

Következő összeállításunk arról tudósít, hogy milyen tematikus szórásban kutatnak doktoranduszaink, milyen elképzeléseik vannak, és – természetesen – hogyan teljesítenek. Nagyon érdekes kísérlet lesz 2-3 év múlva a szándékot összehasonlítani a végeredménnyel. E dolgozatvázlatok, programelképzelések közzétételével a szakmai és a nyilvános vitát is elő akarjuk segíteni, merthogy a leendő, PhD-fokozattal rendelkező szakemberek hangsúlyosabb jelenléte a kultúrában a honi társadalom számára is nagyon fontos fejlemény.

Egyed Péter

többlet

filozófiai folyóirat

Többlät

Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja
Kiadja a LIBROFIL – az EMFT kiadója
Megjelenik negyedévente

Alapítási év 2009

I. évfolyam 2. szám 2009. szeptember

Felelős szerkesztő: Egyed Péter

Szerkesztőség: Bene Adrián, Keszeg Anna, Rigán Lóránd,
Soós Amália-Mária, Zuh Deodáth

Szerkesztő tanács: Gál László, Horányi Özséb, Laczkó Sándor,
Losoncz Alpár, Seregi Tamás,
Mészáros András, Ungvári Zrínyi Imre,
Valastyán Tamás, Veress Károly,

Korrektúra: Demeter Zsuzsa, Zsizsmann Éva



A kiadvány megjelenését a

**COMMUNITAS
ALAPÍTVÁNY**
Alapította az RMSZ

támogatta.

A borító fotóját Kiss Boglár készítette.

Grafikai arculat: Gregus Zoltán

Műszaki szerkesztés: Metaforma Kft., www.metaforma.ro

ISSN 2067–2268

Tartalom

RATHMANN János Goethe a filozófiáról és a történelemről.....	5
---	---

BENE Adrián Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító?	18
--	----

Doktoriskola

EGYED Péter A Doktoriskoláról	39
--	----

BALON RUFF Zsolt Ioan Petru Culianu	41
--	----

HEGYI Johanna A módosult tudatállapot-tapasztalat filozófiája	43
--	----

HORVÁTH Péter Az arisztotelészi lélekfilozófia és a szubsztancia-elmélet kölcsönös meghatározottsága	47
--	----

KÁLMÁN-UNGVÁRI Kinga John Dewey nevelésfilozófiája	50
---	----

KOVÁCS Attila Az önmagaság fenomenológiája	53
---	----

KOVÁCS Barna Idő és emlékezet Paul Ricoeur filozófiájában	57
--	----

MAGYARI Imola Andrea Identitás és máság a kultúraközi kommunikációban.....	60
---	----

SCHMIDT Dániel	
A lehetőség mint egzisztenciál-ontológiai struktúra	62
SOÓS Amália Mária	
F. W. J. Schelling politikai gondolkodása.....	65
SZÓCS Krisztina	
A közép-európai gondolat	71
SZÓTS Attila	
Túl a konvencionális értékeken. Destrukció és kultúrkritika a nietzschei világszemléletben.....	73
TORÓ T. Tibor	
Ők képviselnek, de miért? Etno-regionalista pártok sikerességének politikai-filozófiai alapjai	75
VÁRNA Levente	
Valamikor a Törvény maga volt a Hatalom	78
ZUH Deodáth	
A kutató hozzáállása Edmund Husserl életművéhez. Programkísérlet	84
ZSÓK Izabella	
A fordítás játéka	88

Rathmann János

Goethe a filozófiáról és a történelemről

*A tulajdonképpeni filozófia számára nem volt szervem; csupán a folytonos ellenkezés, amellyel igyekeztem a benyomuló világnak ellenállni – ez vezetett el szükségképpen olyan módszerhez, amellyel a filozófusok nézeteit, mintha tárgyak volnának, igyekeztem felfogni és azokon kiművelődni.
(Goethe: Feljegyzések)*

Az utóbbi évtizedek Goethe-irodalma

1949 és 1999: a két nevezetes Goethe-évforduló. Az első még a háború utáni kábulatban, a németországi „zónákkal”, de Thomas Mann weimari jelenlétében. A második, az 1999-i szerencsésebb környezetben, az egyesült Németország viszonyai között és számos új publikációval. A német sajtó ekkor 268 új írást (Neuerscheinungen) számolt össze, s már vannak köztük kitűnő monográfiák, kisebb-nagyobb színes tanulmányok és persze a nemzeti Goethe-társaságok ünnepi rendezvényei szerte Európában. A számos új publikáció között azonban – a tudománytörténeti tanulmányoktól eltekintve – valójában nem találni egyet sem, amely Goethével mint filozófiai gondolkodóval elmélyülten, a tradícióktól követve foglalkozott volna.

Az az ember érzése, hogy a 20. századdal együtt a nagy nemzedék is itt hagyott minket, az, amely egyik fontos kutatási tárgyként Goethét, a filozófust választotta. Victor Lange, Lukács György, Turóczy-Trostler József mint az említett generáció prominensei, filozofikus germanistái voltak, vagy talán e kettőt szerencsésen ötvöző kutatók. Komolyan vették Goethe azon kijelentését, hogy ’filozófus vagyok, anélkül, hogy ezt az emberek tudnák’.

A német germanisztika pedig régóta filozofikus volt, az író-alkotókat mindig a bölcelet oldaláról is szemügyre kívánta venni. Folytatódott ez leginkább a 20. század harmincas éveitől az Egyesült Államokba került kiváló germanisztikai iskolával, mindenekelőtt

Victor Langével és tanítványaival. Ehhez a vonalhoz az ugyancsak angolszász germanisták közül a brit Nicholas Boyleban találhatunk követőt, és persze az egykori kitűnő kölni professzorban és a Goethe-Jahrbuch fáradhatatlan szerkesztőjében és kiadó-jában, Werner Kellerben.

Ami mostani tanulmányunk tárgyát illeti, kikerülhetetlen feladatulknak látjuk mindenekelőtt számot vetni az 1999. évi jubileum kapcsán közölt, s mindeddig összegzetlen tanulmányokkal, hiszen ezeket az évforduló keltette hullámverés előtte is, utána is nagy számban hozta felszínre. Ennek a számvetésnek kísérlem meg most egy valamelyes szisztematikus összefoglalását.

1.) Először is tematikailag megállapítható, hogy – a Goethe-kutatók és -olvasók által régóta várt – sok kiváló Goethe-kézikönyv jelent meg, és folytatódott a Goethe-művek új kiadása is (*Goethe-Handbuch in 4 Bd-en*, Stuttgart–Weimar 1996–98; *Goethe-Wörterbuch – Hilfsmittel für die literarische Übersetzer*, Josef Mattausch-tól 2000-ben). Előbbi kitűnő kritikát kapott a *Goethe-Jahrbuch* 1999. számában Jochen Schmidttől.

Ami a Goethe-művek kiadását illeti, minden bizonnyal a legjelentősebb esemény a húszkötetes új kiadás volt (*Goethes Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Hg. v. K. Ritter, G. Sauch usw, 1985–1988.). Ennek a kiadásnak az értékére méltán mutatott rá Regine Otto weimari kutató a *Goethe-Jahrbuch* 1999-i számában. Ebbe a szép sorba illeszkedik még Goethe természettudományi írásainak új kiadása is (*Die Leopoldina-Ausgabe von Goethes Schriften zur Naturwissenschaft*, Goethe-Bibliothek, 1995). Az erről szóló méltatást Ilse Jahn berlini kutató írta a már idézett *Goethe-Jahrbuch* 1996-i számában.

2.) Az említett alapvető témák mellett egy bizonyos speciális téma preferálása is kirajzolódik a publikációkban: Goethe és a nők, a női nem megítélése (pl. a múzsák, az „ewig Weibliche” probléma újramegjelenése). Ebbe a sorba tartozik Brigitte Kohn könyve (*Die Geschichte der Macht oder der Ohnmacht der Frauen – Die „Wahlverwandschaften” im Kontext des Geschlechtsdiskusses um 1800.*), továbbá ugyancsak tőle a „Denn wer die Weiber hasst, wie kann der leben?” – *Die Weiblichkeitskonzeption in Goethe „Wilhelm Meisters Lehrjahre”*

című regényében), amelyet Bernadette Malinowski 2002-ben ugyanitt recenzált.

3) Feltűnő a kínai, az orosz és a román Goethe-kutatás előrelépése és ennek képviselete folyóiratokban, évkönyvekben (1998-ban megalakul a romániai Goethe-Társaság, amiről a *Goethe-Jahrbuch* részletesen megemlékezett (lásd Hilmar Hoffmann üdvözlőbeszédének közlését, 1998). Moszkvában – az orosz irodalom ún. „ezüst korának” tradícióját felelevenítve, *Goethe-Studien* címmel évkönyvet alapítottak (lásd Wladimir Gilmanov königsbergi tanár cikkeit). Ami Kínát illeti, 2000-ben megjelent Yang-Wuneng figyelemre méltó tanulmánya, a *Die chinesische Tradition des literarischen Übersetzens und mein Weg als Goethe-Übersetzer*”.

4) Külön említhetjük meg a Goethe természettudományos és természetfilozófiai könyveiről és tanulmányairól írott értekezéseket és cikkeket (1997–2004). Itt említendő John Neubauer (Amsterdam) tanulmánya: *Ich lehre nicht, ich erzähle – Geschichte und Geschichten in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften* (1997); Reinhold Sölch: *Biologisch-evolutionäre Farbentheorie n – Neues Verständnis für Goethes „Farbenlehre* (1997); Zemplén Gábor: *Tudományok, történetek – Goethe és Kuhn tudományfejlődés-elméletei (Magyar Filozófiai Szemle 2000.)*; valamint a zürichi Margit Wyder tanulmánya: *Goethes Naturmodell – die Scala Naturae und ihre Transformation* (1997). Említhető még néhány érdekes, a goethei világgépet más-más oldalról feldolgozó tanulmány (Gerhard Sauder, T. J. Reed, H. D. Irmscher, A. Michajlov, hogy csak a legjelentősebbeket adjuk meg).

Feltehető úgy is a kérdés, vajon születtek-e a sok-sok publikáció sorában igazán eredeti alkotások, valóban újszerű, a Goethe-kutatást előrevivő Goethe-monográfiák? A nehéz kérdésre a szerteágazó irodalmat tanulmányozó csak azt felelheti, hogy 1995 körül kirajzolódnak már a Goethe-kutatás frontjai, illetve új frontjai. A kizárólagosság szempontját félretéve két művet feltétlenül megemlíthetünk: a cambridge-i Nicholas Boyle nagy Goethe-monográfiájának két kötetét, amelyek közül a második (*Der Dichter in seiner Zeit*), 1999. évi német kiadását és Dorothea Hölscher-Lohmeyer *Faust*-kommentárját, amellyel szerzője bekerült a

Goethe-kutatás „korifeusai” közé, akiknek sorában Hans Mayert is hagyományosan megemlítik, kiváltképp Goethe-biográfiája okán.

A német Goethe-kutatás értékszempontja érvényesülését látom már abban is, hogy Boyle vaskos Goethe-köteteit szinte azonnal németre fordították. Ez utóbbiról szóló értékelés a lelkiismeretes-séget és a jól eltalált hangvételt emelte ki.

A Boyle-féle óriási monográfia második részének recenzensei nemcsak a mű kitűnő leíró fejezeteit dicsérték, de méltatták a Goethe-életmű társadalmi háttérének bemutatását is, különösképpen – és ebben rejlik újszerűsége – a Francia Forradalom áttörésének éveiben. Kitűnik ebből, hogy Goethe ezekben az években éppúgy a politikának is szenteli magát, mint a növényvilágnak, az optikának és a színháznak.¹

Goethe a történelemtől és a filozófiáról

Ha elfogadjuk a felvilágosodás korának azon sajátosságát, hogy – bár más-más formában – centrális impulzust adó alaptételeikből adódóan a haladáshitet vallották hívei, természetesnek fogjuk tartani, hogy Goethe a történeti haladás, egyáltalán a történelem problémáiba újra meg újra beleütközött. Emellett tekintetbe veendő, hogy a korszak legnagyobb német történetfilozófusával, Herderrel a weimari korszak mintegy tíz hosszú esztendejében mindennapi alkotói kapcsolatban volt, és ilyen módon már in statu nascendi látta a történetfilozófiai eszmék kibontakozását, akár barátjának és alkotótársának friss kézírataiban (melyeket pl. itáliai utazására is magával vitt, hogy mielőbb referáljon róluk a szerzőnek).²

Az ábrázolt időszaknak már a 18. század közepén egyik fő kérdése – tudvalevőleg – az irodalomban, a mű- és jogtörténetben az antikvitáshoz való viszony volt. A történeti spekulációk mozgatója, kihívója az antikvitás: vajon teljes minta és példa-e az antikvitás?³

1 Vö. *Roman Pliske* (Heidelberg) átfogó szemléljével: Mehr Bücher, in: *Die neue Gesellschaft*, Frankfurter Hefte, 1999, 8. sz., 762.

2 Lásd Goethe Herder műveire való utalásait: *Italianische Reise*, Henschelverlag, Berlin, 1961. 21, 488, 489.

3 Vö. Lange, Victor: Goethes Geschichtsauffassung, in: *Etudes Germaniques*, 38, Année 1983, nr. 1, 4.

Miután a francia felvilágosodás gondolatvilágában erre egyértelmű választ kaptak a kortársak, azt mondhatni: Goethére nem a felvetés vagy a problémamegoldás volt a jellemző, hanem a koreszméhez való igazodás. És bár felléptek már e korban az absztrakt példaképszerűség tagadói, a történeti gondolkodás kiindulópontja és tapasztalati anyaga az antik hagyomány volt. Ugyanakkor önálló gondolkodó lévén, újra meg újra kereste a bizonyítékokat: hosszú első itáliai utazása során csattanós bizonyítékokat kapott e tétel elfogadására.

Felvetődhet a kérdés: oly sok elméleti kérdés szorításában mennyiben volt Goethe filozófus. Filozófus volt-e egyáltalán? A Goethe-kérdés a poeta doctus Babits Mihályt is foglalkoztatta, bár érdeklődése – mint a *Nyugat* egészéé – nem a német eszmetörténet felé irányult. Ennek oka bizonyára az lehetett, hogy Goethe mint gondolkodó felfedezése óta (a 19. század második fele) egyre élenkebb figyelem fordult feléje. Rövid cikkében, talán mert tanulmányt írni nem szándékozott, megkerülni azonban mégsem akarta Goethét mint alkotó személyt, a válasza erre egyenesen tagadó: „Rendszerezés és elvonás távol állott tőle; nem volt filozófus”.⁴

Goethe maga persze természetkutatásai során filozófiai általánosításokra is kényszerült, s ilyen értelemben filozófus is volt, ám a firtató kérdésre csak a későbbiekben többször idézett ironikus választ adta: „philosoph sans le savoir”.⁵

Goethe filozófiai gondolatainak világáról sok az ellentmondó interpretáció. Ennek oka nemcsak a Goethe különböző életrészekében kialakult nézeteit illető, valóban bekövetkezett változás, hanem az az alapálláspontja is, amely a szuverén gondolkodás megőrzési törekvéssel jellemezhető: ismerjem meg a nagy filozófusok alapgondolatait, fő törekvéseit, de ne váljak egyikük rendszerének a követőjévé se, mert az gátolná szabad gondolkodásomat, arra készítetne, hogy valamely rendszer keretében gondolkodjam.

A fiatal Goethe nem sok épületes eszmét látott a korai német felvilágosodásban, s ezért a kortárs filozófiai gondolkodást csak

4 Babits Mihály: Goethe, in: *Babits Mihály művei – Esszék, tanulmányok*, II. kötet, Szépirodalmi könyvkiadó 1978, 340–341.

5 E sokszor idézett hely pontos forrását szinte közhelyként, forrás nélkül adja a Goethe-irodalom.

Herder és Kant megjelenésével tudta méltányolni. Sajátos közelítési módja nem a részletekre, hanem az „egészre” irányult, pl. mi a kanti filozófia fő koncepciója, s alig érdekelték a külön részletek. A kriticismus megismerésében – mint maga leírja – Herder is, Niethammer is segítségére volt: mindketten lényegre törő magyarázataikkal. Így juthatott el Goethe odáig, hogy leírhatta: „A *Tiszta ész kritikája* rég megjelent ugyan, ám teljesen kimaradt ismereteim körén. (...) De azért részt vettem néhány róla szóló beszélgetésben, és némi odafigyeléssel észrevehettem, hogy (Kantnál) megújul a régi főkérdés: mennyivel járul hozzá szellemi létünkhöz az önmagunk lénye, és mennyivel a külvilág”.⁶ „(...) Teljesen egyetértettem mindazon barátaimmal, akik Kanttal állítják: lehet, hogy minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik, de azért mégsem mindegyik a tapasztalattól születik. Az a priori ismereteket éppen úgy elfogadtam, mint az a priori szintetikus ítéleteket, hisz egész életemben mint költő és mint szemlélő mindig szintetikus, aztán ismét analitikusan jártam el.” „(...) És az a módszer, amellyel a növények esetében jártam el, megbízható útmutatónak bizonyult. Nem maradt rejtve előttem, hogy a természet mindig analitikus eljárást vesz figyelembe, az élő, titokzatos egészből való kifejlődést; aztán mintha megint szintetikus járna el, amennyiben teljességgel idegennek látszó viszonylatokat közelít egymáshoz és egybekapcsolja őket. Ezért újra meg újra visszatértem Kant tanításához; úgy hittem, egyes fejezeteket másoknál inkább megértettem, és több mindent megnyertem házi használatomra.”⁷

Mindamellettt egyik fő módszertani törekvését, a genetikus (azaz fejlődéselvű) eljárását inkább Herdernek köszönhette. Másfelől nyelvészeti (pl. nyelvújítási) és nyelvfilozófiai kérdésekben is Herder állt közelebb hozzá, minthogy Kantnál alig talált ezekhez hasonló fogódzót. Fejlődéselvű módszertanát egész természetkutatásában és természetfilozófiájában alkalmazta, ám ezen alkalmazás mikéntjébe a korábban elhalálozott Herdert már nem vonhatta be. Valószínű ez a körülmény idézte elő, hogy *Színelméletét* túlbe-

6 Goethe: A természettudományokról általában. Feljegyzések, in: Walkó György (szerk.): *Weimár és a német klasszicizmus*, Budapest, 1974, 199.

7 Uo., 200.

csülte, nem kapván meg alkotása közben azt a szakszerű kritikát és helyreigazítást, amit Herder részéről korábban élvezett.

Ami Goethét – irodalmi, költői tervei mellett – igazán foglalkoztatta, az a természetkutatás és a természetfilozófia volt. Már a strassburgi jogászhallgatói évek „kilengései” – az orvosi és a természettudományi előadásokra való kirándulásai a jogtudományiak elhanyagolásával – ezt mutatják. Weimarban csak folytatódott ez a korai ambíció. Sokat lendített előre munkásságában Schelling természetfilozófiája („Ideen zu einer Philosophie der Natur”), majd magával Schellinggel való megismerkedése. Ettől fogva részben igazolva látta törekvéseit, részint pedig inspirálta további világmagyarázatok kidolgozására. A 90-es évektől roppant erővel előretörő, az oktatásban és kutatásban egyaránt gazdagodó jénai egyetem fő ereje a természetkutatás és a természetfilozófia lett. Ez a nagy lendület még a témától kissé messze kutató Hegel tanulmányain is érezhetővé vált – gondoljunk *A szellem fenomenológiájának* szóhasználatára.⁸

A goethei gazdag életmű filozófiai alapjait tekintve Kant és Spinoza neve aligha kerülhető ki. Jóllehet Goethe – Schillerrel egyetemben – erős iróniával fogadta és kezelte a kanti rigurózus morált (lásd a *Xenien* című versciklust és a *Wilhelm Meisters Lehrjahret*), a kanti életmű egésze ezt követően is tiszteletet, védelmet, megbecsülést ébresztett benne, amit a Kant-ellenfél Herder sem tudott érdemben megváltoztatni: Goethe nem állt Herder mellé a Kanttal folytatott történetfilozófiai vitában, mint ahogyan a németországi Spinoza-vitában sem exponálta magát.

