeket, és ez gyakran tőlünk függ. Bárki, aki olyan jól tudta irányítani helyzetét s a körülményeket, melyek közé a szerencse vezette, hogy szellemét és szívét végre nyugalomban tudhatja, aki fogékony mindazokra az érzésekre, mindazokra a kellemes érzetekre, melyeket ez az állapot nyújthat, minden bizonnyal kitűnő filozófus, és köszönetet mondhat a természetnek.

<sup>8</sup> Utalás egy 1678-ból származó anekdotára. André Le Nôtre kertépítész XI. Ince pápa vatikáni kertjeit tervezte meg, és hazatérésekor azt mondta a pápának, hogy búcsúcédulák helyett inkább kísértést kérne tőle.

<sup>9</sup> Tasso *A megszabadított Jeruzsálem* című eposzában. *Armide* címen Jean-Baptiste Lully írt belőle operát Philippe Quinault szövegkönyve alapján (1686). Armida azért bűvöli el Rinaldót, hogy végezzen vele, de az utolsó pillanatban szerelem ébred benne iránta.

Azt mondom, hogy helyzete s a körülmények, melyek közé a szerencse vezetete, mert úgy gondolom, azon dolgok egyike, melyek a legjobban hozzájárulnak boldogságunkhoz, éppen az, ha megelégszünk helyzetünkkel, és inkább arra gondolunk, hogy boldogok legyünk így, mintsem arra, hogy megváltoztassuk.

Nem az a célom, hogy mindenféle társadalmi helyzetben élő, mindenféle embernek írjak, mert nem minden állapot ugyanafféle boldogságra tesz alkalmassá. Én csak azok számára írok, akiket világi embereknek hívunk, akik többé-kevésbé fényes, többé-kevésbé jelentős vagyonnal születtek, de szegyenkezés nélkül élhetnek e helyzetben. Mégsem őket lehet a legkönnyebben boldoggá tenni.

Ám, ha szenvedélyeket szeretnénk, és átadni magunkat e szenvedélyeknek, kétségkívül jó egészségnek kell örvidenünk, ez a legelső javunk; és ez a jó nem is annyira független tőlünk, mint amennyire hisszük. Mivel egészségesen születünk (ezt általában véve mondom), arra teremtvé, hogy bizonyos ideig éljünk, bizonyára mindannyian megközelítenénk azt az életkort, melyet érett kor-nak neveznek, ha nem ártanánk vérmérsékletünknek a torkosság, a virrasztás, a túlzások által. Kivételnek tekintem ez alól az erőszakos halált, melyet nem láthatunk előre, és így hasztalan törődnénk vele.

De – válaszolják majd – ha az Ön szenvedélye a torkosság,<sup>10</sup> akkor igencsak boldogtalan lesz, mert, ha jó egészségnek akar örvideni, állandóan fékeznie kell magát. Erre azt válaszolom: ha célja a boldogság, akkor szenvedélyeinek eleget téve sem szabad eltérnie e céltól, és ha a mértéktelen étkezések eredményeként a gyomorfájás vagy a köszvény élesebb fájdalmat okoz, mint az öröm, melyet torkossága kielégítése révén nyer, rosszul számít, ha az élvezetet tartja fontosabbnak az önmegtartoztatásnál, mert így eltér saját céljától, és önhibájából lesz boldogtalan. Ne sajnálja magát, ha hajlik a torkosságra, mert ez a szenvedély folytonos örömforrás, de tanulja meg boldogsága szolgálatába állítani: ez könnyű, hogyha otthon marad, és csak azt szolgálja fel Önnek, amit enni szeretne. Tartson diétát; ha megvárja, hogy gyomra valódi éhséggel kívánja az ételt, bármi, ami asztalára kerül, ugyanannyi örömet szerezhet, mint a legkifinomultabb étek, melyekre nem is fog gondolni, ha nincsenek a szeme előtt. Ez a saját magunknak előírt mértékletesség még élénkebbé teszi az örömet. Nem azért tanácsolom ezt, hogy kioltsa magában a torkosságot, hanem azért, hogy finomabb élvezetté tegye. Ami a beteg embereket illeti, az elbutultakat, akiknek minden kényelmetlen: számukra léteznek másféle boldogságok. Örömet jelenthet számukra, ha meleg helyen lehetnek, jó az emésztésük, öltözködhetnek. Az efféle boldogság, ha ezt egyáltalán boldogságnak nevezhetjük, túlságosan jellegtelen, így nem kell foglalkoznunk azzal, milyen módon érhetjük el. Úgy tűnik, hogy az efféle emberek világához nem kerülhet közel mindaz, amit boldogságnak,

<sup>10</sup> Az eredetiben *gourmandise* (falánkság). Részben pozitív megítélése miatt nehéz rá magyar megfelelőt találni. Az utolsó előfordulásnál az ingyencség szó szerepel. Az angol fordító *love of fine foods*-ként vagy *desire for fine foods*-ként adja vissza.

örömnék, kellemes érzésnek nevezünk. Szánnunk kell őket, de semmit nem tehetünk értük.

Ha egyszer s mindenkorra meggyőződésünké vált, hogy jó egészség nélkül egyetlen örömben és jóban sem lehet részünk, egészségünk megőrzése érdekében gond nélkül vállalunk néhány áldozatot. Én magam, ha ezt mondhatom, jó példa vagyok erre. Nagyon szerencsés vérmérsékletem van, de alkatom a legkevésbé sem erős, így egyes dolgok minden bizonnyal tönkretennék az egészségemet. Ilyen például a bor, és minden szeszesital, melyeket zsenge ifjúkorom óta megvontam magamtól; heves vérmérsékletem van, így egész délelőtt vízbe merülök; végül túl gyakran átadom magam a torkosságoknak, mellyel Isten megáldott, de mértéktelenségemet szigorú diétával hozom helyre, melyre az első kellemetlen jeleknél ráveszem magam, és ily módon mindig elkerültem a betegséget. A diéta betartása nem áll számomra semmiből, mert az ilyen időszakokban az étkezés idején mindig otthon maradok: mivel a természet elég bölcsen nem kelt éhséget bennünk, ha elteltünk, torkosságomat nem kelti fel az étkek látványa, így nem tagadok meg magamtól semmit azzal, ha nem eszem, és egészségem úgy áll helyre, hogy nem fosztottam meg magam semmitől.

A boldogság másik forrása az, hogy mentesek legyünk az előítéletektől, és csak rajtunk múlik, hogy megválnak-e tőlük. Mindnyájunkban elegendő szellem van ahhoz, hogy megvizsgáljuk azt, amit el akarnak hitetni velünk, például, hogy kettő meg kettő négy-e vagy öt, és egyébiránt e században akad módunk képezni magunkat. Tudom, hogy másfajta előítéletek is vannak, mint a valláséi, és úgy gondolom, nagyon jó, ha lerázzuk ezeket, habár egyik sincs oly nagy befolyással boldogságunkra vagy boldogtalanságunkra, mint a vallás előítéletei. Ha azt mondjuk, előítélet, olyan véleményt kell ez alatt értenünk, melyet úgy fogadtunk el, hogy nem vetettük vizsgálat alá, mert ha így tettünk volna, érvényét veszti. A tévedés soha nem lehet jó, és minden bizonnyal igen rossz azokban a dolgokban, melyeken életünk irányítása múlik.

Nem szabad összetéveszteni azonban az előítéletet és az illendőséget. Az előítéletnek nincs igazságtartalma, csupán a félresikerült lélek számára lehet hasznos, mert – miként vannak torz testek – vannak romlott lelkek is. Ezeket ki is veszem az érintettek sorából, s nincs mit mondanom nekik. Az illendőségnek a megegyezés<sup>11</sup> révén van igazságtartalma, és ez elegendő ahhoz, hogy tisztos ember soha ne térjen el tőlük. Nincs olyan könyv, melyből az illendőséget megtanulhatnánk, mégsem dobhatja sutba senki jóhiszeműen e szabályokat.<sup>12</sup> Az illendőség a helyzet, a kor és a körülmények szerint változik. Aki boldogságra vágyik, annak soha nem szabad eltérnie tőle, mert az illendőség szabályainak pontos betartása erény, és – mint már mondtam – ahhoz hogy boldogok legyünk,

<sup>11</sup> Az eredetiben *convention*, tehát a társadalmi konvenciók szerepe pozitív.

<sup>12</sup> Egyes feljegyzések szerint Émilie du Châtelet még a kor szabadelvű köreit is több esetben meglepte az illemszabályokra fittyet hányó viselkedésével.

erényesnek kell lennünk. Tudom, hogy a prédikátorok, sőt még Juvenalis is, azt mondják, hogy az erényt magáért az erényért kell szeretni, saját szépségéért;<sup>13</sup> de arra kell törekednünk, hogy megértsük e szavak valódi értelmét, és azt látjuk majd, hogy a következőre korlátozódnak: erényesnek kell lennünk, mert nem lehattunk egyszerre bűnösök és boldogok is. *Erény* alatt értem mindazt, ami hozzájárul a társadalom boldogságához, és következőképp a miénkhez is, hiszen a társadalom tagjai vagyunk.

Azt mondom, nem lehattunk egyszerre bűnösök és boldogok, és ennek az axiómának a bizonyítása minden ember szívében ott lakozik. Fenntartom, még a legnagyobb gazemberek előtt is, hogy nincs köztünk olyan, aki számára ne jelentene bűnhődést lelkiismeretének, vagyis legbelső érzésének szemrehányása, és a megvetés, melyet – amint tette kitudódik – érez, megtapasztal és megéremdemel. Nem a tolvajokat, gyilkosokat és méregkeverőket értem a gazember szó alatt, mert ők nem ahhoz a réteghez tartoznak, melyről írok, hanem a hamis és álnok embereket illetem e névvel, a rágalmazókat, besúgókat, háládatlanokat, végül mindazokat, akik olyan bűnökben vétkesek, melyeket nem sújt a törvény, ám melyek ellen az erkölcs és a társadalom ítéletet hozott, s ez az ítélet azért is rettenetes, mert mindig teljesítik.

Fenntartom tehát, hogy nincs olyan ember e földön, aki reményvesztés nélkül érezhetné, hogy megvetik. Ez az általános megvetés, a tisztességes emberek ilyen irtózata kegyetlenebb bűnhődést jelent, mint amit egy rendőrkapitány szabhat ki, mert annál tovább tart, és soha nem kíséri reménykedés.

Nem szabad tehát bűnösnek lennünk, ha nem akarunk boldogtalanokká válni, de nem elég számunkra, hogy ne legyünk boldogtalanok. Nem érné meg elviselni az életet, ha a fájdalom elkerülése lenne egyetlen célunk: akkor a semmi is többet érne, hiszen kétségkívül ebben az állapotban szenvedünk a legkevesebbet. Arra kell hát törekednünk, hogy boldogok legyünk. Ugyanazon okból kell jó viszonyban lennünk saját magunkkal, mint amiért otthon kényelemben kell élnünk, s ezt a megelégedést hiába is próbálnánk az erény hiányában élvezni.

Bár szemükkel nem látnak jól az emberek  
Ily módon nem csapódnak be az istenek

mondta egyik legjobb költőnk,<sup>14</sup> ám valójában saját lelkiismeretünk éberségét nem játszhatjuk ki.

Igazat adhatunk magunknak, és minél inkább biztosak lehetünk abban, hogy teljesítettük kötelességeinket, megtettük mindazt a jót, melyre módunk volt,

<sup>13</sup> Juvenalis: *Szatírák* X.

<sup>14</sup> Az idézet Voltaire *Semiramis* című darabjából való (I. 3). Voltaire-nél a két sor kicsit különbözik, az előzményekben a király haláláért felelős bűnösökről van szó: *Aisément des mortels ils ont séduit les yeux / Mais on ne peut tromper l'œil vigilant des dieux.*

tehát erényesek vagyunk, annál inkább érezzük a lelki egészségnek nevezett belső megelégedést. Kétlem, hogy lehet annál édesebb érzés, mint amit akkor érzünk, amikor becsületes emberek elismerésére érdemes, erényes tettet hajtottunk végre. A belső örömet, melyet az erényes tettek válhatnak ki, kiegészíti az az öröm is, hogy általános megbecsülésben lehet részünk; a csirkefogók sem tagadhatják meg elismerésüket a kötelességtudat előtt, bár csupán a becsületes emberek elismerését érdemes számba venni. Végül azt mondom: azért, hogy boldogok legyünk, fogékonynak kell lennünk az illúzióra, és ezt aligha kell igazolni; ám – mondják majd nekem – azt mondta, hogy a tévedés mindig káros, az illúzió talán nem tévedés? Nem: az igazat megvallva, az illúzió nem teljesen úgy láttatja velünk a dolgokat, mint amilyennek lenniük kellene, hanem természetünkhöz igazítja, azért, hogy kellemes érzéseket adjanak nekünk. Ilyen az optikai csalódás is, ám az optika nem csap be bennünket: nem olyannak mutatja a dolgokat, mint amilyenek, hanem olyan módon láttatja velünk, ahogyan saját hasznunk érdekében látnunk kell.<sup>15</sup> Mi okból nevetek mindenki másnál jobban a bábjátékon, ha nem azért, mert mindenki másnál inkább elfogadom az illúziót, és negyedóra elteltével már úgy gondolom, hogy Polichinelle beszél? Örömlünket lelnénk-e egy színi előadásban egyetlen pillanatra is, ha nem adnánk át magunkat annak az illúzióknak, mely, tudjuk jól, régóta halott szereplőket vezet eléink, és alexandrinokban szólaltatja meg őket? Milyen örömet találhatnánk másféle előadásban, melyben minden pusztán illúzió, ha nem engednénk át magunkat ennek? Minden bizonnyal sokat veszítenénk ezzel, s akik az operában csak a zenét és a táncot élvezik, igen csak lehántolt örömet kapnak, mely jóval kevesebbet ér, mint a bűvkörébe vonó előadás egésze. Az előadásokról beszéllek, mert ott könnyebben érezhetjük az illúziót. Az illúzió életünk minden örömébe belekeveredik, ez öltözteti szebb köntösbe. Erre azt mondhatják, hogy az illúzió nem tőlünk függ, és ez nagyon is igaz, legalábbis bizonyos mértékben, mert magunk számára nem teremthetünk illúziókat, mint ahogy vonzalmakat vagy szenvedélyeket sem, de megőrizhetjük már meglévő illúzióinkat, megpróbálhatjuk nem lerombolni őket, megtehetjük, hogy nem nézünk be a kulisszák mögé, nem látjuk a kerekeket, melyek a levegőbe emelnek, s a többi gépezetet: itt erre korlátozódik művészetünk, de ez nem is haszontalan, nem is eredménytelen.

Ezek a boldogság nagy gépezetei, ha szabad e szavakkal élnem, de van még számtalan olyan apróbb fortély, melyek hozzájárulhatnak boldogságunkhoz.

Ezek közül a legelső az, hogy határozottan döntsük el, mivé akarunk válni, mihez szeretnénk kezdeni, és ezt véti el a legtöbb ember. Ám enélkül semmiképp nincsen boldogság. Ha ezt nem tettük meg, szüntelen a bizonytalanság

<sup>15</sup> Émilie du Châtelet 1736 körül *Essai sur l'optique* címen írt egy munkát, amelyből egyetlen fejezet maradt fenn Voltaire kéziratai között.

árja sodor bennünket, reggel leromboljuk, amit este véghezvittünk, életünk azzal telik, hogy ostobaságokat kell megbánnunk és helyrehoznunk.

E megbánás egyike a leghaszontalanabb és legkellemetlenebb érzéseknek, mely lelkünkben ébredhet. Az egyik nagy titok éppen az, hogy meg kell óvunk magunkat ettől. Mivel az életben két dolog soha nem hasonlított egymáshoz, szinte mindig haszontalan hibáinkat keresnünk, vagy legalábbis hosszan elmélkednünk rajtuk, és szemrehányást tennünk magunknak, hiszen ezzel saját magunkat zavarjuk össze, s ennek nincs semmiféle előnye. Onnan kell kiindulnunk, ahol éppen vagyunk, szellemünk minden bölcsességét arra használunk, hogy helyrehozzuk a történeteket, s megtaláljuk, hogyan hozhatjuk helyre, de nem kell vállunk fölött visszanezünk, és szellemünktől mindig távol kell tartanunk hibáink emlékét: amikor az első figyelemre vétel után megérett bennünk a várható tapasztalat, el kell hessegetnünk magunktól a szomorú gondolatokat, és kellemesekkel pótolnunk őket. Ez is a boldogság egyik fontos mozgatórugója, és hatalmunk van felette, legalábbis bizonyos mértékben. Tudom, hogy egy bennünket boldogtalanná tévő erős szenvedély során nem teljesen tőlünk függ, hogy kiűzzük szellemünkből a bennünket gyöttrő gondolatokat, de nem mindig vagyunk efféle hévnek kitéve, s nem minden betegség álnok láz; a boldogtalanságot okozó apróságokat, a kellemetlen érzeteket, bár hatásuk gyenge, jobb elkerülni. A halál gondolata például szüntelen gyötör bennünket, vagy azért, mert saját halálunkat képzeljük el, vagy szeretteink halálára gondolunk. Gondosan el kell tehát kerülnünk mindent, ami felidézheti bennünk e gondolatot. Én másképp gondolom, mint Montaigne, aki oly büszke volt arra, hogy biztosra veheti – lévén hozzászokott a halál gondolatához – közelről láthatná a legkisebb ijedtség nélkül. Láthatjuk abból is, amilyen elégedett hangnemben beszámol e győzelmről, hogy igen sokat küzdött érte, de ebben a bölcs Montaigne elszámította magát: minden bizonnal őrülség ezzel a szomorú és megalázó gondolatmal mérgeznünk egy részét is annak a kevés időnek, ameddig élhetünk, csupán azért, hogy türelmesebben viselhessünk el egy olyan pillanatot, melyet a test fájdalma mindig nagyon keserűvé tesz, minden filozófiánk ellenére. Egyébiránt, ki tudja, hogy szellemünk meggyengülése, melyet a betegség és az életkor hoz magával, lehetővé tenné-e, hogy leszüreteljük elmélkedéseink gyümölcsét, és nem maradunk-e végül hoppon, mint ahogy az gyakran megtörténik az életben? Tartsuk mindig észben, amikor újra felmerül bennünk a halál gondolata, Gresset verssorát:

*A fájdalom szászévnvi, a halál egy pillanat.*<sup>16</sup>

Fordítsuk el szellemünket minden kellemetlen gondolattól, mert ezekből ered az összes metafizikai rossz, és ezeket majdnem mindig módunkban áll elkerülni.

<sup>16</sup> Jean-Baptiste Gresset: *Épître sur sa convalescence*.

A bölcsességet mindig tarsolyunkban kell tartanunk: mert ha azt mondjuk *bölcs*, azt mondjuk *boldog*, az én szótáramban legalábbis így szerepel. Ahhoz, hogy boldogok legyünk, szükségünk van szenvedélyekre, de szenvedélyeinket boldogságunk szolgálatába kell állítanunk, és vannak olyanok, melyeket ki kell rekeszteni a lelkünkéből. Nem az olyan szenvedélyekről beszélek itt, melyek valójában bűnök, mint a gyűlölet, a bosszú, a düh; de az ambíció olyan szenvedély, amelytől véleményem szerint meg kell védenünk lelkünket, ha boldogok szeretnénk lenni. Nem azért, mert ez nem okozhat örömet, azt hiszem, hogy ez a szenvedély örömet is okozhat, nem is azért, mert az ambíció csak vágyakra sarkall, mert ez minden bizonnyal jó, hanem azért, mert valamennyi szenvedély közül ez az, amely boldogságunkat leginkább másoktól teszi függővé, pedig minél kevésbé függ boldogságunk másoktól, annál könnyebben lehetünk boldogok. Ne féljünk hát megálljt parancsolni az ambíciónak, mert még így is mindig sok fog máson múlni. A függetlenség okán is igaz, hogy a tanulmányok szeretete az a szenvedély, mely leginkább hozzájárul boldogságunkhoz. Az emelkedett lélek soha nem mentes attól a szenvedélytől, melyet a tanulmányok szeretete zár magába, ez a dicsőség szenvedélye, s a fél világ számára nincs is más mód elérni ezt, ám éppen a világnak e felét fosztja meg neveltetése a tanulmányoktól, és teszi lehetetlenné, hogy kedvet kapjon hozzá.

Bizonyos, hogy a tanulmányok szeretete kevésbé szükséges a férfiak boldogságához, mint a nőkéhez. A férfiak rengeteg másból meríthetnek boldogságot, ami a nők életéből teljesen hiányzik. Ők más úton is eljuthatnak a dicsőséghez; törekvésük, hogy tehetségüket hazájuk és embertársaik szolgálatába állítsák, akár a hadi tudományokban való jártasság által, akár kormányzati ügyekben vagy az üzletkötésben, minden bizonnyal igencsak a tanulmányok jelentette ambíció felett áll. Ám a nők helyzetük révén el vannak zárva a dicsőség minden fajtájától, és ha véletlenül akad köztük egy, aki elég emelkedett lélekkel született, csupán a tanulmányok vigasztalhatják meg mindazért a kirekesztettségért és függőségért, melyre helyzete kárhoztatja.

A dicsőség szeretete,<sup>17</sup> mely annyiféle erőfeszítés, öröm forrása minden téren, és hozzájárul a társadalom boldogságához, neveléséhez, tökéletesítéséhez, teljes mértékben az illúzióra épül. Mi sem lehet könnyebb, mint eltüntetni a fantomot, melyet annyi emelkedett lélek kerget, de ezzel nemcsak ők veszítenének sokat, hanem mások is. Tudom, hogy a dicsőség szeretetében van némi valóság is, amelyben már életünk során örömet lelhetünk, ám nincs olyan hős, bármiféle hősré gondolunk is, aki teljesen elfeledné az utókor méltatását, hiszen az utókortól még inkább igazságtételt várunk, mint kortársainktól. A bizonytalan vágy, hogy beszéljenek rólunk, amikor már nem leszünk, nem mindig jelent megízlelhető örömet, ám szívünk mélyén mindig ott lakozik. A filozófia meg

<sup>17</sup> Az eredetiben *amour de la gloire*. Részben pozitív megítélése miatt nem fordítom becsvágynak.

szeretné mutatni ennek hiábavalóságát, ám az érzés felülkerekedik ezen, és ez korántsem illúzió: azt bizonyítja, hogy jövőbeli hírnevünk öröme valódi jó; ha a jelen lenne egyetlen javunk, örömeink sokkal korlátozottabbak volnának. A jelen pillanatban nem csupán az éppen átélt örömök által vagyunk boldogok, hanem reménykedéseink, emlékeink által is. A jelent gazdagítja a múlt és a jövő is. Ki dolgozna gyermekeiért, nemzetsége felemelkedéséért, ha a jövőben nem lehetnénk örömeinket? Bármit is teszünk, az önszeretet mindig tetteink többé-kevésbé rejtett indítéka, ez az a szél, amely a vitorlába kap, s nélküle a hajó meg sem mozdulna a vízen.

Azt mondtam, hogy a tanulmányok szeretete a boldogságunkhoz leginkább szükséges szenvedély, biztos védelem ez a boldogtalanság ellen, és az örömök kimeríthetetlen forrása. Cicerónak igaza van, amikor azt mondja: *Az érzékek és a szív örömei bizonyára a tanulmányok öröme felett állnak, nem szükséges tanulnunk ahhoz, hogy boldogok legyünk, de talán szükséges, hogy érezzük magunkban e forrást és e támaszt.*<sup>18</sup> Szerethetjük a tanulást, és éveket, talán egész életünket tölthetjük nélküle, és boldog, aki így tölti el életét, hiszen talán élénkebb örömeikért áldoz fel olyan örömforrást, melyet mindig biztosan újra megtalál, és mindig elég elevenné tehet ahhoz, hogy kárpótolja a többi elvesztéséért.

A boldogság egyik nagy titka, hogy mérsékeljük vágyainkat, és szeressük azt, ami a miénk. A természet, melynek célja mindig boldogságunk (és természet alatt értem mindazt, ami ösztön, így érvelés nélküli), a természet csak helyzetünknek megfelelően ad nekünk vágyakat, természetes módon csak a hozzánk közel eső dolgokra vágyunk: egy tüzérkapitány arra, hogy ezredes legyen, és nem boldogtalan attól, hogy nem irányíthat egész seregeket, bármily tehetséget is érez magában. Szellemünkön és elmélkedéseinken múlik, hogy megerősítse a természet eme józan bölcsességét; csak a megelégedést nyert vágyak által vagyunk boldogok, ezért csak az olyan dolgok iránti vágyat szabad megengednünk magunknak, melyeket túl sok fáradozás és munka nélkül is elérhetünk, s e téren sokat tehetünk boldogságunk érdekében. Szeretni, ami a miénk, örömeinket lelteni benne, megízlelni helyzetünk előnyeit, nem túl sok figyelmet fordítani azokra, akik boldogabbnak tűnnek nálunk, arra törekedni, hogy saját helyzetünkön javítsunk, és a legjobbat hozzuk ki belőle, ez az, amit boldognak nevezhetünk, és azt hiszem, jól határozom meg a boldogságot, ha azt mondom: az a legboldogabb az emberek között, aki a legkevésbé kívánja, hogy helyzete megváltozzék. Ahhoz, hogy örömeinket leljük e boldogságban, ki kell gyógyulni egy másféle betegségből, vagy megelőzni azt, s e betegség túlságosan is gyakori: a nyugtalanságról van szó. Ez a lelkiakat mindenféle öröm, s következőképpen mindenféle boldogság akadály.

A helyes filozófia, vagyis a szilárd meggyőződés arról, hogy nincs más dolgunk e világon, minthogy boldogok legyünk, biztos orvosság e betegség ellen, mely-

<sup>18</sup> Cicero: *Pro Archia Poeta*. Émilie du Châtelet szabadon, emlékeztetőből idézi Cicerót.

től az erős szellem, akinek elvei vannak, és tartja is magát elveihez, majdnem mindig mentes.

Az értelem filozófusainak szemében van egy, az értelemmel nagyon ellentétes szenvedély, melynek indítéka, bármennyire rejtett, még megalázó is, és ennek önmagában elégnek kellene lennie ahhoz, hogy kigyógyuljunk belőle: ez a játékszenvedély. Ám ez mégis boldoggá tehet. Szerencsés szenvedély ez, ha mérsékelni tudjuk, és életünknek arra az idejére tartogatjuk, amikor szükségünk lesz e forrásra, ez az idő pedig az időskor.<sup>19</sup> Bizonyos, hogy a játék szeretete a pénz szeretetéből ered, és nincs olyan egyed, aki számára a nagy téttel járó játék (azt tekintem nagy tétnek, ami valóban változást hozhat vagyunkban) ne lenne érdekes.

Lelkünk igényli, hogy reménység vagy félelem kavarja fel, csak olyan dolgok révén lehet boldog, melyek saját létét éreztetik vele. A játék során pedig szüntelenül e két szenvedéllyel kell megküzdenünk, a játék ezáltal tartja lelkünket olyan érzelmi hatás alatt, mely a bennünk rejlő boldogság nagy alapelveinek egyike. A játék okozta öröm gyakran vigaszt jelentett arra, hogy nem vagyok gazdag.<sup>20</sup> Úgy gondolom, elég szilárd szellemem van ahhoz, hogy olyan vagyon is elegendő legyen boldogságomhoz, mely más számára csak közepesnek tűnne, és ez esetben a játék érdektelenné válna számomra, legalábbis ettől tartottam, és ez a gondolat meggyőzött arról, hogy csupán csekély vagyonomnak köszönhettem a játék örömét, ez pedig hasznomra volt abban, hogy ne bánjam hiányát.

Bizonyos, hogy a fizikai szükségletek az érzékek által nyújtott örömök forrását jelentik, és meggyőződésem, hogy több örömünk telhet egy közepes vagyonban, mint a legteljesebb jólétben. Számomra egy dobozka, egy porcelántárgy, egy új bútor valódi örömet jelent, ám ha már harminc lenne belőle, aligha volna érdekes számomra a harmincegyedik.<sup>21</sup> Vonzalmunk könnyen szertefoszlik, ha telítődött, és hálát kell adnunk Istennek azért, hogy szükségszerűen megfoszt bennünket ettől vagy attól, mert így őrizhetjük meg vonzalmainkat. Ezért van, hogy egy király oly könnyen unatkozik, és nem lehet boldog, hacsak az ég nem áldotta meg elég nagy lélekkel ahhoz, hogy fogékony legyen helyzetének örömeire, vagyis arra, hogy sok embert boldoggá tehet; de akkor a király nemcsak hatalma által lenne az első, hanem a boldogságban is.

Azt mondtam, hogy annál biztosabb boldogságunk, minél inkább tőlünk függ, s mégis a szenvedély, melyből a legnagyobb öröm származhat, mely a legbol-

<sup>19</sup> Émilie du Châtelet azonban nem volt előrelátó vagy mérsékelt szerencsejátékos. Voltaire-rel való kapcsolata idején több ízben komoly összeget veszített el.

<sup>20</sup> Mme du Châtelet és férje is a francia arisztokrácia legfelsőbb köreihez tartoztak, vagyonuk azonban nem felelt meg rangjuknak. Cirey-beli kastélyuk felújítását például részben Voltaire állta.

<sup>21</sup> Az életrajzi megemlékezések szintén cáfolják, hogy a márkiné megelégedett volna kevés ékszerrel, dísztárggyal vagy kiegészítővel.

dogabbá tehet bennünket, boldogságunkat a legteljesebb mértékben másnak rendeli alá: láthatjuk, hogy a szerelemről kívánok beszélni.

Talán e szenvedély az egyetlen, melyért élni kívánunk, és létünkért halát adunk a természet alkotójának, bárki légyen is az. Milord Rochesternek<sup>22</sup> igaza van abban, hogy az istenek azért tették ezt az égi cseppet az élet vizébe, hogy legyen bátorságunk elviselni az életet.

*Szeretni kell, ez éltet bennünket  
E nélkül mért lennének emberek*

Ha ez a kölcsönös vonzalom, mely egyféle hatodik érzék, s minden érzék közül a legfinomabb, legkényesebb, legértékesebb, két olyan lelket egyesít, akik egyaránt érzékenyek a boldogságra, az öröme, akkor mindent elmondtunk, nincs többé mit tennünk a boldogságért, minden más közömbös; az egészségen kívül semmi más nem szükséges. Lelkünk minden képességét arra kell használnunk, hogy örömünket leljük e boldogságban, mert az életünktől kell megválnunk, ha elveszítjük, de biztosak lehetünk afelől, hogy Nesztor évei nem érnek annyit, mint negyedóra ebből az örömből. Helyes a megállapítás, hogy az ilyen boldogság ritka; ha általános lenne, jobb lenne embernek lenni, mint istennek, legalábbis amennyire ezt el lehet képzelni. A legjobban akkor járunk el, ha meggyőzzük magunkat, hogy e boldogság nem lehetetlen. Azt azonban nem tudom, hogy a szerelem valaha is egyesíthetett-e két olyannyira egymásnak teremtett embert, hogy soha nem ismerték meg, milyen eltelni az örömtől, sem az elhidegülést, melyet a biztonság érzése hoz magával, sem a tunyaságot és lanyhaságot, mely az olyan érintkezés könnyedségéből és állandóságából születik, melynek illúziója soha nem foszlik szét (mert miben lehetne több illúzió, mint a szerelemben?), és végül melynek heve egyenletes az örömben s a nélkülözésben, egyaránt elviseli a szerencsétlenségeket és az örömeiket.

Egy efféle szerelemre képes szív, egy ily szilárd és gyengéd lélek az istenség erejét is kimeríti, ilyenből századonként egyetlen születik: úgy tűnik, hogy az istenségnek sincs annyi ereje, hogy két ilyen lelket alkosson, vagy ha már megalkotta őket, megirigyelné örömeiket, ha egymásra találnának. Ám a szerelem csekélyebb áron is boldoggá tehet bennünket: egy gyengéd s érzékeny lelket pusztán az az öröm is boldogít, hogy szerethet. Ezáltal nem azt kívánom

<sup>22</sup> John Wilmot, Earl of Rochester (1647–1680). A parafrázis forrásaként a következő versrészletet sikerült azonosítanom: „Love, the most gen'rous passion of the mynde, / The softest refuge Innocence can fynde, / The safe directour of unguided youth, / Fraught with kind wishes, and secur'd by Trueth, / That Cordiall dropp Heav'n in our Cup has throwne, / To make the nauseous draught of life goe downe, / In lands of Atheists Subsidyes of prayse / (For none did e're soe dull, and stupid prove, / But felt a God, and blest his pow'r in Love) / This onely Joy, for which poore Wee were made, / Is growne like play, to be an Arrant Trade.” (*A Letter from Artemiza in the Towne to Chloe in the Country.*)

mondani, hogy tökéletesen boldogok lehetünk azzal, hogy szeretünk, bár bennünket nem szeretnek, hanem azt mondom, hogy – bár a boldogságról alkotott elképzelésünket nem teljesen töltik ki szeretetünk tárgya iránti érzéseink – az öröm, mely abból ered, hogy teljesen átadhatjuk magunkat gyengédségünknek, elegendő lehet ahhoz, hogy boldognak érezzük magunkat, és ha e lélek még az illúzióra is fogékony, akkor lehetetlen, hogy ne higgye, jobban szeretik, mint talán amennyire ez valójában igaz, és annyira szeretnie kell, hogy kettő helyett szeret. Így szívének heve pótolja azt, ami valójában hiányzik boldogságához. Egy érzékeny, eleven és elragadtatott jellemű ember kétségkívül megfizet majd e tulajdonságok hátrányaiért, melyekről nem is tudnám megmondani, hogy jó vagy rossz tulajdonságok-e, de úgy vélem, hogy aki megalkothatná saját egyéniségét, belevenné ezeket. Az ilyen lelket az első szenvedély annyira elragadja, hogy nem juthat el hozzá semmilyen megfontolás vagy mérsékelt gondolat, így kétségkívül nagy bánatot tartogathat magának; az ilyen elragadtatott érzékenység legnagyobb hátránya, hogy nem lehetséges, hogy szeressék azt, aki ilyen túlzón szeret, és aligha van olyan ember, akinek vonzalmát ne csökkentené, ha megismer egy efféle szenvedélyt. Aki még nem ismeri eléggé az emberi szívet, bizonyára furcsának találja ezt, de ha kicsit is elgondolkodunk azon, amit tapasztalhatunk, érezni fogjuk, hogy – ha sokáig magunkénak akarjuk tudni szeretőnk szívét – akkor mindig a reménység és félelem hatása alatt kell állnia. Az olyan szenvedély miatt, melyet az imént festettem le, valaki feladja saját magát, s ez képtelenné teszi bármiféle mesterkedésre, szerelmét nem leplezi semmi; először imádják ezért – ez nem is lehet másként – ám szeretőjében a bizonyosság, hogy szeretik, annak unalma, hogy mindig kedvében járnak, s a szerencsétlen helyzet, hogy nincs félnivalója, hamarosan csökkenti a vonzalmat. Ilyen hát az emberi szív, s ne higgyék, hogy megkeseredetten mondom ezt: igaz, hogy Isten olyan érzékeny és örökké érző lélekkel ajándékozott meg, mely nem tud leplezni, s nem tudja mérsékelni szenvedélyét, nem csömörlik meg, érzése nem gyengülnek, minden próbát kiállnak, még annak biztos tudatát is, hogy nem szeretik többé, de tíz éven keresztül boldoggá tett annak szerelme, aki leigázta a lelkemet, s ezt a tíz évet kettesben töltöttem vele, anélkül, hogy vonzalmam eltűnt vagy elfásult volna.<sup>23</sup> Amikor életkora, a betegség s talán egy kicsit a készen kapott öröm csökkentették vonzalmát, én még sokáig nem vettem észre ezt, kettőnk helyett szerettem, egész életemet vele töltöttem, szívemben gyanakvás sem volt, így abban az örömben élt, hogy szerethet, s abban az illúzióban, hogy szeretik. Igaz, hogy elvesztettem ezt a boldog állapotot, s bizony nem kevés könnyet hullattam emiatt. Szörnyű megrázkódtatás törhet csak le ilyen láncokat, a szívemen ejtett seb sokáig vérzett, volt okom panaszkodni, de mindent megbocsátottam. Eléggé helyes ítélőképességgel láttam, hogy a világon talán csak

<sup>23</sup> Voltaire és Émilie du Châtelet kapcsolata 1733-ban kezdődött és 1744-ben került komoly válságba.

az én szívemben volt ez az állhatatosság, mely az idő hatalmát is megsemmisíti, és ha a kor és a betegségek nem teljesen oltották volna ki a vágyat, akkor talán irántam élt volna továbbra is, a szerelem visszaadta volna őt nekem, és végül szíve, mely már képtelen volt a szerelemre, a leggyengédebb barátságot táplálta irántam, s rám áldozta volna életét. Annak bizonyossága, hogy vonzalma és szenvedélye nem támadhat fel újra, mert tudom jól, hogy ez nem a természet rendje szerint való, észrevétlenül a barátság békés érzéséhez vezette a szívemet, és ez az érzés, a tanulmányok iránti szenvedéllyel együtt eléggé boldoggá tett.