Ami Spinozát illeti, Weimar szellemi életébe Herder emelte be a spinozai etikát, s főképp annak affektuselméletét, ami Goethét is megragadta.⁹ A spinozai szenvedélyelmélet, s kiváltképp a szerelem felfogása nem kis hatást gyakorolt a weimari irodalmi-udvari

8 Elsősorban az *Ész* című fejezet kifejezéseire gondolunk: a természet megfigyelése, a szerves megfigyelése, a szerves vonatkozása a szervetlenre, elektromosság, pozitív és negatív elektromosság stb. Lásd Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 128–140. Ford. Szemere Samu.

9 Vö. Haym, Rudolf: *Geschichte des Verhältnisses Goethes und Herders*, in: *Herder – Nach seinem Leben und seinen Werken*, II. köt., Aufbau-Verlag, Berlin, 1954, 34–40.

kör tagjaira, még az egyébként felületes műveltségű Charlotte von Steinre is, ami feljegyzésekben, levelekben (pl. Herder terjedelmes levelezésében), illetve Goethe tárgyválasztásában jutott kifejezésre.

Választott témánk szempontjából nem vizsgálat tárgya, de megemlítendő, hogy Goethe a maga esztétikájában nagy lépést tett az egyes és általános (das Einzelne, das Allgemeine) közötti, már Lessing által konstatált, de meg nem oldott szakadék áthidalására (lásd Lessing *Hamburgi dramaturgiáját*). Ehhez persze, ha filozófiai alapjait meggondoljuk, szembe kellett nézni a kanti antitetikával, és nemcsak a diszkurzív gondolkodást kellett mérvadónak és elfogadhatónak tekinteni. Jelezni szeretnénk, hogy az itt utalt módszerben Goethe közel került Herderhez, aki a maga hipotéziseibe („Naturgesetze”) intuitív módszertani elemeket is beiktatott, amelyeket Kant ismeretes módon élesen vitatott. Erre vonatkozó gondolatait kiváltképp a *Maximen und Reflexionen* című írásában találjuk, különösen annak II. részében.

Visszatérve Goethe ókorszemléletére: ami saját tapasztalattal bővíti és hosszú időre elmélyíti antikvitásfelfogását, mint már érintettük, mindenekelőtt itáliai utazása volt. A Winckelmanni inspiráció az ókori művészet nagyságáról itt nyer előtte először hatásos igazolást, akár a két hosszú római tartózkodás meg-megújuló elragadtatott leírását, akár Paestum, e dél-itáliai görög romváros eleinte idegennek tűnő, ám végül is fenséges dór templomainak a megismerését tekintjük.¹⁰ Szicíliai útja csak elmélyíti benne dél-itáliai tapasztalatait és élményeit, amelyeket az „ősnövény” megpillantása csak felfokoz.

A felvilágosodás antikvitáskanonjához még jól alkalmazkodó Goethe a német felvilágosodás akkoriban épp kibontakozó történetfilozófiai konstrukcióit már fenntartással és szkepszissel fogadja. Herder humanitásezsményét és partikularizáló történetfelfogását éppúgy nem teszi magáévá, mint a racionalista verziókat és az ész progresszív haladásáról szóló, Jean-Paul-féle, erősen teleologikus szemléletmódot. Azt, hogy a világ folyvást csak előrelépéseket tenne (Weltfortschreitung), erős kétellyel fogadja, és legfől-

10 Goethe: *i. m.* 254.

jebb az „innen oda-lépést” (Weltumschreitung) tudja akceptálni.¹¹ Egyáltalában Goethe minden írásában és kijelentésében kerüli a Herdernél – és több kortársánál – található, pátoszt és fennkölséget sugárzó humanitásretorikát.

Mi volt a háttere a haladás iránt itt vázolt szkepszisének?

Mindenekelőtt az, hogy a weimari gondolkodó nem látja bizonyítottnak, hogy a társadalom és története világában megragadható törvényszerű folyamatok mennének végbe. Ha ugyanis a történelem nem más, mint – ahogyan mondja – egy nagy „színjáték”, akkor jobb, ha az ember nem is törődik vele. A történelemmel foglalkozni – „nos, ehhez még nem vagyok elég öreg” – vágott vissza a kérdezőnek a középkorú Goethe.

A történeti törvény tagadásának gondolatát voltaképp megtaláljuk, ha *Színelméletének* történeti és nem optikai részét vesszük szemügyre, amit a kutatás eddig többnyire megkerült, ergo eltekinünk a tisztán fizikai leírásoktól, kísérletektől és következtetésektől. Itt ugyanis azt írja, hogy a *Bildung* (kialakulás, kiképződés) és a *Wirkung* (okozat, hatás, effektus) az egyes emberek esetében imponáló példákban látható ugyan, azonban törvények és véletlenek itt olyannyira egymásba olvadnak, hogy végül is nem tudunk fogalmi általánossághoz eljutni.¹²

Felvethető a kérdés, hogy ha Goethe a világot egyetlen nagy szerves univerzumnak fogja fel, akkor annak a sokféle belső kapcsolata és szerveződése, melyeket felismert, nem adnak-e alapot történeti törvényszerűség megállapításához? Igen – válaszolja Goethe –, a világ organikus kozmosz, és mint ilyen, korántsem a káosz világa, hanem megérthető világ: regulatív eszmék, strukturális összefüggések találhatóak benne. Csakhogy a kozmosz ilyen jellemzése Goethénél kizárólag a természet világára szorítkozik, ugyanis az emberi történelemre nézve nem látott, nem talált ilyen pregnáns magyarázó elveket.

Hogy a természetben felismert magyarázóelveit a történelem világában is kereste, erre szépszámú bizonyítékunk van. Emellett Goethe osztotta azt a herderi elvont filozófiai elvet, mely szerint a

11 Vö. *Goethes Gespräche*, Hrsg. v. R. Mandelkow, Zürich, Artemis, 1965, I., 702.

12 Goethe: *Farbenlehre*, *Goethe Gesamtausgabe*, XVI. köt., 50.

természet és a társadalom világa összefüggéseket kell hogy mutasson, ugyanakkor sem a természetre vonatkozóan fellelt magyarázó-elvek egyikét sem találta meg a történelemben, sem az általa a természetben kimutatott polaritás (*Polaritätsprinzip*), sem a fokozódás, növekedés (*Steigerung*) elvét, amelyeket természetfilozófiájában oly világos példákön, olyan szépen tudott szemléltetni. Keresve sem talált a történelemben ehhez fogható szemléletességet.

Más viszonyt tudott viszont kialakítani a kulturális történeti hagyományhoz: a történeti nagysághoz, a nagy történeti személyiségekhez és kiváltképp a nagy alkotó egyéniségekhez (irodalomban és művészetben egyaránt). A múlt egyéniségei iránti fokozott érdeklődése mögött az a koncepció állt, hogy mivel a nagy egyéniségben kristályosodik ki kora, az adott kor megértéséhez a legjobb kulcs, ha nagy egyéniségeit meg tudjuk érteni. A nagy történeti alkotók példáját egyszersmind a saját maga számára is kihívásnak tartotta: az ő teljesítményük Goethe szemében egyben követelmény volt az ő számára is egy hasonlóan magas színvonalú alkotásra. Ilyen kihívást kezdett jelenteni számára a kezdetben alig értett reneszánsz egyik legnagyobb alkotó egyénisége, Leonardo da Vinci példája, akinek művészi törekvéseit csak a római tartózkodása során, *A festészetéről* című mű több napi elmélyült tanulmányozása után értette meg.

Ehhez kapcsolódott az a vissza-visszatérő módszere, hogy drámai feldolgozásaiban a lángészt, annak áttörési, kitörési kísérleteit próbálja egy nem-zseniális (nem konzseniális) korban bemutatni. Hogy az alkotó egyének éppen egy számukra kedvezőtlen miliőben, súlyos akadályok közepette tudtak áttörni és zseniális alkotásaikat végbevinni, ez csodálatot érdemlőnek látszott előtte. A drámai témául választott alkotó – Tasso, Faust, Winckelmann – ennek a nehéz áttörési kényszernek, s ennek a sikeres harcnak voltak a hősei az ő szemében.¹³

A történelmi alkotó egyéniség mellett maga a műalkotás is rendkívüli módon érdekelte Goethét. A magyar Goethe-irodalom jeles kutatója, Walkó György újra meg újra kiemelte azt a tényt, hogy a világirodalom történetének legnagyobb alakjai közül Goethét

13 Vö. Goethe: *i. m.* 604.

fűzte a legtöbb szál a képzőművészetéhez. *A műalkotások igazságáról és valóságosságáról* címmel kiadott kötete címében is egyik Goethe-tanulmányának címét és szellemét idézte.¹⁴

Hatott-e Goethe művészeti gondolkodására a platonizmus, illetve a neoplatonizmus, ma már elég könnyen eldönthető kérdés. A műalkotás tekintetében az időtlenség, a kortalanság gondolata, amelyet például a Correggio-féle *Madonna* szemlélése váltott ki belőle, aligha vitatható. Ehhez azonban még volt hozzáfűznivalója: „Látja – mondja Eckermannnak –, az pompás kis kép! Abban van szellem, naivitás, érzékletesség, minden együtt. És a szent téma általános emberi érvényt szerzett, s az élet olyan lépcsőfokát jelképezi, amelyet mindannyian átlépünk. Az ilyen kis kép örök, mert az emberiség legrégebb múltjába nyúl vissza és a legtávolabbi jövőjébe nyúl előre.”¹⁵

Az igazi nagy alkotás az embert önmaga és kora fölé emeli és istenivé teszi kora számára, és belőle a múlt is, a jövő is megérthetővé válik. Az isteni magaslatot tehát újra el lehet érni, mert érvényre jut a visszatérés szabálya is, formákban, talán típusokban. Hogy ez utóbbi specifikusan emberi attribútum, azt az interpretátorok Goethének tulajdonítják.

A kor és a kor embere, illetve a nagy kor és annak nagy embere kérdés történetfilozófiai problémája Goethét éppúgy foglalkoztatta, mint Herdert. Összefügg ez a történelmi mérce sokat vitatott problémájával is, amit éppen a késői német felvilágosodás (pl. Johann Joachim Winckelmann, majd Johann Gottfried Herder) volt képes először exponálni.

*

Tanulmányunk összegzéseként szeretnénk megjegyezni: Goethe inkább a praxis, a cselekvés, a – vizuális – megtapasztalás embere, mint teoretizálásra hajló, absztrakciókban kielégülő író, ám ugyanakkor problémamegoldó természetkutató is. És bár leírja a *Faust*-ban a „Szürke, öcsém, minden teória, csak az élet aranyfája

14 Lásd Goethe: *A műalkotások igazságáról és valóságosságáról*, Corvina Kiadó, 1980, 3, 22, 26.

15 J. P. Eckermann: *Beszélgetések Goethével*, Magyar Helikon, 1973, 196.

zöld” – gyakran idézett – mondatot,¹⁶ átfogó növénytani, geológiai gyűjtőmunkája végén rákényszerült a teóriára is: vallatóra fogta nagy filozófusok módszertani eljárásait, hogy megismerve s a neki legjobbat megtalálva bennük ráleljen egy használhatóra, ami gondolati útjait könnyíti vagy visszaigazolja.

Ez az alapállás, a féltve őrzött gondolati szuverenitás az, ami meghatározza nagy filozófuskortársaihoz, Schellinghez, Herderhez, Hegelhez, illetve azok elődeihez való viszonyát.

Életének utolsó évtizedei érlelték meg teljes gondolati arculatát: a szkepszist minden *a priori* történeti konstrukció iránt, a művészetek csupán epizodikus és biografikus története megírásának lehetőségét. Kiváltképp annak állítását, hogy lehetetlenség a politikai cselekmények terén elvont konzekvenciát levonni: az ember – ellentétben Herderrel – ne filozófusként, hanem költőként, az események hű tanújaként közelítsen a történelemhez.

Rezumat

Gândirea lui Goethe despre filosofie și istorie

Cuvinte cheie: *literatura despre Goethe în ultimii cincizeci de ani, Goethe despre istorie, Goethe despre filosofie, filosofia naturii, geniu creator.*

În prima parte a studiului găsim o scurtă istorie a eseurilor și monografiilor scrise despre Goethe, publicate cu ocazia anului comemorării lui Goethe în 1999. A doua parte a scrierii discută ideile de filosofie istoriei ale lui Goethe și concepția acestuia despre antichitate, analizând atât rolul filosofiei în viața lui, cât și interpretările sale legate pe de o parte de contemporanii săi și scrierile acestora (Kant, Herder), pe de alta de marile figuri ale istoriei filosofiei (Platon, Spinoza), în relație cu arta și, mai particular, cu geniul creator.

Abstract

Goethe's Thoughts about Philosophy, History

Key words: *Goethe-literature in the past fifteen years – Goethe about history – Goethe about philosophy – Goethe's basic ideas about the philosophy of nature*

In the first part of the treatise we can find a summary of significant essays on Goethe and monographs published on the occasion of the Goethe anniversary in 1999. The author subsequently discusses Goethe's basic

16 Mefisztó szájába adott mondat a *Faust* I. dolgozószoba-jelenetben. in: Goethe: *Faust* I., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1980.

ideas about the philosophy of history and his conception of antiquity, analyzing the role of philosophy in Goethe's life, his interpretations of his contemporaries (Kant, Herder) and the great figures of the history of philosophy (Platon, Spinoza) in relation to art and the creating genius, in particular.

Rathmann János (1934-) filozófiatörténész és germanista. A budapesti Műegyetem, majd a Szent-István-Egyetem tanára, itt az MTA-kutatócsoport vezetője (1996-2003). Közben vendégtanár és vendégkutató osztrák és német egyetemeken (Grác, Karlsruhe, Marburg, Köln, Regensburg). Fő kutatási területe az európai, kiváltképp a német felvilágosodás, ill. ennek magyarországi hatástörténete. Könyvei: Herder eszméi – A historizmus útján. Akadémiai, Budapest, 1983; Idegen szavak a filozófiában. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996; Zur Geschichte der ungarndeutschen Philosophie. Aufklärungsperiode Áron Verlag, Budapest, 1998; Történetiség a német felvilágosodásban. Logos Kiadó, Budapest, 2007. Fordításában jelent meg Moses Mendelssohn: Phaidón avagy a lélek halhatatlansága c. műve. Józseveg, Műhely, 2006.

Bene Adrián

Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító?

Kulcsszavak: *Merleau-Ponty, Sartre, Beauvoir, fenomenológia, recepció, szabadság, szubjektivizmus, marxizmus, kommunizmus*

A fenomenológiai hatástudat egyik sajátos elemének Maurice Merleau-Ponty és Jean-Paul Sartre egymáshoz viszonyított értékelését tekinthetjük. Míg az előbbi a továbbgondolható hagyomány megtestesítője ebben a filozófiai diskurzusban, addig Sartre értékelése kevésbé egyöntetű és kevésbé pozitív. A sajátos Sartre-recepciónak számos oka van, de az egyik mindenképpen a Merleau-Ponty általi értékelése. Természetesen hatással van Sartre fenomenológiájának befogadására az a tény, hogy az ő életműve nem zárult le viszonylag korán, mint Merleau-Pontyé, ezért a későbbi korszakok óhatatlanul más fényt – vagy árnyékot – vetnek *A lét és a semmivel* záruló első pályaszakaszra. Különösen, ha marxizálódás követi ezt a szakaszt, melynek egyszerre filozófiai és ideológiai jellege megosztja az értelmezőket. Arról nem is beszélve, hogy a történelmi körülmények megváltozásával a mai olvasó szemében a marxizmus nem egyszerűen hiteltelennek, de érthetetlennek is tűnhet; mindez megnehezíti Sartre filozófiai mondanivalójának megértését. Hasonló hatása van Sartre sokszínűségének is: a közismert próza- és drámaíró, a Baudelaire-t, Mallarmét, Genet-t és Flaubert-t tanulmányozó irodalmár vagy az elkötelezett közéleti értelmiségi alakja gyakran háttérbe szorítja a filozófus Sartre képét. Filozófiailag azonban kétségtelenül Merleau-Ponty Sartre-értelmezése gyakorolta a legnagyobb hatást a korabeli és a későbbi Sartre-recepcióra. Csakhogy az ennek nyomán kialakult kép nem feltétlenül tükrözi a Sartre által kifejtett gondolatokat. Merleau-Ponty interpretációját már Simone de Beauvoir megkérdőjelezte, ám ez nem keltett érdemi visszhangot.

Sartre és Merleau-Ponty vitája – már amennyiben vitának nevezhetjük azt, ahogyan Merleau-Ponty kritizál, Sartre pedig ezt részben alaptalannak tekintve nem reagál Merleau-Ponty kritikájára, részben pedig igyekszik úgy újrafogalmazni gondolatait, hogy azzal kiküszöbölje a félreértéseket – nem maradt meg filozófiai

síkon: a kommunizmussal kapcsolatos ideológiai-politikai konfliktus pedig az 1950-es években kettejük szakításához vezetett. A vita főbb témái: a Párt – a Francia Kommunista Párt, háttérben a Szovjet Kommunista Párttal, vagyis valójában bármely kommunista párt – és a munkásosztály viszonya, ehhez kapcsolódik Sartre-nál a tömeg és az osztály megkülönböztetése.¹ Mélyebb filozófiai síkon az idő és a történelem felfogása, valamint az ípszeitás és az interszubsjektivitás, tudat és cselekvés kérdései körül forog a vita. Az alapotívum pedig a szabadság és korlátainak viszonya. Ezek vitája már a *Phénoménologie de la perception* utolsó fejezetével megindult. A vita kapcsán megfigyelhetjük a későbbi Sartre-recepció szakítópontjait is: *A lét és a semmi* értelmezését és Sartre gondolatvilágának diakrón egységének kérdését, amelynek feltételezése sokak számára arra szolgált, hogy a *A dialektikus ész kritikáját* (*Critique de la raison dialectique* – a továbbiakban: CRD) a korábbi főmű felfogásában olvasva marasztalhassák el individualizmusban, karteziánizmusban.

Sartre szabadságfelfogását Merleau-Ponty komolyan bírálta a *Phénoménologie de la perception* című munkájában (*Az észlelés fenomenológiája*).² Eszerint a sartre-i szabadság abszolút, nem vet számot a szituáció adta akadályokkal, ezért nem is jelent valójában szabadságot, legalábbis a cselekvés szintjén. Merleau-Ponty korrekciója a szituáció és a testi létezés hangsúlyozásában áll. Nézzük érveit, amelyek oly nagy karriert futottak be Sartre bírálóinak gyakorlatában! Merleau-Ponty könyve utolsó fejezetében abból indul ki, hogy ellentmondás van abban, hogy a másik tekintete meghatároz, eltárgyasít, miközben máskülönben szabad vagyok. Nem lehetek fölváltva szabad és determinált, vagy tárgy vagyok, vagy nem.³ Csakhogy Sartre a másikért-valóból indul ki, mégis önmagáértléről beszél, az abszolút szabadság tehát ellentmondásba kerül önmagával. Sartre éppen a dualitást próbálta kiküszöbölni „az ember *pszichikai* egységén belül” (kiemelés tőlem, B. A.): „Hogyan tudnánk elképzelni olyan létet, amely *egy* lenne, de ennek ellenére

1 Az osztálylét a társadalmiság egyfajta próbaköveként a nyugati marxizmus diskurzusának egyik fő vitatémája a társadalomelmélet terén.

2 Merleau-Ponty, Maurice: *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

3 Merleau-Ponty, Maurice: *i. m.*, 496–497.

egyrészt olyan tények sorozataként jönne létre, amelyek egymást determinálják, s ebből következően egymáshoz képest külsőlegesen léteznének, másrészt olyan spontaneitás lenne, amely önmagát determinálná létezésre, és csak önmagától függené?”⁴ Így jut el Sartre oda, hogy az ember vagy teljesen determinált, vagy teljesen szabad. És mivel előbbi összeegyeztethetetlen a tudattal, ezért az abszolút szabadságnál köt ki. Tény, hogy ez a fajta tudatfenomenológia erősen karteziánus, de nem szolipszista; éppen ezért *nem* vonható le belőle következtetés a cselekvési szabadsággal kapcsolatban, annak előfeltételeiről van szó. Merleau-Ponty azonban ezt az igényt fogalmazza meg, és arra az eredményre jut, hogy az abszolút szabadság elvont, passzív, a cselekvés szintjén nem értelmezhető. „Ha minden tettünk egyformán szabad (...), ha a félelemben élő rabszolga éppen annyira szabad, mint a bilincseit széttörő, akkor semmilyen *szabad cselekvésről* nem beszélhetnénk (...), mert a szabad cselekvésnek valami nem, vagy kevésbé szabad élet háttéréből kiemelkedve van csak értelme.”⁵ Ugyanez vonatkozik a választásra is.

Merleau-Ponty szerint azonban van – a gyakorlat szintjén – közvetítés a két szélsőség, a determinizmus és az abszolút szabadság között, ám ahhoz el kell vetni a pillanatnyiság nézőpontját: a választás aktusát a tudatban a múlthoz és a jövőhöz kell kapcsolnunk. Így feltárul, hogy a választás és a szabadság mindig egy nyitott szituációba ágyazódik, amelyben akadályok is vannak, ezek teszik lehetővé, hogy szabadságról beszéljünk.⁶ Ha csak a tagadást, az elszakadást hangsúlyozzuk a szabadságban, akkor csupán „a világban való egyetemes elkötelezettségünk negatív oldalát” emeljük ki, amelyből nem jön létre konkrét, hatékony, cselekvő szabadság.⁷ Merleau-Ponty ugyan elismeri, hogy a jelentések az emberből, az emberi tervből mint vonatkoztatási keretből származnak, de felhívja a figyelmet, hogy ez könnyen összekeverhető az idealizmussal, a realizmus tagadásával. Ennek kiküszöbölése a „természeti én”, a

4 EN 525.

5 Merleau-Ponty, Maurice: *i. m.*, 499.

6 *i. m.* 500.

7 *i. m.* 501.

test figyelembe vételével lehetséges.⁸ Ez olyan adottság számunkra, mely már eleve megszabja, hogyan értékelünk [valorisations spontanées], a tekintettel párban: a dolgok mint megfogandók stb. nyernek alakot így számunkra.⁹

Merleau-Ponty azt is leszögezi, hogy elengedhetetlen a szabadság beillesztése a szituáció társadalmi horizontjába, valamint a történelmi folyamatba. Ennek során ugyancsak a szubjektív szabadság és az objektivista megközelítés közvetítését kell végrehajtani, példa erre az osztálytudat magyarázata.¹⁰ Ennek alapja a világban-benne-lét és az interszubjektivitás olyan felfogása, amely már az alapoknál kezdődik, a másokért-lét és az önmagáért-való tapasztalata előtt. Az individualitást meg kell előznie a társiasság [socialité] atmoszférájának, amely interszubjektivitásban „mindannyian egyszerre vagyunk névtelenek az abszolút individualitás és az abszolút általánosság értelmében”. Világban-létünk ennek a kettős névtelenségnek a hordozója.¹¹ Erre támaszkodva tulajdonít egyfajta hozzávetőleges értelmet – mert azt az ember alakítja – a történelemnek, egyúttal pozitív értelmet adva a heideggeri Akárkinek. „Az események értelmét nem egy őket létrehívó eszme adja, sem pedig azok véletlenszerű összessége. Hanem a jövő konkrét terve, amely a társadalmi együttlétezésben alakul ki, az Akárkiben, minden személyes döntést megelőzően.”¹² (Az egyén szintjén ugyanezzel a problémával küzdött később Sartre az eredeti választás és terv bevezetésével, aminek szintén a tovább nehezen differenciálható megélt [vécu] az alapja. Sartre irodalomtörténeti esszéi alapján megkockáztatható, hogy Merleau-Ponty felfogása lett az egyik komponense az egzisztenciális pszichoanalízis módszerének úgy, hogy azt beolvasztotta a saját koncepciójába.)

A test és a szituáció hangsúlyozása a pillanatokba tördelt tiszta, akozmikus tudat cáfolata tehát. Véleményem szerint azonban erről Sartre-nál sincsen szó. A javaslatok helytállóak, ám ezek

8 *i. m.* 502.

9 *i. m.* 503.

10 *i. m.* 506.

11 *i. m.* 511-512.

12 *i. m.* 513.

Sartre korábbi műveit nézve lényegileg nem jelentenek újdonságot, ha Sartre nem is ezt az oldalt dolgozta ki. Kiegészítésként, korrekcióként ezekkel egyet is ért, ezt mutatják következő írásai. A karteziánizmus egy tudatfenomenológia esetén érthető, ám az nem jelenti az ezen túllépő belátások általános elutasítását, és főként nem jelent idealizmust. A világban-benne-lét, a fakticitás, az interszubsztitívitas már 1943-ban is evidencia Sartre számára, mint ahogyan a tekintet vonzataként a testi dimenzió is, ha *A lét és a semmi* kifejtése ezt nem teszi nyilvánvalóvá. Tény viszont, hogy a konkrét társadalmi és történelmi helyzet fontosságát Sartre *A lét és a semmi*-ben egyáltalán nem érzékeli, erre részben az ekkor már a marxizmus felé tájékozódó Merleau-Ponty vezette rá.

Sartre szükségesnek is érezte, hogy *A lét és a semmi* alapján hangsúlyozza ezeket a szempontokat. Ezt végzi el Sartre két, nagyjából egy időben keletkezett írása, az először 1945-ben megjelent *A karteziánus szabadság*¹³ és az 1946-ban kiadott pamflet, az *Existenciálisizmus*. Mindkettőben központi szerep jut a szabadság és az elkötelezettség fogalmának, immáron egyértelműen a szituáció és a cselekvés¹⁴ háttére előtt.

Merleau-Ponty ezután 1947-ben, Arthur Koestler *Sötétség délben* című – Buharin koncepció perét ábrázoló – kulcsregénye apropóján, megírta *Humanisme et terreur*¹⁵ (*Humanizmus és terror*) című könyvét a liberalizmus elvont humanizmusa ellen, a politikai realizmus jegyében ítélve meg a forradalmi erőszakot. Mint látni fogjuk, a szovjet politikából való kiábrándulása után Sartre írásaiban a hasonló nézeteket később keményen bírálja. A tettek történelmi igazsága és a Párt csálhatatlanságába vetett vakhit között azonban már ekkor különbséget tett, és ez lesz majd Sartre-kritikájának leginkább meggyőző része. Tekintsük tehát át, mit gondolt Merleau-

13 Sartre, Jean-Paul: Descartes a szabadságról, in: Uő: *A szabadságról*, Kossuth, Budapest, 1992. Ford. Détsky Mihály.

14 EH 58.: „csak a cselekvésben van realitás; sőt (...) az ember és terve azonosak, és az ember csak annyiban él, amennyiben megvalósítja önmagát, tehát semmi más, mint cselekvéseinek együttese, semmi más, mint az élete.”

15 Merleau-Ponty, Maurice: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, 1980.

Ponty a történelem logikájáról és kontingenciájáról, az osztályharc és a Párt kapcsolatáról!

A kommunista cselszövést, erőszakot elítélő liberalizmus elleni érvelését avval kezdi, hogy a kapitalista demokráciákban a liberális elvek álcája mögött ugyanúgy erőszakos elnyomás van (a szociálpolitikában, a gyarmatosításban). Ráadásul ez a kizsákmányolást szolgálja, míg a forradalmi erőszakot jogosnak elismerő kommunizmus legalább az emberi kapcsolatok emberivé tételét tűzi ki célul.¹⁶ Okfejtésében jellegzetes nyugati marxista vonás, hogy a gazdaságtani kiindulópontot a munka és a kizsákmányolás világánál tágabb horizontra, a mindennapi emberi viszonylatokra cseréli. Ezt Sartre-nál is megfigyelhetjük.

Merleau-Ponty ekkor még a megoldást a dialektikus történelemfilozófia terepén keresi. A történelmi ember, a történelmi objektivitás fogalmai azonban gyenge lábakon állnak – legalábbis mint valamely politikai tett igazolói – Merleau-Pontynál, hiszen referenciájuk a történelmi totalitás, „a szituáció logikája”¹⁷ amely csak részlegesen fogható fel – ha marxista módon feltételezzük is a létét egy ilyen folyamatosan alakuló, mégis előzetesen determinált irányúnak –, hiszen benne vagyunk, tudatunk történelmileg szituált, és az ezt kiteljesítő jövő ismeretlen, kontingens. Ahhoz, hogy a történelem értelme jelen időben tétélezhető legyen, *a priori* történeti igazságot kell tulajdonítanunk létezésünknek: ez Merleau-Ponty marxizmusa szerint a munkás munkás általi elismerésére épülő forradalmi hit és közös gyakorlat mint abszolútum.¹⁸ Ez a történelmi szituációban elkötelezett szubjektivitás és cselekvés elmélete, amelyet legkéseőbb *A módszer kérdésében* már Sartre is oszt. Különbözik ugyan a determinista szcientista materializmustól, ám mégiscsak egy értelmezési keret, amely ugyan teret biztosít az ember cselekvési szabadságának, de azt ugyanúgy orientálni kívánja, és ez a politikában a különbséget gyakorlatilag elmosza. Ezt figyelembe véve a Sartre ultrabolsevizmusa címszó alatt kifejtett 1955-ös bírálatát, elmondhatjuk, hogy ez saját korábbi nézeteire is érvényes,

16 *i. m.* 39-41.

17 *i. m.* 83.

18 *i. m.* 102.

sőt minden marxista meggyőződésre – amennyiben elfogadjuk az általa megfogalmazott marxista történelemfilozófiát. Az elnyomott munkásosztály nézőpontjához kapcsolni a történelem, a forradalom (univerzális) igazságát,¹⁹ ahogyan azt Lukács György is tette a *Történelem és osztálytudat*-ban²⁰: ez inkább szubjektív céltételezés, mint filozófiai érvényű analízis. Ezen nem változtat Merleau-Ponty azon kitétele, hogy a marxizmus nem nyújt utópiát, előre ismert jövőt, „történelemfilozófiát”, csupán segít a tények közös értelmezésében.

Ez az álláspont mint normatív, elkötelezett filozófia vállalható, de akkor ebben a hibában – vagy nem hibában – nem illik mást elmarasztalni. Merthogy ezen a ponton van a két, ekkor még igen és már majdnem marxista fenomenológus a leginkább összhangban. Sartre első korszakának is egyik gondolati vezérfonala, hogy az ember képtelen felmérni tetteinek objektív értelmét a kontingencia miatt, mégis ki kell alakítania egy képet a jövőről és ezt a lehetőségek határaihoz igazítva cselekedni.²¹ Ez utóbbi lett a Sartre-recepció legnagyobb hatású félreértése, amiben Merleau-Ponty is osztozik. Pedig világos, hogy Sartre-nál mindössze a szituáció, az objektív meghatározottság kevésbé alapos tárgyalásáról van szó a pálya első felében, nem pedig ennek figyelmen kívül hagyásáról, hiszen a világban-benne-lét fakticitásával ez összeegyeztethetetlen lett volna. Mindenesetre ez tette lehetővé, hogy Sartre-t karteziánus idealizmussal, voluntarizmussal, szubjektivizmussal vádolják, noha a társadalmiság és a történelem problémájának vannak előzményei írásaiban, ezért sem jelentett radikális törést számára a marxizálódás. Mert mint fentebb láthattuk, Merleau-Pontyhoz hasonlóan számára is evidens volt, hogy az emberi cselekvés nem is teljességgel meghatározott, de nem is korlátlanul szabad, lévén – közös, interszubjektív – szituációba ágyazott.²²

1948-ban még mindketten alapítói a Rassemblement Démocratique Révolutionnaire elnevezésű alternatív szocialista pártnak. Ez már Merleau-Ponty szovjetbarát munkásmozgalmi korszaka,

19 L. i. m. 124.

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

21 L. i. m. 158.

22 Vö. i. m. 283.

amelyet fokozatos kiábrándulás követ, amikor tudomást szerez a gulágok létezéséről, majd pedig a Szovjetunió kirobbantja a koreai háborút (1950). Sartre viszont 1952-ben „tér meg”, amikor a kommunisták által szervezett Amerika-ellenes tüntetést Párizsban szétverik és Jacques Duclos-t mint állítólagos titkos ügynököt le tartóztatják. Az Olaszországban tartózkodó Sartre kiáll Duclos és pártja mellett, elkezdí *A kommunisták és a béke* címmel cikksorozatot, amely 1954-ben zárul. Miután ezt szerkesztőtársa megkerülésével teszi közzé a *Temps Modernes*-ben, és a Merleau-Ponty-tanítvány Claude Lefort felszólítására sem vonja vissza, a két értelmiségi útjai szétválnak.²³ Merleau-Ponty *A dialektika kalandjaiban* (1955) fejti ki kritikáját, amelyre Sartre élettársa, Simone de Beauvoir reagál vádlón, végül a vita személyeskedéssé fajul.

Sartre az 1952-es párizsi tüntetések után a *Les communistes et la paix* (*A kommunisták és a béke*) című munkájában politikailag közeledik a Francia Kommunista Párthoz, és egyúttal módosítani kezdi korábbi egzisztencializmusát, történelmi és társadalmi kategóriákat vezetve be. Az előzmény az, hogy május 28-án a rendőrség az Amerika-ellenes tüntetés szervezőjeként nem egyszerűen őrizetbe veszi a kommunista Jacques Duclos-t, hanem kémkedéssel, hazaárulással gyanúsítják meg. Ezek után június 4-én a kommunisták tiltakozó sztrájkot szerveznek, de ehhez csak kevés munkás csatlakozik, ami különböző diagnózisokra adott alkalmat a kommunisták politikai kilátásairól. Sartre állásfoglalásával nemcsak a kormányt készítette a súlyos vádak visszavonására, hanem nagy lépést tett a CRD felé az egyénnek a csoporthoz és a történelemhez való viszonyát vizsgálva.

Az írás nagy része tehát politikai esszének tekinthető, és mint ilyen, csak korlátozottan vethető alá filozófiai szempontú kritikának, inkább politológiai, esetleg morális szempontok alapján közelíthető meg. A kommunista akciópolitika igazolásaként leszögezi, hogy mivel gazdaság és politika nem választható el,²⁴ ezért nem lehet szó egyszerű béralkuról. Ennek hátterében a Lukácstól is

23 Erről lásd még: Zuh Deodát: *Sartre és Merleau-Ponty szakítása*, www.c3.hu/~prophil/profi062/zuh.html 2009. szeptember 16.

24 Sartre, Jean-Paul: *Les communistes et la paix*, in: *Uő: Situations VI*. Gallimard, Paris, 1964. (a továbbiakban: CP) 80–384.

ismert tétel húzódik meg, miszerint „a gazdasági harc lényegében rejlik, hogy politikai harcba csap át, és fordítva”;²⁵ ezek elválasztása megengedhetetlen, eltévelyedés, mert nem vezet el a proletárforradalomhoz. Márpedig a társadalom egészét, a polgári tulajdon rendszerét²⁶ kell megváltoztatni, mivel a „bérkérdés egyben lélektani kérdés, problémaként jelentkezik az emberi kapcsolatokban és az erőviszonyokban: egyszóval politikai probléma, amelyet meghatároz az ideológia, az igazságról, az egyenlőségről, a társadalmi hierarchiáról vallott hitek.”²⁷ A munkás számára ez gazdasági és ideológiai adottságként jelentkezik a társadalomban, ezt a szituált-ságot fejezi ki úgy Sartre, hogy „már elkötelezett” ilyen módon a munkás.²⁸ A munkások nézőpontját osztja tehát, de nem a korai Lukács vagy Merleau-Ponty módján indokolja a kommunista politika jogosságát. Kiindulópontja nem az egyedinek és egyetemesnek a munkásosztályban való egybeesése vagy a munkások egymás általi kölcsönös elismerése, hanem az eldologiasodás mint a kizsákmányolás következménye a proletár identitására. A tünetők, sztrájkolók legitimációját a harag adja, mert ember helyett tárgyként kezelik őket, miközben, mint minden ember, ennek ellenkezőjét igényelnék.²⁹ Ez az interiorizált tárgylét-perspektíva, az elnyomás tapasztalata az eredeti erőszak, amelyből erőszakkal kitörni is igazságos.³⁰ Az erőszak humanista célokkal való igazolása Merleau-Ponty fent tárgyalt könyvéből már ismerős. Ez a magyarázat ontológiailag illeszkedik a másik eltárgyasító tekintetéről *A lét és a semmi*-ben kifejtett koncepciójába, annak marxizált, társadalmi osztályokra vonatkoztatott változata. Éppen ezért ez nem jelent sem szubjektívizmust, sem individualizmust, hanem a társadalmi folyamatok szubjektív, megélt oldalának a hangsúlyozása – az evidenciának tekintett marxi gazdasági elemzés kiegészítéseként.

25 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest, 1971, 305.

26 CP 129.

27 CP 126.

28 Uo., 146.

29 Uo., 128.

30 Uo., 148–149.

A második cikk az egyén, a tömeg, valamint az osztály és a Párt viszonyát próbálja tisztázni. Egyrészt populista módon a tömegmegmozdulásokból származtatja a pártlegitimitást, szemben a csupán szavazójogukkal élő tömegek támogatásával.³¹ Másrészt abból a tényből, hogy a tömeg nem feltétlenül aktív az osztályharcban, azt a következtetést vonja le, hogy a Párt megfelelő nevelő-irányító tevékenysége nélkül nincs meg a szükséges osztályöntudat. Tehát a közös körülmények és társadalmi helyzet legfeljebb szolidaritást szül, de osztályt nem. Csak az hiheti ennek az ellenkezőjét, aki a gazdasági tényezők mechanikus termékeiként tekint az emberekre (azonos okok, azonos okozatok), figyelmen kívül hagyva az emberek egyediségét.³²

A történelem és a cselekvés viszonyáról a Merleau-Ponty filozófiáját idéző módon ír (az utolsó félmondattól eltekintve): „a történelmi alakulat minden pillanatban meghatározza lehetőségeinket, kijelöli cselekvéseink és *valóságos* jövőnk korlátait; alakítja magatartásunkat a lehetőséggel és a lehetetlennel, a valósággal és a képzeletivel [l'imaginaire], a vannel és a legyennel [devoir-être], az idővel és a térrel kapcsolatban; innentől pedig magunk határozunk másokhoz való viszonyainkról, vagyis az életünk értelméről.”³³ A munkásosztály, a történelem kollektív szubjektuma számára ez az értelem a harc, a közös cselekvés gyakorlata.³⁴ Tiszta, önkényes cselekvésről azonban – előreutalva Merleau-Ponty egyik fő vádpontjára – szó sincs, mint látjuk.

Mivel a tömeg magától nem alakítja a történelmet, ezért szükség van a Pártra, hogy a munkás felülemelkedhessen az izolált tömegemberlétén. Mert a közös osztályhelyzet még nem teszi közösséggé az egyéneket: az osztályegység magától nem jön létre („l'unité de classe ne peut être ni passivement reçue ni spontanément produite”).³⁵ Vagyis azonos helyzetben lévő magányos egyedek összessége még nem totalitás, nem közösség [collectivité], leg-

31 Uo., 165.

32 Uo., 188–200.

33 CP 184.

34 CP 188. és 192.

35 CP 197.

feljebb tömeg, kollekció.³⁶ Ehhez szolidaritás és közös cselekvés szükséges, ehhez pedig a szervezettséget, a perspektívát csak a párt adhatja meg.³⁷ És ha a mozgalmi aktivitás, vagyis a munkáslét folyamatos elutasítása megszűnik, az egyének visszahullanak a tehetetlenségbe és a magányba.³⁸ Látható, hogy Sartre ekkoriban már annak leszögezésével, hogy a párt testesíti meg a munkásosztály cselekvőképességét, egyben azt is állítja, hogy az egyéni terv, az egyéni szabadság elszigetelten tehetetlen. A praxis közös. Ez a belátás meghatározó vonása marad Sartre gondolkodásmódjának, ha a kommunista párt politikájától el is távolodik az 1956-os magyar forradalom után.