De egy ily gyengéd szívet betölthet-e egészen olyan békés és gyenge érzés, mint a barátság? Nem tudom, hogy szabad-e remélnünk vagy szabad-e kívánnunk, hogy még a nehezen elérhető közömbösségben<sup>24</sup> is ragaszkodjunk ehhez az érzékenységhez. Boldoggá csak ez eleven és kellemes érzések tesznek bennünket, miért tiltanánk meg hát magunknak mind közül a lelegelevenebbet és legkellemesebbet? De azok után, amit éreztünk, az elmélkedés után, melyre azért volt szükségünk, hogy szívünket ehhez az érdektelenséghez vezessük, fáradásunk, hogy erre szorítsuk vissza, félelmet érzünk, és nem akarjuk elhagyni e közömbös állapotot, mely nem boldogtalan, csak azért, hogy utána olyan boldogtalanásban legyen részünk, melyet az életkor előrehaladta és a szépség elvesztése szükségtelenné tesz.

Szép gondolatok, mondják, és hasznosak is! Meglátják majd, hasznukra lehet-e, ha valaha is vonzalom támad Önökben valaki iránt, akiben szintén szerelem ébred, de úgy vélem, tévednek, ha haszontalannak érzik-e gondolatokat. A szenvedélyek harmincéves kor felett már nem ugyanazzal a hévvel ragadnak magukkal. Higgyék el, hogy elegendő erővel ellenállhatnánk vonzalmunknak, ha meg lennénk győződve arról, hogy boldogtalaná tesz. Csak azért engedünk neki, mert nem vagyunk meggyőződve e maximák helyességéről, még reméljük, hogy boldogok lehetünk, és igazunk van, ha erre biztatjuk magunkat. Miért úznánk el magunktól a reménységet, hogy boldogok legyünk, még hozzá a lehető lelegevenebb módon? Ám ha nem is szabad elúznunk magunktól ezt, nem szabad tévednünk a boldogság elérésének módját illetően, a tapasztalatnak legalább arra meg kell tanítania bennünket, hogy számot vessünk magunkkal, és szenvedélyeinket boldogságunk szolgálatába állítsuk. Bizonyos mértékben számíthatunk ebben magunkra: nem tehetünk meg mindent, ez kétségtelen, de sokat tehetünk, s előrebocsátom, tévedéstől nem is tartva, hogy nincs olyan szenvedély, melyen ne kerekedhetnénk felül, ha meggyőztük magunkat, hogy csupán boldogtalanáságunkhoz vezethet. Legzsengőbb ifjúkorban az térít el bennünket ettől, hogy még nem tudunk elmélkedni, nincs tapasztalatunk, s azt képzeljük, hogy visszakaphatjuk az elveszített jót, ha futunk utána, de a tapasztalat és az emberi szív megismerése megtanít arra, hogy minél inkább futunk utána, annál távolabbra kerül tőlünk. Délibáb, mely szertefoszlik abban a pilla-

<sup>24</sup> Az eredetiben *apathie*.

natban, amikor már azt hinnénk, elértük. A vonzalom önkéntelen dolog, mely nem győzködi magát, és szinte soha nem támad fel újra. Mi a célunk, amikor engedünk valaki iránti vonzalmunknak? Nem az a vágy, hogy boldoggá tegyen az öröm, hogy szeretünk valakit, és ő is szeret? Nevetséges lenne, ha az eljövendő boldogtalanságtól félve megtagadnák maguktól ezt az örömet, és e boldogtalanságot talán csak azután tapasztalják meg, miután már igen boldogok voltak, így lenne érte kárpótlás, és arra kell gondolniuk, hogy meggyógyuljanak, nem arra, hogy megbánják a történeteket. Ekképp egy gondolkodó lénynek pirulnia kellene, ha nem venné kezébe saját boldogságát, hanem teljesen más kezébe adná.

Annak nagy titka, hogy a szerelem ne tegyen bennünket boldogtalanná, az, ha kitűzzük, hogy soha nem tévedünk szeretőnket illetően, soha nem járunk kedvében, ha ő elhidegül, egy fokkal mindig hidegebben viselkedünk. Ez ugyan nem hozzá őt vissza hozzánk, de semmi nem hozza vissza, nem lehet mást tenni: el kell felejtünk valakit, aki nem szeret bennünket többé. Ha még szeret bennünket, semmi más nem képes arra, hogy felélessze benne szerelmének első lángjait, mint a félelem, hogy elveszít, s hogy őt kevésbé szeretik. Tudom, hogy az igaz és érző lelkek számára nehéz ezt megfogadni, mégis a legjobban teszik, ha ráveszik magukat erre, hiszen számukra még szükségesebbek ezen elvek, mint másoknak. Semmi nem alacsonyít le annyira, mint mindaz, amire azért vállalkozunk, hogy visszanyerjünk egy hideg és állhatatlan szívet: ezzel sokat veszítünk annak szemében is, akit meg szeretnénk tartani, és azoknak a szemében is, akik gondolhatnak ránk, de ami ennél is rosszabb: mindez boldogtalanná tesz, és hiábavaló gyötrődést okoz nekünk. E maximát tehát megrendíthetetlen bátorsággal kell követnünk, és soha nem engednünk ebben még saját szívünknek sem, arra kell törekednünk, hogy kiismerjük annak az embernek a jellemét, akihez életünket kötjük, mielőtt engednénk vonzalmának, s ebben helyet kell adnunk az értelemnek is. Nem annak az értelemnek, mely mindenféle kötelezettséget a boldogsággal ellentétes dologként ítél el, hanem annak az értelemnek, mely belátja, hogy nem lehetünk igazán boldogok, ha nem szeretünk, és azt szeretné, hogy a boldoggá válásért szeressünk, ezért kell legyőzzünk egy olyan vonzalmat, melyről egyértelműen látjuk, hogy csak boldogtalanságot hozna ránk; ám ha a vonzalom volt erősebb, és felülkerekedett az értelem felett, ami nagyon is gyakran megtörténik, nem szabad olyan állhatatossággal kérkedni, amely épp annyira nevetséges lenne, mint amennyire nem helyénvaló. Ebben az esetben igaz a közmondás, hogy a rövidebb bolondságok a jobbak, és főképp a rövidebb boldogtalanságok, mert vannak olyan bolondságok, melyek igencsak boldoggá tennének, ha egész életünkben tartanának, és nem kell szégyellni, ha tévedtünk, de ki kell gyógyulni belőle, kerül, amibe kerül. És főképp kerülni olyan tárgy látványát, mely csak felkavar bennünket, és megfoszt elmélkedésünk eredményétől, mert az emberekben a kacérság túléli a szerelmet, nem akarják elveszíteni sem hódításukat, sem győzelmüket, és ezerféle kacérsággal tudnak feléleszteni egy nem egészen kihunyt tüzet, így tudnak éppoly nevet-

séges, mint amennyire elviselhetetlen bizonytalanságban tartani bennünket. Az elevenbe kell hasítani, s visszavonhatatlanul véget kell vetni a viszonynak, mint ahogy Richelieu úr<sup>25</sup> mondja, a barátságot le kell bontani, s a szerelmet szét kell tépni. Végül az értelem feladata, hogy boldoggá tegyen bennünket: gyermekkorunkban ez csak az érzékek feladata, ifjúkorban a szív s a szellem is bevonódik ebbe, azzal az alárendeltséggel, hogy mindenről a szív dönt, de érett korban már az értelemnek is a döntés részesévé kell lennie, és éreztetnie velünk, hogy boldognak kell lennünk, kerülni, amibe kerül. Minden életkornak megvannak a saját örömei, öregkorban legnehezebb szert tenni örömökre, a játék lehet az, és a tanulmányok, ha még képesek vagyunk rá, az ínyencség, a megbecsülés: ezek az öregség támaszai. Mindez persze csupán vigasztalódás. Szerencsére csak rajtunk múlik, hogy siettetjük-e életünk végét, ha túl sokáig várat magára, de amíg úgy érezzük, hogy el tudjuk viselni az életet, arra kell törekednünk, hogy lelkünk mindenféle úton örömben részesedjék, más dolgunk nincsen.

Törekedjünk hát arra, hogy jó egészségben éljünk, ne legyenek előítéleteink, legyenek szenvedélyeink, állítsuk ezeket boldogságunk szolgálatába, szenvedélyeinket pótoljuk vonzalmainkkal, gondosan őrizzük illúzióinkat, legyünk erényesek, ne bánjuk meg soha a történeteket, kergessük el magunktól a szomorú gondolatokat, és soha ne engedjük meg szívünknek, hogy egy szikrányi vonzalmat is megőrizzen az iránt, akinek vonzalma csökken, és már nem szeret bennünket. A szerelemtől le kell mondani egy nap, hiszen öregszünk, és ez a nap az legyen, amikor már nem tesz bennünket boldoggá. Végül gondoljunk arra, hogy ápoljuk a tanulmányok szeretetét, mert ez boldogságunkat csak önön magunktól teszi függővé. Tartsuk távol magunktól az ambíciót, és főképp legyünk tisztában azzal, hogy mivé szeretnénk válni, döntsük el, hogy melyik utat választjuk életünk útjául, s törekedjünk arra, hogy virágok övezzék.

*Fordította és a jegyzeteket készítette Kovács Eszter*

<sup>25</sup> Émilie du Châtelet fiatal éveiben egy ideig Richelieu szeretője volt.

## Idolumok válságban Bacon és a haladás mítosza

### BEVEZETÉSÜL

Az itt közölt szövegek Bacon *Valerius Terminus. A természet magyarázata Hermes Stella megjegyzéseivel*, valamint a *De sapientia veterum* című műveiben találhatóak, s mindegyikük hozzátesz valamit a baconi haladáskonceptióról kialakult képhez. Elemzésük során bebizonyosodik, hogy a baconi haladásgondolat – ellentétben Adorno és Horkheimer *A felvilágosodás dialektikájában* képviselt álláspontjával – korántsem tekinthető kritikátlannak.

Bacon *De sapientia veterum* címmel 1609-ben megjelent kötete 31 mitológiai történet rövid leírásából és azok allegorikus értelmezéséből áll, melyek számos témát érintenek. A *Novum Organum* és az *Új Atlantisz* – az idolumok bírálata és az új tudományos módszertanra, kutatói önkritikára vonatkozó – főbb gondolatait már ebben a korai műben megtalálhatjuk.<sup>1</sup> A kötetben lévő írások filozófiai szempontból való kiértékelése azonban – elsősorban a mű sajátos témája és szerkezete miatt – a 20. századig váratott magára.<sup>2</sup> A *De sapientia veterum* szempontunkból releváns fejezetei, melyek magyar fordítását közöljük, a következők: X. *Aktaión és Pentheusz, avagy a kíváncsi ember*; XI. *Orpheusz, avagy a filozófia*; XIX. *Daidalosz, avagy a mesterember*; XX. *Erikhthoniosz, avagy a család*.<sup>3</sup>

A *Valerius Terminus* első, *A tudás korlátairól és céljairól* című fejezetéből itt közölt részletek teológia és filozófia szétválasztásának, illetve a haladás kritikai szemléletének témakörét boncolgatják. Bár a *Valerius Terminus* Bacon egyik

<sup>1</sup> Ebből a szempontból az egyik leggazdagabb szöveg a *Prométheusz, avagy az ember helyzete* című fejezet.

<sup>2</sup> A mű minden egyes fejezete egy mitológiai történet rövid kivonatával kezdődik, majd annak sajátos értelmezését adja. A fejezetek Rossi meglátása szerint (Rossi 2009) az alábbi négy téma valamelyikéhez szólnak hozzá: 1. Filozófiai és teológiai diskurzus világos megkülönböztetésének követelménye, hit és tudomány tárgyainak elkülönítése, 2. Bacon saját pozíciójának mint naturalista materializmusnak a meghatározása, 3. A tudományos kutatás civilizáló funkciójának vizsgálata és egy új elméleti módszer szükségességének kimutatása, s végül 4. A politikai realizmus, Machiavellihez kapcsolódva. (Vannak fejezetek, amelyek egyszerre több csoportba is besorolhatók, mint például a Prométheusz.)

<sup>3</sup> Ide tartozik még a *De sapientia veterum* Prométheusz-fejezete, melynek általam készített fordítása nemrégiben az *Elpis* folyóirat Boros Gábor 60. születésnapjára készült számában jelent meg egy kísérőtanulmánnyal együtt (Bacon 2019b).

legkorábbi filozófiai írása, minden olyan témát érint, melyek a teljes életművet tekintve alapvető fontosságúnak tekinthetők.<sup>4</sup>

A következőkben a tudományos haladás kritikai feltételeivel – úgymint filozófia és teológia szétválasztása, az idolumok bírálata, a helyes és reflektált módszertan, a folyamatos önkritika, illetve a kutatók kooperációja – foglalkozom, majd áttérek Bacon haladással kapcsolatos általános kritikai észrevételeire, in-téseire.

## I. FILOZÓFIA ÉS TEOLÓGIA ELHATÁROLÁSA

Tudás és hit – az emberi és az isteni dolgok – viszonyának tisztázása mind a filozófia, mind a teológia számára elengedhetetlen. Egyrészt a tudományos kutatás módszertani reflexióját, önkritikáját és fejlődését támogatja, hogy a saját irányelvei segítségével tudjon előrehaladni a dolgok megismerésében és a tárlalmányok fejlesztésében. Másrészt a teológia szempontjából is fontos, hogy tárgyának megfelelő módon közelítsenek kérdéseikhez, ne pedig a tudományok számára működképes módszereket erőltessék rá.

*Az Aktaión és Pentheusz, avagy a kíváncsiság* című fejezet – ahogy a címe is sejteti – a tudományos kutatásról szól; a két történet kontrasztja az emberi és az isteni dolgok kutathatóságának különbségére világít rá. Amennyiben emberi titokról van szó, megsejtésük következménye pusztán földi büntetésnek tekinthető, mely a testet sújtja és az emberek közti viszonyok szintjén jelentkezik: a titkok megsejtőjének bujdosnia kell, üldözötté válik. Pentheusz azonban, mikor – halandóságáról megfélekedve, magasabbra törekedve (a tapasztalat fájára mászva) – a titkos Bacchanáliát próbálja meglesni, ép elméjét kockáztatja. Büntetése magasabb rendű, égi jellegű: az elmét sújtó teljes zavarodottság, melynek következtében cselekvése is megbénul, megreked a pusztán pillanatnyi benyomások csapongásában, melyek között nincs konzisztencia.

Fontos különbség, hogy az emberi titkok, földi titkok révén, megismerhetőek, szemben az isteni misztériumokkal, melyek kutatását az istenek örülettel büntetik, s így valójában sosem szerezhethetünk róluk tudomást. Amint próbálunk a mélyükre tekinteni, elménk összezavarodik, s az isteni titkokra áhítózza végül azon ismereteket is elveszítjük, amelyeknek azelőtt a birtokában voltunk. Ezért fontos a határok betartása isteni és emberi dolgok között. A kétféle tárgyterületet kétféle fény világítja be: a természet fénye (*lumen naturae*) és az isteni fény (*lumen divinum*): amennyiben ennek nem vagyunk tudatában, megismerőképességünk képtelen lesz eligazodni.

<sup>4</sup> Ehhez bővebben lásd Franz Träger bevezetőjét a *Valerius Terminus* kétnyelvű (angol–német) kiadásához: Träger 1984.

Fontos kiemelnünk, hogy nem pusztán arról van szó, hogy a tárgyterületek közti különbségtétel még nincs elég világosan megrajzolva: ellenkezőleg, a hiba az emberi felfuvalkodottságból ered. Az emberek, sikereiken felbuzdulva, „megpróbálják magát az isteni bölcsességet is az érzékelés és az értelem uralma alá vetni” (*Prométheusz* 35).

Az isteni és emberi dolgok elválasztásának követelményét a Prométheusz-fejezetben Bacon Minerva történetzála kapcsán tárgyalja;<sup>5</sup> Prométheusz ugyanis kegyetlen, véget nem érő büntetését valójában nem közsímet tettével, a tűz ellopásával vonta magára, hanem a Minerva tisztasága elleni vétekkel.<sup>6</sup> Ennek az a konklúziója, hogy ha figyelmen kívül hagyjuk a különbséget az érzékelés és az értelem, illetve az isteni bölcsesség hatókörébe tartozó dolgok között, az „a szellem szétmarcangolásához és annak szüntelen és végtelen zavarodottságához vezet” (uo.), s így módon *légből kapott* filozófiát és *eretnek* vallást eredményez (vö. uo.).

Ugyanezek a jelzők térnek vissza a *Novum Organum*ban is. „Ezt a dőreséget már csak azért is le kell küzdenünk, mert az isteni és emberi dolgok esztelen összezagyválásából nem csupán légből kapott filozófia, hanem vallási eretnekesség is származik. Nagyon üdvös tehát, ha józan ésszel csak azt adjuk meg a hitnek, ami a hité.” (NO. LXV. 80–81.) A tudományos módszertan szempontjából ez azt is jelenti, hogy le kell mondanunk a nemes, emelkedett, de elérhetetlen célokról, s ahelyett, hogy istenné próbálnánk tenni az embert, inkább a hétköznapi, elérhető célokra kell törekednünk. Így képességeinket gyakorlati célok szolgálatába állítva uralkodhatunk a természetben, és tudásunk megadhatja nekünk mindazt, amit emberi mivoltunk követel.

Teológia és filozófia elválasztásának követelményét az idolumok rendszerében Bacon a színház ködképeinek három tévedéstípusa közül a harmadik, a babonás filozófia<sup>7</sup> címszava alatt tárgyalja. Babona és vallási elvakultság a természetfilozófia ellenfeleiként jelennek meg. Bacon megrója kortársait, akik veszéyes tévúton járnak, mikor „elvont formákat, cél-okokat, ős-okokat kevernek tételeikbe,” (NO. LXV. 81) vagy a szent iratokra kívánják alapozni a természetfilozófiát, „*holtakat kutatva az élők között*” (uo. Bacon kiemelése). A vallás oldaláról tekintve emellett arra is rámutat, hogy a haladás korlátozása, a vallás óvása az újdonságoktól, a felfedezésektől, a változásoktól valójában nem szolgálja a vallás védelmét, hanem épp a hitbe vetett bizalom megrendülése nyilvánul meg benne (vö. NO. LXXXIX. 110–112). A természet kutatása tehát tulajdonképpen hasznos a vallás és a hit számára, ahogy a *Valerius Terminus*ban hangsúlyozza:

<sup>5</sup> A Minervát ért erőszak motívuma majd az *Erikthoniosz, avagy a család* című fejezetben is előkerül, ott azonban máshova kerülnek a hangsúlyok, mivel Minerva nem a bölcsesség istennőjeként, hanem a természet bölcs műveinek allegóriájaként szerepel a szövegben.

<sup>6</sup> „Hiszen ez volt az a véték – kétségtelenül egy nagyon nagy és súlyos –, mely miatt májának szétmarcangolásával büntették.” *Prométheusz* 35.

<sup>7</sup> A racionális filozófia és az empirikus filozófia mellett.

amellett, hogy a tudás gyarapodása Isten dicsőségére szolgál, egyben a hitetlenség és a tévedés hathatós ellenszere is. Sőt, ha nem kutatjuk elég kíváncsian és szorgosan műveit, méltatlanul viselkedünk Istennel szemben, s bár „egy kis természetfilozófia az elmét az ateizmus felé fordítja, a további haladás [...] visszavezeti a valláshoz”. Ezen kívül a vallásnak már csak azért is támogatnia kell a természet kutatását és megismerését, mert a természet is Isten teremtménye. Ennek értelmében tudás és hit együtt szolgálják az emberi élet céljait. Teológia és természetbölcselet egyfajta kettős igazságot jelenítenek meg.<sup>8</sup>

## II. A TUDOMÁNY ÖNKRITIKÁJA

Bár a módszertani hiányosságok és a tekintélyelvű módon megkövesedett tudás bírálata alapvető szerepet tölt be Bacon koncepciójában, magának a baconi kritikának ez mindössze az első, néhány lépésben elvégezhető fázisa. Bacon a feladatnak hamar a végére ér, miután tisztázta, hogy felesleges – és lehetetlen – aprólékos, elemző módon vitába szállni elődeivel, hisz a hasznosság és a haladás jegyében eljáró módszeres, rendszeres tapasztalás minőségileg új kezdetet – azaz új célokat, új módszert – jelent, amely nem alapozódhat a korábbi fogalmiságra és szemléletre. A kritika ebben az értelemben tehát az új rendszer alapköve, a rendszeré, amely teljesen újfajta szemléletmódot és kidolgozott módszerességet követel. Utóbbiak meghatározása a tudomány céljainak újradefiniálásából indul ki.

A kritika másik dimenziója – folyamatosan jelen lévő követelményként és kihívásként – a tudományos kutatás és egyúttal az egyes kutatók módszertani önkritikája. A Prométheusz-fejezetben a kutatói önhittség a tudományos haladás legfőbb ellenfeleként lepleződik le, szemben az állandó, kritikus elégedetlenséggel. Az emberi önhittség mutatkozott meg az isteni dolgok fürkészésében is (lásd első fejezet), mely egyben azt is jelenti, hogy a kutatás során, helytelenül, egy olyan módszertant működtetnek, amely pusztán az emberi dolgok megismerésére alkalmas. „[A]zok, akik az emberi lényeket vagy az ember elsajátított mesterségeit mértéktelenül dicsérik, és belefeledkeznek annak csodálatába, amijük már megvan, és az általuk művelt tudományt tökéletesnek tartják, [...] nem tisztelik eléggé az isteni lényeket, melynek tökéletességéhez mérhetőnek vélik magukat.” (*Prométheusz* 31–32.)

<sup>8</sup> A fentiek értelmében Bacont az ún. „elválasztási tézis” (*Trennungsthese*) képviselőjeként tartják számon, azonban a *Valerius Terminus*ban és a *Novum Organum*ban találunk ennek el-  
lentmondó, a tudás autonómiáját aláásni látszó szöveghelyeket is, melyek arra utalnak, hogy  
végső soron minden tudás a vallás szolgálatában áll, a vallás által határolt, hiszen emberi tu-  
dásról van szó, a vallás pedig az ember rendeltetésével foglalkozik. Pl.: „nemhiába állítják  
tehát leghívebb szolgálóul a vallás mellé” (NO. LXXXIX. 112), „That all knowledge is to be  
limited by religion, and to be referred to use and action” (VT 34). Vö. Kim 2008. 284–285.

Bár Bacon maga nem tér ki az összefüggésre, beszédes az is, hogy Prométheusz szabadulása milyen módon, mi által történhet meg. Herkules segítségére van szükség, aki „egy kis kehelyben, amit a napisten ajándékozott neki, az óceánon átvitorlázva” érkezik (uo., 30). Maga Herkules a szellemi erőt és a lélek állhatatosságát képviseli, a nap a bölcsességet, az óceán átszelése pedig „az emberi élet szeszélyességéről és változékonyságáról való elmélkedés[t]” jelenti (uo., 34). A megoldás tehát az előrelátás, fürkészés, kutatás, alkalmazás, feltalálás képességeinek egyfajta higgadt, mértékletes gyakorlásában van, mely a természet tudósainak és kutatóinak legfőbb erénye.<sup>9</sup>

Ahogy az *Aktaión és Pentheusz*-fejezet elemzése során láthattuk, a mértéktelen emberi kíváncsiság is problematikus lehet, ha rosszul megválasztott módszerrel vagy megközelítési móddal párosul.<sup>10</sup> Míg azonban a kíváncsiság egyben előfeltétele és hajtóereje is a kutatásnak, az elégedettség minden formájában gátolja azt.

Ezért az embereket emlékeztetni kell arra, hogy a természet és a mesterségek perbe fogásával kedvére tesznek az isteneknek, s ezáltal elnyerik az isteni jószág további áldásait és adományait, így Prométheusz beárulása – akkor is, ha teremtőjük és tanítójuk volt – üdvösebb és hasznosabb számukra, mint a határtalan dicsőítés és hála, mivel a szűkölködés elsődleges oka az, ha azt hisszük, dúskálunk valamiben. (*Prométheusz* 32.)

Az efféle felfuvalkodottság nemcsak a könnyen elérhető, féligazságokra épülő részeredmények túlértékelésében mutatkozik meg, hanem az elbizakodottságból fakadó *hiú hencegésben* és a fellengzős ígéretekből is. Bacon a Daidalosz-fejezetben Ikarosz történetét a nagyravágyó mesterségek kudarcának allegóriájaként értelmezi: „elveszti megbecsültségét és megvetés jut osztályrészéül, ahogy Ikarosz is leesett az égből, mert nem tudta betartani, amit ígért, s így saját kérdésének esett áldozatul”.

A tudomány fejlődésének érdekében elengedhetetlen, hogy a kutatók a tudomány alázatos szolgálatát válasszák a könnyebbik út helyett, és a haladás eszményét saját egyéni dicsőségük elé helyezték. Ezt az ideált illusztrálja az *Új Atlantisz* tudós társadalma,<sup>11</sup> melynek előképe már a Prométheusz-fejezetben, a tudományos módszertani ideál lényegét megragadó fáklyafutás-metaforában felfedezhető.<sup>12</sup> „A fáklyafutás [...] bölcs figyelmeztetést tartalmaz, miszerint a

<sup>9</sup> Hasonló erényekkel találkozunk az Orpheusz példájánál, aki lantjának harmóniáival büvöli el és rendezi maga körül a természetet. Ehhez bővebben lásd a 3. fejezetet.

<sup>10</sup> A legfontosabb példa erre az isteni és emberi dolgok szétválasztásának problematikája, ahol előbbi a csodálat, az ámulat, utóbbi pedig a megismerés hatókörébe tartozik.

<sup>11</sup> Vö. ÚA 2001. Ez az ideál inspirálja a későbbi Royal Society-t is. Bacon és a Royal Society kapcsolatához bővebben lásd Gaukroger 2001. 2–5.

<sup>12</sup> A témához bővebben lásd Boros 2019.

tudományok tökéletesítése nem várható egyetlen ember gyorsaságától vagy rátermettségétől, csak sok egymást követő kutatótól.” (*Prométheusz* 35.)

A tudományos haladásnak vannak azonban bizonyos természetes korlátai, melyek az emberi természetből fakadnak. Bacon ennek a témának szentelte a *De sapientia veterum* Atalanta-fejezetét,<sup>13</sup> de beszél róla a *Novum Organum*ban<sup>14</sup> is. Megállapítja, hogy bár a tudományok, mesterségek alapvetően képesek lennének a természetes folyamatokénál gyorsabb munkára, ez sokszor mégsem valósul meg, „[m]ivel nincs olyan tudomány vagy mesterség, amely valódi és igaz útját a célíg tévedhetetlenül megőrzi, hanem állandóan megtorpannak, letérnek az ösvényről és Atalantához hasonlóan nyereség és a haszon felé fordulnak.” (WA. 391., WeA. 60., SV. 83–84.)

### III. A HALADÁS KRITIKAI SZEMLÉLETE

Az eddigiekben megmutatkozott, hogy a tudományos haladást megalapozó, kritikai módon kifejlesztett baconi tudományos módszertan elengedhetetlen eleme a kutatói önkritika. Miután az efféle kritika számos vetületét megmutattuk, most át kell térnünk arra a kérdésre, hogy hozzá tartozik-e mindezekhez magának a tudományos haladásnak a kritikai szemlélete is.

A *felvilágosodás dialektikájának* Bacon-értelmezése erre a kérdésre nemmel válaszol. Bacon kijelentését, miszerint „Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz” (NO. III. 55), így idézik vissza: „Macht und Erkenntnis sind synonym” (Horkheimer–Adorno 2006. 10), „Hatalom és megismerés szinonimák” (Horkheimer–Adorno 1990. 20–21). Majd hozzátézik: „A tudás, amely hatalom, nem ismer korlátokat sem a teremtmények leigázásában, sem abban, hogy a világ urainak kedvében járjon. [...] Az emberek a természettől csak azt akarják megtanulni, miként használják fel arra, hogy őt magát és az embereket teljesen uralmuk alá hajtsák.” (Horkheimer–Adorno 1990. 20.)

Úgy tűnik, hogy Adorno és Horkheimer a maguk Bacon-képét a *De sapientia veterum* című mű figyelembevétele nélkül alkották meg (vö. Rippel 1990. 121). A tudományos haladás kritikájára vonatkozóan közvetlenül releváns szövegek az Erikhthoniosz- és a Daidalosz-fejezet, de megfogalmazódnak bizonyos kritikai észrevételek a Prométheusz-fejezetben is, az Orpheusz-fejezet módszertani megállapításai pedig tovább árnyalják a képet. Emellett meg kell említenünk, hogy a pusztán hatalomként értett tudás veszélyeire Bacon már a *Valerius Terminus*ban figyelmeztet. (Ezt a művet Horkheimer és Adorno is többször idézi, igaz, nem a kritikával kapcsolatos részeit, mint például a következő.) „[A] tudás legcsekélyebb részét is, amely kiváltság Istentől az embereknek jutott, kizárólag

<sup>13</sup> A mű XXV. fejezete.

<sup>14</sup> NO. LXX. 87–88. Az Atalanta-allegória itt is feltűnik.

arra szabad használni, amire Isten azt elrendelte; azaz az emberiség helyzetének és közösségének javára és megsegítésére. Máskülönb a tudás bármiféle formája ártalmas akár a kígyó és azáltal, hogy a kígyómarás és a rosszindulat minőségét hordozza magában, felfuvalkodottá teszi az emberi szellemet”.

A (baconi haladásfogalmat illető) kritikátlanság vádját Shi-Hyong Kim is megalapozatlannak tekinti, elemzésében a vád három formáját különíti el.<sup>15</sup> Az első azt kifogásolja, hogy Bacon nem tesz különbséget technikai és morális fejlődés között.<sup>16</sup> A második szerint Bacon nem látja be, hogy a technika fejlődése veszélyeket is rejt. A harmadik pedig a tudás felszínes érdemezését (tudás mint pusztán hasznosság) tulajdonítja Baconnek. A *De sapientia veterum* említett fejezeteinek fényében mindhárom állítás megdől. Az ide vonatkozó egyik legfontosabb szöveg a Daidalosz-fejezet, melyben Bacon a mesterségek áldásos hatásainak taglalása mellett nyomatékosítja, hogy „ugyaneből a forrásból származnak a bujaság és a halál eszközei is. Hisz nagyon jól tudjuk, hogy – az erkölcsi romlásról nem is beszélve – a legerősebb mérgek, fegyverek és hasonló háborús szerkezetek még a Minotaurus kegyetlenségét is túlszárnyalják.”

Az Erikhthoniosz-fejezetben a természet erőszakos uralmának és a hatalom erőszakkal történő megszerzésének bírálata fogalmazódik meg:

[A]mikor a mesterségek [...] erőszakot tesznek az anyagon, próbálják a természetre erőltetni akarataikat, leigázni és meghódítani [...], ritkán érik el kitűzött céljukat. Nagy fáradtságok és vesződések árán [...] különböző torzszülöttek és hasznavehetetlen alkotások jönne létre, melyek ránézésre szépek, a gyakorlatban azonban gyengének és hibásnak bizonyulnak.

Bacon egyenesen csalókról beszél, akik „hamis pompával hencegnek”, és „inkább ragaszkodnak céljaikhoz, mintsem hibáikat látva visszalépjenek, és inkább harcolnak a természettel ahelyett, hogy az azt megillető odaadással és tisztelettel kegyeibe férkőznének”. Az „erőszakos” itt nem csupán a „módszeressel” állítható szembe, hanem a természet tiszteletét is valló, ún. gyengéd uralommal, mely *in aura leni*<sup>17</sup> jár el. A tudomány ezen ideálját testesíti meg Orpheusz (a filozófia allegóriája), aki természettel való bölcs megbékélés, nem pedig a természet fizikai elnyomása révén válik annak urává és alakítójává.<sup>18</sup> „Hisz ahogy a bölcsesség művei méltóságukat és hatásukat tekintve felülmúlják a nyers erő

<sup>15</sup> Kim a baconi haladáskonceptió morálfilozófiai aspektusait vizsgálja meg, mely során a *caritas* fogalmát állítja a középpontba: Kim 2008. 316–628.

<sup>16</sup> Gernot Böhme és Antonio Pérez-Ramos amellett érvelnek, hogy Baconnál a tudományos-technikai fejlődés egyben emberi, morális értelemben vett fejlődést is jelent. Böhme 1993. 273; Pérez-Ramos 1996. 328 sk. – idézi Kim 2008. 316 sk.

<sup>17</sup> Könnyedén, lágyan, gyengéden, szelíden.

<sup>18</sup> Rippel érinti ennek politikai dimenzióit is: Rippel 1990. 122–124.

műveit, ugyanúgy felülmúlják Orpheusz tettei Herkuleséit.” A természet uralmának kulcsa tehát a „megfelelő és gondos” irányítás, mely a finom hárfajátékhoz hasonló (vö. Orpheusz).

## IRODALOM

### *Forrásművek:*

- Bacon, Francis 2001. *Novum Organum*. In *Új Atlantisz. Novum Organum*. Ford. Sarkady János – Csatlós János. Szeged, Lazi Könyvkiadó. 53–149. (NO)
- Bacon, Francis 2001. *Új Atlantisz*. In *Új Atlantisz. Novum Organum*. Ford. Sarkady János – Csatlós János. Szeged, Lazi Könyvkiadó. 5–52. (ÚA)
- Bacon, Francis 2019b. Prométheusz, avagy az ember helyzete. Ford. Boros Bianka. *Elpis*. 12/2. 29–36. (Prométheusz)
- Tacitus 1980. *Korunk története*. In *Tacitus összes művei*. I. kötet. Ford. Borzsák István. Budapest, Európa. <https://mek.oszk.hu/04300/04353/html/01.htm#5>
- Vergilius 1984. *Aeneis*. In *Vergilius összes művei*. Ford. Lakatos István. Budapest, Európa. <https://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.htm>

### *A fordítás alapján a következő szövegkiadások szolgáltak:*

- Bacon, Francis 1963. *De sapientia veterum*. In James Spedding – Robert Leslie Ellis – Douglas Denon Heath (szerk.) *The Works of Francis Bacon*. Bd. VI. Ford. James Spedding. Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag G. Holzboog. 617–686.
- Bacon, Francis 1696. *De sapientia veterum*. Amstelaedami: Henricum Wetstenium. [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_WDUq4WtnUUC/page/n11](https://archive.org/details/bub_gb_WDUq4WtnUUC/page/n11) (SV)
- Bacon, Francis 1884. *The Wisdom of the Ancients*. In A. Spiers – B. Montagu (szerk.) *Bacon's Essays and The Wisdom of the Ancients*. Boston, Little, Brown and Co. 317–425. <https://www.gutenberg.org/files/56463/56463-h/56463-h.htm> (WA)
- Bacon, Francis 1984. *Valerius Terminus. Von der Interpretation der Natur mit den Anmerkungen von Hermes Stella*. (Englisch–Deutsch.) Szerk. Franz Träger. Ford. Franz Träger – Hildegard Träger. Würzburg, Köngishausen und Neumann. (VT)
- Bacon, Francis 1990. *Weisheit der Alten*. Ford. Marina Münkler. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag. (WeA)

### *Másodlagos irodalom:*

- Boros Bianka 2019. Prométheusz mint kritikus. *Elpis*. 12/2. 23–37.
- Böhme, Gernot 1993. *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Träger, Franz 1984. Francis Bacons anfänglicher Gedankengang. In Francis Bacon: *Valerius Terminus. Von der Interpretation der Natur mit den Anmerkungen von Hermes Stella*. (Englisch–Deutsch.) Szerk. Franz Träger. Ford. Franz Träger – Hildegard Träger. Würzburg, Köngishausen und Neumann. 9–23.
- Gaukroger, Stephen 2001. *Francis Bacon and the Transformation of Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor 2006. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.

- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor 1990. *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek.* Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest, Gondolat–Atlantisz–Medvetánc.
- Kim, Shi-Hyong 2008. *Bacon und Kant. Ein erkenntnistheoretischer Vergleich zwischen dem Novum Organum und der Kritik der reinen Vernunft.* Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Pérez-Ramos, Antonio 1996. Bacon's Legacy. In M. Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon.* Cambridge, Cambridge University Press. 311–334.
- Rippel, Philip 1990. Vorwort. *Weisheit der Alten, Francis Bacon.* Ford. Marina Münkler. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag. 93–127.
- Rossi, Paolo 2009. *Francis Bacon. From Magic to Science.* Ford. Sacha Rabinovitch. London, Routledge and Kegan Paul.

## Sir Francis Bacon: *Valerius Terminus*

### *A természet magyarázata Hermes Stella megjegyzéseivel*

ELSŐ FEJEZET: A TUDÁS KORLÁTAIRÓL ÉS CÉLJAIÓL  
(RÉSZLETEK)

[...]

Bárhogy is legyen – a Szentírás fent idézett forrásai mellett –, a vallásnak két különösen súlyos és kényszerítő erejű oka van arra, hogy a természetes tudás (azaz a természetről való tudás) bármiféle gyarapodását behatóan támogassa. Először is, mert a tudás gyarapodásával növekszik Isten dicsőségének magasztalása, hisz a zsoltárok és más szent iratok gyakran arra késztetnek, hogy Isten nagy és csodás művein elmélkedjünk és magasztaljuk őket – ha megmaradunk pusztán azon dolgok vizsgálatánál, amelyek érzékeink számára elsőként adódnak, megsértjük Isten dicsőségét, ahhoz hasonlóan, mintha egy kitűnő ékszerész rak-tárkészletét az alapján ítélnénk meg, amit az utcafrontra kitesz. A másik ok az, hogy a tudás ilyesféle gyarapodása egyedülálló segítséget és védelmet nyújt a hitetlenség és a tévedés ellen; hiszen így szól a mi Üdvözítőnk: *Tévelyegtek, mivel nem ismeritek az Írásokat, sem az Isten hatalmát.*<sup>19</sup> Ezzel két könyvet nyújtva élénk, melyet érdemes tanulmányoznunk, ha biztonságban akarunk lenni a tévedéstől; először is a Szentírást, amely Isten akaratát nyilvánítja ki, másodsor pedig a teremtményeket, melyek hatalmát kifejezik. A második könyv arról tanúskodik, hogy semmit sem szabad lehetetlennek tartanunk, amit az első könyv tanít. Egyvalami egészen bizonyos és a tapasztalatból valóban következik: egy kis természetfilozófia az elmét az ateizmus felé fordítja, a további haladás azonban visszavezeti a valláshoz.

[...]

Ismét emlékeztetnünk kell arra, hogy még a tudás legesekélyebb részét is, amely kiváltság Istentől az embereknek jutott, kizárólag arra szabad használni, amire Isten azt elrendelte; azaz az emberiség helyzetének és közösségének javára és megsegítésére. Máskülönben a tudás bármiféle formája ártalmas akár a kígyó és az általa, hogy a kígyómarás és a rosszindulat minőségét hordozza magában, felfuvalkodottá teszi az emberi szellemet; ahogy a Biblia kiválóan mondja:

<sup>19</sup> Mt 22,29. A fordításhoz tartozó lábjegyzetek az én kiegészítéseim. A bibliai szövegeket az *Új fordítású revideált Károli-Bibliából* idézem – B. B.

*Az ismeret felfuvalkodottá tesz, a szeretet [caritas] pedig épít.*<sup>20</sup> Egyúttal az erőt és a tudást is elutasítja, amennyiben azok nem a jóság és a szeretet szolgálatában állnak, hisz írva vagyon: *és ha teljes hitem van is, úgyhogy hegyeket mozdíthatok el*<sup>21</sup> (ez az aktív erő), *és ha testem tűzhalálra szánom*<sup>22</sup> (ez a passzív erő), *ha emberek vagy angyalok nyelvén szólok is*<sup>23</sup> (ez a tudás, mivel a nyelv pusztán a tudás közvetítése), *semmi hasznom abból.*<sup>24</sup>

Tehát sem a kíváncsiság kedvtelése, sem az elhatározás nyugalma, sem a szellem emelkedettsége, sem az értelem győzelme, sem a szónoklás képessége, sem a valamivel való foglalkozás haszna, sem a hírnév és a tisztelet hajszolása, sem a cselekvésképtelenség nem jelentik a tudás igazi végpontját. Néhány ezek közül ugyan értékesebb a többinél, mégis mindegyik alárendelt és romlott. A tudás valódi célja sokkal inkább az, hogy helyreállítsa, és javarészt vissza is adja az embernek azt a méltóságot és hatalmat (hisz, amint az ember képes a teremtményeket valódi nevükön nevezni, uralja őket), mellyel a teremtés ősállapotában még rendelkezett. Hogy egész pontosak legyünk, bármiféle aktivitás és cselekvési lehetőség felfedezéséről van szó, a halhatatlanságtól (amennyiben lehetséges) a legjelentéktelenebb fizikai műveletig. Ezért az a tudás, amely csupán a megelégedésre törekszik, nem egyéb, mint egy kurtizán, mely csupán a gyönyört, s nem a megtermékenyülést és a szaporodást szolgálja. A tudás, amely a nyereségre, rangra vagy dicsőségre törekszik, olyan, akár az aranyalma, amely Atalanta lába elé gurult – mikor félrevonult és lehajolt, hogy felvegye, hátrányba került a versenyben. Az a tudás, amely a gyakorlati alkalmazás bizonyos szempontjaira vonatkozik, Harmodioshoz hasonló, aki letaszított egy zsarnokot, nem pedig Herkuleshez, aki beutazta a világot, hogy mindenütt legyűrje a zsarnokokat, óriásokat és szörnyeket. Igaz azonban, hogy a rontás két szempontból végleges és eltörölhetetlen. Az első, hogy végül minden emberi tevékenység hiábavaló – az örökkévalóság az emberektől megtagadtatott, jóllehet a dolgok menete lassítható és élettartamuk meghosszabbítható. A másik, hogy, mivel a teremtmények engedelmessége engedetlenségbe fordult, kizárólag fáradtságos úton befolyásolhatóak és irányíthatóak, ami vonatkozik mind a felfedezésekre, mind a tudás alkalmazására. Mindazonáltal ez a fáradkozás és igyekezet – mely inkább a fő, mint a test verejtékeként értendő – lényegében olyan természetű, hogy az emberi szellem munkája és vitái révén az elmében zajlik. Hisz, ahogy Salamon nagyon helyesen mondja: *A bolondnak haragja azon napon megismertetik; elfedezi pedig a szídalmat az eszes ember.*<sup>25</sup> Ezzel arra utal, hogy az út megválasztása fontosabb, mint az erőfeszítés megsokszorozása. [...]

<sup>20</sup> 1Kor 8,1.

<sup>21</sup> 1Kor 13,2.

<sup>22</sup> 1Kor 13,3.

<sup>23</sup> 1Kor 13,1.

<sup>24</sup> 1Kor 13,3. (A zárójeles részek Bacon kiegészítései.)

<sup>25</sup> Péld 12,15.

A cél magasztossága (hogy az emberi létezés új javakra tegyen szert) megmutatkozik abban, ahogy a régiek azokról gondolkodtak, akik révén ilyesféle új javakhoz jutottak. Ugyanis, míg az államalapítókat és törvényhozókat, zsarnokok legyőzőit és a nemzet atyjait csupán a „kiváló” vagy a „félisten” címmel illették, addig a feltalálókat az olümposzi istenek közé sorolták. Ha ugyanis az ember hétköznapi törekvésénél, hogy hazájában saját hatalmának kiterjesztésére törekedjen, még nagyszerűbb az a benne munkáló ambíció, hogy – miután saját hazájában növelte hatalmát – más nemzetekre is kiterjessze azt, akkor még ennél is nagyszerűbb és magasztosabb az emberiség hatalmának és birodalmának az egész világra való kiterjesztése. Annál is inkább, mivel az első két törekvés megvalósítása során könnyen zűrzavar és jogtalanság léphet fel, ellenben a másik, valóban isteni tett *in aura leni*,<sup>26</sup> hangtalanul, észrevétlenül zajlik.

## Sir Francis Bacon: *De sapientia veterum* (A régiek bölcsessége)<sup>27</sup>

### XI. ORPHEUSZ, AVAGY A FILOZÓFIA<sup>28</sup>

Orpheusz meséje – mely bár közismert, mégis teljes és megbízható értelmezése – úgy tűnik, az általában vett filozófiát (*philosophia universa*) mutatja be. Magát Orpheuszt, aki tiszteletre méltó, valóban isteni ember, a harmónia mestere, akinek kedves és bájos dallamai mindenkit lefegyvereznek és magukkal ragadnak, könnyen tekinthetjük a filozófia megtestesítőjének. Hisz, ahogy a bölcsesség művei méltóságukat és hatásaikat tekintve felülmúlják a nyers erő műveit, ugyanúgy felülmúlják Orpheusz tettei Herkuleséit.

Mikor Orpheusz szeretett hitvesét annak túlságosan korai halála miatt elvesztette, úgy döntött, alámerül a Hádészba, és bízva hárfája erejében, visszakeri őt az alvilág isteneitől. Reményeiben nem kellett csalódnia. Miután édes énekével és az általa játszott dallam bájával kiengesztelte az isteneket, elérte, hogy magával vihesse feleségét. Azzal a feltétellel, hogy az asszony mögötte megy, és ő nem fordulhat hátra hozzá, míg ki nem érnek a nappali fényre. A szeretet és aggodalom azonban türelmetlenné tették, és megfordult, épp mielőtt elérték volna a biztos helyet, s így megszegte az egyezséget: Eurüdiké visszazuhant a Hádészba.

<sup>26</sup> Könnyedén, lágyan, gyengéden, szelíden.

<sup>27</sup> A *De sapientia veterum*-ból származó szövegek fordítását a latin eredetivel Schmal Dániel vetette egybe, akinek segítségéért ezúton is szeretnék köszönetet mondani.

<sup>28</sup> Az Orpheusz-fejezetnek létezik egy korábbi fordítása, Petneházi Gábor készítette, 2009-ben jelent meg az *Irodalmi Jelen* oldalán: <https://www.irodalmijelen.hu/05242013-0959/francis-bacon-regiek-bolcsessegerol-elso-resz-orpheusz-avagy-filozofia>

Ettől kezdve Orpheusz mély gyászba zuhant, és megvetett minden asszonyt. Visszavonult magányába, és bájos énekével és hárfajátékával maga köré gyűjtött mindenféle vadállatot, melyek legyőzték természetüket, és minden haragjukat és vadságukat elfelejtették, többé nem a bujaság gyötrelme és őrjöngése hajtotta őket, nem törődtek többé azzal, hogy éhségüket csillapítsák vagy zsákmányra vadásszanak, hanem szelíden és békésen, akár egy színházban, köré gyűltek, és hárfájának hangját hallgatták. És ez nem minden: zenéjének ereje olyan hatalmas volt, hogy a fák, sőt a kövek is megindultak felé, hogy tetszetős rendben és módon elhelyezkedjenek körülötte. Miután egy ideig sikeresen és csodálattól övezve folytatta mindezt, megjelent néhány Bakkhosz által följazott trák asszony egy borzalmas, tompa hangzású kürtöt fújva, melynek lármájától Orpheusz muzsikájának hangját már nem lehetett hallani. Ezáltal megtört a varázs, mely a rend és a közösség kötelékét összetartotta, és újra zűrzavar támadt. Az állatok visszatértek eredeti természetükhöz, és űzték egymást, ahogy azelőtt, a kövek és fák nem maradtak a helyükön, és magát Orpheuszt végül az őrjöngő asszonyok szétszaggatták, és tagjait szétszórták a földeken. A múzsáknak szentelt Helikon folyó Orpheusz halála miatt érzett bánatában vizét a föld alá rejtette, és csak egy másik helyen bukkant fel újra.

A mese, úgy tűnik, a következőt jelenti: Orpheusz varázséneke kettős természetű. Egyrészt elcsitítja az alvilági erőket, másrészt egybegyűjti a vadállatokat és a fákat. Az első leginkább a természetfilozófiára [*naturalis philosophia*], a második pedig az etikára és politikára [*moralis et civilis philosophia*] vonatkozatható. Hiszen a természetfilozófia legfontosabb feladata az eredeti helyreállítás és megújítása, és (ami ezeknek az alacsonyabb fokozatait jelenti) a test megtartása eredeti állapotában, valamint a bomlás és oszlás késleltetése. Amennyiben ez egyáltalán elérhető, ami csak a természet megfelelő és gondosan eltalált arányainak – mintegy a lantjáték harmóniájának és pontos ritmusának – a megtalálása révén lehetséges. Mivel ez mindennél nehezebb, gyakran hatástalan marad, aminek oka valószínűleg nem egyéb, mint a kíváncsi és alkalmatlankodó igyekezet és türelmetlenség. Így a filozófia, felfedezvén, hogy nem tud megbirkózni ezzel a feladattal, szomorúan az emberi dolgok felé fordul, és meggyőzőerejét és szónoki képességeit arra használja, hogy az emberek szívét megtöltse az erény, az egyenlőség és a béke szeretetével, és megtanítsa őket az összefogásra: arra, hogy alávéssék magukat a törvényeknek és a hatalomnak és elfeledjék féktelen szenvedélyeiket, miközben odafigyelnek rá és megfogadják tanításait. Ebből következik azután a házépítés, a városalapítás, a földművelés és a gyümölcsösök, veteményesek, azaz joggal mondhatjuk, hogy a kövek és a fák elhagyták helyüket, és az emberek köré gyűltek. A filozófia odafordulása a polgári dolgokhoz [*res civiles*], jogosan és helyesen, a halott testek újraélesztésén való buzgó fáradozás után következik, mikor utóbbi hiábavalónak bizonyul. Hiszen a halál kérelhetetlen szükségszerűségének felismerése

rése arra ösztönzi az embereket, hogy a halhatatlanságot az elismerésre méltó tettek és a hírnév által keressék.

A történet bölcsen hozzáfűzi, hogy Orpheusz idegenkedett a nőktől és a házaselettől, mivel a házaselet örömei és az ember gyermekei iránti szeretete gátolják abban, hogy a közösségnek [*res publica*] nagy és kiváló szolgálatot tegyen, mivel megelégszik azzal, hogy utódok révén elérje a halhatatlanságot, anélkül, hogy nagy tettekre törekedne.

De még ha a bölcsesség művei minden emberi mű közül a legkiválóbbak is, mégsem tartanak örökké. Hisz, még ha a királyságok és köztársaságok egy ideig virágoznak is, gyakran zavargások, felkelések és háborúk támadnak, melyek lár-mája először elnémítja a törvényeket, majd az emberek visszatérnek romlott természetükhöz, és az ország és a városok elnéptelenednek. Nem sokkal ezután, ha a zűrzavar folytatódik, a tudományokat és a filozófiát is darabokra tépi, úgy, hogy később már csak néhány részletét tudják összeszedni, akár a hajótörés után szét-szóródott deszkákat. Majd beköszönt a barbárság korszaka, a Helikon vize eltűnik a föld alatt, míg a dolgok szokásos váltakozása következtében – talán nem is ugyanazon a helyen, hanem más nemzeteknél – ismét előtör és árad tovább.

#### X. AKTAIÓN ÉS PENTHEUSZ, AVAGY A KÍVÁNCSI EMBER

A titkok kutatására irányuló emberi kíváncsiságot és a megismerésükre irányuló egészségtelen sóvárgást a régiek két példázattal próbálták megzaboláznni: az egyik Aktaióné, a másik Pentheuszé. Aktaiónt, aki mit sem sejtve, véletlenül megpillantotta a mezítelen Diánát, szarvassá változtatták, majd saját kutyái tépték szét. Pentheuszt, aki felmászott egy fára, hogy a titkos bacchanáliát megfigyelhesse, örülettel sújtották.<sup>29</sup> Pentheusz ezek után mindent megkettőzve látott: két napot látott és szülővárosát, Thébát is kétszeresen látta, így, amikor Théba felé indult volna, egy második Thébát pillantott meg maga mögött és megfordult, s ezután folyamatosan ide-oda szaladgált, anélkül, hogy valaha megérkezett volna.

Mint a bolond Pentheus, aki látja az eumenidákat s két napot és két Thébaet lát.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> A német kiadás magyarázó megjegyzésében a fordító, Marina Münkler utal rá, hogy Bacon furcsa módon lerövidíti a mitológiai történetet. Az eredeti szerint ugyanis Dionüszosz nem a bacchanália kifigyelése miatt sújtja büntetéssel Pentheuszt, hanem mert az hűgát és anyját eltiltja az ünnepen való részvételtől. Miután azonban nem jár sikerrel, maga Dionüszosz buzdítja a rítus kifigyelésére. A fa tetején bujkáló Pentheuszt az extázisban lévő anyja és társai vadállatnak vélik és széttépik.

<sup>30</sup> Vergilius: *Aeneis*. Negyedik ének.

Az első mese, úgy tűnik, a fejedelmek titkaira, a második az isteni misztériumokra [*secreta divina*] vonatkozik. Hiszen, aki egy fejedelem titkairól annak engedélye nélkül és akarata ellenére tudomást szerez, bizonyosan kivívja annak gyűlöletét. Mivel tudja, hogy az életére törnek, s csak az alkalmat lesik, úgy él, akár a szarvas, félelemben és bizalmatlanságban. Gyakran előfordul az is, hogy saját szolgálói és háza népe vádolják be és buktatják le, hogy magukat megkedveltessék a fejedelemmel. Hiszen, ha a fejedelem sérelme köztudott, aligha talál olyan szolgát, aki nem árulja el. Ily módon Aktaión sorsára jut.

Pentheusz szerencsétlensége más jellegű. Hisz, akik meggondolatlan arcátlansággal, halandóságukról megfeledkezve arra törekszenek, hogy a természet és a filozófia csúcsairól – mintha csak egy fára másznának fel – az isteni misztériumokat kifigyeljék, azok büntetése örökös csapongás, megbízhatatlan és kusza ítélőképesség. Mivel a természet fénye [*lumen naturae*] más, mint az isteni fény [*lumen divinum*], mondhatjuk, hogy két napot lát. És mivel a gyakorlati élet [*actiones vitae*] és az akarat meghatározásai a megismeréstől függenek, akarata éppoly kusza, mint vélekedései, melyek emiatt ellentmondásosak. Így, akárcsak Pentheusz, két Thébát látnak, mivel Pentheusz lakó- és menedékhelye minden cselekvés célját szimbolizálja. Ezért nem tudják, melyik utat válasszák, és a legmagasabb rendű dolgokat illetően tanácstalanok és ingatagok, és a pillanatnyi benyomások az egyik dologtól a másikig hajtják őket.

## XIX. DAIDALOSZ, AVAGY A MESTEREMBER

Daidalosz alakjával – egy tehetséges ember, megvetendő jellemmel – a régiek a mesterségbeli tudás és a kézműves szorgalom, valamint tiltott és romlott célokra használt mesterfogásainak képét rajzolták meg. Daidaloszt száműzték iskolatársának és riválisának meggyilkolásáért, száműzetése során azonban más királyságokban és államokban szívesen fogadták. Számos kiváló építményt tervezett és hozott létre az istenek dicsőítésére, valamint városok és nyilvános terek díszítésére. Hírnévre azonban bűnös találmányai miatt tett szert. Ő volt ugyanis, aki megalkotta a szerkezetet, melynek segítségével Pasziphaé kielégíthette a bika iránt támadt vágyát, ily módon hírhedt mesterségbeli tudásával és romlott tehetségével lehetővé tette a végzetes hibát, a Minotaurus nemzését, aki aztán számos reménytelen ifjút felfalt. Hogy első rossz tettét jóvátegye, Daidalosz kigondolt egy másodikat és a szörny biztonsága érdekében megtervezte és megépítette a labirintust, a művet, melynek rendeltetése és célja káros, terveit és kivitelezését azonban kiváló és csodálatra méltó volt. Ezután, hogy ne csak gonosz találmányai miatt ünnepezzék, hanem a bajok megelőzésében is éppúgy számítsanak rá, ahogy a bajkeverésben, feltalálta a leleményes eszközt, amely ki vezeti a labirintus tekervényeiből.

Minósz elszántan, buzgón és állhatatosan üldözte Daidaloszt, de ő mindig talált menekülési útvonalat és búvóhelyet. Végül fiát, Ikaroszt tanította a repülésre, aki azonban tapasztalatlan volt, s ügyességével hencegve az égből a tengerbe hullt.

A példázatot a következőképpen értelmezhetjük: először is az irigykedést ábrázolja, mely a nagy művészek között uralkodik, és sohasem hagyja nyugodni őket, hisz nincs más emberfaj, mely ily keserű és mély kölcsönös rosszakarattal teli, mint az övék. Ezután a büntetés célt tévesztett és meggondolatlan jellegét mutatják be, azaz Daidalosz száműzetését. A híres mesteremberek abban a kiváltságos helyzetben vannak, hogy az egész világon keresettek, tehát egy kiváló mester számára a száműzetés voltaképpen egyáltalán nem büntetés. Az egyéb életformák és életfeltételek saját hazájukon kívül nehezen érvényesülnek, a mesteremberek iránti csodálat ezzel szemben csak gyarapszik, ha külföldiekről és idegenekről van szó, mert olyan az emberi természet, hogy hazájuk kézműves mestereit kevesebbre értékeli.

A következő szövegrészek, melyek a kézműves mesterség [*artes mechanicae*] alkalmazására vonatkoznak, egyértelműek. Kétségtelen, hogy az emberiség sokat köszönhet nekik, mivel kincseikből számos dolog származik, a vallás pompája, a polgári társadalom dísz tárgyai, és az egész élet megszépítése. De ugyanebből a forrásból származnak a bujaság és a halál eszközei is. Hisz nagyon jól tudjuk, hogy – az erkölcsi romlásról nem is beszélve –, a legerősebb mérgek, fegyverek és hasonló háborús szerkezetek (amelyeket a mechanikai művészeteknek köszönhetünk) pusztító erejükkel és kegyetlenségükkel még a Minotaurust is túlszárnyalják.

Nagyon szép a labirintus allegóriája is, mely a kézműves mesterség általános természetét írja le. Mivel minden leleményesen és gondosan megalkotott kézműves találmány felfogható labirintusként, hisz bonyolultságuk, egymásba fonódó sokféleségük és megtévesztő hasonlóságaik miatt az ítélőerő nem, csupán a tapasztalat vezérfonala képes különbséget tenni és eligazodni közöttük. Nem kevésbé találóan hozzáfűzzük, hogy az, aki a labirintus útvesztőit kieszelte, a benne való eligazodáshoz szükséges útmutatót is megalkotta. Ugyanis a kézműves mesterségek alkalmazása ellentmondásos, hiszen éppolyan károsak, mint amennyire hasznosak, így értékük többnyire önmagát érvényteleníti és szünteti meg.

Minósz, azaz a törvények üldözik a tiltott mesterségeket és gyakran magukat a mesterségeket is, elítélik és megtiltják az embereknek, hogy gyakorolják azokat. Ennek dacára titokban mégis űzik őket, és mindenhol menedékre és rejtékhelyre találnak, hasonlóan ahhoz, amit Tacitus írt a korabeli asztrológusokról és jóvendőmondókról: „[olyan] emberfajta, melyet városunkban tilalmaznak is mindig, meg is tartanak.”<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Tacitus: *Korunk története* I. könyv, 22. 2. Bacon némi kihagyással idézi: *Genus (inquit) hominum [potentibus infidum, sperantibus fallax,] quod in civitate nostra semper et retinebitur et vetabitur.* A bővebb szövegkörnyezet: „közben szorongatták az asztrológusok is – ez a hatal-

De végül az idők során minden tiltott és nagyravágyó mesterség elveszti megbecsültségét és megvetés jut osztályrészéül, ahogy Ikarosz is leesett az égből, mert nem tudta betartani, amit ígért, s így saját kérékének esett áldozatul. Az igazat megvallva, sokkal inkább saját hiú hengegésük az, amely végül elhallgattatja őket, nem pedig a törvények általi korlátozás.

## XX. ERIKHTHONIOSZ, AVAGY A CSALÁS

A költők azt mesélik, hogy Vulcanus támadást intézett Minerva szüzessége ellen és vágyának hevében erőszakot próbált elkövetni rajta. Harcra került a sor, miközben magva a földre hullott. Ebből származik Erikhthoniosz, akinek felsőteste szép és formás volt, lábai azonban olyan soványak és idomtalanok voltak, akár egy angolna teste. Torz teste miatt találta fel a kocsis használatát, melynek segítségével testének szemrevaló részét megmutathatta, formátlan részét pedig elrejtette.

Ez a furcsa és különös mese úgy tűnik, a következőt jelenti: amikor a mesterségek (melyeket, mivel a tüzet olyan sokoldalúan használják, Vulcanus személyesít meg) erőszakot tesznek az anyagon, próbálják a természetre erőltetni akaratukat, leigázni és meghódítani (a természetet bölcs művei miatt Minerva alakjával írják le), ritkán érik el kitűzött céljukat. Nagy fáradozások és vesződések árán (mintegy a harc során) különböző torzszülöttek és hasznavehetetlen alkotások jönnek létre, melyek ránézésre szépek, a gyakorlatban azonban gyengének és hibásnak bizonyulnak. E művek hamis pompájával hengegnek a családok, miközben diadalmasan körbehordozzák azokat. Az ilyesmi gyakran megfigyelhető a vegyi úton létrehozott dolgoknál, a leleményes mechanikai újításoknál, mindenekelőtt ott, ahol az emberek inkább ragaszkodnak céljaikhoz, mintsem hibáikat látva visszalépjenek, és inkább harcolnak a természettel ahelyett, hogy az azt megillető odaadással és tisztelettel kegyeibe férkőznének.

*Boros Bianka fordítása*

---

mon levőknek megbízhatatlan, a reménykedőknek család emberfajta, melyet városunkban tilalmaznak is mindig, meg is tartanak [...].”



WEISS JÁNOS

## Mit tegyünk?

### A kritikai elmélet praktikus oldala \*

A korszerűtlenség és a forradalmi kritika két olyan beállítottság (*Haltung*), amely mellett [egy mai és aktuális] filozófia elkötelezheti magát. (Saar 2019. 13.)

Egy „aktuális filozófiának” tehát két sajátossága lenne, a korszerűtlenség és a forradalmi kritikára törekvés. Ezek azonban egyáltalán nem szimmetrikusak: a korszerűtlenség az adott körülményekre való negatív vonatkozást jelenti. Már Martin Heidegger is arról beszélt, hogy „a filozófia minden lényegi kérdezése szükségképpen korszerűtlen” (Heidegger 1995. 6), mert a filozófia „most”-ja nem a mi igazi mostunk. E helyett a kicsit metaforikus beszédmód helyett inkább azt mondanám, hogy a korszerűtlenség már feltételezi a másik szempontot: a mi esetünkben a forradalmi kritikát. Ez az, ami a jelenlegi körülmények között lehetetlennek tűnik, és mégis ezzel kell megpróbálkoznunk. Ez lenne a kritikai elmélet megújításának programja; így kerül a „Mit tegyünk?” („Mit tehetnénk?”, „Mit kellene tennünk?”) kérdése a középpontba. E kérdés szélső pontja pedig ez: lehetséges-e egy forradalmi kritika? Vagyis a kritika elvezet-e egy forradalmi átalakuláshoz?

A filozófia történetében ilyen érdeklődés nagyjából a 19. század közepén jött létre, a filozófia jövő-orientációjának kialakulásával együtt. Ennek egyik legfontosabb dokumentuma Marx 11. Feuerbach-tézise: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*” (Marx–Engels 1969. 533). De ki beszél itt, és kinek a nevében? Azt hiszem, alapvetően két esetet lehet megkülönböztetni. (1) Vagy egy mai filozófus beszél, és akkor úgy kellene értelmeznünk a fenti mondatot, hogy a régi filozófusok csak értelmeztek, és a mai filozófusok viszont egy kritikai hozzáállással a világ megváltoztatását készítik elő. (2) De az is elképzelhető, hogy ez a mondat magának a filozófiának a kritikája, a filozófusok nem tudnak mást, mint értelmezni; és most elég az értelmezésekből, eljött a tettek ideje. A beszélő ebben az esetben egy forradalmi tömeg vagy mozgalom szószólója: ő csak artikulál valamit, ami a mozgalom vagy a tömeg tudatalattijában benne van. Így úgy tűnik, hogy a tettek (a világ megváltoztatása) és a filozófia között egy sajátos diszkrepancia van: a filozófus a maga

\* Ez a dolgozat az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok kutatócsoportjának programjában készült.

kritikájával vagy csak előkészíti a világ megváltoztatását, vagy pedig kénytelen kilépni a maga szerepéből. Fölvethető-e a kritika gyakorlati oldalára vonatkozó kérdés filozófiai kérdésként?<sup>1</sup>

Ezen a nehézségen az itt tárgyalásra kerülő könyvek mindannyian „sikeresen” túllépnek, méghozzá úgy, hogy a filozófiának (mint a mottó is) nem tulajdonítanak emfatikus jelentést: a filozófián túl is a filozófia helyezkedik el. De milyen filozófia ez? Ez a „kritikai elmélet”.

## I. KRITIKAI ELMÉLET ÉS KRITIKAI PRAKTIKÁK

(Katia Henriette Backhaus – David Roth-Isigkeit [szerk.]: *Praktiken der Kritik*. Frankfurt – New York, Campus Verlag, 2016. 332 oldal.)

Max Horkheimer – a kritikai elmélet programjának megalkotója – már úgy beszélt a kritikai elméletről, mint „menschliches Verhalten”-ről (emberi magatartásról vagy viszonyulásról) (Horkheimer 1988a. 180). Ugyanakkor a kifejezéshez kapcsolódó lábjegyzet nem sokat segít az értelmezésben: „A szót itt nem annyira a tiszta ész kritikájának idealista értelmében, mint inkább a politikai gazdaságtan dialektikus elméletének értelmében használom” (uo.). Talán csak a Marxra való utalás egyértelmű, de a „politikai gazdaságtan” különböző változataiban ez a kifejezés nehezen értelmezhető. Inkább gondoljunk egy híres fiatalkori megfogalmazásra: „A kritika fegyvere nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi erőszakot (*Gewalt*) anyagi erőszakkal (*Gewalt*) kell megdönteni” (Marx 1982. 177). Itt a kritika és a forradalom viszonyáról van szó; és úgy tűnik, Marx egyfajta komplementer viszonyt feltételez: az egyik nem pótolhatja és helyettesítheti a másikat. A kritika nem valóságos hatalom, nem tud erőt vagy erőszakot kifejteni. De aztán a következő félmondatban mégiscsak megteremtődik egyfajta átmenet: „de az elmélet is anyagi erőszakká válik, mihelyest megragadja a tömegeket” (uo.). A forradalom társadalmi cselekvés; de azt nem értjük pontosan, hogy mit jelent a tömegeket „megragadni”. Talán azt jelentheti, hogy valamilyen elmélet általánosan elterjed és általánosan elfogadottá válik. Vagyis a kritikának motivációként bele kell épülnie a tömegek cselekedeteibe. Marx-

<sup>1</sup> Martin Heideggernek van egy nagyon érdekes megjegyzése a 11. Feuerbach-tézisről: „Marx egy egészen meghatározott világinterpretációra támaszkodik, hogy aztán a világ »megváltoztatását« követelje, és ily módon ez a mondat megalapozatlannak bizonyul” (Heidegger 1970. 69). Vagyis Marxnak nincs igaza abban, hogy az „interpretációt” egyszerűen félre lehet tenni, a megváltoztatás szándéka ugyanis szükségképpen már egy meghatározott interpretációra épül. És ez igaz akkor is (tehetjük hozzá), ha a megszólaló önmagát filozófusnak, de akkor is, ha forradalmárnak tekinti. Ettől azonban a mondat még nem omlik össze. Ha megnézzük a marxi életművet, akkor azt mondhatjuk, hogy elég sokat foglalkozott a világ interpretációjával. Marx inkább azt akarja mondani, hogy az eddigi filozófusok *beérték* a világ értelmezésével, vagy eleve afirmatíván értelmezték a világot, és nem egy lehetséges transzcendálás szempontjából.

nak vannak nehézségei, amikor a kollektív cselekvéseket akarja leírni, ezt onnan lehet látni, hogy az egyéni cselekedetek mintájára beszél róluk.<sup>2</sup> Egy sor fogalmi probléma úgy jön létre, hogy túl hamar ugrunk át a kritikáról a forradalomra. Egy olyan kritika-fogalomra lenne szükségünk, amelynek eleve van egy praktikus oldala (a praktikus oldal léte vagy létrejötte pedig nem feltételekhez kötődik, mint Marxnál). És jóllehet Horkheimer rögtön Marxra utal, de a maga által megkreált fogalom (a *Kritik als menschliches Verhalten*) inkább a most vázolt irányba mutat. De hogy pontosan hogyan lehet értelmezni ezt a fogalmat, ahhoz Ruth Sonderegger elemzéseit szeretném segítségül hívni. Egy Foucault-ról szóló fontos tanulmányában ezt kérdezi: „Vajon Foucault csak a fegyelmező praktikák iránt érdeklődött?” (Sonderegger 2016. 47). Egy 1980-ban Dartmouth-ban tartott előadásában Foucault ezt mondta (egy gondolatmenet végén): „When I was studying asylums, prisons, and so on, I insisted, I think too much on the techniques of domination” (idézi Sonderegger 2016. 49). De hogy hívjuk a fegyelmező, az uralmi vagy a hatalmi praktikák ellentétét? Sonderegger erre javasolja a „kritika praktikáinak” elnevezését. És ezeket a praktikákat úgy határozza meg, hogy a horkheimeri *Verhalten* kifejezést a *Haltung*gal helyettesíti. És ekkor a kritika lényege: „a kormányzat-visszautasítás [...] beállítottsága” (Sonderegger 2016. 72).<sup>3</sup>

A kötet alapjául egy Frankfurtban, 2013. december elején megrendezett konferencia szolgált. E fiatalok számára megszervezett konferencián több mint kétszáz előadás hangzott el, ebből a kötet csak összesen tizenkettőt közöl. A konferencia felhívását Katia Backhaus és Jonas Heller fogalmazták meg:

Az, hogy a kritika a gyakorlatban is megvalósulhat, már feltételez egy [bizonyos] teret [...]. Egy ilyen tér nem adott eleve mindig és mindenhol. Sokkal inkább előbb létre kell hozni, és újra és újra ki kell harcolni. A kritika ezért mindig kettős értelemben gyakorlati: egyrészt azért, hogy cselekvőleg meg kell teremtenie a maga terét; másrészt azért, hogy a kritikának ezt a terét kritikai praxissal kell kitöltenie.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> És most ne is akadunk fenn azon, hogy Horkheimer maga nem is cselekedetekről, hanem viselkedésről (viszonyulási módról) beszél. Max Weber szerint a viselkedés a tágabb fogalom, a cselekvés pedig egy olyan speciális viselkedés, amelyben megjelenik egy szubjektív értelem (Weber 1987. 1).

<sup>3</sup> Ez a gondolat pedig nagy valószínűséggel Martin Saar egy kb. tíz évvel ezelőtti tanulmányára megy vissza: „A társadalomfilozófiai kérdés kezdete óta, és különösen ennek 19. századi radikalizálódása óta a negativitás mozzanatának vagy az individuuum és a társadalmi rend nem-egybeesésének egyetlen egyértelmű neve van: »hatalom«. A társadalomfilozófia így mindig a hatalom kritikája.” (Saar 2009. 570.)

<sup>4</sup> <https://www.normativeorders.net/de/aktuelles/forschung-aktuell/2955-praktiken-der-kritik-vierte-nachwuchskonferenz-des-exzellenzclusters-die-herausbildung-normativer-ordnungen>

Ez általános program akart lenni: a szervezők számára a „tér” egy megfelelő metaforának tűnt, amelyben a kritika valóságossá válása megragadható. (Azt is mondhatnánk, hogy ez áll a marxi „a tömegek megragadása” helyén. Miközben a Foucault-ból kihámozott program többet nyújt: a kritikának mindig és már eleve van egy gyakorlati dimenziója.) A kötet előszavában (melynek szerzői Katia Henriette Backhaus és David Roth-Isigkeit) azonban a tér-fogalom már nem játszik szerepet. Itt olvashatjuk: „A kritika praktikáinak mint a kritikai viselkedésmód (*Umgang*) egy formájának értelmezésekor – ez az átfogó gondolatunk – a döntő nem a kritika és a tárgy viszonya, hanem sokkal inkább az erre a *viszonyra* irányuló *perspektíva*” (9). A kritika kulcsfogalma így a „perspektíva” lenne; csakhogy a „perspektíva” itt gyengébb kifejezés, mint a horkheimeri „Verhalten” volt.