Az abszolút cselekvési szabadság sokat hangoztatott vádja eleve megbukik az inercia fogalmán. A későbbi társadalomfilozófiai főműnek, a CRD-nek egyik kulcsfogalma ez, amelyben kidolgozza a gyakorlati-tehetetlen koncepcióját, a gazdasági meghatározottság helyett a mindennapi élet emberi kapcsolatait, az elidegenedést helyezve középpontba. Az inercia, a tehetetlenségi erő fogalmának alkalmazása a társadalmi folyamatokra, már a *Communistes et la paix* oldalain megjelenik, amikor Sartre leszögezi, hogy a proletariátus a cselekvés folyamatában teremti meg magát, lényege a közös cselekvés, és amint ez megszűnik, felbomlik az osztály mint totalitás.³⁹ A munkásosztályban – írja – „a mozgás tartja egyben a különböző elemeket; az osztály mozgásban lévő rendszer: ha leállna, az egyének visszahullanának tehetetlenségükbe és magányukba.”⁴⁰

Sartre cselekvéseméletének egyébként is az a lényege, hogy a gyakorlat a tervre épül: az ember valamilyen szituációban találja magát, amelyet valahogyan értelmez és ez alapján cselekszik, amellyel új szituációt teremt. Vagyis az objektívtól az objektívhez vezető út az internalizáción keresztül vezet. Így a terv révén válik megragadhatóvá a marxizmus számára a társadalmi gyakorlat szubjektív oldala. Az emberi cselekvést totalizációs folyamatként (ezt a

36 CP 202.

37 CP 195.

38 CP 208.

39 CP 207.

40 CP 208.

folyamatot vizsgálja a dialektikus ész) kell felfogni Sartre szerint: a cselekvések jelentéseket jelölnek ki. A totalizáció a sartre-i szituáció fogalmának finomítása, ahol az ember választása már a társadalmi mezőbe ágyazott, arra irányul, és csak mint ilyen érthető meg.

Merleau-Ponty a fentieket némileg szemellenzősen olvassa: a politikai esszéverébre ontológiai ágyúval tüzel. Nagyobb hiba ennél, hogy kiragadott szövegrészekre alapozza filozófiai ellenérveit, miközben Sartre nézeteinek egyik legjobb ismerője volt. Legjobb esetben is félreértésekről beszélhetünk, amelyek *A lét és a semmi* fentiekben tárgyalt kritikáját visszahangozzák.

Emlékeztetőképpen: a szóban forgó kommunizmus céljáról Marx a következő meghatározást adta. „A kommunizmus mint a magántulajdonnak – mint emberi önelidegenülésnek – pozitív megszüntetése, és ezért mint az emberi lényeknek az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása: ezért mint az embernek társadalmi, azaz emberi emberként a magáért-valóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejövő visszatérése.”⁴¹ Az ezt szolgáló forradalmi cselekvés és a diktatórikus eszközök erkölcsi megalapozottságáról Lukács *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című cikkében leírja, hogy a tőkés elnyomásból a szabadság birodalmába vezető út a proletárdiktatúrán keresztül vezet. Amennyiben tehát elfogadjuk az osztályharc marxai történelemfilozófiáját, akkor a forradalmi akarattal és erőszakkal szemben semminemű kifogásnak nincs helye, főként mivel itt hitkérdésről van szó.⁴² Tegyük hozzá, ő maga a demokratikus értékek nevében elhatárolódik ettől a politikai pragmatizmustól.

A Lukács által problematizált elv, miszerint a cél szentesíti az eszközt, erkölcsi szempontból természetesen sebezhető. Azt azonban, hogy a kommunisták ezt a megálmódott jövő felől, utópisztikusan igazolják, nem az *Humanisme et terreur* írójának a feladata kárhoztatni. Ha pontos is a megfogalmazása, miszerint ezáltal a dialektika az ideológia szerepét játssza, és így valami mássá teszi a kommuniz-

41 Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest, 1977, 132.

42 Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, in: Uő: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest, 1971. 11–17, 13.

must, mint amit magáról gondol.⁴³ Szerinte ráadásul Sartre úgy adja fel szellemi függetlenségét, hogy ellentétben Lukácscsal, lemond a dialektikus történelemszemléletről, sőt, magáról a történetiségről. Ezáltal a kommunizmus az igazság, a történetfilozófia és a dialektika helyett ezek tagadása útján, voluntarista módon igazolja magát: ezt nevezi Merleau-Ponty ultrabolsevizmusnak, amelyben a kommunizmust csak önmaga igazolhatja, tettei sem ítéltetők meg erkölcsileg.⁴⁴ A Sartre-ral szembeni három ellenvetés ez alapján: Sartre a dialektikát és a történetfilozófiát felszámolja és az ismeretlenben való abszolút teremtésre cseréli; így a kommunizmusról csak annyi tudható, hogy valami másra irányul, mint a fennálló, vitathatatlaná válik, kikerül az ész kontrollja alól; a tettek helyességének nincs többé fokmérője, ezért meggyőző ereje sem. A második jogosnak tűnik; a harmadik valójában minden eszkatológikus történetfilozófiára igaz, vagyis a marxi osztályharc elméletére mindenképpen; az első viszont nem megalapozott, márpedig filozófiailag ez a lényeges kérdés. Állításom alátámasztására vizsgáljuk meg közelebbről a gondolatmenetet, hogy rábukkanjunk a – Simone de Beauvoir szerint szándékos – félreértelmezésekre.

Merleau-Ponty szerint Sartre kifogásolható elmélete az osztály és a Párt viszonyáról idő- és tudatfilozófiáján nyugszik. Szerinte a sartre-i választás és elkötelezettség a jelen pillanatban, szingulárisan van felfogva, és az egész jövő felelőssége rá van helyezve anélkül, hogy a múlttal kapcsolatban lenne. Így a semmiből való önteremtésről, a politikában pedig önkényes döntésekről van szó.⁴⁵ Ennek alapja az lenne, hogy Sartre filozófiájában a tudati aktusoknak nincsenek okai, mert csak a jövőre irányulnak – csakhogy ez így nem igaz. Sartre-nál szó sincs voluntarizmusról, az akarat ugyan szabad, de a cselekvésnek számot kell vetnie az adott korlátokkal, és a szituáció fogalma a háború utáni – Merleau-Ponty által nagyon jól ismert – írásokban tárgyalásra is került már. Sartre ugyan *A lét és a semmi* megírásáig foglya volt a tudat önmaga számára való

43 Merleau-Ponty, Maurice: Sartre and Ultrabolsevism, in: Uő: *The Adventures of Dialectic*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, 95–201., 96.

Transl. Joseph Bien

44 *i. m.* 100.

45 *i. m.* 105.

áttetszőségének (de csak ennyiben karteziánus), ez alapján azonban tiszta cselekvésről és szubjektivizmusról nem beszélhetünk nála, a munkásosztály–Párt viszony sartre-i felfogása ehhez nem elégséges indok.⁴⁶ Jellemző, ahogyan szerzőnk félreértelmezi a sartre-i tételt, miszerint a munkásosztály csak a cselekvésben létezik, úgy magyarázva, hogy történelmi konkrétságtól mentesen, a semmiből jönne létre. Pedig Sartre nyilvánvalóan arról ír, hogy az osztály mint sajátos szociálpszichológiai és szociológiai minőség hogyan jön létre a történelmileg-társadalmilag konkrét egyének által alkotott tömegből.

A következő vád az idealizmus: Sartre eszerint a tényeket és az eszméket nem különbözteti meg, előbbieket utóbbiaknak rendeli alá. A csúsztatás abban rejlik, hogy ezt a kommunista politikáról írottakkal indokolja, de Sartre filozófiájára vonatkozó általános érvénnyel.⁴⁷ A tények ambiguitásáról, arról, hogy többféle értelmet nyerhetnek, felesleges kioktatni Sartre-ot, ez a Lefort-nak adott válaszából is kitűnik,⁴⁸ amit Merleau-Ponty megint csak szemellenzősen olvasott, a jelek szerint.⁴⁹ Ezért nem vette észre azt sem, hogy Sartre a *Communistes et la paix* 184. oldalán távolról sem minősíti le a leghetségesebb bizonyossághoz képest, „tiszta racionalista” módján. (Ez a *Levél a „humanizmusról”* heideggeri Sartre-kritikáját visszhangozza.) Merleau-Ponty újfent a politikai pluralizmus hiányából vezet le általános következtetéseket Sartre filozófiájára vonatkozóan, hogy azután ezekkel magyarázza annak politikai kijelentéseit. Ez így van az igazsággal, a tényekkel és a jelentésekkel kapcsolatos észrevételei esetében is, amelyeket Sartre spontaneitásfogalmával hoz kapcsolatba, kritikusan. A legnyilvánvalóbb ferdítés a kiragadott idézetből („Vannak emberek, állatok és dolgok”) levezetni a lét és a jelentés abszolút szembeállítását Sartre-nál, és ebből következtetni a történelem hiányára a gondolkodásában, vagyis a marxizmussal való összeegyeztethetlenségre.⁵⁰ Merleau-Ponty szerint Sartre

46 *i. m.* 107.

47 *i. m.* 114.

48 Sartre, Jean-Paul: *Réponse à Claude Lefort*, in: *Uő: Situations VII*, Gallimard, Paris, 1965, 7–93., 32–33.

49 Merleau-Ponty *i. m.* 115–116.

50 *i. m.* 124.

idealizmusát az bizonyítja a legfényesebben, ahogyan a kommunizmust, a Párt kezdeményező szerepét a társadalmi és történelmi tényektől elszakítva vizsgálja, amikor az elidegenedés, a másik tekintete keretében – vagyis a társadalmi jelenség megélt aspektusát megvilágítva – beszél az osztályharcról.⁵¹

Ezek szerint tehát a teremtés radikális szabadsága a gyakorlatot tiszta cselekvéssé változtatja Sartre-nál, amelynek pillanatnyisága kizárja a történelmet. Csakhogy Sartre radikális szabadsága a képzelet szintjén, a semmitésben nyilvánul meg, amely lehetőségeket tár fel a tervezés előtt, ami aztán alapja a cselekvésnek, de ez nem jelenti az adott körülményekről mint esetleges korlátokról való elfeledkezést. Az univerzális történelemben persze Merleau-Ponty sem hisz, az legfeljebb retrospektív illúzióként képzelhető el, az ember viszont mindig benne áll a történelmi szituációjában, ez adja számára az értelmezési keretet, a lehetséges jelentéseket. A marxizmus történetfilozófiája éppen emiatt sebezhető, ám ha Sartre valóban szemben áll a marxi tanokkal a történelem megítélése kapcsán, akkor az éppen azért van, mert ő sem állít ilyesmit igazságról és történelemről. Tény azonban, hogy „a történelem értelme” olyan probléma volt Sartre számára, amelynek megoldása még sokáig foglalkoztatta, a CRD befejezetlen második kötete tanúsítja ezt. Egzisztencializmusának egyik alapja az, hogy nincsen végzet és nincsenek előzetesen kijelölt utak, megfejtendő útjelzők. Ez a marxista történetfilozófiával nehezen fér össze. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Sartre az interszubsztivitás hiánya miatt, az ember és a világ elhatárolása miatt nem jut objektív jelentésekhez.⁵² A jelentésadó szubsztivitás elfogadása nem jelenti a változó közös horizont tagadását vagy figyelmen kívül hagyását, mindössze arra mutat rá, hogy az egyéni értelmezések éppúgy hatnak a közös jelentésvilágra, mint fordítva: a viszony dialektikus. Ezt a CRD-ben egyértelművé is teszi Sartre, és Merleau-Ponty írásának haszna leginkább abban lelhető fel, hogy ennek a tisztázásnak a szükségességét felvetette.

51 *i. m.* 168–169.

52 *i. m.* 146.

Az individualizmus, karteizianizmus, szubjektivizmus vádjainak alapja, hogy Sartre ugyan számot vetett a világban-benne-lét mint együtt-lét szituációjával, de nem tekinti a társiasságot-társadalmiságot elsődlegesnek, ellentétben a hagyományos marxizmus holizmusával. A recepció fő problémája, ahogyan máris látható, hogy amit Sartre dialektikusan, kölcsönös, folyamatosan változó viszonyként ír le, azt egyoldalúan, mereven értelmezik: így van ez a lét és a semmi, az ember és a világ, az Önmagában-való és az Önmagáért-való, az egyén és a közösség – csoport, osztály, társadalom –, az inercia és az aktivitás tekintetében egyaránt. Sartre irodalmi és politikai elkötelezettség-koncepcióját – az író, illetve a Párt tudatformáló és aktivizáló funkcióját – bírálva Merleau-Ponty a tiszta tudat–tiszta cselekvés vádjait próbálja igazolni, és mintha elfeledkezne a tág értelemben vett ideológia működéséről, amivel Sartre nagyon is tisztában van.⁵³ Ilyenkor úgy tűnik, hogy ha nem is a gazdasági szerkezet tükröződéseként, de valamiféle puszta felépítményként jelenik meg Merleau-Ponty érvelésének hátterében az ideológia, mentesen mindennemű hatóerőtől. „Egy marxista nem tekinti az irodalmat forradalmi tudatnak, ezért nem is fogadhatja el a cselekvés eszközeként. (...) A történelemnek van középpontja: a politikai cselekvés; és van perifériája: a kultúra. Vannak alapok és vannak felépítmények.”⁵⁴ A kölcsönhatás, a kölcsönös meghatározottság történeti dialektikájának nyoma sincs. Merleau-Ponty elméleti felkészültségét tekintve ez legalábbis meglepő, érthető, hogy Simone de Beauvoir előítéletességre gyanakodott az ilyen érvek olvastán.

A leginkább meghökkentő pedig talán az, ahogyan folyamatosan Sartre korábbi filozófiai értekezése alapján értelmezi Sartre esszéjét (illetve ez alapján visszamenőlegesen azokat), tehát feltételezi, hogy egy gondolkodó minden megnyilatkozása egységben tekinthető, keletkezési és műfaji-tematikus különbségektől függetlenül. Eközben ő olyan nézetekért marasztalja el Sartre-ot, amelyeket az *Humanisme et terreurban* ő maga hangoztatott. Gondolunk itt

53 i. m. 156–157.

54 i. m. 157.

elsősorban az erőszak kérdésére,⁵⁵ amelyet akkoriban (1947-ben) nem egyszerűen felvállalt, politikai realizmusból, hanem azokkal a történetfilozófiai érvekkel támasztott alá, amelyeket most mítosz-ként helytelenít. Mindenkinek joga változtatni a meggyőződésin, ám aki a pillanatnyi meggyőződését és annak ellenkezőjét filozófiai síkon, az igazság igényével támasztja alá, mint Merleau-Ponty, az hiteltelenné válik, amikor a mások meggyőződéseiből filozófiai következtetéseket próbál levonni. Lehetséges, hogy egyszerűen Lukács Sartre-kritikáját próbálná követni, amikor az erőszakot az abszolút választáson keresztül a voluntarizmushoz kapcsolja – ahogyan ezt Lukács a fasizmus emlegetésével tette általában?

Simone de Beauvoir, aki amellet, hogy a vitapartnerekhez méltó kvalitású filozófus, egyben Sartre élettársa volt, *Merleau-Ponty et pseudo-sartrisme* című írásában reagált, a *Temps Modernes* 1955. június-júliusi számában. Ebben azt állítja, hogy Merleau-Ponty nem egyszerűen félreérti Sartre-ot, hanem szándékosan meghamisítja a filozófiáját, egy elméletileg korlátozott érvényű cikk alapján.⁵⁶ Mert például Merleau-Pontynak tisztában kellett lennie azzal, hogy Sartre már az 1930-as években leszögezte, az Ego odakint van, a világban, a többi ember között. Ezt nehéz szubjektivizmusként érteni. Sartre mindig is kölcsönös feltételezettségként gondolta el a világ és a szubjektum viszonyát: „A világ nélkül nincsen ipszeitás, nincsen személy; és az ipszeitás, a személy nélkül nincsen világ.”⁵⁷ (Mármost az ember számára.) A sartre-i intencionalitás magában foglalja, hogy a tagadás sincs anélkül, aminek a tagadása. Ha nem is feltétlenül igaz, hogy Merleau-Ponty azért hamisította meg – magának is – Sartre filozófiáját, hogy meg tudja különböztetni tőle a sajátját, annyiban meggyőzőek Beauvoir érvei, hogy az alapkoncepciójukat tekintve több a közös pont, mint az olyan, ami elválaszt.

Beauvoir leszögezi, hogy Merleau-Ponty helytelenül olvassa Sartre alkalmi publicisztikáját teljes történelemfilozófiaként, amin ezt nem lehet számon kérni. Merleau-Ponty a szövegben benne

55 *i. m.* 164.

56 Lásd erről Sheridan, James F.: On Ontology and Politics: A Polemic, in: Stewart, Jon (ed.): *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, 1998, 36–47.

57 Idézi Sheridan *i. m.* 38.

nem levőt úgy érti oda, hogy Sartre ontológiája alapján próbálja azt megkonstruálni, szerinte rekonstruálni. Az azonban, amit ebből kikerekít, majdnem teljesen ellentétes Sartre filozófiájával. Szükséges tehát ezzel szemben felmutatni Sartre igazi ontológiáját, amely távolról sem a tudattal egybeolvadó, áttetsző és a világgal koextenzív szubjektum filozófiája.⁵⁸ Nem igaz, hogy az én és a másik kapcsolata a tekintetre korlátozódik, minden szubjektum egyedül él a világban és nem osztnak egy közös világot. Beauvoir többek között *Az Ego transzcendenciájára* hivatkozva érvel, amely alapján nyilvánvaló, hogy Sartre-nál szó sincs szubjektumfilozófiáról: a tudat számára az Ego, az én és a pszicho-fizikai magam transzcendens, tárgyként konstituált.⁵⁹

A szubjektivizmus vádját illetően Beauvoir felhívja a figyelmet arra, hogy Sartre elméletében nem hagyható figyelmen kívül a fakticitás, amely ontológiájának alapjául szolgál. Heideggerhez híven Sartre mindig is ragaszkodott az Ego és a világ kölcsönös feltételezettségéhez, ahogyan azt az ipszeitás köréről kifejti *A lét és a semm*ben is. Azzal is tisztában van, hogy csak testbe ágyazott tudat van, ami eleve elkötelez bennünket egy nézőpontban, ahogyan ez *Az undorban* vagy a Genet-könyvben is megjelenik. Az sem igaz, hogy a tudat és a lét szembeállítása abszolút volna, és az előbbi a semmiből adna jelentést az utóbbinak, hiszen Sartre az anyagi minőségeket mint adott, megfajtott jelentéseket hangsúlyozza.⁶⁰ Ha pedig Sartre nem tagadja a közös világot, az interszubjektivitást, akkor a passzivitás vádja is elesik.

Sőt, ha a társadalom nem egyének halmaza, hanem detotalizált totalitás, akkor ebben benne rejlik a történelem és a dialektika lehetősége, ellentétben Merleau-Ponty állításával. Sartre nem a dialektikát veti el, hanem az ennek jelmezébe öltöztetett finalista optimizmust, megváltáshitét, azt, hogy a történelemnek lenne egy előzetes eszméje, végcélja.⁶¹

58 Beauvoir, Simone de: Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreism, in: Stewart, Jon (ed.): *The Debate between Merleau-Ponty and Sartre*, Northwestern University Press, Evanston, 1998. 448–489., 449. Transl. Veronique Zaytzeff

59 Uo.

60 *i. m.* 450-451.

61 *i. m.* 465.

Merleau-Ponty a sartré-i választást és cselekvést motiválatlan, pillanatnyi döntésnek állítja be, pedig valójában Sartre olyan praxisként határozta meg az osztályt, amelynek konkrét feltételei vannak. A szabadság mindig szituált, nincs szó tehát önkényes, igazolhatatlan döntésekről, a párt esetében sem.⁶²

A fenti érvek fényében egyet kell értenünk Simone de Beauvoir és Mark Poster értékelésével, miszerint Merleau-Ponty kritikája nem volt objektív: abbéli törekvésében, hogy a „sztálinista” Sartre-ot filozófiailag cáfolja, nem vette figyelembe, hogy Sartre igenis elkezdte a közös tervek kölcsönösségét hangsúlyozni, éppen az ő korábbi írásainak a szellemében.⁶³ Ezt 1952-ben, a *Communistes et la paix* első két cikkének elkészültekor két másik dokumentum is igazolja. Az egyik a Genet-ről írott könyve (*Saint Genet – comédien et martyr*), amelyben már a világ közösségén van a hangsúly, az emberek kölcsönös viszonyban levésén.⁶⁴ A másik a Camus-vel való vitája a történelemről, annak céljáról. Sartre *Réponse à Albert Camus* című írásában elveti a történelem elvont fogalmát, de nem tagadja értelmét: mert azt mi adjuk cselekvéseinkkel, folyamatosan, mondja.⁶⁵ Tegyük hozzá, a „történelem értelme” továbbra is el-lentmondásoktól terhes, hiszen a teleologikusságnak a cselekvésbe helyezése – az idős Lukács módján – még nem jelenti a marxi történefilozófia eszkatologikusságának, metafizikusságának a tagadását.