Egy kritikai perspektíva nem azáltal jön létre, hogy [...] az elméleti reflexiót egy kritikai akció követi. A (vélt) helyesre vonatkozó akaratot egy cselekedettel összekötni [...] egy erősen racionalitás-orientált megközelítés, amely nem tudja átfogni a normák és az igazolási minták egész szélességét. Mert akkor is [...], ha a normák „a maguk kötelező erejét egy *igazolásból* merítik” [...], a gyakorlatban mindig kontextuális alakot és narratív formát öltenek. (10.)

Ennek megfelelően a kötet – nagyon arányos felosztásban – két részből áll. Az elsőben a kritika elméleti fundamentumairól, a másodikban a kritika aktualizálásáról van szó, konkrét cselekedetekben, akciókban való megjelenéséről: a fordításokban, az értelmezésekben és a (produktív) félreértésekben. Talán ezeknek a transzformációs technikáknak lenne döntő szerepük, rajtuk keresztül válhatna az elméleti kritika gyakorlativá. És e transzformáció eredményeként jöhetne létre az, amit valóban a kritika praktikáinak nevezhetünk. De ha alaposan megnézzük a tartalomjegyzéket, akkor egy másik képet kapunk: a konferencia előadói mégiscsak a kiíráshoz és nem magához a konferencia címéhez tartották magukat. A szövegek (nagyreszt) a gyakorlativá vált kritikáról szólnak: azokról a társadalmi összefüggésekről, tiltakozási formákról és mozgalmakról, amelyekben a „kritika” megjelenését láthatjuk. És akkor azt lehetne mondani, hogy az első csoportba sorolt tanulmányok inkább a konkrét alakot öltött kritika megalapozására, a második csoportba tartozók pedig a tiltakozási formákra helyezik a hangsúlyt. De ez a felosztás sem fedi le a tartalomjegyzék felosztását; az első csoportban ugyanis bőven szerepelnek elmélettörténeti vizsgálódások is.

Ezek közül Jonas Heller tanulmányát szeretném kiemelni, amely jól jellemzi a kötet szellemiségét. Heller Walter Benjamin és Michel Foucault kritika-felfogását vetette össze, pontosabban próbálta közös nevezőre hozni. Heller tanulmánya ahhoz a trendhez csatlakozik, amelyet a fentiekben Horkheimertől Söndereggerig haladva levezettünk. „A döntő közös vonás Benjamin és Foucault között abban áll, hogy náluk a kritikai kérdés a kritika egészét átfogja. A kritika egésze két dolgot fog át: először is azt kell *megállapítanunk*, hogy valami hamis;

másodszor azon kell *fáradoznunk*, hogy mássá váljék.” (50.) És a kritika mindkét esetben a hatalomra irányul: egy hatalmi konstellációról állapítja meg, hogy hamis, ugyanakkor ennek a megváltoztatására törekszik. A koncepció azonban nem a két rész közös magját próbálja fölmutatni, hanem inkább valamilyen konstellációba állítja őket. A kiindulópontunk Benjamin forradalomfölfogása, ahogy az *Az erőszak kritikájáról* című tanulmányban megjelenik. Benjamin ebben a tiszta isteni erőszakot vértelenként mutatja be (Benjamin 1980. 52–53). Csakhogy Samuel Webertől tudjuk, hogy a Benjamin által referenciaként használt ószövetségi helyeken az isteni erőszak minden, csak nem vértelen (Weber 1994. 203). Axel Honneth pedig így foglalta össze a benjaminí tanulmánnyal szembeni fenntartásokat: a tanulmány jog-fogalma „terrorisztikus”, az erőszak ideálja „teokratikus” és a forradalomra vonatkozó elképzelése „eszkatologikus” (Honneth 2006. 209). Első körben Heller elfogadja Honneth kritikáját, majd egyfajta új kiindulópontként mégis leszögezi: „A forradalmi erőszak leváltja a jogot. Ez a leváltás azonban nem a célja, hanem a manifesztációjának pusztá effektusa. A forradalomban ugyanis *közvetlenül* bekövetkezik a jog erőszakos leváltása.” (74.) És aztán Heller egész későbbi elemzése azt fogja megmutatni, hogy *mégsem* kell „közvetlenül” bekövetkeznie. És éppen ezen a ponton lehet integrálni a foucault-i koncepciót. (Ehhez most Engels- és Lukács-szövegeken keresztül jutunk el – de ennek az útnak a fölvázolásától most eltekintek.) Foucault koncepciója persze messze nem homogén, Heller most a következő gondolatot állítja a középpontba: „A fő cél ma nem abban áll, hogy megtaláljuk, hanem hogy elutasítsuk azt, amik vagyunk. El kell képzelnünk és meg kell konstruálnunk azt, amik lehetnének.” (77.) Ezt nevezi Heller „ön-kérdésnek”, ennek kell feloldania a forradalomban rejlő erőszakot. De közelebről tekintve a forradalom így nem a kritika praktikája, hanem a kritika mint ön-kérdés így a forradalom folyamatába integráltként jelenik meg.

## II. MIT TEGYÜNK? – A PROBLÉMA ÉS A KÉRDÉS

(Jacques Derrida: *Was tun – mit der Frage „Was tun?“* Übersetzt von Oliver Precht und Johannes Kleinbeck. Wien, Turia + Kant Verlag, 2018. 136 oldal.)

Derrida 1983-ban még ezt írta: „Mit tegyünk? Talán lehetetlen válaszolni erre a kérdésre, hiszen a válasz sohasem várható be. Mert a kérdés a válasz kérdése, egy olyan hívás, amely a kérdés előtt ígér vagy válaszol.” (Derrida 1993. 70.) Minden beszédnek van egy válasz-karaktere, amely a végpontból kiindulva szólal meg; és ezért ez a vonatkoztatási pontja az ígéret módusában megszólaló beszédnek is. „Ez a figyelmet arra irányítja, ami minden szövegen »túlra« vezet, arra a másikra, amit a *différance* mozgásával már tanúsítottunk.” (Zeillinger 2002. 184.) Így azt gondolhatnánk, hogy Derrida elmélete – mint gépezet – majd ad egy automatikus választ.

Az ebben a kötetben szereplő két előadás 1994-ben készült. Derridát ekkor a Sorbonne-ra hívták meg, hogy a konzervatív gondolkodóval, Alain Minc-vel beszélgesen. Minc-nek 1993-ban jelent meg a *Le nouveau moyen âge* című könyve: „Az új világrend az 1989-es év után a kapitalista társadalmi viszonyoknak egy egységes globális térben való refeudalizálódásaként jelent meg, amit az »új középkor« megvalósításának is nevezhetnénk” (Fusano 2017). Derrida maga is a könyv hatása alá került:

Amikor *Az új középkort* olvastam, állandóan „igen”-t akartam mondani, biccenteni akartam, elismerő egyetértéssel, egészen úgy, mintha azt mondtam volna magamnak: „nézd csak, éppen azt mondja, amit ki kell mondani, és ezt jobban mondja, mint én, mint amire én csak összegezően, távirati stílusban tudtam utalni.” [...] És hogyan történhet meg az, hogy miután mindennel vagy majdnem mindennel egyetértettem, mégis megmaradt bennem a vágy – és ezt politikai vagy még inkább politológiai váagnak nevezem –, hogy ennek a szövegnek minden jelét, minden betűjét megváltoztassam. Amikor azt mondtam, hogy mindennel egyetértek, akkor egy kicsit túloztam, csak időt akartam nyerni. (42–43.)

De mihez kell az idő? Ez az idő az olvasás ideje. Friedrich Schlegel írta:

Szép és szükséges, hogy egy költeménynek teljesen átadjuk magunkat, hagyjuk, tegyen velünk a művész, amit akar. [...] Ez az első és leglényegesebb követelmény. De nem kevésbé szükséges, hogy tudjunk minden egyediségtől elvonatkoztatni, hogy [...] megragadjuk az Egészetet, felkutassuk a legrejtettebbet is, összeköszük egymással a legtávolabb eső elemeket. (Schlegel 1980. 242.)

De most nem arra kellene az idő, hogy a részletek után az egészet is lássuk, hanem inkább arra, hogy miután átadtuk magunkat valaki más gondolatainak, visszataláljunk a sajátjainkhoz. Tudjuk, hogy Derridának ugyanebben az évben jelent meg *Spectres de Marx* című könyve, amely szintén abból a feltevésből indul ki, hogy egy történelmi fordulópont után vagyunk: a kommunizmus bukása után. És ezt az *után*-t Minc és Derrida másképp értelmezi: Minc ad egy kordiagnózist, amelynek címszava a „refeudalizálódás”, Derrida pedig azt kérdezi, hogy van-e valami, ami tovább él a marxi koncepcióból? Ezt a két koncepciót persze nem sok értelme lenne egymással ütköztetni, ehelyett Derrida a két könyv között valamiféle helyet próbál kijelölni, méghozzá ezzel a két kérdéssel: „Mi következik?” és „Mit kell tenni?” (Az előbbi inkább Minc, az utóbbi inkább Derrida kérdése.) A diskusszió számára Derrida azzal biztosít „helyet”, hogy azt állítja, a két kérdés szorosan összefügg. Időt tehát ahhoz kell nyerni, hogy megmutassuk a két kérdés összetartozóságát. Nem állítanám, hogy az érvelés itt jól kidolgozott. „Miért gondoljuk el, hogy mi jön, és miért kérdezzük, »Mit tegyünk?«, miért tegyük fel ezt a kérdést, ahogy azt ma tenni *kell*, ahogy az ma

követelmény, és ahogy nem lehet nem megtenni [...], mindezek olyan követelések, amelyeket ma már nem lehet elválasztani egymástól.” (46.)

Derrida többször használja az „évenement” (*Ereignis*) fogalmát, de sohasem hivatkozik Heideggerre. Ez a fogalom persze Heideggernél messzemenően rejtélyes: „Im *Er-eignen* – das zum Scheinen und leuchten bringen” (Heidegger 2013. 226). Tegyük fel, hogy az „im *Er-eignen*” (meg-történésben-lenni, bele-illeszkedésben-lenni, valamire alkalmassá-válásban-lenni) tulajdonképpen az Ereignis-t, az eseményt jelenti. És tegyük fel azt is, hogy az idézet végén szereplő „bringen” szó valamiféle aktivitást jelöl, valamit megjelenővé, világlóvá kell tenni. És ez lesz a történelem alapvető eseménye: „Ereignis als das Grundgeschehnis aller Geschichte” (Heidegger 2013. 224). Az esemény a történelem alaptörténete: és ez Derrida számára a forradalom. Derrida nem abban vitatkozik Minc-vel, hogy a kordiagnózisának ez vagy az a részlete nem stimmel.<sup>5</sup> A kérdés inkább az – és csak az –, hogy ebben a megváltozott szituációban van-e helye a forradalomnak, pontosabban a forradalomra vonatkozó elképzeléseknek. Derrida egy Victor Hugo-idézetet megszakítva mondja (mintegy kiszól):

Talán ez lehetne a mai előadásunk implicit alcíme vagy szerződése: *elgondolni, ami jön*, olyasvalamiként, amit „nem lehet a történelemfilozófiában klasszifikálni”, vagyis – ezt szeretném sugallni – egy forradalmat a forradalom fogalmaival elgondolni, a maga képzetében, ritmusában, fenomenalitásában. Egy forradalmat elgondolni barikádok nélkül, utcai tüntetések nélkül, a rádió és a televízió elfoglalása nélkül [...] – ez lenne a forradalom elgondolásának és a forradalomban való gondolkodásnak a forradalma, a forradalom mint esemény (*Ereignis*). (63.)

Vagyis a forradalomról való gondolkodás tradícióját nem lehet egyszerűen folytatni: szükség van a forradalomról való gondolkodás forradalmára. (Ezt fejezi ki a cím is: *Mit tegyünk a „Mit tegyünk?” kérdéssel*.) És erre pont azért van szükség, mert a heideggeri „Ereignis” fogalmához Victor Hugo alapján hozzá kell tenni valamit: „amit szinte lehetetlen klasszifikálni.” Hogy ezt a lehetetlen lehetőséget mégis (és tulajdonképpen ez a „mégis” az, ami a leginkább megragadja a posztkommunista helyzet alapvető sajátosságát) megragadjuk, ahhoz át kell alakítanunk a forradalomról való egész gondolkodásunkat. „Talán a forradalomnak ez a szelleme az, amelyhez hútnak kell maradnunk, ha el kell gondolnunk azt, ami jön” (64).

<sup>5</sup> Amikor a *Die Zeit* 1998-ban interjút készített Minc-vel, már egyáltalán nem beszél a „refeudalizációról”, inkább a globalizáció lelkes támogatójának tűnik. Arra a kérdésre, hogy a multinacionális vállalatokat nem kellene-e szabályoknak alávetni, ezt mondta: „Én azt gondolom, hogy ezek a szabályok már most létrejövőfélben vannak. A nagy nemzetközi vállalkozások számára van három szabályozási terület: a verseny, a környezet és a szociális körülmények.” (Minc 1998.)

Hogy lehet tehát a forradalmat *újra* elgondolni, még hozzá a maga lehetetlensége felől? Van az előadásnak egy második része, amelyet Derrida már nem tartott meg. „Mit tegyünk? Elgondolni azt, ami jön. Szükségünk van erre? És hogy tegyünk? Mit tegyünk? És mit tegyünk ezzel az imperatívusszal? Milyen hangfekvésben ejtsük ki? Milyen magasságban, milyen önhittséggel?” (67.) Ezekre a kérdésekre azonban Derrida már nem keres választ, hanem inkább bevezet egy új fogalmat: az *aplomb* (egyensúly) fogalmát. De mivel ez a szó – a fordítók szerint – „önbizalmat”, „pimaszságot”, „arcátlanságot” is jelent, ezért a legegyszerűbb egyfajta tartásként (*Haltung*) fölfogni (uo.). Ha el akarnánk gondolni a forradalmat, akkor azt *nem* a társadalmi feltételek felől kell megtennünk.<sup>6</sup> A „Mit tegyünk?” kérdésének megválaszolásához inkább egyfajta tartásra (egy egyensúlyi beállítottságra) van szükségünk. (Emlékszünk Horkheimer híres megfogalmazására: „es gibt nun ein menschliches Verhalten” [Horkheimer 1988a. 180].) Derrida elemzései így a kritikai elmélet programjának újrafogalmazásaként is felfoghatók. De „kritikai elmélet” most már nem a totalitáshoz kötődik, hanem az elemző magabiztos egyensúlyi állapotához. A „Mit tegyünk?” kérdésre válaszolva, pontosabban, e válasz feltételei után keresve egy ilyen antropológiai követelménynél kötünk ki. De ennek pontosítása ebben a két előadásban erősen metaforikus, és a döntő pontokon enigmatikus is marad. „Az *aplomb* [a függőleges helyzet] itt abban áll, hogy megenged egy panorámás és átfogó *surplomb*-ot [egy előredőlést], egy elbizakodottságot vagy áttekintést” (68–69). Itt mintha az *aplomb*-ra épülne rá a *surplomb*, a kiegyensúlyozott tartásra egyfajta elbizakodottság. (Ugyanakkor persze ez a kettő is egymásra utal: az *aplomb* a függőleges helyzetet, a *surplomb* pedig az elődőlést vagy előredőlést jelenti. Nem kölcsönösen kiegészítik egymást, hanem – mint ahogy említettem – az egyik a másik feltétele. Aztán Derrida még egyet csavar a koncepción és egy birtokos szerkezetet képezve *aplomb de surplomb*-ról beszél; ennek fordítása most már igen nehéz. Derrida most két jelentést ad meg: (a) kiszögellés függőleges helyzete, (b) a fesztelen elbizakodottság egyenes tartása. („Holdkórosnak” tűnhet – mondja Derrida –, de ennek a birtokos szerkezetnek talán fordítva kellene fennállnia: *surplomb d’aplomb*. És ezután elkezdhethetnénk keresni ennek a jelentéseit.)

„Már semmi nem megy, és bármi jöhet” (68). (A szakadék, a sivatag vagy a káosz közvetlen peremére sodródtunk.) Derrida előadásait azért érezzük ma olyan közelállónak, mert nem egyszerűen a kilencvenes évek elejének poszt-kommunista tanácstalanságát fogalmazza meg,<sup>7</sup> hanem a későbbi évek tehetetlenség-érzését is: nincs mit tenni, nem vagyunk képesek a változtatásra, és nemcsak mi, közemberek, de még a politikusok is belefulladtak a kilátástalanságba.

<sup>6</sup> Nem kell belebonyolódunk abba a „hagyományos” kérdésbe, hogy hogyan lesz a magában való osztályból magáért való osztály (Marx), vagy hogyan kellene megoldani a szervezeti kérdést (Lukács).

<sup>7</sup> Ekkoriban bukkant föl paradigmátikus elméletként Fukuyama teóriája a történelem végéről (lásd Fukuyama 1990. 9–24).

III. A *NEGATÍV DIALEKTIKÁTÓL* A FORRADALOM ELMÉLETÉIG

(Christoph Menke: *Am Tag der Krise. Kolumnen*. Berlin, August Verlag, 2018. 176 oldal.)

Ez a kis kötet azokat a kolumnákat tartalmazza, amelyeket Christoph Menke 2014 és 2017 között a *Merkur* című folyóiratnak írt, Christian Demand főkérésére. Ezek elé mintegy betolakszik Carl Hegemann előszava, amely nem szerényebb célt ad ennek a kis könyvnek, mint a kritikai elmélet alapvető megújítását.<sup>8</sup> Hegemann szerint Adornót követően a „kritikai” elmélet válságba jutott. Az 1966-ban megjelent *Negatív dialektika* című mű könyv ezzel a mondattal kezdődött: „A filozófia, amely egykor meghaladottnak tűnt, életben maradt, mert a megvalósításának pillanata elszalasztódott” (Adorno 1973. 15). És az előszó írója valószínűleg jól érzi Menke intencióit: a filozófia megvalósítása nem más, mint a forradalom; a mai filozófia őriz egy bizonyos kapcsolatot a forradalommal. Menke írja: „A forradalom újra itt van: a kiadói programokban, a feuilleton-okban, a talkshow-kban, a szemináriumi vitákban, sok-sok színházi programban és kiállításban. [...] Hogy egy forradalom jönni fog, mert jönnie kell, azt most sokan hiszik (mondják és írják).” (47.) De ezt mondani és hinni a frankfurti tradíció újraértelmezését követeli. És ebből a tradícióból nem sok minden maradt a *Negatív dialektika* megjelenése után. Hegemann azt írja, hogy ez a könyv Adorno legtöbb tanítványát is zavarba hozta: úgy tűnt, hogy nagyon sok minden a szerzőjének személyéhez, személyes tapasztalataihoz kötődik. „Hitler az emberekre a szabadság-nélküliség állapotában egy új kategorikus imperatívuszt kényszerített rá: a cselekedeteiket és a gondolataikat úgy rendezzék be, hogy Auschwitz ne ismétlődjek meg, hogy valami hasonló ne történhessen meg” (Adorno 1973. 358). Ezek a tapasztalatok pedig az emigrációhoz, a holokauszthoz és a múltfeldolgozáshoz kötődnek.<sup>9</sup> Ezt figyelembe véve Hegemann szerint az alábbi dilemma jött létre: Adornót lehet így-úgy utánozni, kopírozni, anélkül, hogy így új ismeretekhez vagy felismerésekhez jutnánk; vagy pedig (a személyének megdicsőítése mellett) új elméleti kiindulópontokat lehet bevezetni (12–13).

<sup>8</sup> Hegemann 1978-ban védte meg filozófiai disszertációját a frankfurti egyetemen (és később Németország egyik vezető dramaturgja lett). Ebben a hatvanas évek forradalmi ideológiájának végét konstatálja: manapság „a társadalmi fejlődés politikai és gazdasági tényállásai egyre inkább a társadalom egyes tagjainak szubjektív identitás- és életkérdéseivé alakulnak át” (Hegemann 2017. 21). Azért az erősen ironikus mottó: „Világ identitás-munkásai egyesüljetekek!” A disszertáció újramegjelenéséhez Christoph Menke írt előszót.

<sup>9</sup> Már a diákmozgalomban fölmerült a gyanú, hogy Adorno filozófiáját annak legbelső struktúrájáig az emigráció és a holokauszt tapasztalata határozta meg. „Adorno intellektuális életrajzát egészen az esztétikai absztrakciókig a faszizmus tapasztalata motiválta” (Krahl 2008. 292). De Krahl úgy vélte, hogy pontosan ezek miatt a tapasztalatok miatt nem látta Adorno a kritika gyakorlati oldalát (mondanám a mostani fogalmiságot használva).

Ezt aztán Jürgen Habermas és részben mások is nagyon sikeresen megtették, még akkor is, ha a kritikai elmélet így elvesztette a maga radikalitását és csillogó fényét. Történelmileg teljesen érthető, hogy a kritikai elmélet a kapitalizmus pozitív módon felállított elmélete lesz, amely Adorno követői számára annyira alternatíva nélkülűnek látszott, mint később Angela Merkelnek. (13.)<sup>10</sup>

Azt biztosan Menke is úgy gondolta, hogy a létrejött alternatívában éppen az adornói koncepcióban rejlő produktív elemek vesztek el.<sup>11</sup> A kritika így nem egy determinisztikus és fatális történelmi folyamat leírását jelenti, mint *A felvilágosodás dialektikájában*, de az is biztos, hogy nem építhető a nyelvben rejlő normatív potenciálra.<sup>12</sup> Hanem csakis egy válság diagnózisára épülhet. „»A válság napján« – egy vizsgálati mód címszava. Ez egy módszertani program neve. Az adott válság nem a téma és nem a tárgy, hanem a töprengés perspektívája. »A válság napján« annyit jelent, hogy a válság felől és a válságra tekintettel kell gondolkodnunk.» (25) A „kritikai elmélet” olyan koncepció, amely a válság körülményei közepette jön létre. Válság és kritika így szorosan egymásra utaló fogalmak: ha baj van, akkor kerül sor mindig egy kritikai kibillentésre. (Ezt a kapcsolatot ismerte föl már Bertolt Brecht és Walter Benjamin is, akik *Krise und Kritik* címmel terveztek folyóiratot indítani.) A válság nem a vizsgálódások tárgya: a kritikai elméletnek nem célja valamilyen kordiagnózist nyújtani, de még általánosabban azt is mondhatjuk, hogy nem feladata átfogó társadalomfilozófiai koncepció kidolgozása sem. (Pedig a Frankfurti Iskola számára a Társadalomkutatási Intézet nyújtotta az intézményes kereteket, és az emigráció előtti években Horkheimer integratív munkájának köszönhetően egy ilyen elmélet kezdett kirajzolódni.) A válság a vizsgálódások előfeltétele – a válságot (vagy akár többes számban is mondhatjuk) nem is kell vizsgálnunk. De a létét (vagy a létüket) előfeltételezhetjük. A válság fölismerésében biztosak vagyunk: a válság-szenzitivitás nem sérült, és nem is sérülhet meg. A kritikai elmélet nem a válság elmélete, hanem a válság *következményeinek* elmélete: a válságból adódó változtatási impulzusok elmélete. Ezt Menke úgy fejezi ki, hogy „a válság felől és a válságra tekintettel gondolkodunk”; „a válság napjából kiindulva gondolkodni [...] annyit jelent, hogy az után kérdezzünk, hogy [...] hogyan lehet elgondolni a változást” (uo.). Az

<sup>10</sup> Ez az utalás biztosan fölösleges volt: mintha a kritikai elmélet második generációjának elmélete valamiképpen összhangban lenne a jelenlegi német politikával.

<sup>11</sup> Nincs igaza Hegemannak abban, hogy a *Negatív dialektika* Frankfurtban hosszú időre teljesen eltűnt az előadásokról és a szemináriumokról. És ő (mint fiatal óraadó) tartotta erről az utolsó szemináriumot 1983-ban. Emlékszem Hauke Brunkhorst egy előadására a nyolcvanas évek végéről. Majd jó tíz évvel később Axel Honneth, Rainer Forst és Martin Seel tartottak erről a könyvről szemináriumot. A kutatásról pedig azt lehet mondani, hogy Susan Buck-Morss könyvének megjelenése után (Buck-Morss 1977) hallatlanul fölértékelődött, és Adorno igazi főművének számított.

<sup>12</sup> Ezt a programot Habermas először a Christian Gauss-előadásaiban dolgozta ki (lásd Habermas 1984. 11–126).

első kérdés mindenekelőtt az, hogy mi a változás? A tartalmi meghatározás előtt ennek előbb a nevét kell kimondanunk: a változás a forradalom. A „forradalom” elméletével azonban lesznek nehézségeink; ugyanis a változásnak függenie kell attól, hogy hogyan határozzuk meg a „bajokat”. Ezek Menkénél meglehetősen határozatlanok maradnak: „A jelenkorunk a kiéleződő, fokozódó, megoldhatatlan válságok jegyében áll: pénzügyi, gazdasági, politikai, ökológiai, demográfiai, morális és legitimációs válság. Ez az alapja annak, amiből a jelenlegi forradalmi konjunktúra táplálkozik. A forradalom pedig a válságból való kiút lenne.” (49.)<sup>13</sup>

A forradalom Menkénél a lehető legszorosabban összefonódik a negativitással. „A forradalmi a szubjektivitás mint olyan képessége: meghatározatlan képesség vagy a meghatározatlanság képessége, hogy a negativitás erejével mindentől elvonatkoztassunk, és mindenre nemet mondjunk” (55). A társadalmi elemzések visszaszorításából következően Menke elemzései az antropológiai perspektíva felé tolódnak. A most idézett gondolat ugyanis Max Schelerre vezethető vissza: az ember kitüntetett sajátossága a „Neinsagenkönnen” (a nemet-mondani-tudás).<sup>14</sup> És ezzel együtt fölmerül egy bizonyos kétértelműség: most a válság vagy ez az antropológiai képesség lenne a forradalom lehetőség-feltétele? Menke nyilvánvalóan azt mondaná, hogy mindkettő. Ugyanakkor bizonyos helyeken azt sugallja, hogy az antropológiai feltétel nem elegendő: abból ugyanis csak a „felkelés” következhetne. „A felkelés még nem forradalom. A forradalom több, mint a szakítás a régi renddel: egy új rend megalapítása. És erre az üres, meghatározatlan szubjektum szabadsága nem képes, mert semmire sem *képes*.” (56.) (Ezután Menke föleleveníti Slavoj Žižeknek azt a pár évvel ezelőtti – botrányosnak tartott – kijelentését, hogy vissza kell térnünk Leninhez, sőt Lenint bizonyos értelemben meg kell ismételnünk [Žižek 2002. 186].) Vagyis Menke mégiscsak bírálja az antropológiai perspektívát: az elvont szubjektum semmire nem képes, a változtatás motiválója csakis a válság lehet. A „forradalom” azonban nem társadalomelméleti, hanem történelmi fogalom. Első lépésben mindig megváltoztat valamit: felszámolja a válságjelenségeket, megbékíti a válságot okozó erőket. Második lépésben aztán egy új mintát is szolgáltat a változásra. „A forradalom mindenekelőtt azt változtatja meg, hogy hogyan vagyunk történelmi: megváltoztatja a történelmiségünket. A filozófia nyelvén ez azt jelenti: a forradalom ontológiai tett. Nemcsak a dolgokat változtatja meg, hanem azt is, *ahogy* vannak: a létmódjukat.” (Uo.)

<sup>13</sup> És akkor rögtön kiderül, hogy analitikusan tekintve itt tulajdonképpen háromsztatú elmélettel lenne dolgunk: a válság leírása, a válság iránti szenzitivitás tanulmányozása és a változtatás perspektíváinak fölvezetése. De Menkénél ebből csak az önmagában vett változás (vagy változtatás) tanulmányozása lesz.

<sup>14</sup> „Az állattal összehasonlítva, amely mindig »igent« mond a valóságra – még ott is, ahol szenved és menekül –, az ember »nemet-mondani-tudó lény«, az »élet aszkétája«, az örök protesztáns, a valóság minden formájával szemben.” Scheler 1995.

Így ha az antropológia esetében még sikerült is elkerülnünk a kritika dekontextualizálását, most az ontológia esetében már beleesünk.<sup>15</sup> A forradalom dekontextualizált tett lesz, és ez vezet a megdicsőítéséhez. Thomas Assheuer erre rácsodálkozva egy néhány évtizeddel ezelőtti evidenciát idéz fel:

A „forradalom” szóhoz vér tapad, gyilkosságot jelent és agyonütést. A forradalom a békét erőszakkal, a szolidaritást terrorral akarja megteremteni. Békés csak az utolsó nagy forradalom volt, a kommunizmus összeomlása. Ezután eldöntöttnek tűnt, hogy a forradalmak korszaka véget ért – a liberalizmus örök időkre győzött. [...] Az emberiség pedig jól teszi, ha a forradalom szót örökre törli a szókészletéből. (Assheuer 2019.)

Az erre való reflexió a könyv nagy előnyére szolgált volna.

#### IV. MIT IS TEHETNÉNK, DE MIT IS?

(Jean-Luc Nancy: *Was tun?* Übersetzt von Martine Hénissart und Thomas Laugstien. Zürich, Diaphanes Verlag, 2017. 108 oldal.)

„Mit tegyünk most?” – olvashatjuk Beckett *Godot-ra várva* című darabjában (Beckett 2002. 72, a fordítást módosítottam – W. J.). Nancy kis könyve mintha csak ezt a kérdést, ennek a kérdésnek a kontextusát szeretné feltérképezni. Először is nézzük, hogy mit jelent itt a „most”. Beckettnél nincsen különösebb jelentése, a most egy pillanatot jelent, de bármelyik másik pillanatot is jelenthetné. Nancynál viszont a most a világ *jelenlegi* helyzetét jelenti. Vagyis adjunk előbb egy kordiagnózt, és majd azután kérdezzünk rá a cselekvés lehetőségére (éppen ebben a korban)! A kordiagnózis fölvezetésének Nancy több körben is nekirugaszkodik. Az előszóban (*Kis aktivista preambulum*) egy olyan diagnózt olvashatunk, amelyet a fennálló világ önmagáról ad. Mert a tömegkommunikációban, sőt még a könyvpiacra is bőven találkozhatunk ilyen erőfeszítésekkel. Nézzük csak!

Munkanélküliség (mintha a „teljes foglalkoztatás” lenne az egyetlen ideál, tömeges munkanélküliség (mintha minden egyes munkanélküli nem hordozna már önmagában is rengeteg szorongást), nyerni vagy veszíteni (mintha nem is lenne más dolgunk), a növekvő szakadék a szegények és a gazdagok között (mintha ezt a szakadékot nem

<sup>15</sup> Ez az időtlenítés a konzervatív gondolkodásra jellemző: „ha a jelenkor válságai nagynak és hatalmasnak tűnnek, akkor a konzervatív gondolkodók pillantása általában messze megy vissza, a tengelykorszakhoz, a demokrácia antik kezdeteihez vagy a mítosz »örök« igazságaihoz” (Assheuer 2019).

egyesek a többiek hátán ásták volna meg), háború és terrorizmus (mintha az iszonyat nem nálunk, nem a mi kényelmes békénkből jött volna létre), technikai katasztrófák és természeti katasztrófák (mintha ezeket még meg tudnánk különböztetni). (7.)

És még folytatódik. Ha most nem a diagnózis egyes elemeit, és ezek egymáshoz való viszonyát akarjuk meghatározni, hanem az össz-stratégiát szeretnénk fölvezetni, akkor azt mondhatjuk, hogy a jól ismert (minden csatornából szóló) diagnózisok egyoldalúak: „hagyjuk ezt a régóta ismert fecsegést” (uo.). A kis könyv ennek a diagnózisnak az elutasításából meríti a maga motivációját. „Jól van, kezdjük” (uo.). Egy olyan diagnózisra van szükség, amely nem aprózódik el, mert a fragmentarizálódás maga is beletartozik a jelenlegi állapotba. De amit csinálni fogunk, az nemcsak az elaprózódás fölszámolása, hanem arra tekintettel való fölszámolása, hogy valamit tehesünk is. „Ne csak olvassanak. Tegyenek is valamit.” (Uo.) Ez egyelőre messze előrefut, de mégis kijelöli a kis könyv mondanivalójának irányát. Azt feltételezzük tehát, hogy a fragmentarizálódás fölszámolása valamiképpen megteremti a cselekvés lehetőségét; de hogy hogyan, azt még nem tudjuk. A bevezetés első mondata aztán így szól: „Egy olyan kor, amelyben az egész emberiséget az elmerülés fenyegeti.” (Nancy arra csodálkozik rá, hogy ez a mondat a legváratlanabb helyen, egy költőnek szentelt tanulmányban bukkan föl, egy poétikai folyóiratban.) A tömegkommunikációs eszközök fragmentarizálásának a tudományos világban egyfajta „lamentálás” felel meg. És ennek a diagnózisnak a fonákján még fölmerül a tehetetlenség érzése is. „Ami már egyértelműen kihallható ebből a hosszú lamentálásból a »piszkos világról« (*monde immond* [...]), az egy kérdés: »Mit tegyünk?«” (9.) A diagnózisból provokatív erővel adódik: és akkor mit lehet tenni? De ez a kérdés-szituáció még többet jelent: a cselekvésre nem optimista várakozással tekintünk, hanem egy halvány érzéssel: a lehetséges cselekvés univerzuma bezáródott. „Az elbizonytalanodás csúcsa, hogy már a kérdést sem merjük feltenni” (uo.). Melyik kérdést? A „Mit tegyünk?” kérdését. A diagnózis lényege tehát nem a különböző válságjelenségek összegyűjtése, és nem is a katasztrófahangulat felvázolása, hanem annak kimondása, hogy eltűnt a „Mit tegyünk?” kérdése. A feladat ennek a kérdésnek a fölvetése lenne. A korszerűtlenségre vonatkozó gondolatból tudjuk, hogy az igazi kérdések mindig a kor ellenében tételnek föl. És ezeknek a kérdéseknek a megfogalmazására a filozófia hivatott. A társadalmi körülmények ugyanis szinte megfojtják a kérdés lehetőségét.

Nancy úgy gondolja, hogy a kérdezés, a kérdezni-tudni már magában foglalja a cselekvés lehetőség-csíráját (és csak ez foglalja magában). Most tekintsünk vissza még egy pillanatra a kordiagnózisra.

Miután a „kommunizmus” a maga ártalmatlanított töltésével régi lommá vált. Miután Európa átváltozott a piac ironikus közösségévé. Miután az energiaszükséglet konfron-

tációkhoz vezetett. Miután a diktátoroktól való koloniális felszabadulás elszabadult [...]. Miután az imperializmus átalakult és reterritoralizálódott. A régi Nyugatnak pedig nehézséget okoz a maga pozícióinak őrzése. (11.)

Ez a diagnózis nem abban különbözik a tömegkommunikációs médiumok beszédmódjától, hogy ne ismerné a pluralitást, de abban igenis különbözik, hogy ügyel a kontextusokra, és nagyon figyel a jelenségek fonákjaira. És nem abban különbözik a tudományos diskurzus diagnózisától, hogy nem „lamentál”, hanem abban, hogy a lamentálást a cselekvőképesség beszűkülésére hegyezi ki.<sup>16</sup> A könyv kérdése talán így fogalmazható meg: mit lehet tenni, amikor semmit se lehet tenni? Ez lenne a filozófia helye. A filozófia feladata nem egyszerűen a kérdés, hanem a cselekvés lehetőségét fokozó kérdés, olyan körülmények között, amikor semmit se lehet tenni. De nem a „Mit tegyünk?” a könyv vezérkérdése? A „Mit tegyünk?” kérdése nem tekinthető primer filozófiai kérdésnek, ez legföljebb egy használati útmutatóban vagy egy politikai kiáltványban szerepelhetne. Az első rész egy Paul Valérytól származó mottóval kezdődik: „A politika először is az a művészet, hogy az embereket megakadályozza abban, hogy azzal foglalkozzanak, ami érinti őket. És aztán ehhez jött még az a művészet, hogy az embereket rákényszerítse arra, hogy olyan dolgokról döntsenek, amikről fogalmuk sincs.” (Valéry 1992. 478–479.) A politika egy olyan viszony- és intézményrendszer, amely az ember tehetetlenségét intézményesíti – nem engedi, hogy az ember hozzáférjen a saját problémáihoz.