Rezumat

Pseudo-sartreismul lui Merleau-Ponty

Cuvinte cheie: *Merleau-Ponty, Sartre, Beauvoir, fenomenologie, percepție, libertate, subiectivism, marxism, comunism*

Recepția filosofică a lui Jean-Paul Sartre a fost puternic influențată de Maurice Merleau-Ponty, în pofida interpretărilor greșite ale acestuia. În *Fenomenologia percepției* acesta critică libertatea despre care vorbea Sartre, categorizând-o absolută, subiectivă și pasivă. Argumentarea lui se bazează

62 *i. m.* 469–470.

63 Poster, Mark: *Existentialist Marxism in Postwar France*, Princeton University Press, Princeton, 1975, 177.

64 *i. m.* 198.

65 *i. m.* 189–190.

pe ideea că filosofia conștiinței a lui Sartre este o filosofie carteziană a subiectului. Merleau-Ponty concludă în a afirma că aceea conștiință despre care vorbea Sartre este tot atât de instantanee, detașată de trecut și viitor, pe cât de izolată de alte conștiințe. Propunerea lui este de a privi dimensiunea „corporeală” a ființei umane și întruparea conștiinței ca bază a intersubiectivității în lume. Mai târziu îl critică pe Sartre pentru a-și justifica anumite idei politice în articolul *Les Communistes et la paix* (1952-54). Dar, contrar părerii lui Merleau-Ponty, praxisul comun este la Sartre condiționat de situații comune ca practico-inerte. Simone de Beauvoir a atras pentru prima dată atenția asupra a ceea ce Merleau-Ponty nu a înțeles din fenomenologia lui Sartre: centralitatea facticității, intersubiectivității, intenționalității și transcendenței Ego-ului.

Abstract

Merleau-Ponty's Pseudo-Sartreism

Keywords: *Merleau-Ponty, Sartre, Beauvoir, phenomenology, reception, freedom, subjectivism, Marxism, communism*

The philosophical reception of Jean-Paul Sartre has strongly been influenced by Maurice Merleau-Ponty, despite the fact that his (mis) interpretation of Sartre's *Being and Nothingness* rests on the muddling up of consciousness and ipseity, as Simone de Beauvoir has shown. In *The Phenomenology of Perception* he criticized Sartrean freedom as absolute, subjective and passive. His argumentation is based on the claim that Sartre's philosophy of consciousness is a Cartesian philosophy of subject. Merleau-Ponty contends that Sartrean consciousness is as much instantaneous, detached from the past and the future, as isolated from others in the world. His proposal consists of emphasizing the corporeal dimension of human being and the embodiment of consciousness as the basis of intersubjectivity in the interworld. Later he criticized Sartre for justifying communist politics in his article *Les Communistes et la paix* (1952-54). The argument for violence in class struggle is the reification of workers in capitalism. Sartre speaks about history and situation in the manner Merleau-Ponty did in *Humanism and Terror* (1947), but after his own break with communism, Merleau-Ponty regarded it as a voluntarism of pure action, as explicated in *Adventures of Dialectics*. Contrary to Merleau-Ponty's view, the common praxis for Sartre is conditioned by common situation as practico-inert. It was Simone de Beauvoir who first drew attention to what Merleau-Ponty had left unnoticed in Sartre's phenomenology: the centrality of facticity, intersubjectivity, intentionality and the transcendence of Ego.

Bene Adrián – filozófiatörténész, irodalomteoretikus 1977-ben született Pécsen, ahol iskoláit is végezte. 2003-ban szerzett egyetemi diplomát filozófia, magyar nyelv és irodalom, művelődési és felnőttképzési menedzser szakokon a Pécsi Tudományegyetemen. Azóta főállású középiskolai tanárként dolgozik. 2004-től a PTE Irodalomtudományi Doktori Iskola, 2008-2009 folyamán pedig a Jyväskyläi Egyetem (Finnország) Hungarológia Doktori Iskola hallgatója, doktori értekezésében Sartre marxizmusával foglalkozott. 2006-tól óraadó a PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszékén, 2009-től vendégtanár a Jyväskyläi Egyetem Hungarológia Doktori Iskolájában. Főbb kutatási területei a 20. századi kontinentális filozófiai irányzatok; a narratológia; a kultúra és az ideológia kapcsolata; a modern és a posztmodern irodalom. E témakörökben rendszeresen jelennek meg tanulmányai, recenziói és fordításai (angolból és franciából). Finnországban *Egyén és közösség. Jean-Paul Sartre Critique de la raison dialectique című műve a magyar recepció tükrében* címmel jelent meg könyve; társszerkesztője a *Narratívák* 6. kötetnek.

Egyed Péter Doktoriskola

A bolognai rendszer, az Európai Unióban rendszeresített felsőoktatási szabvány megköveteli, hogy egy teljes képzési ciklusban, a hároméves alapképzés, a kétéves mesterképzés, valamint a szintén hároméves doktorképzés elérhető legyen. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen folyó filozófusképzés lehetővé teszi, hogy az itteni oktatás-képzés-kutatás keretében a hallgatók doktori stúdiumokat is folytassanak, három doktoriskolában. Aki magyar nyelven kívánja doktori dolgozatát elkészíteni, megteheti: dr. Egyed Péter egyetemi tanárnak (2007), valamint dr. Veress Károly egyetemi tanárnak (2008) van doktorátusvezetési joga. A három doktoriskola: *Kultúra és kommunikáció, Politikai filozófia*, valamint *A román filozófia egyetemes összefüggései*. A képzés első évében a hallgatók három alapozó kurzust hallgatnak, valamint egy módszertani szemináriumon vesznek részt, mindháromból vizsgáznak (60 kreditpontot kell megszerezni), amelyet a kutatási terv megvédése követ. Ezt követi a kutatásra, anyaggyűjtésre, rendszerezésre, külföldi egyetemeken, kutatóhelyeken látogatására és az elaborációra szánt két év, amely alatt két referátumot kell megvédeni. A tanszéki (előzetes) védést követően, a harmadik év végén kerülhet sor a doktori disszertáció megvédésére.

Ebben a képzési formában filozófusok és a társadalomtudományi szakágak végzettjei vehetnek részt, de általában mindenki, aki filozófiai doktorátust akar szerezni és teljesíti a formális feltételeket. (Az 1997 után végzettektől mesterképzésben vagy elmélyült stúdiumokban való részvételt kérnek, de bizonyos feltételek esetén ezektől is el lehet tekinteni.) A beiratkozás minden évben folyamatosan történik, általában szeptember első hetének a végén zárul. A felvételizőknek érvényes nyelvvizsgával kell rendelkezniük – az egyetem által megadott kód szerint –, a felvételi maga egy előzetes kutatási terv alapján lefolytatott interjú. A doktoriskola résztvevői választhatják a nappali, államilag támogatott oktatási formát. (A nappali tagozat hallgatói számára különböző ösztöndíj-lehetőségek adóttak.) Doktori fokozatot tandíjas rendszerben is lehet szerezni, mind nappali, mind távoktatásos formában. (A jelen pillanatban

a tandíj összegét évi 5500 RON-ban állapították meg, amelyhez társulnak a doktori vizsga költségei.)

A már felvételt nyert doktoriskolai hallgatók, a doktoranduszok teljes jogú tagjai a tanszékeknek, egyetemi struktúráknak. Részt vesznek a szeminarizálási tevékenységekben, oktatásban, kutatásban, különböző programok (konferenciák, kollokviumok, nyári táborok) szervezésében.

A doktori képzés különböző, ún. kotuteláris rendszerekben is megvalósítható, az egyetemek közötti szerződéseknek megfelelően. Ez azt jelenti, hogy az egyetemi doktori diplomát mindkét ország honosítási eljárás nélkül elismeri, egyes esetekben két diplomát is ki fognak adni. Azok, akik a kolozsvári doktoriskolába külföldről iratkoznak be, előzetesen meg kell hogy szerezzék a román állam (minisztérium vagy egyetemi szenátus által kiállított) fogadólevelét.

A mobilitási lehetőségeket különböző egyetemi programok – elsősorban az Erasmus – biztosítják, de a kétoldalú kapcsolatok keretében a doktoriskola hallgatói a külföldi doktoriskolák hasonló előadásait minden további feltétel nélkül látogathatják.

A kolozsvári magyar tagozatos doktoriskolai képzésben immár 21 hallgató vesz részt. Jelenlétük, amely egyre hangsúlyosabbá válik, nagyon üdvös hatással volt a tagozati struktúrák megerősödésére, hatékonyabbá válására. Ebben természetesen nem értük még el a kreativitás, a vállalkozás optimumát.

Következő összeállításunk arról tudósít, hogy milyen tematikus szórásban kutatnak doktoranduszaink, milyen elképzeléseik vannak, és – természetesen – hogyan teljesítenek. Nagyon érdekes kísérlet lesz 2-3 év múlva a szándékot összehasonlítani a végeredménnyel. E dolgozatvázlatok, programelképzelések közzétételével a szakmai és a nyilvános vitát is elő akarjuk segíteni, merthogy a leendő, PhD-fokozattal rendelkező szakemberek hangsúlyosabb jelenléte a kultúrában a honi társadalom számára is nagyon fontos fejlemény.

Balon Ruff Zsolt

Ioan Petru Culianu

Culianu rendkívül maró és kihívó, román érdekeltségű kulturális-politikai publicisztikája, melyet az 1989. december és 1991. április közötti időszakban az Egyesült Államokban jegyzett, bizonyára elhitette ellenlábasaival, az ultranacionalista honfitársakkal, illetve a kriptokommunista hatósággal, hogy ő akadályozza a Romániában végrehajtandó „forradalmi” manővereket. Mintha végzetszerűen, visszafelé sülték volna el saját „mágikus” elgondolásai: attól függetlenül, hogy helyesek vagy helytelenek, hogy eszmék vagy rögeszmék, a képzetekben jelentkező hiedelmek *valós* eseményeket, „világokat” idéznek elő, s ez fordítva is érvényes; nincs számottevő különbség mítosz és logosz, imagináció és elme, fantazma és szöveg, létezés és kogníció, erősz és hatalom, a „száműzött” és a „hatalom szakértője” között. Egyénien kiművelt, „bohó” kozmopolita felfogását tetézte azzal, hogy noha nem tartotta magát monarchistának, belelátva a romániai államcsíny forгатókönyvébe, támogatni kezdte Mihály királyt, a hazai rezsim első számú történelmi és ideológiai ellenségét. Egy máig ismeretlen tettes 1991. május 21-én, 41. életévében főbe lőtte Culianut a chicagói Divinity School egyik mellékhelyiségében.

Miféle ambíció vezérelte, s egyáltalán miért akarta az Államokban megállapodott román tudós, író a maga apolitikai-ontologikus „hatalmával” manipulálni a hazai politikai hatalmat, főleg egy olyan arrogáns és álnok hatóságot, mint amellyel szembeszállt? Érthetetlen gesztus ez már csak azért is, mert vizsgálódásainak egyik főszereplője, nevezetesen a „*hatalom szakértője*” eredendő értelmében nem képvisel politikai pozíciót, hanem – megítélésem szerint – csupán a végsőig önálló, ironikus egyéniség „mindenkori” alakja, aki azáltal mentesíti magát a közönséges, opportunista hatalomgyakorlattól, hogy képes felfogni és elsajátítani a világ(ok) kulturális-történetimentális feltételrendszerét, legalábbis generikus értelemben követni annak zajlását, s e minősített „tudásának” megfelelően mintegy immunissá válni az éppen fennálló szabványokra. Vagyis *ugyanúgy*

tenne, mint a másik sajátosan culianui alapfigura, a „*brunói manipulátor*”, aki átvette az ellenőrzést az „interszjektív” imagináció teljhatalmú „mágikus erotikája” felett, és már saját képzei, hiedelmei sem befolyásolhatják...

Ebbe az irányba mutatna Gregory Spinner amerikai vallástörténész személyesebb hangvételű megállapítása is, mely szerint Culianu kiállása az „Elme autonómiája” mellett számára a „felszabadulás kinyilvánítását” jelentette, amely egyszersmind „személyes, politikai és módszertani állásfoglalás” volt. E baráttian méltató szavak főleg azért találóak, mert tömören utalnak Culianu jellemének, egzisztenciális attitűdjének, illetve intellektuális és szakmai érdeklődésének *monografikus* összhangjára.

Kutatásom elsődleges intenciója éppen ennek a – Culianu munkásságából és életrajzából inkább *utólagosan* felsejlő – gondolkodásbeli, valamint magatartásbeli egyöntetűségnek az átfogóbb és egyben részletesebb taglalása, ún. *close reading* végrehajtásával. Tehát arról az eredendő kognitív-ontológikus indítékról és egyben állásponttól lenne szó, amelyet Gregory Spinner egyszerűen az „Elme autonómiájának” nevezne, s amelynek személyes, módszertani és politikai vonzatai mintegy a „felszabadulás kinyilvánításából” fakadó származékos aspektusok.

Culianu közelebbi vagy távolabbi ismerőseinek elmondásaiból, jellemzéseiből ítélve egy jegesen izzó, kételkedőn hiszékeny alak körvonalazódik, mintha legalábbis a reneszánsz kor *coincidentia oppositorum* vagy *iocari serio* „elveinek” sajátosan újabb kori megtestesülése lenne. Látszólag szerény, tartózkodó, tétova, ám valójában rendkívül élénk, kihívó, kényszerektől sem mentes egyéniség, bizonyára ama – saját szavaival – „kozmosz privilégium” melankolikus „heroizmusának” köszönhetően, amely a „száműzöttnek” kijáró áldás/átok.

Nos, feltételezésem szerint biográfiai és ontológiai értelemben is a „száműzöttség” az a bizonyos fentebb jelzett traumatikus készletés vagy kihívás, amely gondolkodói iróniáját kiműveli, valamint felszabadítóan és/de kényszerítően hat intellektuális és szakmai terveiben, választásaiban, beleértve kultúrpolitikai publicisztikáját is, amely minden jel szerint előidézte halálát. Hangsúlyozom,

a jelzett alapmotívum kifejtésében nem csupán a túlon túl egyértelmű „geopolitikai” mozzanatról van szó, mármint arról, hogy a Szekuritátéval megesett afférja miatt Culianunak 1972-ben, nyomban az egyetem befejezése után véglegesen távoznia kellett hazájából, ami aztán Európán keresztül-kasul vezető vándorlásra kényszerítette, sikeres akadémiai pályafutását is beleértve.

Úgy néz ki tehát, hogy a „száműzöttség” mint a culianui elsődleges mozgató alapvetően három szorosan összefüggő szempontot biztosít olvasatom számára: elsősorban a már jelzett monografikus rálátást; másodsorban ama feltételezésemnek komparatistikai lehetőségét, miszerint tudományos és irodalmi művének fő alakjai, nevezetesen a „hatalom szakértője”, a „brunói manipulátor”, a „másvilági utazó” és a „gnózis” alanya éppen „száműzött” mivoltukban *egyenértékűek*, más szóval analóg kognitív-ontologikus alakkal rendelkeznek, vagyis analóg magatartást tanúsítanak a „mindenkori” világgal és létezéssel szemben; harmadsorban pedig annak lehetőségét, hogy Culianu szóban forgó elgondolásait rá magára, Ioan Petru Culianura alkalmazzam – ami egyúttal vissza is csatol az első, monografikus szemponthoz.

Hegyí Johanna

A módosult tudatállapot-tapasztalat filozófiája

Sokéves pszichoterápiás gyakorlatom során ezer körül van az autogén tréning (pszichoterápiás folyamat) élménybeszámolók száma. A gyakorlókban végbemenő pszichés történésekről leggyakrabban beszámolók útján kapunk információt és visszajelzést, ebben a folyamatban fontos az élmények lejegyzése is. Így gyűlt össze az az anyag, amely a további kutatásaim forrása, alapja. Természetesen ennek etikai (szakmai) zároltsága tudatában kibontásuk, elemzésük, feltárásuk mindezidáig gondot okozott. Mint ahogy az is, hogy mindezidáig nehezen találtam meg azokat az alapvető szem-

pontokat, amelyek irányában ezek megfejtése, megfogalmazása a tudományosság igényével megvalósulhat.

Az évről évre egyre gyarapodó „anyag” átszűrésének módozatairól az éppen soros autogén tréningcsoport tagjai adták az ötletet. Olyan élménybeszámolóik voltak, amelyek a pszichoterápiás alapszemponctól különbözőknek mutatkoztak. Már az első üléseken olyan élményekről számoltak be, amelyek sajátosak, és nem találtam megfelelőiket az autogén tréning szakirodalmában. Tér-idői elváltozások, testméretek elváltozásai, egész testre vonatkozó mozgások, animizmusra, belső fényre utaló élmények, melyek az autogén tréning első gyakorlataiban nem szokványosak, általában a mélyebb, meditatív gyakorlatokban jelennek meg. A régi beszámolóikban is találtam számos ezekhez hasonlót. Zömmel önismereti, és nem elsősorban terápiás célból jelentkeznek a tréningekre a gyakorlók. Anamnéziseik alapján ezek a tapasztalatok nem valamilyen patológiás tudatélménynek felelnek meg. Ezek alapján az élményeket a módosult tudatállapot „világába” való belépés első élményének tekintettem, mert úgy gondolom, hogy tudományosan egy külön mezsgyét érdemel ezeknek a jelenségeknek a kutatása, megfogalmazása, pontosítása. Mivel a beszámolók bizonyos testi átalakulások, átfordulások, elmozdulások élményeiről szóltak, elsősorban a legarchaikusabb és a tudatunk és kultúránk mélyrétegeinek üzeneteiben kerestem ezekre választ. Így közeledtem a népi díszítőművészetben még fellelhető sámánisztikus tapasztalatok megjelenési irányába, amelyek meglepő módon olykor analógiákat is hordoznak. Ezt a megvilágosodást László Gyula, Pap Gábor, Jankovics Marcell, Hoppál Mihály és elsősorban Kabay Lizett munkásságának tanulmányozása segítette.

Egyfajta nem tudományos, hanem személyes kötődés is él ebben a munkálkodásban: éspedig kisgyermekkorom óta megragadott a varrottasok és szöttek rejtelmessége, rejtett többértelműsége. Történt ez Györgyfalvától Marosmagyarón keresztül a homoródmenti Oklándig, egy olyan ráeszmélésig, amivel most kezdem megérteni több ezer éves szimbólumok üzenetének erejét és jelenvalóságát. Ebben a ráeszmélési folyamatban dr. Szőnyi Magdának, mentoromnak volt a legnagyobb szerepe, aki szívén

viseli a szimbólumok gyógyító erejének terjesztését, egyrészt a személyes psziché gyógyítására, másrészt az emberi közösségek, a nemzeti hovatartozás és az élővilág gyógyítására. Általa került a szimbólumterápia Erdélybe és a Felvidékre.

Ez a kutatás több tudomány találkozási pontján keres közös területet. Egy pszichoterapeuta, aki különben autogén tréninggel és szimbólumokkal foglalkozik, nem néprajzos, nem nyelvész, nem történész és nem filozófus, a szellemtudományos perspektíva és összefoglalás lehetőségét választja.

Tehát a téma a megváltozott tudatállapot tapasztalata és annak képi, képnyelvi, nyelvi megfelelői. A kutatásban Jung amplifikációs módszerét használom fel, amely az átélt élmény kiszélesítése és a benne rejlő tartalom kiegészítése mesékből, mítoszokból, vallásból, művészetből vagy az emberiség minden kulturális hagyományából származó szimbólumokkal. Nem tetszés szerinti válogatás ez, a megfeleltetés szempontja olyan párhuzamok keresése, amelyeknek van képi, képnyelvi, nyelvi, történeti összefüggése. Hogyan jutunk el a mélyrétegekhez, ha az ábrázolásban vannak más kulturális örökségekben fellelhető elemek, népmesei, képnyelvi, nyelvi, mozgásnyelvi, zenei megfelelések is? (Például az átfordulás számos állat- és emberábrázolásban fellelhető az archaikus és/vagy primitívnek nevezett kultúrákban, a túlrafordultság azt jelöli, hogy az állat vagy ember a „másik világ”-ból üzen; „túl az óperencián” mesekezdés, a „for-” szógyök bármely bővítése változásra, átalakulásra, átszerveződésre utal, például: fordul, forogat, forrong, kifordul, befordul, elfordul stb.)

A szimbólumok mint sok ezer éves védőpajzsai az emberiségnek (ismerve-nem ismerve, használva-nem használva, tudatosan vagy tudattalanul), máig velünk vannak, kísérnek és hatnak. Tudatos használatukkal még elmondhatjuk, hogy valamilyen egységesítő rend tart valamennyire együtt minket. Olyankor beszélünk szimbólumterápiás módszerről, amikor minden, a múltból üzenő és mában élő jel érthető, kommunikációképes, társadalmilag olvasható, mondhatnánk egy „közös nyelv”, de egy kicsit olyan, mint a Gutenberg-galaxis, nem tudjuk, hogyan fejlődik és hogyan hal meg. Nem tudjuk, hogy a következő évtizedek szimbólumai hogy születnek meg, mit képviselnek, és miként lesznek jelen az emberi lélek útvesztőiben.

A módosult tudat-tapasztalat (amivel mélyebben szeretnék foglalkozni) élményeinek feldolgozását és megértését a szimbólumok segítik. De még jobban segítik a szimbólum megértési kulcsai.

Amikor a szimbólumokról tudomást szerez az ember, ennek a tudatát, a benne levő hitet, világosodást erősíti. Ha a szimbólumok aspektusát közkinccsé tesszük, mindenkinek jó. A megismerés és átélés valódiságát gazdagítjuk (Csirszka János).

A relaxációs és szimbólumterápia közös átélésen alapuló elemző-gyógyító lelki gyakorlatsor, amelyben az átélt és közösen megtalált szimbólumként megfogalmazható egybevetések sora építkezve gyógyító, gyógyítva építkező. Ezért olyan fontos az egész eddigi civilizációnk és gondolkodásunk mélyelemző, olykor viaskodó filozófiáihoz közelíteni munkálkodásunkat, választ és erősítést keresve a szellemtörténet gazdag tárházából. Így talán mindarra a szenvedésre és örömeire kereshetjük azt a választ, amely önmagunk szűkös hétköznapi életén túlmutat, és tudatosan részesei lehetünk az emberiség több ezer éves tapasztalatának.

Az utóbbi évszázadok folyamán egész sor tudományág fejlődött ki, amely a tudat vizsgálatát tűzte célul maga elé – a kísérleti, klinikai és szociálpszichológia ágazataiként. E diszciplínák tudományos eredményei messzemenően segítségünkre vannak az emberi természet megértésében: ám a szellem filozófiai vizsgálatával nem versenyezhetnek, és nem is tehetik azt feleslegessé. Bizonyos szellemi tevékenységek vagy állapotok, amelyek a tudat mélyreható vizsgálatával foglalkoztak, tulajdonképpen filozófiai problémákat is jelentettek: ez a pszichológia filozófiájának vagy a manapság egyszerűen a „tudatfilozófiának” nevezett szakág központi problémája maradt máig. A tudat tanulmányozását szolgáló filozófiai keret „makacs természete” miatt a tudatot vizsgáló ókori, középkori, 17. és 18. századi filozófusok írásai a tudomány haladásával nem évültek el olyan mértékben, mint néhány más területre vonatkozó írásaik. Gondolok itt Arisztotelészre, Platónra, Plótinoszra, Albertus Magnusra, Aquinói Szent Tamásra, Descartes-ra, Ernst Cassirerre, Martin Heideggerre, Merleau-Pontyra, Henri Ey-ra, és ezáltal elmondhatjuk, hogy a 20. század gondolkodásának egyik legnagyobb kutatási feladata a tudat.

Horváth Péter

Az arisztotelészi lélekfilozófia
és a szubsztanciaelmélet kölcsönös
meghatározottsága

Ha kezünkbe vesszük Arisztotelész *A lélek* című írását, az első könyv első fejezetében azt láthatjuk, hogy a filozófus, bár elismeri a téma kiemelkedő általánosságát és kutatásának nehézségét, nagyon pontosan és magabiztosan építi fel a kérdéseknek azt a sorozatát, rendszerét, amellyel vizsgálódásainak irányát kijelöli. Ezek a kérdések nem véletlenszerűek: mind kiindulópontjuk, mind egymásra következésük követni látszik egy általánosabb elméletet, amely a létezőre, elsősorban a szubsztanciára, valamint ennek kutatására vonatkozik.

Így látta ezt a késő antikvitás és a középkor is, amely úgy tekintett az arisztotelészi műre, mint egységes rendszerre, amelyben a lélekfilozófia mint sajátos tudományág – bár eredményeivel hozzájárul a többi tudományhoz és a filozófia minden ágával kapcsolatban áll – meghatározott helyet foglal el a tudományok közt és ennek megfelelően sajátos módszert követ. De mindannak ellenére, hogy elfogadta mind a lélekfilozófia általános elméleti keretét, mind sajátos kérdésfeltevéseit és megoldásait, a középkori keresztény és arab kommentárirodalom problematikájában gazdag és nem ritkán ellentmondásos értelmezéseket hozott létre.

Ennek egyik oka kétségtelenül annak tulajdonítható, hogy *A lélek* helyenként aporetikus, valamint hogy fontos kérdéseket csak utalásszerűen válaszol meg. Ehhez járul a kommentátorok azon törekvése, hogy az arisztotelészi szöveget egységesítsék és ezt, helyenként kiegészítve és akár kijavítva, beépítsék saját gondolkodásukba, mely ugyanakkor keresztény, de sztoikus és újplatonikus filozófiai elemekre is támaszkodik.¹ A hagyomány, amit teremtettek, elsősorban nem azért fontos számunkra, mert elferdítette az

1 Ilyenek a teremtés és az örök élet tana, a sztoikus okságfogalom, az emanációtan.

arisztotelészi filozófiát, és nem igaz, hogy nekünk ma el kellene felejtünk e hagyományt,² hanem éppen azért kell tekintettel lennünk rá, mert máig is döntően meghatározta az arisztotelészi szövegek terminológiáját és központi értelmezési vonalait.

Az eltérő értelmezéseknek további oka, hogy a lélekfilozófia kidolgozásában Arisztotelész azokra a fogalmi struktúrákra építi elméletét, amelyeket más művekben, elsősorban a *Fizikában* és a *Metafizikában* vezet be és tárgyal bővebben. A két kutatási irány azonban nem úgy viszonyul egymáshoz, mint sajátos az általános-hoz,³ és az összművet szisztematizáló keret hiányában a modern értelmezések immár maguknak az arisztotelészi szövegeknek a következetlenségeit, ellentmondásait fedik fel.⁴

Úgy tűnik tehát, hogy a szubsztancia általános fogalmi struktúrái (mint például: anyag-forma, járulék-lényeg, lehetőség-teljesültség), amelyek a létező létét írják le, annak keletkezését és változását hivatottak magyarázni, nem alkalmasak maradéktalanul az élő és az élet jelenségének fogalmi megragadására, legalábbis nem úgy, nem egyazon séma szerint, ahogy viszont az emberkéz által alkotott dolgokra, az artefaktumokra érvényesek. A szövegértelmezések, többek között azt mutatják ki, hogy az arisztotelészi elméletben az élő testi-anyag és a lélek-forma viszonya nem kontingens, a testet nem tudjuk problémamentesen azonosítani a potenciális anyaggal,⁵ a testi potencialitás már eleve feltételezi a lélek aktualitását,⁶ az élet nem a potencialitás aktualizálódása, hanem már eleve és csak az életre jellemző aktualitás és ennek működése.⁷

Ugyanakkor számos jelenkori hipotézis kínál magyarázatot az értelmezési nehézségekre. Egyike ezeknek a szövegek máig

2 Vö. Aubenque, Pierre: *Problema finței la Aristotel*, București, 1998. 18–21.

3 Tamás épp ezt a viszonyt teszi meg kommentárja kiindulópontjának. Lásd *i. m.*, I. 1.

4 Igaz, léteznek ilyen keretek, például materialista, funkcionalista stb. értelmezések, amelyekre most, egyszerűsítő és redukáló jellegük miatt nem térünk ki.

5 Akrill, J. L.: *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, 1997, 163 Rémi 179.

6 Burnyeat, M. F.: *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)*, in: Amélie Oksenberg Rorty, Martha C. Nussbaum (ed.): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, University Press, 1995, 18–29, 29.

7 Brague, Rémi: *Aristote et la question du monde*, PUF, 2001, 340..

vitatott, lineáris vagy koncentrikus keletkezéstörténeti elemzése, amely egyaránt szolgáltat alapot az eltérések indoklására és a kérdésfeltevések újabb szisztematizálására. Így például feltehető, hogy a *Metafizikának* a szubsztancia vizsgálatára irányuló könyvei (Z, H, Θ), valamint a lélekfilozófiai írások Arisztotelész késői alkotói korszakában keletkeztek, amikor a filozófus egyre több időt és figyelmet szentelt a biológiai kutatásoknak,⁸ és a szubsztancián kidolgozásában az élő paradigmátikus szerepet játszott,⁹ mi több, a szubsztanciaelméletet biológiai kutatások motiválták és ezeknek szolgáltat elméleti megalapozást.¹⁰

Fontosnak tartjuk kiemelni, hogy számos olyan probléma, amely tematikusan a lélekfilozófia sajátja, felmerül a *Metafizikában* is, a szubsztancia problematizálása során. Hipotézisünk, hogy a két problematika kölcsönösen meghatározza egymást, és ennek kimutatására két kérdést követünk. Egyrészt azt vizsgáljuk, ahogyan a lélekfilozófia sajátos kérdésfeltevése artikulálódik a szubsztanciaelméletet követve. Másrészt, hogy a lételmélet problematikájában milyen szerepet játszanak a lélekfilozófiai kérdések.

Párhuzamba helyezük tehát a lélekfilozófia központi kérdéseit, elsősorban a lélek fogalmi meghatározását, a szubsztanciára vonatkozó kérdésekkel. A párhuzam kétszeresen is indokolt, egyrészt, amennyiben az élő természeti test paradigmátikus létező, másrészt pedig annak a sajátos arisztotelészi érvelési módnak a figyelembevételével, amelyet a filozófus mindkét esetben alkalmaz. Mind a szubsztancia, mind a lélek meghatározásához Arisztotelész több lehetséges kiindulópontot vesz figyelembe.¹¹ Egyik ezek közül az anyag-forma fogalmi struktúra mentén halad, amely, amint láttuk,

8 Nuyens, François: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973, 175–184.

9 Frede, Michael: *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press 1987, 76., valamint Gotthelf, Allan: A Biological Provenance, in: *Philosophical Studies* 94, 1999, 35–56.

10 A tézis vitatott, de érdemesnek látjuk a hipotézist fenntartani. Furth, Montgomery: *Substance, Form and Psyche: An Aristotelean Metaphysics*, Cambridge University Press, 2007, 5.

11 Ross úgy véli, hogy *A lélek* II. 1. és II. 2-ben nem két definícióról van szó, hanem csak egyazon meghatározás általánosabb, valamint pontosabb megfogalmazásáról. Ross, W. D.: *Arisztotelész*, Osiris, Budapest, 1996, 173.

számos problémát vet fel a test-lélek viszony meghatározása során. Egy másik kiindulópont alapján viszont azt mondja ki, hogy a szubsztancia princípium. A lélek az élet princípiuma, és azok a képességek és tevékenységek határozzák meg, amelyeknek oka. A két megközelítés részben fedi egymást, hiszen a forma egyike a négy arisztotelészi oknak. A hangsúly eltolódása viszont a kérdést áthelyezi a mozgás, a képesség és tevékenység, a cél problematikájának kontextusába, és úgy véljük, hogy ebben a keretben lehet leginkább eredményes a szubsztancia és a lélek párhuzamának vizsgálata.

Ha nem is feltételezzük, hogy az arisztotelészi filozófia egy egységes, lezárt rendszer lenne, keressük azokat a gondolati formákat, a kérdések megfogalmazásának és az argumentációnak azokat az irányait, amelyek – az esetleges következetlenségek és ellentmondások ellenére – teljes folytonossággal végigvonulnak a szövegeken, hangsúlyt fektetve egyrészt az arisztotelészi filozófiai programra, másrészt a számos példára és metaforára, amelyet a filozófus használ, néhol a meghatározások helyett.

Kálmán Ungvári Kinga

John Dewey nevelésfilozófiája

A doktori disszertációm története, a téma kiválasztása az első (2008-as) filozófustáborhoz kapcsolódik. (Akkori tanácsstalanságomat Egyed Péter tanár úr volt szíves eloszlatni.) Olyan témát kerestem, ami kapcsolódik a munkámhoz (szakmódszertanos társadalomtudomány), ami egy szerényebb metafizikus elme számára is megközelíthető, de még mindig a filozófia terén marad, és aminek relevanciája is van. Ezért John Dewey nevelésfilozófiája minden szempontból talált. Természetesen voltak alapvető ismereteim a szerző munkásságával kapcsolatban, de túlzás volna azt állítani, hogy már évtizedek óta Dewey aktualitásán gondolkodom. Az viszont igaz, hogy a nevelés kérdése mindig érdekelt, már akkor is, amikor hatodikos fejjel egy tanítópálcát suhogtatva tanígtattam a könyvespolcunkat.

Dewey az amerikai pragmatizmust képviseli, de eltérően Peirce-től és Jamestől, átfogóbb (egyresérintelmezők szerint felületesebb) a filozófiája. Mint már jeleztem, a tekintélyes életműből én a nevelésfilozófiai vonatkozásokat tanulmányozom. Amikor nekifogtam alaposabban kutatni Dewey munkásságát, az első meglepetés az volt, hogy Dewey magyar filozófiai körökben nem divatos szerző: viszonylag kevés írását fordították le, és monográfiát róla magyarul csak Tagai Imre írt. Az első kihívást ez képezte. Nyilván, ezt követően egyre érdekesebbnek találtam megvizsgálni, hogy miben tud Dewey nevelésről szóló nézete ma is aktuális lenni. Az első kutatási eredmények megnyugtatóak: számtalan vonatkozásban kellene a napi gyakorlatban is gondolnunk Dewey immár 100 éve megfogalmazott javaslataira.

Dewey neveléstudományának a középpontjában a tapasztalat és a cselekvés áll. Egyik alapvető gondolata, hogy az iskola nem felkészíti a gyerekeket az életre, az iskola maga az élet. Szemléletes Dewey megfogalmazása: a gyerekek nem várólistán vannak az életre való felvételhez, akár a felnőttek a mennyországba jutás előtt. A gyerekek már az iskolában aktívak, cselekedni akarnak, és ezért mindenképpen olyan környezetet kell megteremteni számukra, amiben önmaguk lehetnek. Dewey – Hegel szellemében – úgy véli, hogy fel kell számolni a hagyományos nevelésfilozófiákban uralkodó dualisztikus szemléletmódot: nem kell szembeállítanunk a gyereket a tantervvel, a tanárt a tanulóval, a fizikait a szellemivel, ehelyett szintézisben kell gondolkodnunk. Oktató és oktatott partnerségben működnek, ha ideális helyzetet gondolunk el.

Darwin hatására Dewey hisz a növekedésben, fejlődésben, ezért nevezi szemléletét progresszív pedagógia-filozófiának. A fejlődés abban áll, hogy a hagyományokat megtanulva, átmentve, folytonosságot teremtünk a múlt és jövő között, eközben folyamatosan hozzáadunk magunkból is valamit ahhoz, amit elődeink elvégeztek. Nincs egy végső metafizikai célunk, a fejlődés nem egy predeterminált irányba történik, nincs végső igazság, ami fele haladunk. De történik változás, akkumulálódnak az értékek, van növekedés. Vizsgálatom egyik központi tárgya tulajdonképpen ennek a növekedési folyamatnak a kutatása, hogyan gondolja el

ezt Dewey és miképpen használják fel a koncepcióját az őt követő nevelésfilozófiák.

A növekedés azért lehetséges, mert minden gyermeket az éretlenség jellemez, az imaturitást Dewey pozitív állapotnak tünteti fel: dinamizmus, befogadás jellemző a tanulóra, ez teszi lehetővé, hogy előbbre lépjen. A gyermek világa még képlékeny, a pedagógusnak ezt kell kiaknáznia, ebből kell építkeznie.

De mire tanítson egy pedagógus, aki tisztában van azzal (és ezt már a múlt század fordulóján hangsúlyozza Dewey!), hogy az oktató nem tudhatja, hogy mire készíti fel a tanulóját, nem ismeri azokat az életkörülményeket, amelyek között tanítványa élni fog, hiszen a világ folyamatos változásban van. Az oktató csak eszközöket, képességeket taníthat, a tartalmak, a deklaratív tudás rohamosan évül el, a procedurális tudást kell az iskolai tapasztalatok során megtanítani.

Dewey felismeri, hogy az egyén személyes közlés-közlekedés által válik hasznossá a jövő szempontjából, ez főként a mai – internetre alapuló – közösségek szempontjából igencsak elgondolkodtató üzenet. A valódi társadalmi életnek van megfelelő nevelő-oktató hatása: „az emberek a közösen bírtak révén élnek közösségben, s a közösen birtokoltakhoz a közlés-közlekedés juttatja őket” (Dewey, 1915). A jelenben a társadalmi hagyományok olyan összetettek, hogy a „társas emlékezet” számottevő része írásbeli rögzítésre szorul, s írott szimbólumok által közvetítődik. Ezért vált szükségessé az iskolák létesítése. Dewey azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy az iskolákban égető szükség van arra, hogy életszerű helyzeteket teremtsünk a tanulók számára, tudásuk csak akkor válik használhatóvá. Ezekkel a gondolatokkal alapozza meg Dewey a később Kilpatrick által kifejlesztett projektmódszert is.

John Dewey fogalmai, neveléssel kapcsolatos felfogása – ezt már a kutatásom viszonylag kezdeti szakaszában nyilvánvalónak találtam – a jelenkori pedagógiai gondolkodásra több vonatkozásban is erőteljesen hatott, az ún. posztmodern nevelésfilozófiák gyökere Dewey filozófiájában keresendő, gondolatmenete meghatározó módon befolyásolta azt, ahogyan ma a nevelésről gondolkodunk. Kutatásom ennek a folyamatnak a levezetését tűzte ki célul, bízom benne, hogy

sikerül erre kellőképpen rávilágítanom, és munkám hozzájárul John Dewey nevelésfilozófiai hatástörténetének alaposabb feltárásához.

Kovács Attila

Az önmagaság fenomenológiája

Dolgozatom gondolatmenetének középpontjában az ipszeitás kérdésének 20. századi filozófiai vetületei állnak. A tematika akár teljes egészében véve sem merítheti ki a címben megjelölt átfogó problematikát. Először is mert a kortárs filozófiában nehezen vagy alig beszélhetünk az önmagaság fenomenológiájáról mint tematikusan jól körülhatárolható, önálló problémáról, másodsorú mivel a saját létünk önazonosságaként elgondolt önmagaság nem feltétlenül és nem csak fenomenológiai vizsgálódást feltételező probléma, hanem az ember esszenciáját érintő valamennyi filozófiai/antropológiai állásponttal kapcsolatos.

Az önmagaság kérdését több szempontból próbálom megközelíteni. Mivel a problematizálás kiterjed az önmagaság különböző aspektusainak részletező bemutatására, a látszólag különféle tárgyköröket érintő analízisek könnyen a heterogenitás látszatát kelthetik. Ezért fontosnak tartom a disszertáció témájának ismertetését egy módszertani kitételrel kezdeni. Dolgozatom elsősorban *bemutató*, kisebb mértékben *problematizáló* jellegű. Alapvető szándéka megközelíteni az önmagaság különböző jelentésárnyalatait és megközelítési lehetőségeit. Önmagaságunk eddigi tematizálásai nem képezik bizonyos humántudományok vagy filozófiai szakterületek exkluzivitását, hanem – tág értelemben – fellelhetők az ember lényegét érintő valamennyi teoretikus közegben. A jelenkori filozófiatörténet eredményeire figyelve láthatjuk, hogy az ipszeitás mibenlétére irányuló állásfoglalásokkal a filozófia valamennyi területén, sőt a humántudományok közegében is találkozunk.