„Ma elterjedt a politika fetisizmusa, amely teljesen összehasonlítható az áru fetisizmusával, és talán valóban megfelel a dolog áruvá válásának” (20). Ez persze megint egy új diagnózis, amely a kapitalizmus hagyományosabb leírását tartja szem előtt. (Marx és Lukács koncepcióját, de ebbe most nem megyek bele.) Nancy két okot említ, amelyek a kapitalizmus ilyen sajátos átalakulásához vezetnek: (1) a hierarchiák eltörlése (pedig eredetileg a feudalizmussal szemben új hierarchiák megteremtéséről volt szó), (2) a technika fejlődése (amely az utóbbi évtizedekben hallatlanul felgyorsult). A hierarchiák eltörlése csökkenti az ember orientáció-képességét, a technikai fejlődés következtében pedig az összesség mindig „okosabb”, mint az egyes ember, és ennek következtében az egyes ember kiszolgáltatottsága fokozódik. De Nancy nem is a kapitalizmus fejlődéstendenciáiról akar beszélni, hanem arról, hogy ezek következtében az állam is egy fétis lesz. Az átmenet úgy jön létre, hogy a gazdaság (ökonómia) jelentése megváltozik: egy komplex totalitás uralmát jelenti. „A modernség megteremtette a totalitás rezsimjét, amely állandóan az expanzió és a koncentráció folyamatában van” (12). Az állam eredeti funkciója a stabilitás fenntartása volt; de most, hogy a gazdaság totalitása átterjedt az államra, úgy tűnik, hogy egy mega-stabil

<sup>16</sup> Marcuse még a tiltakozás logikájának legyőzéséről beszélt (Marcuse 2014. 139, Marcuse 1990), Nancy pedig nyugodtan beszélhetne a cselekvés logikájának vereségéről.

rend jött létre. A stabilitás azt jelenti, hogy egy belső térben a problémák megoldódtak, vagy legalábbis kontroll alatt vannak. De már 1985-ben Habermas a jóléti állam válságának leírásakor új, megoldhatatlannak tűnő kihívásokról számolt be.

A 21. század küszöbén kirajzolódik az általános emberi érdekek ijesztő panorámája: a fegyverkezési verseny spirálja, az atomfegyverek ellenőrizetlen elterjedése, a fejlődő országok strukturális elszegényedése, a munkanélküliség és a növekvő szociális egyensúlytalanságok a fejlett országokban, a környezet terhelésének problémái, a katasztrofálisan működő nagy technológiai rendszerek. (Habermas 1985. 141.)

Nancyt azonban nem ezek a nagy empirikus tendenciák érdeklik, hanem az államot szerinte a kezdetektől fogva az „elhalás veszélye” fenyegette, méghozzá két szálon is: (1) a szabad versenyes kapitalista gazdaság működése teljesen ellentétes volt az állam centralizáló hatalmával; (2) a politika modern értelmezése is, amely a demokráciát helyezte középpontba, ellentmondott a „totalitarizáló” rezsimnek. De itt Nancy gondolatmenete komoly problémákba ütközik. Az biztos, hogy az állam „elhalását” az állam fennmaradásával és fokozódó totalizálásával együtt kell elgondolnia. „Hogy az állam *passé*, túlhaladott vagy elhalt, semmit sem változtat azon, hogy az, ami minket a »politika« szó alatt makacsul, egyfajta megszállottsággal kínoz, valamit mondani akar.” (30) Az állam egyszerre lesz egy mega-totalitás, és fordul át a maga ellenkezőjébe. A politika egyszerre akadályozza meg az embereket abban, hogy azzal törődjenek, ami őket érinti, és egyszerre ad nekik némi szabadságot. (Hannah Arendt írta: „A szabadságot [...] eredetileg csak a másokkal való érintkezésben, és nem az önmagammal való érintkezésben tapasztalom meg. Az emberek csak egymásra vonatkoztatva, vagyis csak a politikai [...] szférájában tudnak szabadok lenni.” [Arendt 1994. 48.] De ezt meg is fordíthatjuk: a politikai szféra feltételezi és megköveteli az emberi szabadságot.) Így vagyunk egyszerre belül és egyszerre túl a politikán. Csak itt-ott találhatunk egy-egy elemet, amelyek a cselekvés lehetőség-morzsái.

## V. RADIKÁLIS KRITIKA ÉS KRITIKAI PRAKTIKÁK

(Ruth Sonderegger: *Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung*. Wien, Zaglossus Verlag, 2019. 406 oldal.)

Annyit biztosan mondhatunk, hogy Sonderegger könyve a kritika elméletének eddigi legátfogóbb és legkörültekintőbb kidolgozása. A kiindulópont a „kritika” jelenlegi helyzetének és megítélésének áttekintése. A mai általános vélemény két tézisben foglalható össze. *Egyrészt* úgy tűnik, konszenzus van abban a tekintetben, hogy a radikális kritika (amelyet korábban helyyel-közzel „rendszer-

kritikának” is neveztek) elvesztette aktualitását. „Ebben a kérdésben a (lokális) kritika jelenlegi védelmezői meglepő módon egyetértenek azokkal, akiknek elegük van a kritikából” (11). Erről beszélt már Assheuer is, Menke könyvét elemezve. Egy népszerű megítélés szerint az 1989–1990-es rendszerváltás volt az utolsó forradalom, amely a maga békés jellege miatt egyúttal a forradalom tagadása is volt. *Másrészt* pedig a kritika úgynevezett moderált formái mindenütt jelen vannak, lépten-nyomon beljüket botlunk, és még azt is mondhatjuk, hogy a kritika bizonyos értelemben a kötelességünk lett. „Az, hogy a kritikusknak lenni-nek van egy imperatívusza, már abból nyilvánvaló lesz, ha egy pillanatra a szemünk elé idézzük, hogy mit jelentene az, ha különböző szituációkban azt mondanánk magunkról, hogy »kritikátlan személyiségek« vagyunk” (uo.). (Erről nagyon szép tanulmányt olvashatunk a *Praktiken der Kritik* című fentiekben tárgyalt könyvben [Czington 2016. 271–297]. Claudia Czington abból indult ki, hogy a 2008-as nagy pénzügyi válság után a buisness schoolok tanrendjeiben megjelentek olyan kurzusok és képzési irányok, amelyek a nagyobb áttekintést, a társadalmi környezet figyelembevételét és a kritikai beállítottságot akarták erősíteni. És a kézenfekvő hipotézis az, hogy ha ez megjelent a tanrendekben, akkor emögött az áll, hogy a szükséglete is megjelent a gazdasági és az üzleti életben. Czington azt mutatja meg nagyon szépen, hogy ugyanakkor ezek az újonnan fontosnak felismert képességek és készségek még a képzésben sem jelennek meg nyíltan. Ezeket a törekvéseket ugyanis olyan más folyamatok kísérik, amelyek éppen hogy eltávolodást jelentenek az eredetileg megfogalmazott céloktól és igényektől. „Nem a kritika praktikái, hanem sokkal inkább a *kritika-elkerülés* praktikái állnak ennek a tanulmánynak a homlokterében” [Czington 2016. 274].)<sup>17</sup>

De valóban találó-e a kritika mai helyzetének ilyen bemutatása – kérdezi Sonderegger maga. A kép ugyanis elkészerítő lenne: a kritika szétterült, beépült a mindennapokba, egy régiesebb kifejezéssel azt is mondhatnánk, hogy „intézményesedett”, és így tulajdonképpen elvesztette valóságos jelentését. De van néhány olyan történelmi-politikai tendencia, amely mintha az ellenkezőjéről tanúskodna. Sonderegger három ilyet sorol föl: újra és újra fellobbannak a műveltségi privilégiumok elleni tiltakozások, egyre hangosabbak lesznek a takarékosság által létrehozott eladósodás és szegénység-produkció miatti tiltakozások, és erősödik az ellenállás a fekete- vagy szürkepiaci foglalkoztatással szemben. Vagyis: látunk olyan nagy, a kontextuson fölülemelkedő tiltakozásokat, amelyek cáfolják, hogy a kritika semmivé trivializálódott volna. Sonderegger Foucault

<sup>17</sup> A kritika helye a gazdasági életben minden bizonnyal összefüggésbe hozható azzal, amit a gazdaság „demokratizálásának” nevezhetünk. Ennek két fontos komponense van. (1) A gazdaság demokratizálása nélkül a társadalom átfogó demokratizálódása sem lehetséges. (2) A fináncpalizmussal kapcsolatos tapasztalataink pedig tényleg hatékonyan fölvetik a gazdaság demokratizálására vonatkozó szükségletet (lásd Bierbaum 2018. 12).

egy 1977-es beszélgetését idézi: a kritikát megint teljesen előlről kell kezdeni (Foucault 2003. 514). Az újrakezdésnek ezt a gondolatát fogalmazta meg Alex Demirović is különböző írásaiban:

A kritika aktivitása elvesztette magától értetődőségét. Arra fogok kísérletet tenni, hogy a kritikát filozófiailag újra megalapozzam, illetve az érvelésének jellegét és módját megpróbálom pontosabban meghatározni. Egy materialista perspektívában még a *kritika praktikáit* is a szemünk elé idézhetjük.” (Demirović 2008. 9, kiemelés tőlem – W. J.)<sup>18</sup>

A kritika egész újraértelmezésének (előlről való elkezdésének) értelme, hogy átlépünk a kritika passzivizálódásán, és ezt csak úgy tehetjük, ha a „kritika praktikáit” láthatóvá tesszük.

A „kritika” fogalmának rekonstruálásakor még mindig Horkheimer híres 1937-es tanulmányából érdemes kiindulni. Ha jól látom, a nagyon gazdag értelmező irodalomhoz képest Sonderegger legalább három ponton lényeges újítást vezet be.<sup>19</sup> (1) A horkheimeri „Verhalten” kifejezést a „Haltung”-gal azonosítja és ezt mondja: „[Horkheimer] a kritikát egy olyan fogalommal köti össze, amely a testiséget nem kevésbé hangsúlyozza, mint a habituális aspektust.” (18) Egy néhány évvel korábbi tanulmányban Sonderegger már lefektette egy ilyen értelmezés alapjait: Horkheimer a „Verhalten”-t úgy értelmezi, mint amelynek tárgya maga a társadalom. „Ez a kritikai magatartást [Verhaltent] a tradicionális elmélettel szemben pozicionálja, amely a tudományosságot a tárgyalt tárggyal való distanciában mint az objektummal szembeni neutralitást értelmezi. Vagy jobban mondva: félreértelmezi.” (Sonderegger 2012. 48.) Ebből lehet kiindulni. És talán erre vonatkoztatható az, amit a kötetről szóló előadásokhoz a marburgi egyetemen készült, anonim programcédulán olvashatunk: „A kritikai elmélet kudarcot vallott, amennyiben önmagát kritizálta. És a maga kudarcában a kritikai elméletnek valami mássá kellene válnia ahhoz, hogy azt lehessen mondani róla, hogy kritikai volt. Mindig kell, hogy folyamatban legyen egy vita arról, hogy mi a kritikai elmélet.”<sup>20</sup> (2) A kritika mint beállítottság fő mozzanata a tehetetlenség vagy a kiszolgáltatottság. Horkheimer ezt a kifejezést közvetlenül nem használja, Sonderegger a kifejezést a „kiszámíthatatlan sors-hatalmak” korrelátumaként vezeti be.<sup>21</sup> „És közben Horkheimer tisztában van azzal, hogy a tehetetlenségnek egy ellenőrizhetetlen természet-adtasága sohasem fog eltűnni teljesen – már csak azért sem, mert a komplex társadalmi folyamatoknak előre

<sup>18</sup> Csak zárójelben szeretném megjegyezni, hogy ez tűnik a „kritika praktikái” kifejezés első előfordulásának.

<sup>19</sup> Ennek az irodalomnak talán a csúcspontja: Honneth 1989. 1. fejezet.

<sup>20</sup> <https://heinzmaus.files.wordpress.com/2013/01/veranstaltung-marburg-11.pdf>

<sup>21</sup> A kifejezés az 1935-ben született, a *Zum Problem der Wahrheit* című tanulmányban szerepel (lásd Horkheimer 1988b. 283).

nem látható önálló dinamikája van.” (24) A cél így nem lehet más, mint a társadalmilag létrehozott tehetetlenségtől területeket visszahódítani; és ennek a kiindulópontja e tehetetlenség elméleti tudatosítása. (Uo) Horkheimer azonban (mondja Sonderegger, teljes joggal) ezt maga is elrontotta, mert a tehetetlenség elleni harcot a gazdaság szférájára szűkítette le. (3) Már a *Von der Theorie zur Haltung* című tanulmányban szerepel ez a mondat: „A kritika elméletei – vagyis az olyan elméletek, amelyeknek a kritika a tárgyuk – nem feltétlenül kritikai elméletek” (Sonderegger 2012. 49). Sonderegger nem említi, de ez a kitétel érezhetően Max Weber ellen irányul, aki *A tudomány mint hivatás* című tanulmányában ezt írta:

Nos, senkinek sem lehet tudományos értelemben bebizonyítani, mi a kötelessége mint egyetemi oktatónak. Csak azt az intellektuális tisztességet lehet megkövetelni tőle, hogy lássa be: egyfelől a tények megállapítása, a matematikai vagy logikai tényállások rögzítése [...], másfelől pedig annak tisztázása, hogy mi a kultúrának és egyes tartalmainak az értéke, s hogyan kell ennek megfelelően *cselekedni* a kultúra közösségén és a politikai szövetségeken belül – ez két, egymástól tökéletesen *eltérő* probléma. (Weber 2004. 37.)

A kritikáról magáról is lehet a tradicionális elmélet szempontjából beszélni, és mintha Weber éppen ezt követelné. Így már kimondhatjuk, hogy a kritikai elmélet nem azonosítható a Frankfurter Iskola produktumaival, mert ide tartoznak bizonyos feminista, posztstrukturalista és dekolonializációs elméletek, valamint a faji és az etnikai előítéletekre vonatkozó kutatások nagy része. Másrészt a kritikai elmélet olyan nagy alakjai, mint Habermas – aki az egész tradíciót meghosszabbította egy második generáció felé –, tulajdonképpen a tradicionális értelemben vett elméletet követi: a kritika kritériumait „az emberi kommunikációból akarja meríteni” (22). (Ezt nem nagyon értem: a kritika mércéjének tisztázására vonatkozó törekvés miért tartozna a hagyományos elmülethez?)<sup>22</sup>

A kritikai elmélet igazi folytatójának és megújítójának Sonderegger Michel Foucault-t tekinti.<sup>23</sup> De nem is Foucault egész elméletét, hanem annak egy részét, vagy annak is inkább a meghosszabbítását. *A Von der Theorie zur Haltung* című tanulmányban Sonderegger ezt írta:

<sup>22</sup> Nem inkább az az ellenvetés alapja, hogy Habermas túl nagy engedményeket tett a szaktudományos értelemben vett szociológia vagy társadalomelmélet kidolgozása számára?

<sup>23</sup> 1986-ban még nagy meglepetést keltett, amikor Axel Honneth a kritikai elmélet második generációjában Habermas mellett Foucault-t tartotta a másik reprezentatív gondolkodónak; és így először mondta ki, hogy a Frankfurter Iskola tradícióját meg kell nyitni (lásd Honneth 1989. 4–6. fejezet). Sondereggerrel ez megfordul: Habermasszal szemben Foucault lesz a kritikai elmélet igazi képviselője.

Ott szeretném kezdeni, ahol Foucault abbahagyja, hogy a hatalmat az erők harcaként vagy háborújaként jellemezze, és egyre világosabban különbséget tesz a hatalom és az uralom, illetve erőszak között. Vagyis ott szeretném kezdeni, ahol a Foucault fiatalkori írásaiból sokszor hiányolt „ellenállás” szó oly gyakran előfordul, hogy Foucault-nak már e szó ürességét vetik a szemére. Tehát 1978 körül. (Sonderegger 2012. 56–57.)<sup>24</sup>

De aztán Sonderegger nem Horkheimerhez köti Foucault-t, hanem Kanthoz.<sup>25</sup> Nagyon aprólékos elemzésekben követjük Foucault útját, amint Kantból indul ki, majd szembefordul Kanttal. Pontosabban nem is fordul szembe vele, hanem azt mutatja meg, hogy már Kantnál magánál is a kritika leválik a felvilágosodásról. „A kritika a felvilágosodás-tanulmányban csak indirekten és semmiképpen sem szó szerint jelenik meg. Ezért Foucault-nak szigorúan tekintve igaza van, amikor a három transzcendentális kritika Kantját szembeállítja a felvilágosodás-tanulmány Kantjával.” (45.) Az, hogy ez a szembenállás nem teljesen és eleve világos, azt jelenti, hogy a felvilágosodás fogalma rávetette a maga árnyékát a kanti kritika-fogalomra. Foucault (legalábbis 1978 után) arra törekszik, hogy a kritikát a felvilágosodástól független fogalomként dolgozza ki. Ez pedig azt jelenti, hogy a kritika megszabadul egy erős kognitív impregnáltságtól. („Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni! – ez tehát a felvilágosodás jelmondata.” [Kant 1974. 80.]) Ezzel teremtődik meg a hely annak számára, hogy Foucault a legutolsó előadásában a kritikát „beállítottságnak” és „életformának” tekintse. Ezekben az előadásokban Foucault a *parrhesia* fogalmát vezeti be és elemzi mikrologikus eszközökkel. A fogalom úgy fordítható le, mint igaz-mondás, amit minden további nélkül tekinthetünk a kritika magjának.

Az antik kultúrában teljesen nyilvánvalóan van egy sor olyan praktika, amelyeknek az igaz-mondás [...] a tárgya. [...] Én azt gondolom azonban, hogy az igaz-mondásnak [...] ezeket a gyakorlati formáit úgy kell analizálnunk, hogy egy központi tengelyre vonatkoztatjuk, amely természetesen – és teljesen legitím módon – a szókratészi „ismerd meg önmagadat” princípium. (Foucault 2010. 17.)

És Foucault azt is megmutatja, hogy ezek a praktikák „romlékonyak”, kifordulhatnak önmagukból, integrálhatók. „Foucault-nak a kritika történetével folytatott vitájából meg lehet tanulni, hogy a kritikai praktikák átölelése az (állítólag) hamis oldal által, nem bizonyítéka a végleges válságuknak, felszámoltságuknak, meghaladottságuknak” (109). Ez a fajta kritika-fogalom lesz a kritika bázisa egy olyan korban, amikor a radikális praktika többé nem tűnik lehetségesnek, a mik-

<sup>24</sup> Foucault 1978. május 27-én tartotta a *Mi a kritika?* című előadását.

<sup>25</sup> A *Praktiken der Kritik* című kötet szerkesztői is elválasztják egymástól a kanti értelemben vett kritikát, amely a felvilágosodásra épül, és foucault-i kritikát, amelynek radikalitása abból adódik, hogy az egyes ember fölött lévő átfogó összefüggésekre hivatkozik. Vö. Backhaus-Roth-Isigkei (szerk.) 2016. 7–8.

ro-praktikák pedig hatástalannak és integrálnak tűnnek. Valószínűleg magától a szerzőtől származik az a néhány sor, amely a kiadó honlapján szerepel, és amelyben ez a mondat is előfordul: „Ez a könyv az olyan habituális praktikákat helyezi a középpontba, amelyek általában a nem-kritikus praktikák foglalatának tűnnek.”<sup>26</sup> Ez a könyv éppen azért lesz nemcsak a kritika elmélete, hanem kritikai elmélet is, hogy e banális, integrált és átkarolt praktikák kritikai töltését próbálja életre kelteni vagy megélnékníteni. („A kritikai elmélet mint beállítottság tehát nem oldódik föl a tiszta analízisben, hanem az a kérdés mozgatja, hogy hogyan és kinek a számára lehet az analízist és a fogalmi eszközöket rendelkezésre bocsátani” [33].)<sup>27</sup>

Az itt tárgyalt könyvek mindannyian a korszerűtlenség (a kortól való elhatárolódás, egy negatív kordiagnózis) és a forradalmi kritika pólusai között mozognak. Sonderegger nevéhez ebben a sorban két fontos újítás fűződik. *Egyrészt* a korszerűtlenség nem a társadalom állapotát, hanem a kritika válságos helyzetét jelenti. A kritikai elmélet így a kritika válságának kritikája lesz. (És ezzel nagyon közel kerülünk Derrida kötetének címadó kérdéséhez.) *Másrészt* a „Mit tegyünk?” kérdését nem lehet kizárólag a forradalomra redukálni, hanem a kritikai praktikák teljes spektrumát kell szem előtt tartanunk. A kritikai elmélet feladata így a kritikai praktikák föltérképezése lesz. (Ez a gondolat – elsősorban Sondereggeről ösztönözve – jelent meg a *A kritika praktikái* című kötetben is.)

A megtett úton sok oldalról körbejártuk a „Mit tegyünk?” és a „Milyen feltétellel tehetünk bármit is?” kérdéseit. Talán megtudtunk valamit.

## IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973. *Gesammelte Schriften*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Arendt, Hannah 1994. *Mensch und Politik*. Reclam Verlag.
- Assheuer, Thomas 2019. Revolution: Auf ins Freie! *Die Zeit*. No. 24, június 6.
- Beckett, Samuel 2002. *Godot-ra várva / A játszma vége*. Budapest, Európa.

<sup>26</sup> <https://www.lesejury.de/ruth-sonderegger/buecher>

<sup>27</sup> Én itt befejezem a könyv programjának rekonstrukcióját, a program ugyanis ezzel eljutott a csúcspontjára. Mintha ezek után számos konkrét, részletekbe menő elemzés következhetne. (Nagyjából azzal a karakterrel, amit *A kritika praktikái* című kötet második részében látunk, és amiből a fentiekben Claudia Czíngon gazdaságszociológiai gondolatmenetét emeltem ki.) De Sonderegger még az elméleti fejtegetésekbe is két lényeges konkretizációs lépést vezet be. Jacques Rancière koncepcióját egy önálló nagy fejezetben a „disszenzuális emancipáció” fogalmát középpontba állítva tárgyalja. Úgy véli, össze kellene kötnünk egymással a foucault-i és a rancière-i elemzést, mert csak ebben az esetben lehet a kritika eltorzult praktikáit egy emancipatorikus perspektívába állítani. És végül egy utolsó lépésben Sonderegger az így létrejött elmélet sajátos önkritikáját dolgozza ki. Chela Sandoval könyvéből kiindulva (*Methodology of the Oppressed*) az eurocentrizmust, illetve általában a kritika lokalizálását tematizálja. De ezeket a fejtegetéseket itt már nem tudom nyomon követni.

- Benjamin, Walter 1980. Az erőszak kritikájáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus novus. Értékezesek, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon. 25–56.
- Bierbaum, Heinz 2018. Wirtschaftsdemokratie – von der Mitbestimmung zur sozialistischen Transformation. In Alex Demirović (szerk.) *Wirtschaftsdemokratie neu denken*. Westfälisches Dampfboot.
- Buck-Morss, Susan 1977. *The Origine of Negative Dialectics*. New York, The Free Press.
- Czington, Claudie 2016. „Wirtschaftsethik”, „Coporate Social Rresponsibility” und „Selbst-reflexion”: Selbstkritik im BWL-Curriculum deutscher Buisness Schools? In Katia Henrierre Backhaus – David Roth-Isigkeit (szerk.) *Praktiken der Kritik*. Frankfurt, New York, Campus Verlag. 271–297.
- Demirović, Alex 2008. Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik. In uő (szerk.) *Kritik und Materialität*. Westfälisches Dampfboot.
- Derrida, Jacques 1993. A filozófiában újabban meghonosodott apokaliptikus hangnemről. Ford. Angyalosi Gergely. In uő: *Immanuel Kant: Minden dolgok vége*. Budapest, Századvég – Gond.
- Foucault, Michel 2010. *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Ford. Jürgen Schröder. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel 2003. *Dits et Ecrits. Schriften*. 3. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Fukuyama, Francis 1990. A történelem vége? Ford. Zalai Edvin. *Világosság*. 1. 9–24.
- Fusano, Diego 2017. Das neue kapitalistische Mittelalter. *Telepolis*, január 16.  
<https://www.heise.de/tp/features/Das-neue-kapitalistische-Mittelalter-3591548.html>
- Habermas, Jürgen 1985. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In uő: *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen 1984. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegemann, Carl 2017. *Identität und Selbst-Zerstörung*. Berlin, Alexander Velag.
- Heidegger, Martin 1970. *Im Gespräch*. Szerk. Richard Wisser. Verlag Karl Alber.
- Heidegger, Martin 1995. *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Budapest, Ikon.
- Heidegger, Martin 2013. *Gesamtausgabe*. 73/1. kötet. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Honneth, Axel 2006. Zur Kritik der Gewalt. In Burkhardt Lindner (szerk.) *Benjamin-Handbuch*. Stuttgart, Verlag J. B. Metzler.
- Honneth, Axel 1989. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, Max 1988a. Traditionelle und kritische Theorie. In uő: *Gesammelte Schriften*. 4. kötet. S. Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max 1988b. *Zum Problem der Wahrheit*. In uő: *Gesammelte Schriften*. 3. kötet. S. Fischer Verlag.
- Kant, Immanuel 1974. Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In uő: *A vallás a pusztá és határain belül és más trások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Krahl, Hans-Jürgen 2008. *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik.
- Marcuse, Herbert 2014. *Der eindimensionale Mensch*. Hannover, zu Klampen Verlag.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1982. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In *MEGA I/2*. kötet, Dietz Verlag.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1969. *Werke*. 3. kötet. Dietz Verlag.
- Minc, Alain 1998. Glücksfall Euro. *Die Zeit*, augusztus 6. No. 33.
- Saar, Martin 2019. Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1.

- Saar Martin 2009. Macht und Kritik. In Rainer Forst – Martin Hartmann – Rahel Jaeggi – Martin Saar (szerk.) *Sozialphilosophie und Kritik*. Suhrkamp Verlag.
- Scheler, Max 1995. *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csátár Péter. Budapest–Debrecen, Századvég–Gond.
- Schlegel, Friedrich 1980. Goethe Wilhelm Meisteréről. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel és uő: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat. 237–260.
- Sonderegger, Ruth 2012. Von der Theorie zur Haltung. Mit Foucault kritische Theorie machen. In Malte Völk – Oliver Römer – Sebastian Schreull – Christian Spiegelberg – Florian Schmitt – Mark Lückhof – David Nax (szerk.) „...wenn die Stunde es zulässt.” *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*. Westfälisches Dampfboot.
- Sonderegger, Ruth 2016. Foucaults Kyniker\_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik. In Isabell Lorey – Gundula Ludwig – Ruth Sonderegger: *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*. Transversal texts.
- Valéry, Paul 1992. *Cahiers / Hefte*. 5. kötet. Frankfurt am Main.
- Weber, Max 1987. *Gazdaság és társadalom*. Ford. Erdélyi Ágnes. I. kötet. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 2004. A tudomány mint hivatás. In uő: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Ford. Glavina Zsuzsa. Budapest, Kossuth.
- Weber, Samuel 1994. Dekonstruktion vor dem Namen: Einige vorläufige Bemerkungen zu Dekonstruktion und Gewalt. In Anselm Haverkamp (szerk.) *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Zeillinger, Peter 2002. *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Münster, LIT Verlag.
- Žižek, Slavoj 2002. *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

DOMBROVSZKI ÁRON

## Az új imposztor\*

Lovász Ádám: *Az érzet deterritorializációja.*

*A kiterjesztett észlelés filozófiája.* Budapest, Gondolat. 2018. 332 oldal.

Lovász Ádám *Az érzet deterritorializációja* című könyve több szempontból is figyelemreméltó. Egyrészt, meglehetősen ritka az, hogy valaki doktori tanulmányai során önálló monográfiával jelentkezzon, nem is említve, hogy ez már a szerző harmadik kötete. Másrészt, ha könyvét a kortárs magyar filozófusok munkáival vetjük össze, még csak hasonlót sem fogunk találni: megközelítésmódjában, stílusában és a téma feldolgozásában teljesen egyedi alkotás. A beágyazottság hiánya persze önmagában véve nem feltétlenül vétség, viszont ha az olvasó nem képes más művekhez kapcsolni egy írást, akkor az értékelése is felettébb nehezzé válik.

Ennek a recenziónak – ahogy azt a műfaj megköveteli – eredetileg az volt a célja, hogy ismertesse Lovász gondolatmenetét és arról valamilyen bírálatot adjon. Az 1. szakaszból kiderül, hogy ezirányú igyekezeteimet nem koronázta siker, többszöri olvasás után sem tudtam koherens rekonstrukcióját adni a gondolatmenetnek, pusztán egy-egy rövidebb szakaszt voltam képes „mozaikszerűen” bemutatni. A 2.

\* Köszönöm azoknak, akik a kézirat korábbi változatait olvasták és javaslatokkal láttak el, vagy támogatásukat fejezték ki: Bárdos Dánielnek, Faragó-Szabó Istvánnak, Karakas Alexandrának, Kiss Kata Dórának, Schmal Dánielnek, valamint az Eötvös Collegium Filozófia Műhely tagjainak.

szakaszban nyomába eredtem a kudarc okának: magát a jelenséget – egy ELTE BTK PhD hallgató könyvét egy másik, hasonló kompetenciájú, hasonló szinten álló ELTE BTK PhD hallgató nem érti meg – metafizikai szempontból is érdekesnek találtam. A vizsgáldás végén arra jutok, hogy bár a kortárs filozófia oly mértékben fragmentálódott, hogy egy analitikus filozófus nem feltétlenül kell, hogy megértse kontinentális kollégáit, ami talán a specializáció elkerülhetetlen következménye – jelen esetben azonban mégis inkább az a kérdés merül fel, hogy tekinthetjük-e még ezt a könyvet filozófiai műnek? A 3. szakaszban felidézve Alan Sokal és Jean Bricmont híres paródiáját (Sokal–Bricmont 2008. 280–321) – ami bizonyos hasonlóságokat mutat Lovász könyvével –, a genuin filozófia és álfilozófia közti különbséget alapozom meg. Miután pedig Tőzsér Jánossal vitatkozva a rendhagyó módszerekben vélem felfedezni annak okát, hogy a kontinentális filozófiában miért gyakoribb az álfilozófia (4. szakasz), azt állítom, hogy a demarkációnak ugyan nincsenek általános elvei, a gyakorlatban azonban mégis képesek vagyunk elválasztani a kettőt, ennek pedig fontos következményei vannak (5. szakasz). Konklúzióban nem állítom azt, hogy *Az érzet deterritorializációja* álfilozófia lenne, pusztán azt, hogy ennek komoly esélye van, ezért a területen járatos

kontinentális közösségnek célszerű volna újraértékelnie a könyv státuszát, amely e recenzió megírásának pillanatában genuin filozófiaként van számon tartva.

## I.

A könyv előszóból, bevezetésből, három fejezetből és konklúzióból áll. Lovász nem árul zsákbamacskát, már az előszóban azt írja, hogy a transzdiszciplináris megközelítésmódnak köszönhetően „a gondolatmenet asszociativitása olykor követhetlenné, fülledt levegőjű trópusi dzsungellé lényegíti át a szöveget” (9). A szerzőnek ezzel a mondatával maradéktalanul egyet lehet érteni: a szöveg legnagyobb része sajnos valóban követhetetlen, az egyes fejezetek, de még az azokat strukturáló kisebb szakaszok sem állnak össze koherens egésszé. Kézenfekvő feltételezés az, hogy a benne foglalt gondolatok „mélysége” miatt tűnik a felszínen zavarosnak a tárgyalás, a későbbiekben azonban kiderül, hogy Lovász inkább a gondolatok „ürességét” próbálta ezzel leplezni.

A baljóslatú előszó után a bevezetésben Lovász arra is felhívja a figyelmet, hogy választott témája egészen speciális tárgyalásmódot követel: „a logikai pozitivisták logikai-fogalmi rendszerezési szigorúságánál megengedőbb logikával kell dolgoznunk annak érdekében, hogy megragadhassunk egy olyan fluid jelenséget, mint az észlelés” (14). A szerző nem részletezi, hogy milyen nem-klasszikus logikára építi fel rendszerét – többértékű?, értékréses?, parakonzisztens? Valószínűbbnek tűnik, hogy az egyáltalában vett logikával szemben vannak fenntartásai, ezért helyette inkább egy saját filozófiai módszert mutat be. Ezt ő *operátorszeletelésnek* nevezi és azt érti rajta, hogy a filozófiától eltérő tudományterületekben (például a matematikában vagy informatikában) konstruált

fogalmakat használ fel bevallott önkényszerrel, annak reményében, hogy ezzel közelebb kerül fő problémájának – az észlelés ontológiai státuszának – megoldásához: „olyan instrumentalizáció ez, amely a tudományos határok transzgressziója révén új eredményeket és kapcsolódásokat teremthet” (17).

Az első fejezetben – melynek címe *Áramlás* – Lovász két további metodológiai elvet ismertet (I.1. szakasz). Az egyik a *fogalomteremtés*, ami az operátorszeletelés dekonstruktív lépése után a következő, immár konstruktív fázis: ennek segítségével nyerhetünk új filozófiai fogalmakat. Bár a fogalomteremtés során nem feltétlen kapunk szigorúan lehatárolt fogalmakat, a szerző szerint ez nem okoz nehézséget és biztosít bennünket afelől, hogy itt „módszertanilag rigorózus rendtelenségről” van szó. A másik fontos elv a *buborékoszlop-megközelítés*. Lovász ezt a fogalmat az alkalmazott vegyészettől meríti és a következőt érti rajta. A kifejtés során olyan „parazita” fogalmakat fog bevezetni, amelyek a végeredmény szempontjából irrelevánsak, ezért a mű későbbi szakaszában elveti őket, vagy egyszerűen csak nem fogja felhasználni ezeket – az adott helyen azonban természetesen hatnak és előremozdítják a vizsgáldást.

A buborékoszlop-megközelítés igazán *jolly joker*: azzal, hogy szinte korlátlan szabadságot enged az egyes témák közti váratlan ugrásoknak, nagymértékben támogatja az asszociatív felépítést. A könyv olvasása során rendre az volt az érzésem, hogy Lovász visszaél az eszközzel, gyakorlatilag teljes fejezeteket lehetne elhagyni anélkül, hogy a szubsztantív filozófiai mondanivaló kevesebb lenne. Ezek a szakaszok nemhogy nem mozdítják előre a gondolatmenetet, de feleslegesek is, legfeljebb a szórakoztatás és a szerző műveltségének fitogtatása lehet a céljuk.

Ezek után joggal gondolhatjuk azt, hogy bár Lovász módszerei nem szok-

ványosak, de ha már ennyire reflektált ezekre, a vizsgálódás mindezek ellenére gyümölcsöző lesz. Megítélésem szerint sajnos más a helyzet. A gyakorlatban ugyanis mindez úgy néz ki, hogy a szerző hosszasan, négy-öt oldalon keresztül elemez egy horrorfilmet vagy valamilyen ponyvairódmalmat, ebbe az elemzésbe véletlenszerűen fizikai, kémiai vagy biológiai fogalmakat kapcsol be, érdekes természettudományos kísérleteket ír le, majd véget ér az adott szakasz és kezdődik minden előlről. Ha szerencsénk van, akkor ezekbe az elemzésekbe – szintén véletlenszerűen, laza asszociációkkal összekapcsolva – filozófiai állításokat helyez el a szerző, anélkül, hogy érvekkel fárasztaná az olvasót. Pontosabban, érvek helyett állnak a műelemzések vagy a természettudományos *fun factek* és kísérletek. Nem vagyok meggyőződve arról, hogy ez a legjobb módszer arra, hogy filozófiai igazságokra tegyünk szert, arra pedig biztosan alkalmatlan, hogy alátámassza a téziseket és ezáltal bárkit is meggyőzzön. Lovásznak ugyan igaza van abban, hogy a hagyományos filozófiai módszerek mindeddig nem vezettek eredményre, azaz továbbra sem tudjuk, mi az igazság az észlelés filozófiai problémái kapcsán, azonban azt gondolom, hogy nem az ő módszere lesz az, amelyik megadja a kulcsot e problémák megoldásához. Mindenesetre nézzük meg, hogy milyen eredményekre jutott!

Az I.2–1.4 szakaszokban a mentális szféra ontológiai státuszáról és a fogalomalkotásról esik szó. Lovász – William James-szel egyetértve – elutasítja a dualizmust, azaz állítása szerint „nem alkotnak a gondolatok az anyagtól különálló szubsztanciát” (33). Következetességét e tekintetben jól mutatja, hogy e metafizikai álláspontja mellé determinizmus társul. Ez legvilágosabban ott érhető tetten, hogy még a gondolatok kialakulását is elvitatja az ágensektől, azok pusztán megtörténnek

velünk, akár az öntudatlan levegővétel: „a gondolatfolyam nem egy adott szubjektumnak a saját, egyéni tevékenysége, hanem anonim folyás, amely testén keresztül nyilvánkozik meg” (44).

Ez után rátér a fogalmak természetének vizsgálatára és a fogalomalkotás folyamatára. A gondolatmenetet a tapasztalat és a fogalmak szembenállására építi fel. Lovász annak ellenére, hogy a mentális entitásokat száműzi az ontológiájából, az absztrakt tárgyak létezését elfogadja – „ami absztraktként adott, absztraktként van” (66) – ebbe a kategóriába sorolja a fogalmakat is, amelyeket „megvalósuló absztrakcióknak” (vö. 63) nevez. Mivel Lovász szerint az absztrakt természetű fogalmak és a fenomenének közt „nincsen minőségi különbség” (43), így arra a következtetésre jut – némileg implauzibilis módon –, hogy a jelenségek szintén absztrakt természetűek. Ugyanakkor a jelenségek és az azokat megragadó fogalmak közt fokozati különbséget feltételez: „több energiával rendelkezik a kezeinket ténylegesen megejtő tűz, mint az álmunkban égő” (44). Ami a fogalmak kialakulását illeti, itt kulcsszerep jut a képzeletnek és az álmodásnak, a szerző szerint a fogalomalkotás tulajdonképpen éber álmodás.

Egy rendkívül zavaros és a témához semmilyen módon nem kapcsolható átvezető szakaszt követően – amelyben az olvasó megismerheti többek közt a *Contracted* című film „megbetegedett világát” és betekintést kap az *American Gods* című regény főszereplőjének szexuális életébe is – általánosan a valóság szerkezetéről és az észlelésről olvashatunk (I.6–I.9). Lovász egy sarkos metafizikai kijelentéssel indít: „minden, ami immateriális, valójában egy bizonyos típusú materialitásból sarjad” (80). E tézis retrospektíve világossá teszi, hogy a jelenségek miként absztraktak: valójában azok is visszavezethetők az anyagi természetű tudatra vagy gondolkodás-

ra. Lovász reduktív fizikalizmusa így első körben egyszerűnek tűnik, ám bonyolítja a helyzetet, hogy szemben a megszokott tárgy- vagy eseményontológiával, a világ alapvető építőköveinek a relációkat tartja.

Álláspontja a „mélységekről” – amelyeket nem definiál, ám azoknak nagy jelentőséget tulajdonít – paradox. Egyrészt tagadja ezek létezését, hiszen „a világ meg nem nyilvánult, rejtett dimenziójában [...] semmi sincsen, még a semmi sem” (97). Később azonban revideálja nézeteit és ezzel szemben foglal állást: „a radikális empirista vizsgálódásnak komolyan kell vennie a relációkat. Ebből viszont nem következik minden mélység száműzése. Éppenséggel fordított a helyzet: mélységek végtelen rajai nyílik meg előttünk” (110). Érdemes lenne feltárni a szövegből a gondolatmenetet, ahogy Lovász a mélységek elvetésétől eljut azok elfogadásáig, ez azonban szinte lehetetlen az asszociatív szerkezet miatt: a köztes oldalakon *semmilyen filozófiai érvel nem találunk*, olvashatunk viszont filmelemzéseket, betekintést nyerünk a Canfield-óceánok baktérium-szaporulatának világába, megtudhatjuk, miként deterritorializálja és reterritorializálja az anya testét a szopógép (csecsemő), végül az Egyesült Államokban népszerű tejmegosztás gyakorlatáról is felvilágosítást kaphat az olvasó, továbbá arról, hogy ez milyen hasonlít a fiatal gyermekre, aki felfedezi a péniszét és megszegi a maszturbáció erkölcsi tilalmát. Ezek a szakaszok jól példázák a könyv egyik hátulütőjét, a buborékoszlop-módszer túlzott használatát.

A fejezetben ezeken felül a szerző még ismeretelméleti kérdésekben is állást foglal. Lovász – ismét csak William James-t követve – bevezeti a *tiszta tapasztalás* és a már fentebb említett *radikális empirizmus* fogalmát. A tiszta tapasztalat „az élet közvetlen átélhetőségének alapfeltétele” (96–97), amelyet, ha megpróbálunk szakokban kifejezni, akkor „folyik” (uo.) –

ezen valószínűleg egyfajta nyelvben ki nem fejezhető közvetlen tapasztalást ért. A radikális empirizmus pedig a relativizmushoz hasonlatos, amely szerint nincsen bizonyosság, sőt objektivitás sem: „radikális empiristának lenni annyi, mint elfogadni a valóságsszintek végtelenjét” (98), azaz ismereteinknek nincs semmilyen szilárd alapja.

A könyv második részében, melynek címe *Környezet*, Lovász rátér fő témájára, saját észleléselemletének kibontására. Ennek alapja a világ fényességével való találkozásunk, amely „az észlelés kiindulópontja” (113). Lovász észleléselemletében a fény az, amely „egybekapcsol bennünket a világ húsával” (114). Ennek hiányában a világban minden kaotikusnak tűnik, az észlelő pedig megzavarodik, ezért a világ alkotóelemeit nem tudja „rekonstruálni, kicsomózni és szétszerelni” (134).

A fény természetéről a legtöbbet a II.4. szakaszban tudhatjuk meg, ugyanakkor sok meglátás triviálisnak tűnik. Ilyen például az, hogy homogén sötétségben és vakító fényben nem látunk (vö. 149–150), vagy az, hogy a fény megváltozása a vizuális tapasztalatainkban is változást eredményez (vö. 147), vagy az, hogy egy dolgot csak akkor láthatunk, ha az fényt ver vissza (vö. 149). Ezek mellett viszont szó esik arról is, hogy a fénynek saját intencionalitása van, az mindig valamilyen dologra irányul. (vö. 151) Sajnos ezt a meglepő feltevést és annak következményeit Lovász nem fejti ki bővebben.

A fény mint kiindulópont feltételezését meglehetősen problematikusnak tartom annak tükrében, hogy a szerző általános észleléselemlet kidolgozásán fáradozik, ebben pedig számot kellene vetnie valamennyi érzéki modalitásunkkal. Való igaz, hogy az észlelésben a látás tűnik a leghangsúlyosabbnak, ám amennyiben nem vet számot a többi érzéki modalitással, elmeletét nem tarthatjuk univerzálisnak.

Lovász ezt a problémát az *intencionális ív* Merleau-Ponty-i fogalmával igyekszik kiküszöbölni. Az intencionális ív összefogja nemcsak az érzéki modalitásokat, de „az érzékek és az értelem egységét, az érzékelés és a motorosság egységét” (118) is ez adja: ontológiai értelemben az észlelő különböző érzéki modalitásait nem lehet szétválasztani.

Ez a fajta egységesítő szemlélet a későbbiekben is megjelenik, például amikor a szerző az objektív-szubjektív megkülönböztetést definiálja, amelyeket nem lehet teljesen szétválasztani, mert a *követelés-karakterek* „a két pólust áthidaló relációként” (121) tételeződnek. Ilyen – se nem objektív, se nem szubjektív, de a dologban benne lévő – követelése például a marhahúsnak az, hogy „egyél meg!”. Ugyanakkor viszonyunk a dolgokhoz minden esetben ambivalens, Lovász szerint mindenben, még az elsöre visszataszító dolgokban, például a vizeletben is megelhetjük a szepet: „a húgy sötétsárgája tudósít az őszi levelekről, a kadarkáról, az őszi kukoricásban töltött éjszakáról, a naplemente zavartalan ürességéről, az aranyló kenyérmorzsákról, a zálogházzal, az élet kezdetéről és végéről, a végzetről és minden káprázat elfelejtéséről” (160).

Bár Lovász kiemeli az észlelőt – „észlelő és környezet között komplementer viszony áll fenn” (178) – azt nem tekinti alapvetőnek: állítása szerint ugyanis „környezet híján nincs észlelő” (131). A szerző ezzel nem pusztán az idealizmustól határolódik el, de arról is nyilatkozik, hogy elméletében nem az észlelő játssza a központi szerepet.

A fenti alapozó fogalmak után tér rá elméletének legfontosabb tézisére, amely szerint az észlelés olyan alapvető létező, amely még az embereket is túl fogja élni: „Kétség sem férhet hozzá, hogy az optikai elrendeződés túl fogja élni az emberi észlelési képesség utolsó, elapadó ma-

radványát is. [...] Az észlelés lokalizálhatatlan környezet és hangsúlyozottan nem egy bizonyos test valamelyik affekciója. Pontosabban: egy olyan affekció, amely a határtalanság jegyével bír.” (236.) Lovász tehát nem úgy gondol az észlelésre, mint egy észlelő és egy észlelt dolog között lejátszódó folyamatra. Feltevése szerint az észlelés olyan „áramlás”, ami a világban mindent átjár.

Ennélfogva nem is észlelők és észleletek terminusaiban, hanem *elrendeződésekben* ragadja meg a valóság természetét, erre Lovász egyik példája a „mozi + filmközönység” elrendeződés. Fontos lenne megtudnunk, hogy rendszerében mi a különbség a relációk és az elrendeződések között, ez azonban sajnos nem derül ki, azt leszámítva, hogy utóbbit paraméterekkel is ellátja, melyek közül kettőt emel ki. Az egyik a territorializáció/deterritorializáció foka, amely „nemcsak térbeli elkülönültséget jelent, hanem általánosságban azt jelöli, mennyire homogének az elrendeződést alkotó részelemek, alkatrészek, illetve mennyire szűk körből kerülnek ki ezek” (196). Az elrendeződések másik fontos paramétere pedig a kódoltság/dekódoltság foka, amely „a kifejező komponensek azon képességét jelöli, amely által összekötik az elrendeződéseket” (uo.).

A harmadik – *Mechanoszféra* című – részben Lovász tovább távolodik az általa meghaladottnak tekintett antropocentrikus filozófiától. Fontos mozzanata ennek az átható informatikai jelenlét feltételezése: már régóta tart a folyamat, amelynek során a környezetünkben észleléssel rendelkező gépek és egyéb intelligens eszközök fokozatosan egyre természetesebbé válnak, míg végül „az irányítás, a teleprezencia, az emberi intencionalitás és a gépi infrastruktúra háttérműködése egyetlen egésszé, egy technicizált hússá olvad össze” (243).

Ennek egyenes következménye, hogy a határ természetes és mesterséges élet

között elmosódik. A szerző azonban eleve szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy ez a hagyományos distinkció bármilyen relevanciával bírna, ahogy írja, „teoretikus értelemben nem kifizetődő” (248) megkülönböztetés. Lovász számára sokkal inkább az *élet* fogalma érdekes filozófiailag, annak új értelmét adja a III.5. részben.

Lovász – Humberto Maturánát követve – az *autopoiesis* fogalmával ragadja meg az élő (organikus) létezőket. „Autopoietikusnak nevezhető minden olyan rendszer, amely önmagát alakítja [...], a műveletsor célja pedig a saját struktúrák előállítás és differenciálása” (262). Ezt követően összeveti a fogalmat az ellentétpárjával, az allopoietikus szerveződésekkel és kritériumokat hoz fel arra, hogy hogyan állapítsuk meg egy entitásról, hogy melyik kategóriába sorolható. Lovász azonban nem teljesen elégedett Maturana felosztásával, ugyanis „túlságosan harmonikus rendszert konstruál, amelyben kevés helye van a káosznak és a heterogenitásnak” (265) – a könyv hátralévő részében azonban mégis fontos szerepet kap majd a megkülönböztetés.

A későbbiek során arra is fény derül, hogy az autopoietikus rendszereknek – Niklas Luhmann szerint legalábbis – három típusa van: élő, pszichés és szociális; bár arra már nem találunk meghatározást, hogy mit is jelentenek ezek. Akárhogy is áll a dolog, Lovász állítása szerint a pszichés rendszerek és a gépi rendszerek között nincsen különbség.

Gépek és emberek tehát valószínűleg egy kategóriába esnek a szerző ontológiájában, ezekről ráadásul egy filozófiai „evolúcióelméletet” is kapunk. Ennek alapvető szervezőelve a  *kreatív rombolás*, amely szerint minden autopoietikus rendszer célja a saját komplexitásának növelése, e komplexitás pedig akár olyan szintre is elérhet, hogy a rendszer kiszakad a környezetéből, sorsa ezáltal a „teljes széteséssel végződő megsemmisülés” (269). Csakis e megsemmisülések révén keletkezhetnek „újabb rendszerek, formalizálások és absztrakciók” (271). A legfontosabb ilyen viszonylag újonnan keletkező struktúra Lovász számára a mehanoszféra, amely azonban úgy tűnik, nem illeszkedik ebbe a modellbe: a mehanoszféra felemelkedéséért a *média* a felelős, amely a reprodukciót biztosítja. „Reprodukció alatt a szociális rendszerek gépi észlelése számára adott objektumok újratermelését kell értenünk, és nem elsősorban az emberi szereplők szaporulatát” (295).

A konklúzió előtti utolsó szakaszban Lovász explicitté teszi, amit korábban csak sejtetett: a mehanoszféra az 1990-es években uralkodott el világunkban, ebben pedig fontos mérföldkő volt a *Pokémon* című animesorozat. „Pikacsú a promiskuitás és a skizofrén perverzió tiszta szimbóluma, a kegyetlenséggel és erőszakkal keveredő aranyosság megtestesülése. Elektromos kisülései okán sokkolja mind az ellenségeit, mind gyermekek millióinak az idegrendszerét. A Pikacsú mint refrén a gépi valóság megszületésének önkinyilatkoztatása.” (306.)

Néhány bekezdéssel később azonban Lovász filozófiájával nehezen összeegyeztethető passzusokat találhatunk. Mintha kiemelné a technológiai létezőket az ontológiájából, amikor azt állítja, hogy azok „nem része[i] a világnak”, hovatovább, állításai szerint ezek túlélnek majd az embereket is. Nem világos számomra, hogy miként – és milyen célból – tesz különbséget emberek és technológiai létezők között, ha éppen ezt a különbséget igyekezett mindvégig lerombolni.

A *Konklúzió* szintén okozhat némi csalódást az olvasónak, ugyanis nem valódi konklúzióról van szó, Lovász inkább Martin Buber filozófiáját felhasználva a poszt-humán kor középpont-nélküliségére próbál reagálni. Záró szavai – ha van értelmük – nem tűnnek konstruktívnak: „bízunk

kell abban, hogy ezt a léthiányt képesek lehetünk a technológiailag közvetített el-tűnés és valótlanságtermelés révén átfordítani az átható üresség jelenvalóságává” (316).

Fontos hangsúlyoznom, hogy a fentiek csak egy bizonyos interpretációját adják Lovász könyvének, a szerző valószínűleg több helyütt vitatná az értelmezésemet. E gondolatokkal, ha egyáltalán megfelelnek Lovász szándékainak. – mivel szinte semmilyen érveléssel nincsnek alátámasztva – nem kívánok vitatkozni, a következőkben inkább arra próbálok magyarázatot találni, hogy mi lehetett a megértés gátja *Az érzet deterritorializációjának* olvasása közben.

## II.

A kérdésre, hogy miért küszködtem – és küszködnek más olvasói is – Lovász könyvével, két különböző, egyaránt plauzibilis és kézenfekvő választ adhatok. Az első esetben magamban keresem a hibát. Azért nem értettem meg a könyvet, mert felületesen olvastam? Vagy mert eleve rosszindulatúan álltam a műhöz, azzal a prekoncepcióval, hogy értelmetlenség, és ez gátolt a megértésben? Vagy egyszerűen nincs meg a szükséges kompetenciám, azaz tapasztalati vagy intellektuális képességek híján vagyok és tévedtem abban, hogy Lovással episztemikusan egyenrangú fél vagyok?

Rendhagyó kérdések ezek egy filozófiai tanulmányban, hiszen a recenzens személye és attitűdje irrelevánsnak tűnhet, azonban valószínűsíthető, hogy Lovász talán jogosan valahogy ilyenformán válaszolna a bírálómatra. Legfőképpen azonban azt kívánom elkerülni, hogy az unalomig ismételt analitikus *versus* kontinentális filozófia harcába csapjon át a diskurzus: nem arról van szó, hogy egy analitikus filozófusnak nem tetszik egy kontinentális mű

stílusa és tartalma. Jelen esetben a helyzet súlyosabb.

Ami az első felvetést illeti, azt gondolom, hogy kielégítő figyelmet szenteltem a könyvnek: közel egy hónapon keresztül, majdnem minden nap másfél-két órát szántam arra, hogy a könyv zavaros gondolatmenetét kibogozzam, minden alfejezetről megközelítőleg egyoldalas vázlatot írtam, egyes mondatokat hosszú ideig próbáltam interpretálni. A közelmúltban nagyon kevés filozófiai műre fordítottam ekkora figyelmet, ám olyan tapasztalataim egyikkel sem voltak, hogy az alapos olvasás után is csak „sötétben tapogatózom”. A második kérdés szorosan kötődik az analitikus és kontinentális filozófusok közti örökös csatározásokhoz: befolyásoltak volna saját előítéleteim a kontinentális filozófiával szemben? Előfordulhat: nem kívánom magam függetlenként beállítani, bevallottan elkötelezett vagyok az analitikus tradíció iránt. Egyúttal azonban azt is gondolom, hogy ez az elkötelezettség magának a szövegértésnek nem lehet gátja: meg tudok érteni és képes vagyok vitatkozni olyan álláspontokkal, amelyek radikálisan különböznek a saját nézeteimtől. Emellett pedig a kontinentális hagyomány létjogosultságát sem kérdőjelezem meg – ezen irányzatokat ugyanúgy legitímnek gondolom, egyszerűen csak számomra nem vonzóak.

Különös részprobléma, hogy egy ilyen jellegű szöveget lehet-e egyáltalán racionálisan rekonstruálni, hiszen expliciten tagadja a racionális rendszerek létjogosultságát. Maga a kontinentális filozófiatörténet azonban több példát<sup>1</sup> is felmutat ilyen törekvésekből, így az én igyekezetemet sem gondolom értelmetlennek.

<sup>1</sup> Itt elég Olay Csaba és Ullmann Tamás kontinentális filozófiáról szóló tankönyvére gondolni, amelyben a szerzők racionálisan rekonstruálják kontinentális filozófusok munkáit (Olay–Ullmann 2011).

Végezetül: talán arról van szó, hogy Lovász episztemikus feljebbvalóm, én pedig nem vagyok képes megérteni az általa közölt gondolatokat? Ez kétféleképpen lehetséges. Először, előfordulhat az, hogy a probléma az értelmi képességeimmel van, tehát egyszerűen nem elég magas az intelligenciám.<sup>2</sup> Ezt a magyarázatot az eddigi tapasztalataim alapján nem tudom elfogadni: más filozófusok értékelése alapján a munkám minősége kielégítő, képes vagyok komplex szövegek elemzésére és megírására. Emellett a környezetemben is hasonló reakciók születtek a könyvre, magasan kvalifikált, nemzetközileg elismert kollégák is küzdöttek Lovász szövegeinek értelmezésével – az pedig mégsem lehet, hogy a filozófusok ilyen jelentős többsége egyszerűen híján legyen a megfelelő értelmi képességeknek. Másodsor azonban – és ez viszont jogosabb meglátás – lehet, hogy tapasztalatlan vagyok kontinentális szövegek értelmezésében, hiszen már nagyon régóta elköteleződtem az analitikus hagyomány mellett, a másik tradícióról pedig igen kevés ismeretem van. Elismerem: ez lehet az egyik oka annak, hogy nem értettem a könyvet. Mindazonáltal nem lehet oka annak, hogy *teljes* homályban maradjak a tartalmat illetően, legfeljebb annak, hogy bizonyos részleteket félreértek.

Ezután bátrabban térhetek rá az értékelésre. Álláspontom szerint *Az érzet deterritorializációja* nagyon rossz könyv. Ennek fő oka az, hogy a mű a legalapvetőbb szakmai sztenderdeknek sem felel meg, érveket

<sup>2</sup> Korunkban az önkritika nem elfogadott viselkedési norma: mikor beszélgetések során annak a lehetőségét vetettem fel, hogy Lovászt azért nem értettem meg, mert nem vagyok hozzá elég okos, többen azt gondolták, hogy gúnyolódok vagy ironizálok, ám ez nem állt szándékomban. Teljesen komolyan számolok azzal a lehetőséggel, hogy nincsenek meg a képességeim ennek a filozófiának a megértéséhez.

csak elenyésző számban találunk, a Lovász által bemutatott operátorszeletelés pedig nem alkalmas módja a filozófiai megismerésnek. Még ha el is tekintek attól, hogy a könyv tartalmaz teljesen értelmetlen – szemantikailag üres – mondatokat, a műelemzések és természettudományos „érdekességek” bemutatása frusztrálóvá teszi az olvasást, ezek a szakaszok ugyanis, amelyek a könyv több mint felét alkotják, semmit nem tesznek hozzá a filozófiai mondanivalóhoz. E mondanivalót pedig rendkívül nehéz kihámozni a könyvből, és bár egyes tézisek érdekesnek tűnnek, semmivel nincsenek alátámasztva, így nem különböznek a kinyilatkoztatásoktól, amelyeket hitük szerint ki elfogad, ki nem. Ez az írói stílus a filozófiai vitákat a kezdetektől ellehetetleníti, hiszen hiába nem értek egyet azzal, hogy az észlelés önálló ontológiai entitás, amely az észlelőket is túl fogja élni, mivel nem ismerem az indokokat, motivációkat, amik mögötte állnak, így legfeljebb annyit válaszolhatok: „nem, nem az”.

Lovász könyvével kapcsolatban a leg súlyosabb kérdés az, hogy egyáltalán filozófiának tekinthetjük-e? Hogy mi az oka a kételyeimnek, és hogy hol húzódnak a határok, arról a következő szakaszokban lesz szó.

### III.

Alan Sokal 1996-ban a neves amerikai *Social Text* folyóiratban publikált egy tanulmányt *A határok áttörése: arccal a kvantumgravitáció transzformatív hermeneutikája felé* címmel, amelyet pusztán az akkortájt divatos posztmodernizmus paródiájának szánt, tele következtetlenségekkel, logikai hibákkal és ténybeli tévedésekkel (Sokal–Bricmont 2008. 280–321). Az ezt követő leleplező cikke pedig botrányt okozott, elindítva ezzel az 1990-es évek második

felét domináló „tudományháborút”. Sokal és szerzőtársa, Jean Bricmont könyvükben a következőt írják a paródiáról:

az a tény, hogy leközöltek egy paródiát, önmagában aligha bizonyít bármit is [...], érdekesebb következtetésre juthatunk akkor, ha megvizsgáljuk a paródia *tartalmát*. Ha egy közelebbi pillantást vetünk a paródiára, rögtön látjuk, hogy az olyan, neves francia és amerikai értelmiségiektől származó idézetek köré épül, melyek a matematika és a természettudományok állítólagos filozófiai és társadalmi következményeit taglalják. Akár abszurdnak, akár értelmetlennek nyilvánítjuk e szövegrészleteket, minden esetben hitelesek. Sokal egyedüli hozzájárulása abban áll, hogy egyfajta „ragasztó” (vagy hóbortos „logika”) segítségével összekötötte és magasztalta ezeket az idézeteket. (Sokal–Bricmont 2008. 16–17.)

Lovász lényegében Sokal kottájából dolgozik: nagyon sokáig nem tudtam eldönteni, hogy a szerző saját álláspontját igyekszik-e előadni, vagy megelégszik azzal, hogy másokét „rekonstruálja”. A könyvben több mint 700 hivatkozás található, a fejezetekben pedig nem lehet eldönteni, hogy a váratlanul felbukkanó filozófiai állítások közül melyik a szerző sajátja és melyik az, amelyiket pusztán egyetértően idéz. Mivel szinte minden ki van ragadva az eredeti kontextusából, ezen állítások – leszámítva néhány bekezdést – nem egyértelműek. Hiába találunk olyan jellegű „útjelzőket”, mint „a következő fejezetben erről és erről lesz szó” vagy „ez a későbbiek során fontos szerepet fog kapni”, ezek a mondatok inkább azt akarják elhíttetni az olvasóval, hogy a narratíva tudatos szerkesztés eredménye. Alaposabb vizsgálat után ugyanis a kérdéses részletek nem kapnak szerepet, a későbbi fejezetekben pedig egész más-

ról van szó, mint amit Lovász előzetesen megígért.

Miután a 2. szakaszban arra jutottam, hogy Lovász könyve nem éri el azt a színvonalat, ami egy professzionális filozófiai munkától elvárható, valamint nagyon hasonló jegyeket mutat Sokalék paródiájához, felmerülhet az az értelmezési lehetőség is, hogy tévúton jártam, mert Lovász nem gondolta komolyan, amit írt: *Az érzet deterritorializációját* a kontinentális filozófia paródiájának szánta. Emellett szól az is, hogy nagyon sok humoros elemzés és példa található a könyvben, amelyeknek méltó helye lenne Sokal és Bricmont gyűjteményében.

Figyelembe véve azonban a szerző eddigi életművét, hiába várnánk Lovász saját leleplezőcikkét: ha átolvassuk a szerző többi munkáját, akkor láthatjuk, hogy azok stílusukban és megközelítésmódjukban hasonlóak az általam tárgyalt könyvhöz. Ebből nem következik az, hogy Lovász többi munkája is ugyanilyen színvonalú volna,<sup>3</sup> ám azt megalapozottan gondolhatjuk, hogy a szerző elköteleződött e módszerek mellett, azokat nem szándékozik kiparodizálni, mert maga is lépten-nyomon ezekre támaszkodik.

Feltételezem tehát, hogy a szerző mindvégig jóhiszeműen és őszintén járt el a könyv megírása során. Ez a körülmény azonban természetesen nem menti fel Lovászt az alól, hogy filozófiaként olvasva a műve szinte értékelhetetlen és nem tudunk szabadulni attól a benyomásunktól,

<sup>3</sup> Karakas Alexandra például Horváth Márk és Lovász Ádám *Felbomlás és dromokrácia* című könyvéről írt recenziójában szintén kevesli az eredeti hozzájárulást a tárgyalt témához, ám pozitívként említi, hogy a kötet a diskurzus alapos bemutatása miatt „biztos kiindulópont lehet a téma iránt érdeklődőknek” (Karakas 2018. 1254). Viszont *Az érzet deterritorializációjáról* sajnos ez sem mondható el.

hogy paródiát olvasunk. Számomra nem annyira az a kérdés, hogy Lovász könyve jó filozófia-e – egyértelműen nem az –, hanem inkább az, hogy egyáltalán tekinthetjük-e még filozófiának?

A fentiekből kétségkívül a legfontosabb tanulság az, hogy a filozófia és az álfilozófia között megvonható a határ: Sokal paródiáját a leleplezés után feltehetően már azok sem tartották genuin filozófiának, akik korábban a megjelentetése mellett döntöttek. De milyen elvek mentén szabhatunk határokat a filozófiának?

#### IV.

A demarkációs kísérletek a természettudományok és a spekulatív metafizika között rendre kudarcba fulladtak, ennek tükrében pedig meglehetősen kilátástalannak tűnik a genuin filozófia és az álfilozófia megkülönböztetése.

A tudomány demarkációjával kapcsolatos probléma kapcsán napjainkban népszerűek a szociológizáló megközelítések, amelyek *a priori* karakterisztikumok mellett – egyes esetekben helyett – a különbségeket az intézményi struktúrákban látják: abban különbözik például a fizika a metafizikától, hogy a fizikusok más tanszékeken dolgoznak, más folyóiratokba publikálnak, más ösztöndíjakra jogosultak és így tovább.

Ez a módszer azonban jól láthatóan nem alkalmas a filozófia és álfilozófia elkülönítésére, hiszen az *Intellektuális imposztorok*-ban bíralt álfilozófiai munkák – leszámítva Sokal paródiáját, a szerző ugyanis fizikus – e tekintetben semmiben nem különböznek a genuin filozófiai munkáktól. Olyan professzionális filozófusok írták ezeket, akik filozófiai intézetekben dolgoznak.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Olvashatunk szemelvényeket többek között Lacantól, Baudrillardtól, Deleuze-től és Guattaritól is.

Tózsér János *Az igazság pillanatai* című könyve segítséget nyújthat a kérdés megválaszolásában, a szerző ugyanis négyféle filozófiakoncepciót vázol fel, amelyeken belül a filozófiát mint episztemikus (igazságkereső) vállalkozást folytathatjuk (Tózsér 2018). Következik-e ebből az, hogy amelyik filozófiai mű nem fér bele a négy koncepció valamelyikébe, az egyszerűen nem számít filozófiai műnek?

A helyzet sajnos ennél bonyolultabb: Tózsér meglátása szerint a kontinentális filozófusok – és így Lovász is, mint e tradícióba sorolható szerző – valami egész más csinálnak, mint analitikus kollégáik, nem céljuk ugyanis, hogy klasszikus filozófiai problémákat oldjanak meg. Azt jelentené mindez, hogy a kontinentális filozófiai munkák nem ítélnélhetőek meg olyan sztenderdek alapján, mint az analitikus filozófusok írásai? Ebben az általános kérdésben nem kívánok állást foglalni, mert azt gondolom, hogy *Az érzet deterritorializációja* ebben a tekintetben – már ha elfogadjuk Tózsér kategorizációját – atipikus kontinentális mű.

Lovász könyvének kimondott célja az, hogy az észlelésről adjon koherens filozófiai elméletet, ami joggal nevezhető klasszikus filozófiai problémának. Ugyanakkor Lovász könyvét mégis csak kontinentális filozófiai munkának kell tekintenünk, erre a hagyományos kritériumok utalnak (a mű stílusa, módszertana, az idézett szerzők és a tény, hogy egyik Tózsér által vázolt filozófiai attitűdbe sem helyezhető el).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Tózsér a könyvben négy filozófiai koncepciót vázol, a tudományos filozófiát, az *a priori* elméletalkotást, a fenomenológiát és az interpretatív munkákat. Lovász munkája az utóbbi két tradícióba egyértelműen nem sorolható be. Saját bevallása szerint műve transzdiszciplináris, „amely merít a fenomenológiából, a technológiafilozófiából és az életfilozófiából egyaránt” (Tózsér 2018. 9). Talán legközelebb a természettudományos

Azon felül, hogy egy adott problémát kíván megoldani, Tózsér az episztemikus vállalkozás egy másik krtiériumát is meghatározza.

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

Feltűnhet, hogy Tózsér meglehetősen liberális felfogást vall az igazolási szten-derdekkkel kapcsolatban, így ennek még Lovász is eleget tesz: saját filozófiai módszereit – operátorszeletelés, buborékoszlop, fogalomteremtés – részletesen bemutatja, majd alkalmazza. Mindezek mellett úgy látom, hogy Lovász nem a vizsgált *problémát* tekintve, hanem a zavaros filozófiai *módszere* miatt hághatta át a határokat és emiatt téveszthette meg a kontinentális filozófusokat. Érdeemes visszatérni arra a megfontolásra, hogy Tózsér az analitikus és kontinentális filozófia különbségét abban látja, hogy az utóbbi nem klasszikus problémákkal foglalkozik, ezzel szemben

---

filozófiához áll annyiban, hogy számos példát hoz fel a biológia, kémia, fizika területéről, ám problémát jelent, hogy e példákat kontextusból kiszakítva, önkényesen hozza fel, azokból álkövetkeztetéseket von le, félrevezető analógiákat állít fel.

Lovász kilóg ebből a sorból. Tózsér ugyan- is azzal is alátámasztja saját megkülönböztetését, hogy „a kontinentális filozófusok gyakran nem képesek kiszűrni maguk közül a humbugolókat” (Tózsér 2018. 67). Indoklása szerint „a kontinentális filozófia *azért kitett* a humbugolóknak, mert nem foglalkozik hagyományos filozófiai problémákkal, melynek kapcsán már kialakultak a frontok, és léteznek jól átgondolt megoldási stratégiák” (Tózsér 2018. 69, kiemelés az eredetiben).

Ha igazam van abban, hogy az észlelés klasszikus filozófiai probléma, és feltételezzük, hogy egy szerző nem tévedhet abban, hogy milyen problémát vizsgál, akkor ebből újabb következtetéseket vonhatunk le arra nézve, hogy miért nehezebb a kontinentális filozófiában elkülöníteni az álfilozófiát a „valódi” munkáktól. Ennek oka nem a témáikban és a vizsgált problémákban gyökerezik, hanem a *módszerben*, amit alkalmaznak.

Mit mondhatunk az alkalmazott módszerekkel kapcsolatban? Azt gondolom, hogy bizonyos megszorításokra szükségünk van ahhoz, hogy kiszűrhessek az álfilozófiákat. Parafrazeálva Rudolf Carnap logikára vonatkozó tolerancia-elvét (Carnap 1934. §17), mi is felállíthatjuk a következő általános irányelvet:

Nem az a feladatunk, hogy tilalmakat vezessünk be, hanem az, hogy konvenciókat állítsunk fel. A filozófiában nincsenek lefektetett erkölcsök, mindenki felépítheti saját gondolati rendszerét, saját nyelvformáját. Mindössze annyit várunk el, hogy amennyiben azt diszkusszió tárgyává kívánja tenni, akkor eljárásait *világosan* kell megfogalmaznia.

Annak ellenére, hogy Lovász komoly teret szentel saját eljárásainak ismertetésére, a könyv ezen szakaszai nem egyértelműek, azaz nem derül ki pontosan mit jelent az operátorszeletelés vagy a buborékoszlop-módszer, ahogy az sem, hogy

mivel indokolható az alkalmazásuk, miért épp ott és miért épp azt kell alkalmaznunk és milyen eredményeket várhatunk e szokatlan módszerektől. Leginkább emiatt gyanús, hogy Lovász álfilozófiát művel.

V.

Miért lényegesek egyáltalán ezek a kérdések? Első pillantásra talán úgy tűnhet, hogy a filozófia elkülönítése az álfilozófiától egyrészt pusztán teoretikus kérdés, másrészt azon belül idejétmúlt vállalkozás, harmadrészt szinte biztosan megoldhatatlan. Ezzel szemben azt gondolom, hogy az első meglátás annyiban nem igaz, hogy azok a kutatók, akik saját termékeiket hatékonyan tudják értékesíteni a tudomány piacán, hozzáférést kapnak anyagi eszközökhöz, karrierlehetőségekre és intellektuális tekintélyre tesznek szert. Emiatt pedig minden filozófusnak érdekében áll az állandó demarkáció, azaz a korlátok felállítása és azok védelme, hiszen az álszakértők mindenkitől erőforrásokat vonnak el. A probléma tehát ennyiben időtlen, amikor pedig vitás esetek merülnek fel, nem mehetünk el mellettük szó nélkül. A tudományfilozófia és metafizika története azt mutatta, hogy le kell mondanunk arról, hogy általános kritériumrendszert adjunk meg vagy éles határokat vonjunk, ez azonban nem jelenti azt, hogy egyedi esetekben ne lennének képesek dönteni arról, hogy egy adott munka – tanulmány, könyv vagy akár szóbeli előadás – filozófi-

ának tekinthető-e, ilyen ítéleteket ugyanis a mindennapi gyakorlatunk során igen gyakran hozunk. Ritka esetekben azonban megtörténik az, hogy tévesen ítélünk meg valamit, ilyenkor pedig utólagos korrekciókra van szükségünk, hogy gátat szabjunk az álfilozófia szélesebb terjedésének.

Nem állítom azt, hogy Lovász Ádám megítélésében ilyen jellegű hiba történt, ahogy azt sem, hogy *Az érzet deterritorializációja* álfilozófiai munka lenne. Azt azonban fontosnak tartom, hogy – különös tekintettel a kontinentális közösségre – felülvizsgálják a művet, az ugyanis mélyreható elemzés után is gyanúsnak tűnik. Ha pedig nem felel meg a kontinentális filozófia sztenderdjeinek, tegyék azt diszkusszió tárgyává és jelentsék ki egyértelműen – a következmények ugyanis az egész szakmát érintik.

#### IRODALOM

- Carnap, Rudolf 1934. *Logische Syntax der Sprache*. Bécs, Springer.
- Karakas Alexandra 2018. 220 felett. *Magyar Tudomány*. 179/8. 1252–1255.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- Sokal, Alan – Bricmont, Jean 2008. *Intellektuális Imposztorok. Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal*. Ford. Kutrovácz Gábor. Budapest, Typotex.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.

## Imagináció a filozófiában

Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann –  
Kiss Andrea-Laura – Bognár László (szerk.) *Imagináció a filozófiában: Hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*. Budapest, L'Harmattan, 2016. 394 oldal.

Az *Imagináció a filozófiában* című kötet szerkesztői hitvallása szerint „hiánypótló vállalkozás” (7). Azt a hiányosságot hivatott orvosolni, amely nemcsak Magyarországon, hanem 20–30 évvel ezelőtt még a nemzetközi szakirodalomban is megfigyelhető volt. Hogy az utóbbi időben valami megváltozott az imagináció-fogalom filozófiai megítélését illetően, azt talán az is jelzi, hogy például az egyik legnépszerűbb internetes „könyvtár” keresőfelületén az *imagination* szót beírva az 1174 találat első 1000 tétele között nem találunk 1995-nél régebbi szöveget. Az *Imagináció a filozófiában* kötet szerzői ehhez a nemzetközi trendhez kívánnak csatlakozni egy rendkívül színvonalas tanulmánykötettel.