Ennyiben tisztáznunk kell, hogy mit is értünk „önmagaság” alatt, illetve hogyan képezheti önmagaságunk a lehetséges vizsgálat

tárgyát. Az „önmagaság” fogalmának bemutatását lényegében fenomenológiai exkurzusnak szánjuk (habár számos fejezet gondolatmenete a nem fenomenológiai gondolkodásban jelentkező emberkonceptiókra is kitér), azon meggyőződésünkre támaszkodva, hogy még a hozzánk legközelebbi valóságról sem lehet egyéb tudásunk, mint ami a közvetlen tapasztalatban tudatunk előtt feltárulkozik. Amennyiben önmagaságunkat mint emberi mivoltunk lényegi magvát csakis egy személyesen megtapasztalt valóságként értjük és éljük meg, az ipszeitás problémája elsősorban fenomenológiai jellegű. Tehát még a pszichológiai, antropológiai vagy akár hermeneutikai és kultúrfilozófiai önmagaságkonceptiók mögött is a kilétünk tapasztalatbeli megmutatkozásának jelenség volta húzódik.

A további tisztázandó kérdésünk az önmagaságunknak mint tapasztalatilag adott jelenségnek konkrét modalitásaira, percipiálási lehetőségeire vonatkozik. Felettébb problematikus, hogy mennyiben és hogyan adódik személyes mivoltom a közvetlen tapasztalatban? Mi az, amit voltaképpen megtapasztalok önmagamból? Lehetséges-e önmagaságunknak átfogó megtapasztalása, és az így konstituálódó énképem mennyire fedí másoknak rólam alkotott képét? Ezek a kérdések nem képezik az egyes fejezetek deklarált tematikáját, hanem az önmagaság következő tematikus megközelítésén belül jelentkeznek állandósult háttérkérdéseként.

A fenti kérdéseket csak az önmagaság konkrét tematizálásai felől közelíthetjük meg. Ezalatt pedig önmagaságunknak a személyes tapasztalatban, illetve a teoretikus reflexióban jelentkező arculataira fogunk összpontosítani. Ilyen kontextusban felmerül egy újabb probléma: hogyan és mennyiben adódik/jelentkezik önmagaságunk a lehetséges tapasztalat előtt? És: konkrétan mire utalunk, mikor önmagunk megtapasztalásáról nyilatkozunk? Ha jobban átgondoljuk önmagaságunkat mint az identitásunkat tükröző, személyes értékeket hordozó pszichikai realitást, látni fogjuk, hogy ez visszavezethetetlen az eredeti, husserli fogantatású fenomenológiának transzcendentális egológiájára.

A klasszikus, jól bevett fenomenológiai önmagaság-tematizálás bemutatását leszorítottam disszertációm egyetlen részére. Noha

hagyományos olvasatban ez képezné az önmegaság fenomenológiai tematizálását, nem korlátozódhattunk egy ilyen szintű, kétség kívül redukcionista megközelítésre, amennyiben már elismertük, hogy az önmegaság problematikája redukálhatatlan a husserli és heideggeri emberkonceptióra. E két fenomenológus idevágó megjegyzései lényegesen ugyan a megtapasztalható önmegaság elvi megközelítésére nézve, de elszigetelten kezelve elégtelenek. Ha belegondolunk önmegaságunk lényegébe, világossá válik, hogy ez lényegileg egy komplex, egységes definíciókkal kimeríthetetlen személyes dimenzió, melynek univerzalizását talán a legjobban a „mi az ember?” általános filozófiai célzatú, kanti kérdésével ragadhatjuk meg.

E ponton tisztázunk kell az emberi mivoltunk lényegként értett önmegaság megnyilvánulási-feltárulkozási lehetőségeit. Disszertációnk azon a paradigmán alapul, hogy az önmegaságban vett önmegaság igazából egy absztrakció, melyet nem kezelhetünk pusztán elszigeteltségében – hacsak nem korlátozódunk a husserli *tiszta egóra* –, hanem a jelentésség jegyében kibontakozó komplexum, melyet nem intézhetünk el az énré, észre vagy tudatra való pusztán hivatkozással. Amint az ember lényegére irányuló kérdés sem finalizálható egy-két rámutató definícióval, úgy önmegaságunkat sem ragadhatjuk meg a humánium valamely dimenziójára való hivatkozással.

Ilyen megfontolásból kifolyólag az önmegaság mibenlétének feltárására a következő részeket (tartalmi egységeket) szenteltem:

Az első részben az önmegaságot néhány tudatpszichológiai kategória felől közelítettem meg. Abból a meggyőződésből kiindulva, hogy önmegaságunk a saját lelki valóságunkról alkotott tudás értelmében érvényesülő, tudatosságot feltételező személyes tudás, felvázoltam a tudat filozófiailag is releváns fogalmát. Értelmezésemben a tudat az a végső misztérium, amely érthetővé, számunkra valóvá teszi önmagát és a benne tükröződő valóságot, de szubjektív természetéből adódóan közölhetetlen élményeket ölel fel, melyek valóságos szolipszista szférába szigetelnek az egyént.

További fejezetet szántam az önmegaság pszichoanalitikus megközelítésére, amellyel legfeljebb a pszichikai dimenzióba ágyazott

önmagaság képét egészíthetjük ki. Ennél érdekesebb azonban a pszichológiaiag értelmezett normalitás/anormalitás értelmében kezelt önmagaság-konceptió. M. Foucault, C. Enăchescu megjegyzéseire hivatkozva kiemeljük azt a gondolatot, mely szerint mindkét pszichikai értékkategória egyaránt jellemző önmagaságunkra, noha valamelyik nyilván túlsúlyban van.

Nem elhanyagolandó önmagaságunk társadalmi-kulturális meghatározottsága sem. Ennek kapcsán kitérünk az identitás mindenkori, transzkulturális fundamentumának analízisére, és amennyiben önmagaságunkat a másság iránti nyitottság értelmében viszonylétként könyveljük el, Levinas, Bubber etikai fenomenológiáinak ideillő gondolataira hivatkozunk.

Disszertációm további önálló részét a modernitás „tudat”, „cogito”, „ész”, „szellem”, „intencionalitás” kategóriáinak fenomenológiai áttekintése képezi. Ezzel a fejezettel rá szeretnék világítani a későbbiekben tárgyalandó önmagaság fenomenológiai fogalmának történeti előzményeire, valamint e problémának a descartes-i, illetve német idealista gondolkodásban való otthonos, bár rejtett jellegére. Amennyiben a descartes-i *cogitót*, a transzcendentális idealizmus előfeltevéseit, a hegeli tudatfejlődés fenomenológiáját az önmagaság jelenkori filozófiai paradigmák értelmében való megközelítésének tekinthetjük, kitérhetünk ezekre egy-egy alfejezet erejéig.

Az önmagaság fenomenológiájának szűk értelemben vett megközelítésével – amint a fentiekben említettük – Husserl egológiájában és a heideggeri *Dasein*-analitikában találkozhatunk. Így disszertációnk hangsúlyos tartalmi vonatkozását e két fenomenológus önmagaságkonceptiójának problematizáló interpretációja képezi. Érinteni igyekszünk mindazokat a jól ismert transzcendentális vagy egzisztenciális modalitásokat, melyek fenomenológiai, illetve ontológiai analízise közelebb vezet a megtapasztalható önmagaságunk lényegéhez. Ennyiben szóba jön az „életvilág” rövid, hermeneutikai megközelítése, az „interszubsztantivitás” és az „együttlét” kérdése, valamint a „szolipszizmus” és a „végesség” metafizikai kihívása. Amíg a husserli paradigmákon alapuló önmagaságkonceptiót a *tapasztalás* és *intencionalitás*, illetve a *transzcendentális* és *empirikus én* dualitásán

keresztül, addig a heideggeri *önmagalétet* a jelenvalólét lenni tudásán múló tulajdonképpeniség eszméje révén közelítjük meg.

Az önmagáság megnevezett, lehetséges tematizálásainak bemutatásával egyrészt a belsőleg, pszichikailag, másrészt a történetileg-kulturálisan kondicionált önmagáságunknak sokszínűségét, szemantikai gazdagságát próbáltam kiemelni. Önmagáságunkat egy pillanatilag se eleve determinált, lezárt sorsú fenomenológiai adottságnak, hanem a létéhez tudatos gondoskodással viszonyuló, egzisztenciáját a szabad-lét kihívásai értelmében választó személy *választott* – és mint ilyen, *változó/sokszínű* – lényegi magvának tekintem.

Kovács Barna

Idő és emlékezet Paul Ricoeur filozófiájában

Az idő kérdését kutatva az egyik kecsgetető eredmény, amire juthatunk, valószínűleg nem más, mint az embernek egy teljesebb megragadása elvont individualitásában és konkrét közösségi történetében. Csakhogy a husserli értelmezések bizonyítják, hogy ennek a konstitúciónak egy sor akadályt kell leküzdenie. A noetikus-noematikus leírás apóriák sorát állítja fel, amelyekre a fenomenológia megalapítója gondolkodói útvonala folyamán különféle megoldásokat javasol. A fenomenológiai mozgalomból kiinduló filozófusok gyakran Husserl kritikájára építve próbálnak feloldásokat keresni az apóriákra, amelyek azonban legtöbbször szintén feloldhatatlan csomópontokhoz vezetnek.

A „termékeny félértelmezések” erőszakos gondolatmeneteivel szemben Ricoeurnél egy sajátos esettel találkozunk. Vitathatatlanul gazdag életművel rendelkezik, amely azonban gyakran az értelmezések hálójába bonyolódva nem mutat rá egy önálló filozófusra. Mindezek ellenére a francia gondolkodót hiteles filozófusként látjuk, aki az általa választott módszernek megfelelően nem marad meg egyetlen diszciplína szűk keretein belül, hanem más

tudományágakhoz közeledve megpróbál dialógust teremteni. Azt gondoljuk, hogy ez az általános megközelítés és rálátás a filozófia egyik legfontosabb jellemzője. Ricoeur szinte megszállottan keresi a megoldást, gyakran azt a benyomást keltve, hogy nem hajlandó elfogadni a gondolkodás vereségét, ugyanakkor a viták elcsitítása után rámutat arra az egyszerű tényre, hogy a filozófiai kérdésfeltevést éppen ezek az ellentmondások, feszültségek teszik létjogosulttá.

Kutatásunk alapkérdése az idő problémájára vonatkozik, amire Ricoeur életművében találhatunk termékeny továbbgondolási lehetőséget. A ricoeuri életmű a gyakorlati filozófia fele fordul, az emberi cselekvés teljességére irányul, amelyben politika, etika, vallás egyaránt jelen vannak, antropológiája az általa *homme capable*-nak nevezett emberképet rajzolja meg, aki a tapasztalatok anyagának zűrzavarában igyekszik megérteni saját történetét. Ez az értelmezés lesz a kutatásunk kiindulópontja, ahonnan a továbbiakban felvázolt kérdéseket érintve kísérletet teszünk Ricoeur gondolkodói útjának kritikai megvilágítására.

Munkahipotézisünk szerint az idő és az emlékezet kutatásában Ricoeurnél módszertani és tartalmi továbblépés történik. A módszertani eredmény az eszközök használatában lelhető fel, ami által a filozófia és a társadalomtudományok között termékeny párbeszéd jöhet létre. Így a fenomenológia, a hermeneutika, a frankfurti iskola, a történelemtudomány módszertana, a pszichoanalízis vagy az irodalomelmélet vizsgálata és ütköztetése megmutatja a különféle kérdésfeltevések érvényességének határkörét és az eredmények kölcsönös felhasználhatóságát. A fenomenológiát és a hermeneutikát gyakran úgy jellemzik, mint nagyon tág területen alkalmazható módszereket. A ricoeuri életműn belül ennek a tételnek az érvényességére akarunk rákérdezni. A Ricoeur által leírt narratív identitás konkrét tartalmi eredményként mutatható fel, a kérdés arra vonatkozik, hogyan lesz artikulálható a történeti vonal megszakadása, diszkontinuitása az individuum és a közösség életében?

Az idő és az emlékezet témáját véve alapul kutatásunk elsősorban az itt rejlő feszültségeket igyekszik felszínre hozni.

Az idő apóriája három formában mutatkozik meg. A kozmológiai idő és a fenomenológiai idő apóriájának áthidalására az „emberi

idő” (*le temps humaine*) fogalmát vezeti be Ricoeur. Az idő annyiban lesz emberi, amennyiben narratív módon, élettörténetként artikulálható. Az élettörténet egysége az elbeszelt történetek egységében tárulkozik fel. A narratív identitás elmélete erre a két állításra támaszkodik. Ilyenformán az idő meghatározhatatlanságára az elbeszélés poétikája felel, amit az irodalmi vagy a történelemtudományi munkák reprezentációi szemléltetnek. A második apória a totalitás-totalizálás feszültségére utal. Eszerint az idő sohasem juthat teljességre, amelyben a múlt, a jelen és a jövő között tökéletes közvetítés volna. Egy totalizáló folyamatról beszélhetünk, amelyben a három időmód tökéletlen módon közvetít. A nagy elbeszélés nem létezik. Az utolsó apória az idő kifürkészhetetlen eredete és a narrativitás korlátoltsága közötti ellentétre vonatkozik. Vagyis visszatérünk az alapkérdéshez: mi az idő? A költői megsejtés felmerülhet mint egy lehetséges válasz, de ez valójában a diskurzus elégtelenségét mutatja.

Elemzéseink másik törzsi elemét az emlékezet alkotja. Itt olyan módszertani megalapozásra van szükség, amely lehetővé teszi a tárgyi kutatást. A fenomenológiai módszerre támaszkodva megkíséreljük az emlékezet, a felejtés, a jelentés, a képzelet, a reprezentáció leírását.

Módszertanunk meghatározása nehézkes a kutatásunk anyaga, valamint az általunk választott szerző miatt. Első lépésben az idő fenomenológiai elemzését kíséreljük meg körvonalazni, ezután az idő reprezentációs formáit taglaljuk (irodalom és történelemtudomány), ami ugyanakkor megköveteli a képzelet elemzését. Így sejtésünk szerint egy állandó mozgás lesz a dolgozatunkban, ahol nemcsak a fenomenológiai idő, hanem a kozmológiai idő, nemcsak a fenomenológiai szemlélet, hanem a hermeneutika is érvényességi körét fogja keresni. Ugyanakkor egy mélyen megbúvó apóriát igyekszünk felszínre hozni, hiszen miközben dolgozatunk az értelem, az idő egységét, kontinuitását tárja fel, észre kell vennünk, hogy a módszereink sokfélesége, a tartalmi változatosság egy olyan töredékességet mutat, amely a tervünk mozaikszerű jellegére mutat rá.

Magyari Imola Andrea
Identitás és másság
a kultúraközi kommunikációban

A kutatómunka előzményei

A kultúrák egymás mellett élése napról napra egyre szélesebb társadalmi rétegeket érint szerte a világon. Minden kultúra a saját szokás-, hagyomány- és értékvilágában sokszínű és változatos. Mindennapi interakcióink során egyre többször szembesülünk a multikulturalizmus és az interkulturalizmus fogalmával.

A multikulturalizmust nem akadályként kell felfognunk, hanem a kultúrák egymáshoz való közeledésében, az új megismerésére, befogadására, elsajátítására való lehetőségként kell értelmeznünk. Nem olyan folyamatként kell elképzelnünk, amely akadályozza a saját kultúránk fejlődését, hanem meg kell tanulnunk elfogadni a másik kultúráját, meg kell tanulni vele együtt élni. Mivel a többség és a kisebbség egymás melletti szomszédságban éli mindennapjait, együttműködésükben alapfeltétellé válik az interkulturalitás is, mint olyan folyamat, amelyben a kultúrák között létrejön egy közös világ.

Dolgozatom témájának kiválasztását nem csupán személyes élményem határozta meg, hanem maga a téma aktualitásának és fontosságának belátása is. A téma kutatásával magiszteri tanulmányaim során kezdtem el komolyabban foglalkozni. A feltárt szakirodalom során rájöttem arra, hogy a téma sokkal mélyebb kutatást igényel, az interkulturalitás két kultúra közötti megnyilvánulási formáit mélyebben fel kell tárni.

Tudományos háttér, kutatási előzmények és célok

Kisebbségi léthelyzetünkben a leghátrányosabb népcsoportot a romák képezik, a velük szemben kialakított attitűdök, előítéletek, sztereotípiák nagyon erősek. A romákat a kulturális hierarchia

fokán a szegénykultúrába sorolhatjuk. Azért jelöljük őket a szegények fogalmával, mivel tartósan a társadalmi hierarchia legalján foglalnak helyet. Következésképpen elmondható, hogy a romák a társadalomnak olyan rétegekultúráját alkotják, amely differenciált helyet foglal el a társadalomban, hiszen nem különül el teljesen a többségi kultúrától, hanem részese ennek. A kulturális különbségek ellenére kölcsönösen hatnak egymásra a különféle kapcsolatok létrejötte során, legyen szó akár kulturális asszimilációról, mikor átveszik egymás értékeit, akár kulturális konfliktusról is.

A roma kisebbség léthelyzetében a súlyos problémák kialakulásának egyik kulcsmozzanata a roma értelmiség kialakulásának nehézsége, jelentős számbeli növekedése és megerősödése. A roma tanulók iskolai kudarcainak okait már nagyon sokan vizsgálták, az elemzések egy része legfőbb oknak a tanulók szociális háttérét tartja, amelynek következtében a roma tanulók képtelenek az iskolai értékrend elsajátítására, nem vagy csak alacsony szinten rendelkeznek azokkal a képességekkel, amelyek az iskolai sikerek eléréséhez szükségesek. Mint az oktatás helye és helyszíne, az iskola elsősorban kulturális mintákat közvetít, és ezeket a kulturális mintákat a konkrét ismeretek átadásán keresztül erősíti. Az ismeretek átadása nyelvi szinten történik, így elválaszthatatlan a kommunikációtól.

Igen tanulságos, hogyan is történik a két különböző kultúra közötti kapcsolat kialakítása, milyen előítéletekkel rendelkeznek az emberek, mikor egy idegen kultúra tagjával beszélnek vagy kapcsolatot alakítanak ki, milyen értékek, életségképek révén hozzák létre azt a közös világot, amelyben együttesen, egymás mellett élnek.

Értekezésem témája a magyar–roma viszony: elsősorban az, hogy nyelvi szinten miként épülnek be a többségi társadalom diskurzusaiba a romákról mint kisebbségi kultúráról való nézetek, és ezek a nézetek miként épülnek be a társadalom egészének struktúrájába. Két kultúrában élni, mindkét kulturális követelményrendszernek eleget tenni, egyfajta kettős állapotot feltételez, egy olyan kultúráköztiséget, amelynek célja ambivalens: lehetővé teszi a többség nyelvén a kisebbség nézőpontjainak kifejezését. Az „azonos” és az „eltérő”, a „saját” és a „másik” megismerésére és feltárására

töreksem, a két pólus megközelítésével. Egymáshoz való viszonyukat szeretném vizsgálni konkrét esettanulmányokon keresztül, valamint azt, hogy hogyan alakul ki a két kultúra között a köztes tér, s hogy ez a köztes tér hogyan gazdagítja egymás tapasztalati horizontjait. Az interkulturalitás a kultúráknak olyan találkozását jelenti, ahol az interakcióban közös tér, közös világ képződik, alapvető jellemzője, hogy dialógusra épül. A közös tér, a köztesség egy olyan viszony, amelyben a különböző kultúrák értékeket közvetítenek egymás felé, így létrehozva egy közös világot, amelyben létrejön a megértés. Ezek az értékek elsősorban nyelvi jellegűek. A nyelv kultúrát közvetít, lehetővé teszi az értékek megismerését, az emberek közötti kommunikációt. Az egyén számára a nyelv lehetővé teszi, hogy tapasztalatait szimbolizálják, felhasználják, a kultúrák számára pedig lehetővé teszi, hogy ezt a tudást a következő generációknak továbbadják.