E kötet részletesebb bemutatásának mottóját Fehér M. István fogalmazza meg kötetindító tanulmányában, méghozzá a következőképpen: „A képzelőerőről kifejtett különböző teóriák és kontextusok maguk is képzelőerőt feltételeznek” (43). Ezt a feltételt igyekszünk a következőkben valamelyest teljesíteni. Ennek megfelelően és talán a kötet rejtett architektónikáját, a szövegek dialogikus, egymáshoz kapcsolódó jellegét is kihangsúlyozandó, egy némiképp rendhagyó bemutatási formát választunk.

A 2015 májusában az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport kezdemé-

nyezésére megrendezett *Imagináció a filozófiában – hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések* című konferencia bővített és átdolgozott előadásszövegeit tartalmazó kötetet egy szemináriumi beszélgetés vagy egy workshop leirataként fogjuk „elképzelni”. Egy ilyen képzelbeli – itt e szót köznapi értelmében használjuk – műhelymunkában kollegák kapcsolódnak egymás szövegeihez, fűzik tovább a képzelőerővel, a fantáziával, imaginációval kapcsolatos gondolataikat. A témafelvezetés, illetve a gondolatébresztés feladatát Fehér M. István vállalja magára. Hozzászólásában – Matthias Wunsch-hoz csatlakozva – rögtön annak megállapításával indít, hogy a képzelőerő újkori története Kantnál veszi kezdetét. Fehér fontosnak tartja azonban azt is leszögezni, hogy Kant *A tiszta ész kritikájának* első (A verzió) közreadása csak annyiban számít a képzelőerő újkori fogalma vonatkozásában alapítóaktusnak, amennyiben Kant ebben a változatban a képzelőerőt az érzékiség és az értelem „közös gyökereként” kezdi értelmezni, melynek révén a sematizmus mint közvetítőelem létrejön.

Kant efféle forradalmi jellegét kívánja hangsúlyozni Lengyel Zsuzsanna Mariann is, amikor az elhangzottakhoz hozzáteszi, „Kant előtt a képzelőerőt elsősorban a képzetalkotás (*Vorstellung*) képességeként

és folyamatként tárgyalták, ebből a szempontból az érdeklődés középpontjában állt már a karteziánus hagyományban is” (160). Kiss Andrea-Laura egyetért Lengyellel, azonban arra is figyelmeztet, hogy ez az említett érdeklődés rendkívül ambivalens jelleget ölt már magánál Descartes-nál is. Egyrészt ugyanis Descartes szerint a képzelet az álmodozással, kitalálással rokonítható, és ily módon teljességgel elkülönül az értelemtől és az önreflexiótól: „mindabból – idézi Descartes-ot Kiss –, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom” (234). Más helyütt viszont Descartes a képzelőerőt a gondolkodás részeként írja le. Azonban Kiss – Iser *A fiktív és az imaginárius* tanulmányára hivatkozva – arra is figyelmeztet, hogy nemcsak a karteziánus hagyományban állt a képzelőerő a gondolkodás középpontjában, hanem Arisztotelésnél, Locke-nál és Hume-nál is.

Ehhez a ponthoz kapcsolódik Boros Gábor is, aki a korábbiakat kiegészítendő arra hívja fel a figyelmet, hogy Hobbes is rendelkezik egy határozott imaginációelmélettel, amelyet éppen Descartes ellenében dolgozott ki, s amely egyébiránt sok tekintetben egyfajta proto-fenomenológiként értelmezhető, annak okán, hogy a gondolkodást a testi létezés zárójelezésével tárgyalja. Az ilyen módon vizsgált gondolkodás integráns részét képezik az imaginációk. Fontos tehát látni, mondja Boros, hogy Hobbes a *Leviatán* első fejezeteiben igen előkelő helyet tart fenn az imaginációnak, olyannyira, hogy az is kijelenthető, az egész hobbes-i megismerésemélet tulajdonképpen az imaginációra épül. Ennek megállapítása után Boros zárógondolataiban talán – képzeletünkben – Fehérrel vitatkozva, arra is utalást tesz, hogy újra kell gondolni Kant alapítóatyai szere-

pét a képzelőerő vonatkozásában, Hobbes ugyanis bizonyos értelemben Kantot előlegezi akkor, amikor a német kollégájához hasonló szerepet tulajdonít a képzelőerőnek: „Ha németre fordítjuk az imaginációt, eredményül *Einbildungskraft*ot kapunk, amely Hobbes szerint úgyszólván a tapasztalat és az ész vagy értelem két törzsének közös gyökere...” (58).

Ehhez a felvetéshez Fehér azt fűzi hozzá, hogy még ha a Kant és Hobbes imaginációelmélete közti strukturális hasonlóság feltételezése jogosnak is tűnik (Kant az érzékiség és értelem, Hobbes – Boros interpretációjában – a tapasztalat és ész közös gyökeréről beszél az imagináció kapcsán), ez nem elegendő ok arra, hogy egy fogalom azonosságát is feltételezzük. Kant képzelőerő-fogalmának eredetiségét márpedig a kontextusból kell megállapítani, értelmezni. Nem létezik ugyanis kontextusától függetlenül „az” imagináció, „különböző kontextusokban (különböző módokon) kel életre, és egyszer az egyik arcát mutatja, másszor a másikat” (21). Persze Fehér rendkívül önkritikusan saját mondanóját/dolgozatát sem vonja ki az imagináció azonosságfeltételezésére vonatkozó kritikája alól. Állítása szerint ugyanis „jelen dolgozat is használ-felhasznál problémátörténeti optikát és problémátörténeti elemeket, pusztán már azzal is, hogy feltételezi »az« imaginációnak a filozófia történetében való meglétét s különböző alakváltozásait” (22).

Majd ennek megállapítása után Fehér visszatér a korábban elvarratlanul hagyott szálhoz, a képzelőerő újkori történetének ismertetéséhez. Itt ismét Wunsch rekonstrukciójához kapcsolódva a Kant *Kritikáit* követő, a 19. század első feléig tartó filozófiai korszakot a képzelőerő vonatkozásában „felvirágzásnak”, „virágkornak” nevezi. Ullmann Tamás is csatlakozik ehhez a leíráshoz, és nyomatékosítja, hogy Kantra, a kezdetre és többek közt Schellingre, a

felvirágzásra egy egységes fantáziaelmélet, a német idealizmus fantáziaelméletének képviselőiként kell tekinteni. Ez az elmélet mármost arról ismerszik meg, hogy a produktív és nem a reprodukzív képzelőerőre minden korábbinál nagyobb hangsúlyt fektet.

Miután – képzeletünkben – Fehér megszorításokkal ugyan, de mégis egyetértéséről biztosítja Ullmann, amellet kezd el érvelni, hogy a német idealizmus korszaka után a képzelőerő fogalma hanyatlani kezdett. Ennek okait Fehér rövidebben, Lengyel valamelyest részletesebben vizsgálja. Az okok közt említést kell tennünk a képzelőerővel szemben már virágkorában is jelentkező szkepszisről:

[a] képzelőerőt – jelentősége ellenére – különböző okokból számos szerző továbbra is kétellyel illeti, s az álmodozáshoz [*Träumen*], ábrándozáshoz-rajongáshoz [*Schwärmerzi*], illúzióhoz [*Illusion*], őrülethez [*Wahnsinn*], mentális betegségekhez [*Geisteskrankheiten*], babonához [*Aberglaube*], kötetlenséghez [*Unverbindlichkeit*] és a morálisan kifogásolható elképzelésekhez [*moralisch verwerflichen Vorstellungen*] kapcsolják (161).

Legalább ilyen fontos ok a német idealizmus rendszertörékvéseivel szemben egyre erőteljesebben jelentkező ellenszenv. De Lengyel és Fehér szerint a neokantianizmus jelenségét is meg kell említeni az okok közt, amely a képzelőerőt igyekezett az értelemtől elkülöníteni, és eloszlatni azt a feltételezést, hogy a képzelőerő bármilyen értelemben is az értelem gyökerét képezheti. Ez a törekvés egyébként – mint arra Lengyel is felhívja a figyelmet – egybevág Kant törekvésével, melyet *A tiszta ész kritikájának* B verziójában a Dedukció-fejezet teljes újraírásával jutottt érvényre.

Mindenesetre a hanyatlás korszakáról általánosságban elmondható – és Len-

gyel, valamint Fehér el is mondja –, hogy a kanti képzelőerőt pszichológiai módszerekkel kívánta interpretálni: a képzelőerő „pszichológiai interpretációja” teret hódított (24). Ennek megállapítása után Ullmann Tamás arra tesz kísérletet, hogy ezt a pszichológiai interpretációt annak egyik „extremitása”, a fantázia pszichoanalitikus értelmezése felől ismertesse. Ullmann azonban egy ponton még nálunk is erősebben fogalmaz, ugyanis állítása szerint a fantázia a pszichoanalitikus értelmezésben nemcsak a fenomenológiai értelmezéséhez képest – később látni fogjuk, hogy milyen értelemben –, hanem az egész filozófiai hagyományához képest is „merőben más aspektusban jelenik meg” (92). Ez a merőben más aspektus a fantáziát egyfajta menekülésként látja, „a tudati élet és a valóság kettős nyomása elleni védekezésként” (93). Ullmann azonban amellet érvel, hogy bár aspektusát tekintve a fenomenológia és a pszichoanalízis fantáziaelemzése között jelentős különbségek vannak, sőt „teljesen világos ellentétben állnak egymással” (84), mégis kimutatható egy strukturális, mélyszerkezeti hasonlóság, érintkezés, amely Ullmann szerint négy fő pont mentén mutatható ki. Az egyik ilyen pont az, hogy sem a fenomenológiánál, sem a pszichoanalízisnél nem nevezhető intencionálisnak a fantázia. A második szerint a fantázia mindkét esetben kreatív és produktív. A harmadik szerint a fantázia mindkét irányzatnál atmoszférikus lesz és világszerű. A negyedik strukturális hasonlóság, hogy a fantáziát mindkétten ősfantáziaként írják le.

Ezen a ponton, a fenomenológia és pszichoanalízis egybevetésénél a képzeletbeli szemináriumi beszélgetés határozottan felélénkül, olyan szerzők is szót kérnek, akik korábban hallgattak. Vermes Katalin például a pszichoanalízis és a fenomenológia szoros összelellekzését Merleau-Ponty filozófiáján keresztül mu-

tatja be. Ennek során különös figyelmet szentel a közvetlen önérzékelés és a saját testről alkotott kép, fantáziakép közti differenciálódási folyamatnak. Vermes azt is leszögezi, hogy e folyamat mögött vagy mélyén mindig egy „interszjektív differenciálódási folyamat” (106) figyelhető meg. Ennyiben tehát, állapítja meg, Merleau-Ponty Lacannal párhuzamos úton halad. Mint ahogy Darida Veronika szerint Proust is. Darida felszólalásában a költői képzeteknek és az emlékezetnek a valósággal kapcsolatos viszonyáról értekezik Proust Idő-regényei nyomán. Értelmezése második felében pedig Deleuze és Lévinas Proust-interpretációit tárgyalja, hogy aztán azokat az összefüggéseket kutassa, amelyek a prousti regényfolyam és a freudi témaválasztás, valamint a lacani imaginárius természetű Vágytárgyról és az Én imaginárius egységéről szóló szöveghelyek között jelentkeznek.

Kerekes Erzsébet szintén e ponton szóval fel, ő az elemzés fókuszát továbbra is a lacani szimbolikus–Valós–imaginárius hármason tartja, de ezeket a szinteket nemcsak Freud és Lacan, hanem Žižek szövegeinek összefüggésében is tárgyalja. Cseri Kinga hozzászólásában valamelyest visszalép az időben – talán egészen az archaikus múltig – és az imagináció jungi vonatkozásait tárgyalja. Ebben a vitában kér mintegy szót Horváth Lajos is, aki megpróbálja valahogyan visszavezetni a beszélgetés kissé a pszichoanalízis irányába kilengő fonalát a fenomenológia és a pszichológia viszonyának kutatásához. Kortárs (pszicho)fenomenológiai kutatások mentén azt kísérel meg igazolni, hogy a pszichológia és a fenomenológia nem fordulhat el egymástól. Az egyik fél számára a másik rendkívül fontos ösztönző erővel bírhat, de az egyik fél a másik számára szintúgy. Horváth e ráhatás lehetőségét különösen a vizionárius fantázia példáján keresztül a vízió, a hallucináció jelenségében látja. Állítása szerint

ugyanis a módosult tudataktusok vizsgálata egy olyan metareflexív szinthez enged hozzáférést, amely felől a kognitív-affektív sematizmus működése is kutathatóvá válik. A fenomenológia éppen ezért nem nélkülözheti a víziókra irányuló kutatást. De a pszichológia sem zárkózhat el a husserli fantáziaelemzés eredményeitől. Jani Anna, talán az utóbbiakkal burkolt egyetértésben, Edith Stein Husserl gondozásában elkészített disszertációját ajánlja a tudományos, pszichológiai tekintet figyelmébe, ugyanis állítása szerint e szöveg igen sajátos és megfontolandó felfedezéseket tartalmazhat a fantázia és a beleézés viszonylatában éppúgy, ahogy a steini élményaktus kialakulását illetően.

Fehér a beszélgetés efféle pszichofenomenológiai fordulatát nem elmarasztalva, legfeljebb egy okszerű hanyatlásnak minősítve, arról is említést kíván tenni, hogy Heideggernek úgy tűnik, sikerült a kanti képzelőerő nem-pszichológiai értelmezését is kidolgozni, a képzelőerőt döntő módon rehabilitálta a pszichológiai interpretáció – amely talán a neokantiánus iskola mellett akarata ellenére a fenomenológiára is jellemző – nyomása alól. E döntő fordulat nélkül nem képzelhetők el Sartre, Gadamer és Rorty imaginációelméletei és ezek központi szerepe sem. Sartre például – akit Fehér egy helyen egyenesen az imagináció filozófusának nevez (31) – a képzetnek kiemelkedő jelentőséget tulajdonít filozófiájában: „Ha létezik képzet, akkor a tudat nem lehet pusztán világban levő és általa meghatározott egyszerű adottság” (29). Fehér Sartre-elemzése végén idézi az író-filozófus egyik nem közreadott, hagyatékban hátramaradt gondolatát, mely szerint az imagináció nem más, mint szabadság.

Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Marosán Bence is, aki mondandója elején két fő célkitűzést fogalmaz meg. Egyrészt azt kívánja megmutatni, hogy Sartre-nál a

szabadságot egyben azt is jelenti, hogy képzelettel bírunk, hogy képesek vagyunk „a képzelet segítségével elrugaszkodni a valóságosan adottól” (218). Másrészt pedig azt, hogy a világot, ahogyan azt tapasztaljuk, tehát nem önmagában-valóként, az ember teremti a képzeletével. Arra is felhívja a figyelmet, hogy Sartre-nál a szabadságon és képzeleten alapuló világteremtésnek nyilvánvaló politikai vonatkozásai is vannak: „a világ úgy jelenik meg Sartre-nál, mint ami alapvetően a mi szabadságunk terméke, mint amit bármely pillanatban hatalmunkban áll megváltoztatni, átformálni, forradalmasítani” (219).

Még ha nem is feltétlenül a forradalommal, de a képzelet és szabadság társadalmi, politikai vonatkozásaival hozható összefüggésbe Rorty imaginációkonceptiója is, ahogy erre Fehér mellett Krémer Sándor is emlékeztet. Azonban mielőtt Krémer kapna szót, felszólalásra jelentkezik Kiss Lajos András is, aki Sartre „ellenlábának”, Gaston Bachelard-nak a kanti alapokon nyugvó fantázia- és imagináció-fenomenológiáját ismerteti. Kiss azt a folyamatot akarja végigjárni, amelyben az episztemológus és kora egyik legjobb fizikusának számító Bachelard szakít a hagyományos értelemben vett tudományossággal, az objektív megismerés mítoszával, és nekikezd az imagináció-fenomenológia kidolgozásának. Kiss szerint a sartré-i és bachelard-i kutatások közös vonása, hogy mindketten függetlenül kívánják a testet a szellem befolyása alól, és imaginációteremtő képességeket tulajdonítanak neki. Bachelard szerint a tudományosság gyökere nem az objektivitásban, hanem ebben a testi, materiális imaginációban, valamint a költészetben, ábrándozásban van. Kiss figyelmeztet rá, hogy ez nem jelenti azt, hogy egy ilyen alapokon álló tudomány állításai ne volnának verifikálhatók és interszjektíve érvényesek. Elemzése második felében a víz elemén keresztül kívánja meg-

mutatni azt a jelentős különbséget, amely a sartré-i és a bachelard-i fantáziafelfogás között feszül. Ennek a szembenállásnak a gyökere, hogy „a két gondolkodó számára egészen más fenoméneken keresztül közelíthető meg, illetve tárható fel a lét mindennapisága és a világtapasztalás elemei formája” (72). Ez a különböző gyökér aztán egészen különböző lét- és munkafelfogást, valamint a vízzel, a ragacsossággal kapcsolatos érzéseket, megítélést eredményez.

Kiss felszólalása után Krémer visszanyarodik Rortyhoz, és megkísérli az imagináció tekintetében végigkövetni azt a gondolkodói életutat, amelynek vége felé az amerikai szerző az imaginációt a társadalmi együttélés egyik legfontosabb képességeként mutatja be. Rortynál ugyanis az imagináció – emlékeztet Krémer – az igazságot nemcsak az önkép vonatkozásában, hanem a társadalmi szolidaritás terén is megelőzi. Ez azt jelenti, hogy Rorty szerint mind önmagunkat, önképünket, mind a szolidaritást a költői képzelet segítségével kell megteremtelnünk, e kettő ugyanis soha sem létezik „odakint” adottságként.

Fehér csatlakozik Krémerhez, és annyiban egészíti ki, hogy nemcsak Rortynál, hanem hozzá hasonlóan Gadamer gondolkodásában is fontos szerep jut a képzelőerőnek, méghozzá a művelődés (*Bildung*) vonzáskörében. Sőt, teszi hozzá Fehér, Gadamer abban is hasonlít Rortyra, vagy Rorty Gadamerre, hogy nála „a szolidaritás és művelődés – vagy művelődés és szolidaritás – kölcsönösen átcsapnak vagy behatolnak egymásba: a szolidaritás művelődésbe, a művelődés pedig szolidaritásba” (32). Lengyel, egyetértéséről biztosítva Fehért, hangsúlyozni kívánja, hogy bár Gadamernél a képzelőerő kutatása döntően a művészet megértését szolgálja, ám ezen túlmutatóan az igazság hermeneutikai fogalmának dialogikus megértésénél is kitüntetett szerepet játszik. A dialogici-

tás felől pedig egyenes út vezet az etikai, a gyakorlati és talán a társadalmi kérdések irányába. Kiss Andrea azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy mind Heidegger-nél, mind Gadamer-nél kimutatható a képzelőerő fogalmának egy kevésbé explicit jelenléte, amely szerinte a korábban említett vonatkozások mellett egy további, kutatásra méltó területet képez.

De Bognár László is a gadameri téma-felvetéshez csatlakozik, amikor azt kezdi elemezni, hogy a gadameri hermeneutikai koncepció milyen fontos pontokon áll kapcsolatban a híres orosz filmrendező és filmteoretikus, Kulesov gyakorlati és elméleti munkáival. Amikor a kettejük közti összefüggéseket, ráhatásokat vizsgálja – de a Kulesov és Arisztotelész, Kulesov és Kant közötti relációkra is tekintettel –, akkor Bognár akkurátusan kitarat amellett, hogy ezek esetében potencióális „megerősítésekről” beszéljen, ami jelzi a bognári felszólalás/tanulmány óvatosságát és azokat a vívódásokat, amelyek feltehetőleg a végleges kifejtést előkészítették. Ez pedig az elemzés értékét nagyban növeli.

Lurcza Zsuzsa is érinti a mozgóképek világát, bár az ő hozzászólásának súlypontja egy nagyobb halmazra, a média egészére esik. Lurcza a mediatisált valóság-konstruálás rendkívül aktuális eseteivel foglalkozik, és azt a kérdést veti fel, hogy hogyan képesek bizonyos fikciók a médián keresztül a közbeszéd számára kitüntetett definíciókká válni, miközben a korábban „uralkodók” fokozatosan elvesztik jelentőségüket. Lurcza kiemeli, hogy a definíciók, különböző identitás-konstrukciók mindig aszimmetrikus ellenfogalmakként képződnek – egy mediatisált világban különösen –, ily módon könnyűszerrel a politika és bizonyos hatalmi érdekek szolgálataiba szegődhetnek.

A képzeletbeli óra, workshop végéhez közeledve jelentkezik felszólalásra amolyan hiánypótló célzattal Veres Ildikó, aki azt a hiányt akarja felszámolni, amely szerinte indokolatlanul keletkezett a beszélgetés során, méghozzá a magyar és a közép-európai imaginációfilozófia említésének elmaradása okán. Erről a gazdag hagyományról ugyanis annak ellenére nem esett szó – hangozhatna Veres feddő szava –, hogy ez a hagyomány igen markáns és eredeti imagináció-koncepciókat rejtget magában. Veres Hamvas Béla, Mátrai László és Sík Sándor szövegeiben véli felfedezni ezeket az „újszerű”, „jóllehet nem szokványos” (256) értelmezéseket.

Azonban el kell mondanunk, a kötet olvasása közben bennünk is keletkezett kisebb hiányérzet. Annak kapcsán, hogy míg Arisztotelész több szerzőnél is megjelenik, méghozzá a *phantasztia* első teoretikusaként, addig Platónról csak közvetve, Heidegger *Szofista*-előadása kapcsán esik néhány szó, holott e görög gondolkodó szintén jelentős kísérletet tett a *phantasztia* fogalmának definiálására. Olyannyira, hogy Arisztotelész *phantasztia*-elmélete (különösen a *De anima* 428a25–30) nagyrészt erre a platóni próbálkozásra reagál, vele vitatkozik. Ezt a kisebb hiányosságot leszámítva a kötet eléri célját, és rendkívül átfogó képet fest az imaginációfogalom történetéről, valamint a kortárs értelmezések jelenlegi állásáról. Teszi mindezt úgy, hogy a témában kevésbé jártas olvasókban a kötet elolvasása után könnyen az a benyomás keletkezhet, hogy immáron egy nagyon aktuális kutatási terület ismerőiként rakják le a kötetet. Ez a hamiskás és illékony benyomás vagy fantazma pedig szélsőséges esetben egy recenzio megírására is készítheti őket.

## Komorjai László és a tapasztalat gordiuszi csomója\*

Komorjai László: *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan, 2017. 346 oldal. 3500 Ft.

„Amikből keletkezésük van a dolgoknak, azokban lelik pusztulásukat is szükségszerűen, mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásukért az idő rendje szerint” (Anaximandrosz, B 1-es töredék).

„Ez volt a legjobb filozófiai könyv, amit az utóbbi évtizedekben olvastam – talán még Tengelyi könyveit is beleszámítva” – mondta Komorjai László könyvéről szóló könyvbemutatón<sup>1</sup> Szabó Zsigmond. A dicsérő szavak nem megalapozatlanok vagy akár eltúlzottak: Komorjai könyve valóban legalábbis az egyik legjobb a filozófia műfajában. Fő témája a tapasztalat szerkezete általában, mindenekelőtt a tapasztalatban megjelenő újdonság fenomenológiai leírása. Ennek során a fő tájékozódási pont számára Edmund Husserl filozófiája, de ugyanígy alapvető szerzőnek számít nála Kant, Bergson és William James. Ezekből a gondolkodókból Komorjai a fenomenológiai motívumot emeli ki – ők négyen adják ki a tapasztalat „fenomenológiai kritikáját”-t.<sup>2</sup> Komorjai könyve elsősorban a tapasztalat nem-jól fundált elméletét

szeretné nyújtani: azt, hogy hogyan generálódnak a tapasztalatból a hétköznapi gondolkodás vagy a hagyományos filozófiai (és teoretikus) reflexió számára magától értetődőnek számító, rögzítettként és feloldhatatlanként megjelenő ellentétek; s ezek az ellentétek hogyan alapozzák meg és teszik szükségszerűvé kölcsönösen egymást. A műben visszatérő, az értekezés gondolatmenetének irányt szabó kitüntetett témák: a tapasztalati végtelen, a nyitottság, a körkörösség, a differenciáció (szinkron differenciáció) fogalmi, illetve folytonosság és ugrás egymásba fonódó kettőssége.

A mű első fejezeteiben radikálisan aszubjektív, nem-egologoikus pozíció bontakozik ki, melynek témája kizárólag a minden tőle idegentől megtisztított megjelenés maga. Ez a törekvés figyelhető meg a szerző korábbi munkáiban is (pl. Komorjai 2008a, 2008b, 2008c, 2010, 2011a, 2011b, 2015), és a jelen könyv első fejezetei ennek a megközelítésmódnak a legszisztematikusabb, leginkább végiggondolt kidolgozását nyújtják. Első közelítésben ezt a törekvést, ezt a szándékot a legjobban talán a „neutrális kö-

\* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

<sup>1</sup> 2018. május 11., péntek. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Sophianum (Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1., 1088).

<sup>2</sup> Egy nekem szóló magánlevélben írta ezt.

zeg” vagy „neutrális mező” fogalmi fejezik ki. Ez azonban csak a kiindulópont. „Egologikus” és „neutrális” kettőssége a mű későbbi részeiben ugyanúgy egyoldalúnak fognak bizonyulni, mint minden más szembeállítás és kettősség; mint pl. a szubjektív-objektív dualizmus. Később a szerző egologikus és neutrális ellentétét is szeretné meghaladni.

Ami közelebbről a neutrálist mint abszolút kezdetet és végső vonatkozásponthoz illeti: Komorjai éles kritikával illeti azokat az elképzeléseket is (mint a fundacionalizmus változatait), melyek szerint a tapasztalat alapja és kezdete egy „minden szempontból” differenciálatlan közeg vagy tiszta, illetve eredeti mező volna (pl. 249, 325 sk.). „Differenciált” és „differenciálatlan” szintén olyan szembeállításokként mutatkoznak meg, melyek egy valamennyire artikulált tapasztalati fázisban nyerik el értelmüket, és amelyek – az összes többi, alapvető (vagy kevésbé alapvető) ellentétéhez hasonlóan – kölcsönösen feltételezik és megalapozzák egymást. Egy áramló, önmagát strukturaló, struktúráit folyamatosan lebontó és újraépítő (destrukturaló és restrukturáló) folyamról van szó, mely folytonosan különbségeket termel; amelyben azonban differencia és indifferencia (azonosság) fogalmi, fenomenjei már szintén generáltaként, keletkezetteként bukkan fel. Ezt az első (sőt: talán második, sokadik) pillantásra (is) furcsa képet próbálja meg érthetővé tenni a szerző a „szinkron differenciáció” fogalmával: mely a tapasztalati spektrum két vége felé egyszerre szétnyíló (ezért szinkron), egymástól kölcsönös függésben és feltételezettségben keletkező elemek, minőségek, kapcsolatok jelenségét jelölő, leíró kifejezés. A szinkron differenciációnak van egy hatványra emelt értelme is: eszerint a különbségek folyamatosan generálódnak, mindig a különbségek termelő-

désének közepette vagyunk; *nincs első megkülönböztetés*.<sup>3</sup>

Komorjai felfogását egyfajta „episztémikus (vagy episztemológiai) egalitarizmussal” is jellemezhetnénk. Tagadja az abszolút értelemben vett hierarchikus képződményeket a tapasztalatban (80). Tagadja, hogy lennének a tapasztalatnak végső, tovább már nem elemezhető, atomisztikus alkotóelemei (mint például az érzetegységek), és hogy ezek jól leírható módon megalapoznának magasabb rendű adottságokat és viszonyokat; hogy tehát a tapasztalat világosan (és abszolút tekintetben) elkülöníthető elemekből és rétegekből épülne fel, vagy ilyenekre volna felbontható. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy Komorjai nem tagad mindenféle hierarchiát a tapasztalatban (a „hierarchia” szó éppenséggel a könyv egyik gyakran visszatérő fogalma, illetve elemzett jelenségek köré) – az abszolút értelemben vett hierarchiát tagadja. A Komorjai által vizsgált tapasztalatfolyamban is újra és újra hierarchikus viszonyokhoz érkezőnk; ezek azonban nem lezárt, nem végleges (abszolút) érvényű hierarchiák, hanem éppenséggel – a további, közelebbi szemügyre vételek nyomán – nagyon is furcsa, sőt: *lehetetlen* jellegű képződmények. Egymásba hajló, egymásba átmenő escheri struktúrájú hierarchiák jelennek meg a Komorjai által kínált megközelítésmód számára. Mint az önmagába vezető escheri lépcső esetében.

<sup>3</sup> A különbségek relativizálásával függ össze, hogy Komorjai könyvében kimutatható a szemléltető ábrák egyfajta fejlődése, evolúciója. Az elején két lábon álló, a dualizmust kifejező ábrák (eleinte a kanti kettőségeket kifejezve), amelyek a bergsoni tartamot vagy james-i neutrális szférát (ezt az eredeti semleges közeget) megmutató képekhez mennek át, és végül a szinkron differenciáció különböző mozzanatait szemléletessé tenni hivatott ábrákhoz érkezőnk meg.

A könyv mindenképpen problémacentrikusan halad előre; részben és sok helyen konkrét tapasztalatok filozófiai elemzésével. A szerző azonban időről időre más filozófusok műveinek elemzéseire támaszkodva fejt ki saját álláspontját, (mindenekelőtt a fentebb említett négy szerző [Kant, Husserl, Bergson, James], közülük is azonban főként az első kettő [Kant és Husserl] munkáira támaszkodva). Kant és Husserl írásainak megvilágító erejű, értő és szerteágazó, gondos és szövegközeli olvasataival találkozunk. Magukból ezekből az elemzésekből is sokat tanulhatunk. Az egyes gondolkodóknak az eszmefuttatásai azonban végső soron a leginkább ugródeszkaként szolgálnak Komorjainak ahhoz, hogy eljusson saját elképzeléseinek világos és határozott megfogalmazásához. A könyv utolsó részében Komorjai matematikai, matematika-elméleti fejtegetésekkel igyekszik megvilágítani a tapasztalat bizonyos lényegi sajátosságait. Ezek talán a könyv legnehezebb részei.

Összességében azt lehet mondani, hogy Komorjai munkája az utóbbi évtizedekben született egyik legeredetibb filozófiai mű – nemzetközi összehasonlításban is. Viszont egy meglehetősen nehezen olvasható, erőt próbáló könyvről van szó, amit azonban – véleményem szerint – mindenkinek el kell olvasnia legalább egyszer, aki komolyan akar foglalkozni a tapasztalat filozófiai elméletével.

\*

Mikor tanultunk meg például biciklizni: amikor először végig tudtunk gurulni egyedül a kihalt utcán? Vagy amikor először jutottunk el a szomszéd kapujáig? (13.)

A könyv négy nagy tematikus részből áll: az első a tapasztalatban jelentkező adottságokkal foglalkozik, illetve a tapasztalattal mint önadottsággal, a második a formá-

val, a harmadik az anyaggal, és a negyedik – melynek fő témája a tapasztalatot keresztül-kasul jellemző cirkularitás – a tapasztalattal mint áramló folyamattal. Az első rész még viszonylag statikus elemzésekkel szolgál. A második a tapasztalatban megjelenő formális és konceptuális összefüggésekkel és struktúrákkal, végső soron magának a struktúrának mint olyannak a kialakulásával foglalkozik; a harmadik a tapasztalatban azonosítható bármiféle anyagi-tartalmi mozzanattal egyáltalán, végül a negyedik a tapasztalat kiküszöbölhetetlen dinamizmusát teszi láthatóvá, annak teljes világosságában: azt, hogy minden tartalom és forma, minden mozzanat és minőség, egymásból keletkezik, és egymással egy elszakíthatatlan körköröség egységében kapcsolódik össze. Az egyes részek logikai rendbe illeszkednek; az egymást követő fejezetek olvasása során a tapasztalat dinamizálódását követhetjük nyomon; a (feltehetően) módszertani megfontolások miatt eleinte még többé-kevésbé rögzítettnek mutatott szerkezetektől elindulva a tapasztalat egy olyan képéig vagy stádiumáig, amelyben úgyszólván már semmi állandó nincsen (talán csak az áramlás maga, de annak állandósága is viszonylagosnak bizonyul).

Az első főrész alapvető témáit a fenomenológia többnyire hagyományosnak tekintett alaproblémái alkotják: szubjektum, intencionalitás (élmény és tapasztalat), objektum, valamint a rájuk vonatkozó hozzáférés (a reflexió) kérdése. Már ebben a részben is hangsúlyos szerepet tölt be a mű egyik központi, irányadó motívuma: a *végtelen* jelensége (25–27). Komorjai szerint a tapasztalat adottságai, jelleményei mind extenzív, mind intenzív értelemben végtelenek, azaz *minden irányban nyitottak*. Ez azt jelenti, hogy végtelenül továbbelemezhetők mind abban az értelemben, hogy az egyes konkrét megjelenés mindig újabb és újabb belső horizontokat, részleteket tár

fel önmagával kapcsolatban, mind olyan módon, hogy a szóban forgó adottság folyamatosan árnyalódik bele más elemekbe és megjelenésekbe.

A tapasztalat alapstruktúrájának felvázolása, valamint a könyv egész gondolatmenetének megalapozása során további fontos pontot jelent a szerző számára a hagyományos ego-fogalom kritikája, mind Kantnál, mind Husserlnél. A tapasztalat, az élmény, mondja Komorjai, nem szorul rá az élmények hordozójaként felfogott egóra (Husserl), sem a szintézisek centrumának tekintett szubjektumra (Kant). A tapasztalatban éppenséggel képtelenek vagyunk rábukkanni egy ilyesféle szubsztanciális énré, és kiválóan meg is lehet magyarázni a tapasztalatot nélküle (sőt, jobban, mint egy szubsztanciális vagy akár csak a szubsztanciális képzetét felidéző, implikáló énnel). E tekintetben Komorjai sem a (relatív) korai Husserlt (*Logikai vizsgálódások*, 1900–1901), sem Sartre-t (*Az ego transzcendenciája*, 1936) nem tartja elég radikálisnak – mint mondja, a korai Husserlnél éppúgy, mint Sartre-nál végső soron mégis a „tudat” fogalma fogja eljátszani az ego, a szubjektum szerepét. A korai Husserl és Sartre tapasztalat-fogalma, a szerző értelmezésében, még mindig nem eléggé semleges, nem elég hű tárgyához. Az ego, a szubjektum – Komorjainál –, a tapasztalat immanens, magának a folyamannak az áramlásába, működésmódjába belesimuló mozzanatoknak bizonyulnak, amelyek szervesen összekapcsolódnak a többi mozzanattal, és nem különülnek el tőlük.

A szerző a végletes szembeállításokat relativizálja. Szubjektív és objektív magában a tapasztalatfolyamban megképződő, egymással kölcsönös függésben lévő mozzanatokként jelennek meg, amelyek egyúttal szervesen összefonódnak egymással. E tekintetben Komorjai tárgyalásmódja nagyon hasonló a kései Merleau-Pontyéhoz (az elemek egymástól kölcsönösen

függő keletkezését bemutató *A látható és a láthatatlan* filozófiájához), aki visszatérő szereplője a könyvnek. Van azonban egy lényeges különbség Merleau-Pontyhoz képest: az utóbbi a reflexió radikális kritikusaként lép fel, Komorjai pedig ezzel szemben éppen azt szeretné megmutatni, hogy milyen módon integráns és kiküszöbölhetetlen része a tapasztalatnak a *reflexió* (19). Az első rész egyik legnagyobb egysége, a harmadik fejezet, ennek megfelelően a reflexió fogalmára összpontosít. A jelen rész talán leglényegesebb fejtegetéseiről, valamint az egész mű egyik leglényegesebb gondolatmenetéről van szó, mely azonban mindenütt a korábbi elemzések eredményeire támaszkodik.

A reflexió három szokásosabbnak számító modelljét vázolja fel, melyek alapján megfogalmaz egy negyedik modellt, amely a könyv számára mértékadó, meghatározónak számít majd. Az első a *teljes adekvációként* értett reflexió, mely az adekvát (illetőleg immanens) észlelés husserli koncepcióját mutatja be. Eszerint a reflexióban reflektált és reflexió aktus egymással teljes fedésbe kerülhetnek; az adekvát észlelés a tárgyat a maga egészében nyújtja, úgy, hogy abban minden aktuálisan meg is jelenik, ami elvileg megjelenehet. Ebben a modellben a reflexió tárgya az élmény, mint immanens adottság – a tárgy, mint transzcendens létező, soha nem lehet adva maradéktalanul. Ez a felfogás a *Logikai vizsgálódások* modellje.

Komorjai értelmezése szerint 1904–1905 körül, az Időelődások törzsanyagának születésekor, az adekvát észlelés modellje alapvetően problematikussá vált Husserl számára. Ekkor körvonalazódik a második modell, melyet szerzőnk röviden „az időbeli csúszás” modelljének nevez (86–103). Eszerint a reflexió mindenkor bizonyos lemaradásban van a reflexióban megőrzöthöz képest, melyet lényegileg (a reflexióval szükségszerűen megképző-

dő – egyúttal a reflexiót elvileg lehetővé tévő – időbeli távolságnál fogva) *inadekvátan* prezentál. Ebben a második modellben immanens és transzcendens abszolút különbsége az, ami eltéveszthetetlenül kérdésessé válik; ami átvezet egy harmadik modellhez, mely a jelen műben úgy jelenik meg, mint „az élmény mint tárgy modellje” (103–119). Ezeknek az eszmefuttatásoknak a középpontjában továbbra is az időtudattal kapcsolatos nehézségek és kihívások állnak. A reflexió ebben a harmadik modellben úgy jelenik meg, mint a lényegileg temporálisként felfogott tapasztalatfolyamban tárgyként felbukkanó, tehát tematikussá váló élményre irányuló tekintet.

Az időtudat husserli elméletében három, egymásra épülő szinttel van dolgunk: transzcendens, immanens és abszolút folyam (110). A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy ezek a szintek nem különíthetők el egymástól élesen; sőt, az immanenstől élesen megkülönböztetett abszolút folyam képzetére sincs szükségünk (117–118). Voltaképpen két folyam is elegendő, azonban ahogy a jelenségeket tovább tanulmányozzuk, azt kell látnunk, hogy ez a kettő is (immanens és transzcendens) átszövi egymást, és egyetlen egység különböző, de folyamatosan egymásba olvadó mozzanataiként válnak láthatóvá. Komorjai szerint sem az egybeesésként, sem az utánanyúlásként, sem az élménytől való eltárgyiasító/témává tevő eltávolodásként értelmezett reflexió fogalma nem kielégítő. Egy további megközelítésre van szükségünk.

Az egyes modellek mintegy dialektikus kapcsolatban állnak egymással: az egyik kellőképp következetes és körültekintő elemzése szükségszerűen elvisz bennünket a rákövetkezőhöz. A reflexió fentebb említett három koncepciójának kifejtése egy *negyediket* eredményez: a reflexió *forgás*-modelljét (119–124). Komorjai szerint

az abszolút megkülönböztetésekre vagy a távolságteremtésre építő reflexió-fogalmak mind elháríthatatlan problémákkal terhesek, vagy ilyeneket implikálnak. Véleménye szerint az egész problémakör sokkal jobban kezelhető, sokkal plauzibilisebben tárgyalható, ha a reflexiót egyfajta, a tapasztalatban bejelentkező forgásként, fordulatként fogjuk fel; mely magának a tapasztalatnak a lényegi szerkezetét jellemzi, illetve annak működéséből fakad.

A tapasztalatban beálló fordulatként, illetve átfordulásként értett reflexiónak ez a fogalma, mely a tapasztalatnak mint olyannak a nélkülözhetetlen velejárója vagy jellemzője, nézetem szerint a reflexió hétköznapi, illetve teoretikusan is kimunkált fogalmainak – mint töprengő, elgondolkodó megállás, illetve módszertanilag tudatos tematizálás, tárgyivá tétel – a megelőlegező, illetőleg megalapozó jellegű felfogása; mely nem teszi azokat feleslegessé, hanem kialakítja és megszilárdítja elméletileg szükséges bázisukat. Komorjai felfogása a reflexió egy adekvát magyarázatát nyújtja, amely azonban – véleményem szerint – nem cseréli le a reflexió egyes, hagyományosabbnak számító elgondolásait, hanem azokra a megkerülhetetlen pontokra mutat rá, amelyeken ezek az elképzelések kiegészítésre és mélyebb megalapozásra szorulnak.

A következő (második) rész (*A forma*) főhőse Kant; a rész leginkább az ő gondolatainak taglalására, e gondolatok a jelen munka szempontjából hordozott legfontosabb filozófiai implikációinak kibontására koncentrál. Kantnál a szubjektum bizonyos alapvető, eredeti módon megalkotott és egymástól elválasztott képességek révén vonatkozik a tárgyra – amit Komorjai (a kanti) „képességmetafizikának” nevez (148–150, 157). Az értelem a fogalmak, az érzékiség pedig a szemléletek képessége. Az aktivitást Kant az értelem oldalára helyezi, míg az érzékiséget teljességgel

passzívnak tartja – amit Komorjai egyébként kritizál (156). A szerző elemzéseinek fókuszában a fogalmiság, mint a tapasztalat formája áll.

A mű azt teszi kérdéssé, hogy szemlélet és fogalom, illetve a fogalom különböző típusai és szintjei valóban elszigetelhetők-e úgy egymástól, mint azt Kant gondolja. Kantnál rétegződés, és ettől elválaszthatatlanul hierarchikus viszony van a fogalmak, az általánosság különböző fajtái (szintjei) között. Komorjai azt próbálja megmutatni, hogy a fogalmak, az általánosság eltérő formái és fokai sehol nem szigetelhetők el hermetikusan egymástól, hanem a közelebbi vizsgálat azt mutatja (még magának a kanti szövegeknek a tanulmányozása során is), hogy az egyes szintek ezer szálon kötődnek egymáshoz, sőt: folyamatosan egymásba olvadnak, ahogy a fogalmiság különböző formái és módjai is. A fogalmiság mint olyan (mint a tapasztalat formája) épp így folyamatosan, kontinuuus átmenetek során keresztül mosódik bele a szemléletbe. De ennek a résznek a tenge-lyét a fogalmiság alkotja.

Komorjaiban érvényesül egy kifejezett, kimondott metafizika-ellenes szándék, ami egyebek mellett a képességmetafizika bírálatában is megnyilvánul nála. Ugyanakkor egyfelől azt gondolja, hogy a tárgyak kanti elemzését (ami már maga is fenomenológiai szemléletűnek mondható) le lehet választani a képességmetafizikáról, másfelől azt is sejteni engedi, hogy ennek a képességmetafizikának is vannak pozitív hozadéka, amennyiben szigorúan a képességekre vonatkozó belátások, megállapítások fenomenológiailag is igazolható hozadékát tartjuk szem előtt (149-150). A tárgy kanti fogalmának tanulmányozása során centrálisnak bizonyul Komorjainál egy olyan kanti elképzelés, mely – Husserltől kezdve – úgyszólván az egész fenomenológiai tradíció számára meghatározónak számít: a *sematizmus*. Komorjai szerint a séma

kanti képzete az, ami a merev elválasztásra építő hüломorfikus modellt (tartalom és forma szilárd megkülönböztetését) lehetetlenné teszi; ez lesz az a fogalom, „amelyen a Kant által felvázolt tárgyi spektrum mintegy átfordul. Ez lesz az a pont, amely egyenlő távol áll a spektrum két végpontjától, tehát amelyről a legtöbb joggal mondhatjuk el: sem az egyik, sem a másik végponttal nem azonos.” (167.) Olyan elképzelésről van szó, mely biztosítja annak teoretikus feltételeit, hogy láthatóvá tegyünk a spektrum végpontjainak (szemlélet és fogalom, tartalom és forma, empirikus és apriori) egymásba való oladását, a kérdéses szférák és fogalmak átmenetét és átfordulását egymásba.

A harmadik rész az érzékiség problémáját állítja a középpontba; azonban, az előző rész eredményeire és következtetéseire építkezve, azt mutatja be, hogy hogyan árnyalódik egymásba érzékiség és fogalmiság, hogy az érzékiséget hogyan hatják át kezdettől fogva konceptuális elemek – és fordítva: miképpen von maga után érzékiséget a forma, a fogalmiság, még a legáltalánosabb szinten is. A rész (6. fejezet) Kant-elemzésekkel indul; Kant alapján mutatja meg, hogyan van jelen a szemlélet a fogalomban és a fogalom szemléletben. Ezt követően, a szerző saját belátásaira alapozott fenomenológiai leírások mellett, a rész további fejtegetései (7. fejezet) döntően Husserl és James gondolatainak vizsgálatával foglalkozik; ezekre támaszkodva jut el Komorjai saját téziseinek, felvetéseinek kifejtéséhez és megvilágításához. Behatóan vizsgálja Husserlnél az eidetikus látás (és speciálisan az eidosz) fogalmát; azt, hogy milyen módon vagyunk képesek a szó szigorú értelmében véve valami általánosat látni; majd valamivel később tárgyalja a kategoriális szemlélet elméletét, mely a logikai, kategoriális formáknak és viszonyoknak az érzéki tapasztalatban való (fundált, tehát megalapozott) megje-

lenéséről szól. Majd részletesen tárgyalja William Jamesnek az elemek és relációk közvetlen tapasztalatával („érzésével”) foglalkozó koncepcióját. James szerint a tapasztalatban megjelenő elemek közti kapcsolatok nem az elmében, hanem odakint, magukban a dolgokban léteznek, és ezt (ezeket az objektív viszonyokat) ténylegesen tapasztaljuk is (231).

Komorjai szerint azonban James a relációkról szóló tanításában összemos olyan adottságokat, amelyeket Husserl, a „kategorialis észlelés” címszava alatt viszont gondosan elkülönít (232). A szerző szerint James teóriájával kapcsolatos másik alapvető nehézség az, hogy előfeltételez egy olyan kezdeti fázist a tapasztalatfolyamban zajló differenciálódás során, mely bizonyos módon teljesen homogén (differenciálatlan), és a benne lévő elemek nem érintik egymást, ahogy a tőlük (elviekben) „független” valóságot sem (247). Ilyen állapot azonban – mondja Komorjai – nincs a tapasztalatfolyamban. Ez pusztán fikció, ugyanolyan mitologikus elképzelés, melylyel James a szenzualistákat vádolja (248). Mintha az ősi mitologikus kozmológiák, vagy éppen konkrétan Hésziodosz *Teogóniájának* a világ keletkezésével kapcsolatos gondolatait<sup>4</sup> olvasnánk akkor, amikor James arról értekezik, hogy miképpen emelkedik ki a világ, a rend egy minden különbséget megelőző káoszából.

Komorjai ezzel szemben úgy gondolja, hogy nincs egy ilyen eredeti, teljesen differenciálatlan káosz. A tapasztalatfolyamban minden kölcsönös függésben zajlik; nincs abszolút differencia és indifferencia, minden egymástól függ, egymásra vonatkoztatott; a differenciálódásnak, az alakulásnak nincs kezdete, sem vége, és

nincsenek bizonyos szempontból egyszer s mindenkorra rögzített mozzanatai sem. Ahhoz, hogy ezt érthetővé tegye, Husserlnek az összeolvadásról (*Verschmelzung*), a függő és független részekről és a kölcsönös fundációról szóló, a *Logikai vizsgálódásokban* előadott megfontolásait veszi szemügyre közelebbről (238–240, 258–262). Komorjai, Husserl saját sorainak szoros interpretációja alapján, azt próbálja megmutatni, hogy magánál Husserlnél az összeolvadás előfeltételezi a végeredményt, függő és független részek (egy egész önállóan mozzanatai [pl. egy szék színe] és fizikailag is elkülöníthető alkotórészei [pl. egy szék lába]) között nincs abszolút különbség, és rész és egész kölcsönösen, körben forgó viszonyban fundálják, tehát alapozzák meg egymást.

A harmadik rész utolsó egységének (*Az élményfolyam mint érzéki totalitás*, 262–266) végkövetkeztetései ezekre a fejtegetésekre épülnek. Közvetlenül megtapasztalt forma, a forma által közvetített szemlélet, közvetlenség és közvetettség egymásba fonódása, mindent átható körkörösség: ezek az érzéki totalitás döntő jellemzői. Ezekben a gondolatmenetekben az érzéki totalitás a korábban már emlegetett escheri szerkezettel kerül a szemünk elé: a konstituált egészt előfeltételező részek, a konstituáló részeket retroaktív módon meghatározó és módosító egész, a szinteknek, a mozzanatoknak és kapcsolatoknak minden hierarchikus viszonyt felbomlasztó egymásba hajlása. Ebben a tapasztalati folyamatban semmi sem rögzített, határtalan nyitottságot és mozgékonyt találunk mindenütt.

Ezeket az eredményeket fogja teljes egészükben kibontani és következetesen végiggondolni a mű utolsó, negyedik része (*Az áramló folyam*). Ebben a részben Komorjai mindenekelőtt a radikális újdonság keletkezését (illetve tapasztalatát) próbálja meg megmagyarázni a korábbiak alapján.

<sup>4</sup> „Elsőnek jött létre Khaosz, majd Gaia követte, / szélesmellű Föld, mindennek biztos alapja” (Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása).

Ebben a magyarázatban kulcsfontossággal bír egy olyan fogalom, mely végigkísérte a mű eddigi gondolatmenetét, fejtegetéseit is, amely azonban csak itt jelenik meg teljes mélységében: nevezetesen az *ugrás* fogalma. Ehhez elsősorban a körkörösség, a kölcsönös függés és a nem-jófundáltság korábban exponált és részletesen tanulmányozott fogalmai lesznek segítségére. A keletkezési folyamatot egy körív két felével írja le („az adott szerepe”, „a rész genezise”, 280–289). A keletkezés során a végeredményt, mint egészet, bizonyos módon előfeltételezzük, illetve megelőlegezzük, anticipáljuk. Másfelől viszont ennek az egésznek a részei az egészben betöltött helyüket, funkciójukat, körvonalait csak utólag, az egész megszilárdulásával nyerik el. A keletkezés egy diakronikus, paradox temporális struktúrával bír: a rész meghatározza az egészet, az egész a részeit, végig a genezis, a létrejövés eseménye során. Ennek során emelkedik ki a folyamatból a radikális újdonság: a folyamat végén a részek és maga az egész más, új értelemmel bír, mint annak kezdetén.

Az újdonság születésének világossá tételében fontos szerepet játszik Komorjainál a *differenciálszámítás* filozófiai jelentőségének beemelése a gondolatmenetbe (298–310). A szerző szerint a folyamatos változás jelenségének megértésében a differenciálszámítás alapvető segítséget nyújthat számunkra. Ezt az elképzelését Bergson álláspontjával szemben fejti ki. Bergson szerint a differenciálszámítás nem képes a folytonos változás, a mozgás leképezésére, adekvát magyarázatra, s ezzel összefüggésben: a Zénón-paradoxon megoldására.<sup>5</sup> Bergson szerint a

differenciálszámítás diszkrét, stacionárius egységekből próbálja meg összerakni a folytonosságot, a folyamatos változást, ami lehetetlen. Ezzel szemben Komorjai szerint a differenciálható függvény fogalma nagyon is alkalmas arra, hogy megvilágítsa számunkra a pillanatnyi változás (pillanatnyi sebesség, illetve mozgásállapot) fogalmának értelmét, egyáltalán a folytonos változás jelenségét. Nem az történik, mint amit Bergson mond: hogy a differenciálszámítás elszigetelt, kiterjedés nélküli pontokból próbálja meg összerakni a folytonosságot, a folytonos változást, hanem éppen ellenkezőleg: a differenciálszámítás *a pillanatnyit a kiterjedt révén teszi érthetővé*, a pillanatnyihoz mint határértékhez való végtelen közeledés révén.

Valójában a helyzet azonban még ennél is összetettebb. A differenciálszámítás, mondja Komorjai, még ezt az ellenkező, a bergsonival ellentétes redukciót sem hajtja végre: ugyanis nem korlátozódik a pusztán differenciálható függvények fogalmára (305). A függvényanalízis ismeri ugyanis a *nem differenciálható függvény* típusát is, amikor a függvényben szakadás áll be, a függvény megugrik. Az ilyen szakadásos, nem differenciálható függvények matematikai fogalma révén próbálja meg Komorjai a tapasztalat újdonság geneziséét jobban érthetővé tenni. A matematikai példának, a differenciálszámításnak azonban – mint mondja – határai vannak. Mindenekelőtt két pont utal ezekre a határookra. Egyfelől: az ugrást tartalmazó függvény két értéke mindig összemérhető. Ez azzal függ össze, hogy a differenciálszámításban értékek egy adottnak vett halmazát előfeltételezzük. A tapasztalatban azonban nincs semmi végérvényesen adott, rögzített; és az ugrás előtti és utáni állapotok nem összemérhetőek egymással. Másfelől a válto-

<sup>5</sup> Mely szerint a kilótt nyílvevőnek egy helyben, mozdulatlanul kellene állnia a levegőben; mivel ha egy meghatározott pillanatban a nyílvevő a tér egy fix helyén tartózkodik, akkor, ha a pillanatnak nincs kiterjedése, a nyílvevőnek „sincs ideje” arra, hogy elmozduljon. Ugyanez belátható a nyílvevő

összes többi, az adott pillanat szempontjából rögzítettnek tekintett helyzetére.

zás során, még ha szakadások állnak is be a függvényben, alapul veszünk egy időtengelyt, mely monton módon halad előre, és amelyhez képest a szakadást is el tudjuk helyezni. A tapasztalati újdonság genezisében azonban ilyenről nincs szó. Komorjai *kettős ugrásról* beszél: megugrik a tartalom, és megugrik maga az idő is (299, 310).

Folytonosság és ugrás fogalmai, fenomenéjci, elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egymással. Az ellentétek folyamatosan beleolvadnak egymásba; a jelenségeket, az eseményeket mindenütt folytonosság, illetve a szinkron differenciáció (az ellentétes végleteket, mint végpontokat tartalmazó spektrum két végpontja felé egyszerre szétnyíló differenciálódás folyamata) jellemzi. Ugyanakkor az időbeli keletkezést nem csak a folytonosság, hanem az ugrás is lényegi módon meghatározza: a folyamatos alakulás során repedések, kihagyások támadnak az időben; a formálódó esemény értelme egyik pillanatról a másikra radikálisan átalakul. Ezek az átalakulások, átfordulások (a korábban emlegetett, a tapasztalat minden szintjét és mozzanatát meghatározó *reflexió* alapján véve ezeknek felel meg) Komorjai szerint *nem az időben mennek végbe* (311).<sup>6</sup> Ha egy folyamatos függvénnyel akarjuk ábrázolni a változás folyamatát, akkor az ugrás azt jelenti, hogy a függvény egy ponton megszakad, és teljesen más értéket vesz fel a következő ponton (299). *A radikális újdonság ezekben az ugrásokban áll elő*. Mint amikor a hosszan szemlélt kirakósjáték értelme hirtelen megvilágosodik számunkra.

Folytonosság és ugrás fogalmainak kapcsolatáról, összetartozásáról még a kö-

vetkezőket kell megemlítenünk. Az ugrás fogalma némiképp aszimmetrikus viszonyban áll a folytonosságéval; az ugrás javára. Először is: Komorjai szerint a létükben kölcsönösen függő elemek csak úgy tudnak keletkezni a tapasztalatban, ha a keletkezésük alapjául szolgáló időben apró ugrások, biccenések vannak, ha maga az idő időről-időre megbicsaklik, döccen egyet. Egyébként, mint Komorjai mondja, a keletkezésben lévő elemek között nem lehetne körkörös, kölcsönös kapcsolat, és csak feltételező és feltételezett viszonyban állhatnának egymással. Másodszor: a szerző szerint ezek az észrevehetetlen ugrások (melyeket „rövidzáratoknak” is nevez) a folytonossághoz is lényegileg hozzátartoznak. A szinkron differenciáció, a kölcsönösen függő elemeknek a kontinuos spektrum két vége felé való fokoza- tos, egyidejű szétnyílása ilyen észrevehetetlen, apró ugrásokban megy végbe. Ez utóbb említett két motívumra utal a mű címe is (*Idő és folytonosság*).

A mű Utószava tapasztalat és nyelv viszonyával foglalkozik. Ezzel kapcsolatos megállapításai összhangban állnak a könyv korábbi szakaszaiban mondottakkal; tulajdonképpen azokból érthetők meg. Tapasztalat és nyelv nem különülnek el egymástól élesen, hanem áthatják egymást; a nyelvi és a tapasztalati elemek kölcsönösen befolyásolják, meghatározzák egymást. A nyelv (a nyelvi elemek), a tapasztalathoz hasonlóan, egy nem-jólfundált sokaság. Ez azt jelenti, hogy a nyelv alkotórészei, illesztékei szintén kölcsönösen (körkörös- sen) alakítják ki, formálják meg az általuk és belőlük felépülő értelmet, nyelvi jelentéseket. Ennek során tapasztalati és nyelvi értelem egy pillanatra sem különülnek el egymástól; a kettő olyan rendszert alkot, hogy a két szféra (nyelv és tapasztalat) elemei megszakítatlan játékban, állandó kölcsönhatásban vannak egymással.

\*

<sup>6</sup> A szóban forgó alrész címe a következő: *Cirkularitás és időbeli ugrás* (311–315). Ennek a résznek azonban az alapkövetkeztetése az, hogy az említett ugrások nem az időben mennek végbe, hanem éppenséggel az idő kihagyásaiként foghatók fel.

Végezetül fontosnak tartom megjegyezni, hogy érdemes csínján bánnunk Komorjai könyvének egyik központi fogalmával, a reflexió általa adott értelmezésével. Hangsúlyozni szeretném: ez nem a hagyományos jelentésében vett reflexió. Komorjainál nem arról van szó, hogy a tudathoz ugyanolyan módon egy állandó reflexív irányultság társulna, mint egyes olvasatok szerint Brentanónál, vagy Dieter Henrichnél. A műben előforduló reflexiót szerintem inkább proto-reflexiónak kellene neveznünk; a tapasztalat egy olyan lényegi sajátosságának, amely megalapoz és előkészít minden magasabb rendű reflexív irányultságot.

Komorjai László könyve összességében véve valóban az egyik legjobb, leginnovatívabb mű, ami a hazai fenomenológiai (általában: filozófiai) irodalomban az elmúlt évtizedekben íródott. Gondolatmenete időnként valóban nehezen érthető, de mindenképpen megéri a fáradságot: alapvető filozófiai felismerésekhez jut általa az olvasó a tapasztalat filozófiai elméletével kapcsolatban. Komorjai valóban óriási erőfeszítéseket áldozott arra (ha jól értettem, a mű több évtized munkájának eredménye – tehát az elmúlt több évtizedben), hogy megmutassa nekünk: a tapasztalat nem annyira egy szépen takarosan elrendezett, egymásra épülő szintekből

álló ház, mint inkább egy gigantikus gordiuszi csomó; s a szerző – úgy gondolom – részben ki is oldotta ennek a csomónak egyik-másik bogát. Olyan könyvről van szó, melyet véleményem szerint mindenképpen hozzáférhetővé kellene majd tenni a nemzetközi közönség számára is, angol fordításban (hogy minél szélesebb publikumot elérjen).

#### IRODALOM

- Komorjai László 2008a. Dedukció és intencionalitás. *Világosság*. 2008/2. 47–62.
- Komorjai László 2008b. Doppler effektus. *Aspecto*. 2008/1. 33–52.
- Komorjai László 2008c. Egy „radikális” fenomenológia vázlat(a). In Kenéz László – Rónai András (szerk.) *A dolgok (és a szavak). A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*. Budapest, L’Harmattan. 97–118.
- Komorjai László 2010. Alak és adat. *Világosság*. 2010 tél. 93–106.
- Komorjai László 2011a. Az ego dialektikája. *Pannonhalmi Szemle*. 19/2. 30–45.
- Komorjai László 2011b. A látszat genezise. *Aspecto*. 2011/1. 5–23.
- Komorjai László 2015. A metafizika és a végtelen. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/4. 78–96.

## E számunk szerzői

BOROS BIANKA (PhD) az MTA–PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei: Nicolai Hartmann filozófiája, réteg- és fokozati ontológiák, realizmus, kritikai filozófia.

CSIBRA GERGELY kognitív pszichológus, a CEU oktatója. Fő kutatási területe a csecsemők kognitív fejlődése, elsősorban a társas megismerés területén.

DOMBROVSZKI ÁRON az ELTE BTK Filozófia Intézetének tudományos segédmunkatársa. Fő kutatási területei az analitikus filozófia, metafizika, nyelvfilozófia és a metafilozófia.

E-mail: d\_aron@outlook.com

Forczek Ákos az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója. Témavezetői Szegedi Nóra és Boros Gábor. Kutatási területe a kései német felvilágosodás.

E-mail: akos.forczek@gmail.com

HÉVIZI OTTÓ (DSc) a BTK Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója és a Debreceni Egyetem BTK Filozófiai Intézetének egyetemi tanára. Kutatási területei: Kant, Nietzsche, Lukács munkássága, valamint az időfilozófiák és a filozófálási stílusok és mintázatok kérdései.

E-mail: heviziotto@gmail.com

HORVÁTH DÁVID az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Hermeneutikai Programjának doktorandusza. Kutatási területei: 20. századi „kontinentális” filozófia, hermeneutika, hasonlósági elv.

E-mail: h.d.sz1989@gmail.com

JANI ANNA (PhD) tudományos munkatárs és oktató a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területe: hermeneutika, fenomenológia, 20. századi vallásfilozófia.

E-mail: vargajani.anna@btk.ppke.hu; anna.vargajani@gmail.com

K. HORVÁTH ZSOLT társadalomtörténész, jelenleg az ELTE BTK MMI egyetemi adjunktusa. Kutatási területe a kulturális formák és gyakorlatok társadalomtörténete a 20. századi Magyarországon és Európában.

KOVÁCS ESZTER az NKE EJKK Politika és Államelméleti Intézetének kutatója, 2011-től volt Bolyai ösztöndíjas. Kutatási területei a 18. századi francia irodalom, Diderot és Montesquieu, utazási irodalom.

MAROSÁN BENCE PÉTER a Budapesti Gazdasági Egyetem adjunktusa, valamint óraadó a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus német idealizmus, általános filozófiatörténet, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok.

E-mail: bencemarosan@googlemail.com

PLÉH CSABA pszichológus és nyelvész, elsősorban a nyelvfeldolgozás kognitív értelmezésével és a pszichológia történetével foglalkozik. Elméleteiben egy többretegű kognitív emberkép elkötelezettje.

E-mail: vispleh@ceu.edu

SIMON ATTILA habilitált egyetemi docens, az ELTE BTK Összehasonlító Irodalom- és Kultúratudományi Tanszékének oktatója. Kutatási területei: antik gyakorlati filozófia, görög dráma, antik poétika és retorika, modern irodalom- és kultúraelmélet.

SZUMMER CSABA (dr. habil.) a Károli Református Egyetem BTK Szociálpszichológiai és Interkulturális tanszékének vezetője, a *Journal of Psychedelic Studies* managining editora, a *Psychologia Hungarica Caroliensis* főszerkesztője. Kutatási témái: a pszichoanalízis ismeretelméleti és eszmetörténeti vonatkozásai; a módosult tudatállapotok fenomenológiája.

E-mail: szummercs@gmail.com

VARGA PÉTER ANDRÁS a BTK Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területei a 19–20. századi német nyelvű filozófia (különösen a korai fenomenológia), a korabeli magyar filozófia története, valamint a filozófiatörténet filozófiája.

E-mail: varga.peter@btk.mta.hu

WEISS JÁNOS (Dsc) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a Frankfurter Iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

# Summaries

CSABA PLÉH

## **The Contemporary Relevance of Two Classical Constructive Theories of Memory: Bartlett and Halbwachs**

The paper presents a British experimentalist, Bartlett, and a French sociologist, Halbwachs who both were campaigning in mid-20<sup>th</sup> century for a meaning-centered and more holistic approach to memory.

According to Bartlett, constructive memory processes are not the exception but the rule. In presenting his views, the paper first discusses the re-emergence of his memory model in modern cognitive psychology in detail. Bartlett formulated his constructionist theory focusing on recalling stories and similar approaches appeared again in the rediscovery of Bartlett as a narrative interpretation of memory schematization. In the work of Colby, Rumelhart, and others new structural approaches to stories emerged; they, like Bartlett, sought the underlying social schematization and constraints, but with a stronger linguistic and even structural emphasis. Narrative patterns promised a firmer anchoring for the otherwise elusive concept of schemata offered by Bartlett. This turn to narrativity affiliates memory schematization with theories that treat elementary sociality as a basic, non-constructed feature of the human mind.

The approach of Halbwachs is based on the proposals of Bergson to attach memories to the person (Ego, Self), together with the proposal to regard the Self in a complementary manner as an integration surface of body, personal experience and social influence, and also as the result of their workings. The issues Halbwachs raised are central in understanding the social intentionality of the mind without postulating group minds.

GERGELY CSIBRA

## **Why Do We Remember?**

We propose a novel, communicative account of episodic memory. Episodic memory is (1) auto-noetic to inform us when we can assert epistemic authority about the past, and (2) constructive to allow us to adjust our memories to our beliefs about the past. Making assertions about the past is ineliminable in human social interactions, which often require the justification of claims to entitlements and obligations by explicit reference to past events that established the commitments in question.

CSABA SZUMMER

### **Memory Distortions and Narrative Truth in the Psychoanalysis**

The paper discusses the role of memory in the psychoanalytic couch-situation, focusing on the seduction trauma theory of Freud. Further, it also introduces Sándor Ferenczi's attempt to revitalize the trauma theory and then the American „recovered memory” movement. Lastly, it confronts Freud's notion of memory with the constructive memory theories and concludes by outlining and rejecting the ontological fictionalist interpretation of Freud's science.

ZSOLT K. HORVÁTH

### **Collective Memory, Collective Representation, Collective Experience. Sociological–Political Implications of a Vagabond Notion: Halbwachs, Durkheim, Mérei**

Consulting the recent uses of the conception of collective memory, inspired by the sociologist Maurice Halbwachs, one has the impression that for some representatives of memory-studies reference to Halbwachs serves only as an act of legitimation. According to Sarah Gensburger, most researchers of memory-studies ignore the sociological context in which the concept of collective memory was born, while also leaving the impact of Durkheimian sociology in the dark. The aim of this paper is to reconstruct and re-think the birth of collective memory and its sociological context, in order to show its very strong connection with Durkheimian thought, as well as to demonstrate the political connotations of the emphatic use of the collective (to the detriment of individual). For Durkheim, collective representation was not only a scholarly concept that sought to demonstrate the symbolic connection between members of society, but also a meta-political conception that was inscribed in 19<sup>th</sup>-century socialism. In Hungary, in the late 1930s, the social psychologist Ferenc Mérei began to adapt this Durkheimian vision of society. Mérei, a former student of Henri Wallon at Sorbonne, was strongly inspired by the Durkheimian idea and understood very well the implications of the role of the „collective”, and linked it to the social psychology of Kurt Lewin who demonstrated in his „small group research” the benefits of cooperation. By reconstructing the erudite notions of these three scholars, the paper seeks to demonstrate, at the meta-political level, the implicit „socialism” of Halbwachs, Durkheim and Mérei.

ANNA JANI

### **The Narratives of Time and Finitude**

Paul Ricœur's thinking is usually interpreted as a continuous transgression of the boundaries of phenomenology. Simultaneously with expounding the problems of the symbol, textuality, and historicity — the three thematic poles constituting Ricœur's phenomenology — Ricœur formulated his methodological question on phenomenology and dedicated his investigations to the definition of a phenomenological hermeneutics. The methodology of phenomenology and hermeneutics are linked together in his *Memory*,

*History, Forgetting* by virtue of the historical ontology of Being. While constituting the historic-epistemological experience of Being, on the one hand, and the event of factual life experience, on the other, as the two poles of the ontological question on Being, Ricœur's interest is turned towards the systematic analysis of Heidegger's *Being and Time*.

The main aim of the present paper is to reveal Ricœur's way of thinking against the backdrop of the phenomenological and hermeneutical problematics of Being and the fundamental ethical dimension of phenomenological ontology, i.e., the way in which the individual's ethical questioning is unfolded from fundamental ontology.

ATTILA SIMON

### **Ethical Understanding in Aristotle**

In this paper, I examine the concept of *sunesis* (understanding) in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In Section I, I clarify the differences between *phronēsis* and *sunesis*, focusing on the roles they play in *bouleusis* (deliberation). I argue that *sunesis* is not directly involved in practical deliberation in the canonical sense of the notion. In Section II, I suggest an interpretation of *sunesis* as ethical understanding. We employ *sunesis* in cases that are not immediate objects of practical deliberation, such as when we criticize an action in the past or give advice to others. In this function, understanding has a crucial role in the ethical life of individuals embedded in a community.

OTTÓ HÉVIZI

### **A System's "Heart Troubles". Disorders within the Kantian "Herzstück"**

The notion "Herzstück" (heart) surfacing in the title is used by Helmuth Plessner in his doctoral dissertation on Kant to express how important role the doctrine of schematism plays in Kant's philosophical system. In this paper, I will argue that this "heart" suffers from certain defects and inconsistencies. One can differentiate three problem areas. (1) *Modus*. How many modes of time are there in Kant's system? (2) *Prius*. Of the two instances, space and time, which one is primary (unchanging) and which one is secondary (changing)? (3) *Status*. How does the idealism implied in Kant's theory of time relate to permanence (as opposed to the realism of Newtonian and Leibnizian time)? The ideas of the present writing are closely linked to the content of a former paper of mine that has also been published in the *Hungarian Philosophical Review*. (*The Veins of Time on the Leaves of Ideas. The Absurd Temporality of the Antinomies and the Monogram-argument*, 2017/3).

ÁKOS FORCZEK

**Self-Activity, Work-Shyness, Mental Dietetics: On the late German Enlightenment Debate over *Schwärmerei***

In my paper I will try to shed new light on a highly diffuse debate of the late German Enlightenment, i.e. the debate over *Schwärmerei* (fanaticism), by reconstructing the economic and social context of this epistemological problem. Within the broader Wolffian faculty-psychological framework *Schwärmerei* is usually interpreted as the demolition of the hierarchical order of faculties: the lower powers of mind (*Gemütskräfte*) shake off the yoke of the higher powers of mind. Thus *Schwärmerei* is madness, or more precisely, madness is perpetual *Schwärmerei*. I will point out that this turmoil of the powers of mind is figured in the polemic pamphlets of the proponents of the Enlightenment mainly as “work-shyness”, particularly as a sensitive/impulsive, uncivilized/rootless, infantile/feminine kind of laziness. I will show that the Enlightenment campaign against *Schwärmerei* is closely related to the upcoming work-ethics and anthropological norms propagated in connection with the expansion of the early capitalist mode of production in the second half of the 18<sup>th</sup> century.

PÉTER ANDRÁS VARGA

**Melchior Palagyi and Edmund Husserl. A Marginal Note on the Problem of Relevance in the Historiography of Philosophy in Hungary (and in Germany)**

If we were to believe what was reported by the Australian philosopher William Ralph Boyce Gibson who spent the winter term 1928/29 in Freiburg, namely that Edmund Husserl, then at the zenith of his philosophical career, designated “[t]he whole Klagas-Palagyi movement” as “the most extreme opponent of Phenomenology”, adding that “he knew” Palagyi, this “wilder Kopf [wild mind],” “personally” (though he “had not very pleasant relations with” him), then historians of philosophy in Hungary could stop thinking about whom to put on a pedestal at letter “P” in the pantheon of Hungarian philosophy that is under construction.

It was neither the first, nor the last time when laurels of superlatives were hung onto Palagyi’s name (e.g., a contemporaneous Hungarian lexicon reported that Palagyi “became world-famous in science and his ideas are spreading”). As if that were not enough, Palagyi’s stay in Germany between 1900 and 1903 – which Husserl bashfully described vis-à-vis Boyce Gibson as “he had introduced Palagyi to [the philosophy of] of Bolzano” (back then, even Husserl thought that Palagyi had accused him of plagiarizing Bolzano) – is regarded by some scholars as being instrumental, through Johannes Daubert, in bringing the Phenomenological Movement into existence.

In my paper, I investigate these episodes of the history and reception history of philosophy (conceived as a case study in the historiographical problem of relevance). Lessons of this investigation might not only concern Melchior Palagyi and the history of the Phenomenological Movement in general, but they are assumed to demonstrate also that the unavoidable questions of historiographical relevance could stimulate us to confront the methodological problems of writing the history of phenomenology and simultaneously provide source material for such a philosophical reflection.