Elmondható tehát, hogy a kultúrát a nyelvi kommunikáció, a szokások és hagyományrendszerek átörökítése tartja fent és élteti.

Schmidt Dániel

A lehetőség mint egzisztenciál-ontológiai struktúra

A kutatás témája a *Lehetőség mint temporális fogalom* című mesterképzős szakdolgozatom továbbgondolásának igényéből született. Abban ugyanis sikerült néhány (számomra mindenképp) lényeges és reményteljes belátásra szert tennem. Ezek közül az egyik az, hogy az ittlét lélelehetőségeinek összefüggése és az annak előterében reprezentálható lehetőségfogalom alkalmas arra, hogy a lehetőség-valóság kapcsolatának megértésén túl, a lét lehető-létként való „történést” egy fogalmilag áttekinthetőbb elv szerint ragadjuk meg. Újszerűnek és vonzónak tűnt ennek – a rendszerint logikai modalitásnak – mint egzisztenciál-ontológiai *struktúrának* elgondolása, annak ellenére,

illetve annak öröme is, hogy (legalábbis a heideggeri ‚lehető-lét’ terminusnak) terjedelmes irodalma van, amelyről végképp nem állítható, hogy egyszerűen betagoódik a modalitáselméletek sorába – szerencsére. Úgy vélem, hogy a lehetőségnek kutatása nemcsak a benne rejlő filozófiai potenciált hozhatja felszínre, hanem akár ígéretes interdiszciplináris kutatások előfutára is lehet. A fentiek értelmében és ellenére bármilyen tézis állítása szükségszerűen megsérti azt a semlegességi elvet, amely véleményem szerint egy filozófiai jellegű kutatás irányelve kell hogy legyen. Ezért nem „lényekutatást” vázolk magam előtt, hanem úgymond lehetőséget igyekszem teremteni a lehetőség számára – akár arra is, hogy adott esetben a formál-logikus evidenciahalmazoktól elhatárolt, a világiságra és a jelentésségre épülő képlékeny (egzisztenciális-ontológiaiának nevezett) „struktúrát” is szétfeszítse. (Ez a struktúra ezért a leginkább arra a rozzant, fából készült atommáglyára hasonlít, aminek megépítésében Wigner Jenő, Teller Ede és Szilárd Leó is részt vállaltak 1942-ben, Chicagóban. Hiszen ott nemcsak a majdnem biztos sikernek, hanem a kísérlet balszerencsés kimenetelének a lehetősége ugyanúgy fennállt.)

Ha kutatásom módszertani előkészítése valóban meg kíván felelni hivatásának, akkor a kijelölt¹² kutatási jellegzetességek összességét magába kell integrálnia. A lehetőségnek mint egzisztenciális és ontológiai struktúrának a vizsgálata szemlátomást az úgynevezett filozófiai alapkutatások körébe sorolható – ehhez ugyanis kellőképpen absztrakt „entitásnak” bizonyul még egy filozófiailag nem kiművelt elme számára is. Alátámasztja ezt továbbá egy igencsak elterjedt nézet is, miszerint az, amit a filozófia alapként kutat, meglehetősen távol esik a közönséges értelemről, és csak a filozófia

12 A kitűzött feladat: a lehetőség ontológiai státusának mint a valóságot előfeltételező és az arra irányuló értelmezési stratégiák közös eredőjének kutatása, meghatározása, a következő megfontolásokra alapozva: a) Álláspontom szerint a lehetőség filozófiai problémahorizontján nagyobb eredményességgel különíthetők el és szisztematizálhatók a valóság meghatározásának különböző tendenciái. b) Eddigi kutatásaim eredményeképp arra a következtetésre jutottam, hogy az adott filozófiai ontológia irányvonalait nagymértékben határozza meg az a mód, ahogyan abban a lehetőség – még ha tematizálatlanul is – megragadottá válik. c) A fentiek értelmében megkerülhetetlennek bizonyul bármely ontológiai kutatás során a lehetőséggel való értelemisztázó és ugyanakkor elfogulatlan számvetés.

gyakorlására specifikusan jellemző kognitív erőfeszítések révén tárulkozik fel némiképp. Természetesen mindannak absztrakt mivoltát, ami a filozófiai alapkutatások tárgykörét képezi, nem jellemezhetjük kizárólag a fent vázolt értelemben, mint ahogy ez az absztrakt mivolt sem elegendő a filozófiai kutatás tárgykörének körülhatárolására. Ugyanakkor ez a sarkított megközelítés kiválóan alkalmas arra, hogy kutatásom tárgyának „természetébe” bepillantást engedjen – éspedig azért, mert a hagyományos ontológiai kutatások is a filozófia tárgyainak elkülönítését ezen a legkézenfekvőbb módon végezték: az elvontság, általánosság fokozatait szem előtt tartva szelektáltak.

Szeretnék egy példa segítségével visszatérni a lehetőség kutathatóságának és tárgyiségének problémájához, illetve a vele kapcsolatos diszciplináris átfedések futólagos felvázolásához. A lehetőségre szokás úgy is gondolni, mint a (materiális) világban végbemenő folyamatok és állapotok nem-koegzisztens összességére (lényegében itt az anyagnak és anyageloszlásnak térben és időben végbemenő módosulásait kell érteni, de beszélhetnénk erőkről és energiáról is). Ebben az értelmezésben az adott időben fennálló folyamatok és állapotok közös jellemzője tapasztalhatóságuk vagy bizonyítható koegzisztenciájuk. Ez utóbbiak gyűjtőneve a valóság, ami „magától értetődően” lehetséges, mégsem fogja át a világ lehetséges folyamatainak és állapotainak összességét, viszont ekvivalens az aktuális állapotok és folyamatok összességével.¹³

Állapotokról és folyamatokról való beszéd félreértéshez vezethet egy olyan kutatásnak a módszertani előkészítésében, amely tárgyra irányultságában a természettudományos kutatás és a filozófiai ontológia – nem föltétlenül közös, ám mindenképp azok által

13 Az ideális meghaladja a realist. Ezen a helyen érdemes újra elővenni a – később a természettudományok fogalmiságát többedmagával befolyásoló – forrásdokumentumot, Arisztotelész *Metafizikáját* (1049b–1051a). Az arisztotelészi képlet a következő: „A valóságosan létező mindig a lehetőség szerint létezőből keletkezik egy valóságosan létező hatására.” – 1049b. A szöveghely a valóság prioritása melletti érvek rövid kompendiuma, amelyben a lehetőség értelme mint a formai elvet nélkülöző anyag rögzül le. A valóság elsőbbsége, vagyis a lét bizonyos módozatának kitüntetettsége a következőképpen néz ki: valóságos létező kizárólag valóságos létező okozataként, a valóságot övező lehető-létből kiválva létezhet.

érintett – határterületén mozog.¹⁴ A fizika területén zajló/lezajlott forradalmi változások, a természetet totálisan magyarázó úgynevezett „mindenségelméletek” parádéja jóval többre serkenthet, mint a hasonló elméleti teljesítmények mögött kullogó filozófiai recepcióra: interdiszciplinaritás elképzelhetetlen a pusztá recepció módján, mert a létmegértésre igényt formáló ontológia számára a létnek az a relevanciája nyomul előtérbe, amely a természettudomány előtt többnyire rejtve marad.¹⁵

Soós Amália-Mária

Schelling politikai gondolkodása

F. W. J. Schelling filozófiája meglepő módon eltér a klasszikus német filozófia nagy gondolkodói rendszereitől, abban az értelemben, hogy hiányzik belőle a szisztematikus politikai gondolkodás. Legismertebb kortársai, Fichte és Hegel, mindketten megalkották a maguk politikai-jogi rendszereiket, csak Schelling esetében nem beszélhetünk egy ilyen koherens és konzekvens rendszerről. Ez a dolog azért is meglepő, mert Schelling fiatalkori, egyetemista éveit

14E képlékeny és fölöttébb megfoghatatlan területen a mikro- és makrokozmoszra vetített „valóságok” is radikális különbséget mutathatnak, jóllehet jól megférnek egymás mellett: részecskefizika által definiált valóság elszakad a „mindennapok” világának valóságától. Az elemi részecskék valóságosak, de „nem *ugyanolyan* valóságosak. Inkább tendenciák és lehetőségek világát alkotják, mint dolgokét és tényekét.” Heisenberg, Werner: Fizika és filozófia, in: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat, Budapest, 1967, 197. (Kiemelés tőlem – S. D.) A hermeneutika számára nem új belátás: „[...] nu trebuie, oare, să spunem că ceea ce este deschis astfel în realitatea de ficare zi este o altă realitate, realitatea *posibilului*?” Ricoeur, Paul: *De la text la actiune*, Echinox, Cluj, 1999, 119.

15Kisiel a tudományos felfedezés történetében látja felsejleni a létnek azt a relevanciáját, amely csak a költőnek és annak közelében „lakozó” gondolkodónak mutatkozik meg, s így a heideggeri formula, miszerint a tudomány nem gondolkodik, más konnotációt kap. Vö. Kisiel, Theodore J.: *A természettudományos felfedezés hermeneutikája*, in: Schwendtner Tibor et al (szerk.): *Hermeneutika és természettudományok*, Áron, Budapest, 2001, 106.

igazi politikai lázban, forradalmi eszmék születése és bukása közepette teltek. Az életrajzáról született művekben azt olvashatjuk, hogy a francia forradalom által megteremtett új eszmeiség iránt, főleg a német hercegségek és egyetemek zárt, feudális rendszere miatt, élénken érdeklődött a tübingeni ifjúság. Még az a vélemény is fennmaradt, miszerint Schelling Tübingenben németre fordította volna a *Marseillaise*-t, és csak Károly württembergi herceg iránta érzett szimpátiája mentette volna meg az egyetemről való eltávolítástól. Mai napig nem eldöntött dolog, hogy ki volt a francia himnusz lefordítója, tény azonban, hogy azokban az években Schelling is lelkesen üdvözölte a franciaországi eseményeket, és lázadt a német konzervativizmus és feudalizmus ellen. Leveleiben, naplójában többször is hangot adott annak a vágyának, miszerint Franciaországba szeretne utazni. Ezek után felmerül a kérdés, hogy miért nem dolgozott ki egy politikai és jogfilozófiai elméletet, annál is inkább, mert a kor majdnem minden jeles gondolkodójának megvoltak a maga politikai nézetei, és ennek hangot is adtak műveikben.

Azt azonban nem lehet teljességgel állítani, hogy Schellingnek ne lennének ilyen vagy olyan formában megfogalmazott politikai és jogfilozófiai gondolatai, csakhogy ezeket nem egy teljes rendszerben, egy ilyen témájú műben kell keresnünk. Disszertációnak éppen az a célja, hogy a schellingi életműben ezeket a politikai és jogfilozófiai gondolatokat feltárja, egységbe rendezze, elemezze, és megtalálja azokat a hatásokat, amelyek ihlették e gondolatokat.

Schelling politikai gondolkodásához véleményem szerint három nagy irányból lehet közelíteni. Az első a már említett politikai kontextussal van összefüggésben, és főleg az életrajzi munkákból, a levelezésekből, naplókból táplálkozva mutat rá Schelling politikai nézeteire. Ennek az elemzésnek csak egy rövid példája hadd álljon itt: fentebb említett fiatalkori forradalmi nézetei 1806-ra teljesen eltűnni látszanak. Ez év októberében született Schellingnek egy Windischmannhoz intézett levele, amely már mérsékelt konzervatív és határozottan pacifista nézetekről tanúskodik. Feleségének, Carolinéának egyik barátnőjéhez írt levelében pedig azt találjuk, hogy Schelling egy olyan rövid tanulmányt szándékozik írni,

amelynek tárgya a franciák iránti gyűlölet és egyúttal a hibák beismerése. De a tanulmány nem született meg, és Schelling akkor sem szólalt meg nyilvánosan, amikor Fichte a *Beszédek a német nemzethez* fennhangon szavalt. Mindezen nézetek változásának és Schelling hallgatásának is többféle oka van: egyrészt az 1806. október 14-én a porosz csapatok által Jénában és Auerstadtban elszenvedett vereség, amelyben a porosz hadsereg mintegy megsemmisült. Schelling gyerekkorának vidékei már korábban francia fennhatóság alá kerültek, Friedrich Eugen württembergi herceg aláírta a franciákkal a szerződést. Az ismerősök beszámolóí megerősítették Schelling ellenérzelmeit a franciák iránt. Ugyanakkor az éppen készülő műveinek nagy témái fontosabbnak látszanak, és ezekkel összhangban, ezekbe beépítve próbálja kifejezni politikai nézeteit, amelyeknek egyik legfontosabb vonatkozása a politikai szabadságtól a belső szabadság felé fordulás.

A második fő irány, amelyből e téma megközelíthető, a konkrét tanulmányokból, főleg a fiatalkori írásokból indul ki. A fiatal Schelling Fichte *Tudománytanának* a hatására több olyan művet is írt, amelyeket politikafilozófiai nézőpontból is lehet értelmezni. Ilyen művek a *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), *Neue Deduktion des Naturrechts* (1797), *Von der Weltseele* (1798), *System des transzendentalen Idealismus* (1800), *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), *Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinhold'schen) Dualismus* (1802). Ezek a művek az Abszolút Én ideájából indulnak ki, amely mint szemlélet Schelling egész gondolkodását meghatározza, és amelyből le kell vezetődnie az én és a nem-én, azaz az individuum és az őt körülvevő világ azonosságának. Nem arról van szó, hogy az Én hozza létre a nem-ént és így azonossá teszi magával, hanem arról, hogy az én és a külvilág megértése mindig az „Abszolút Én” szemléleti keretben történik, ezért ez az *Anschaung* jelenti az abszolútumot és az abszolút (belső) szabadságot. A véges énben mindig van egy végtelenség, feltétlenség iránti vágy, amely abba a morális akadályba ütközik, hogy felismeri, a körülötte való nem-ének is *Én*-ként fogják fel magukat. Ekkor a saját szabadságát minden más én szabadságával

ellentétben kezdi értelmezni, és ebben rejlik Schelling szerint az etika és a moralitás közti különbség. A morális parancs az a tétel, amely az individuumhoz szól a maga egyediségében, eltekintve az interszjektív viszonyoktól. Ezért azt mondhatjuk, hogy az összes individuumok identikusak, „egyetlen Én”-ként jelentkeznek. A tapasztalatban viszont azt látjuk, hogy a morális tendenciák empirikus törekvésekben fejeződnek ki, és az egyik én empirikus törekvései konfliktusba kerülhetnek egy másik véges én empirikus törekvéseivel. Ezért van szükség a másik, az etikai szférára, amely közvetít a morál és a természetjog között. Továbbmenően Schelling megkülönbözteti az individuális és az univerzális akaratot: az első a morális akarat, a második pedig ugyanaz a morális akarat, csakhogy kompatibilis az összes többi egyéni akarral. Másképpen fogalmazva Schelling azt mondja, hogy, mint véges ének, csak annyiban vetjük alá magunkat az univerzális akaratnak, amennyiben abban az egyéni morális akaratunk kifejezési lehetőségét látjuk. De az etika és a természetjog viszonya mindig problematikus, mert a „Mögen”, a jog világa mindig szembehelyezkedik a „Sollen”, az etikai „kellés” világával, amelynek tartalmait pedig az individuális morális akarat határozza meg. A fordított viszony nem lehetséges, mert abszurditáshoz vezet: ha tartalmilag az etika határozná meg az egyéni akaratot, akkor elvenné tőle azt a jogát, hogy önmaga határozza meg tartalmait, azaz teljesen elnyomná az individuális akarat erejét, holott az etikai cél mindig az egyéni szabadság garanciája, az összes többi ilyen akarat biztosítása mellett. Mivel minden ének joga van az összes olyan cselekvéshez, amely szabadságát és akaratának ipsiszeitását kifejezi, és mivel minden embernek megvan ez a joga, az ének pedig semmilyen joga nincs mások jogainak limitálására, Schelling azt mondja – és e nézetét egy-két év kivételével élete végéig vallani fogja –, hogy a természetjog pozitív megalapozása nem lehetséges és a jog elismerése csak egy állandó kényszer gyakorlatában lehetséges. Schelling a természetjog szintjéről sosem lép át a politikai jog szintjére, ebből pedig azt kell értenünk, hogy ezt a természetjogot nem lehet legitimálni, mert implicite benne van az egyéni akarat negációjának mozzanata. Az állam és az alkotmány

intézményei tehát csak hozzájárulnak e kényszer fenntartásához, és mint mechanikus intézmények csak külsőleg, kényszer által tudnak biztosítani egyfajta szabadságot. Következésképpen az egyedüli lehetséges megoldást a szubjektum-objektum azonosságának megvalósítása számára az „unbedingtes Ich”, az Abszolút, a feltétlen Én jelenti. Csak később, *A transzcendentális idealizmus rendszerében* találja meg Schelling azt a faktort, amely pozitívan tudja igazolni a természetjogot. Az interszubsztivitás élménye itt a tudatosság, az én önmagáról való tudásának alapvető kitétele lesz, a jog pedig ennek az öntudatnak az állandóságát hivatott biztosítani. Az énnel nem lehet önmagáról szóló tudása anélkül, hogy a másiktól is ne venne tudomást. Ha pedig minden én úgy cselekedne, hogy mindig szem előtt tartaná a másikat, mint saját szabadságának és öntudatának lehetőségét, akkor cselekvésében sértetlenül hagyná a másik szabadságának területét. Csakhogy, mondja Schelling, és itt van az újítás az eddigi elmélethez képest, minden énből két ellentétes erő munkál: a szubjektív (amelynek nincs más funkciója, mint az önmeghatározás) és az objektív, a természeti tendencia, amelynek csírája szükségképpen az egoizmus. Csak az emberben meglévő, e két különböző cselekvési tendencia megkülönböztetése teszi lehetővé a jog szférájának pozitív értelmezését. A jogban megnyilvánuló szükségszerűség mindig csak a természeti tendenciára irányul, szabadon hagyva a szubjektív tendenciát (vagy más szóval az egyéni szabadságot), és mintegy „második természetként” működik, ahol megint csak egy természeti törvény uralkodik, de egy egészen másfajta, mint a látható természetben: egy, a szabadság szolgálatába állított természeti törvény. Itt a törvény doktrínája mintegy a priori létezőként jelenik meg, olyan szerepe lesz a szabadság számára, mint a mozgás számára a mechanikának, egy olyan elméleti tudomány, amely megmutatja azt a természetes módot, amelyben a szabad lények interakcióban elgondolhatóak. Fel kell hívní a figyelmet arra, hogy Schelling számára a jog sosem volt egy szerződés eredménye, hanem egy reálisan létező, a priori reglementáció (a kritika főleg a rousseau-i elméletre irányul). Az öntudat mint szabad aktivitás csakis a jog által létezik, amely biztosítani tudja folytonosságát,

állandóságát. Amennyiben pedig ilyen öntudatos ének léteznek, a jog szükségképpen valami a priori létező kell hogy legyen, valami, ami már mindig is adva volt.

A belső szabadság gondolatáról Schelling soha nem tett le, és ennek a legjobb példái a *Stuttgarter magánelőadások*. Ezekben fejtette ki Schelling, hogy aki csak az ember és a természet viszonyának összefüggésében tudja értelmezni a szabadságot, az nagyon téved, mert van a szabadságnak egy másik, mélyebb értelme, mégpedig az Istenre vonatkoztatott emberi szabadság. Volt az emberiség történetének kezdetén egy abszolút azonosság az emberi és isteni akarat között, amely harmónia eltűnével nem maradt más eszközünk a bennünk lévő feltétlenség utáni vágy kielégítésére, mint a jog és a földi állam. Következésképpen az állam úgy értelmezhető, mint a szükséges rossz, amely csak külső, fizikai eszközök által érvényesítheti hatalmát, és mindig időbeli, mechanikus és véges, de szükségszerű, az emberiség fenntartása és fejlődése végett. Nemcsak az állam, de egyetlen más intézmény sem, így az egyház sem az ember igazi szellemi természete szerint való, ezeket meg kell haladni, el kell érkezni a kezdeti, organikus harmónia és azonosság állapotába.

Látható tehát, hogy a külső és belső szabadság közti különbségtétel lesz az, ami koherensen végigvonul Schelling filozófiáján, és ami az említett Abszolút, tiszta Én szemléletével kapcsolódik össze (adott ponton Schelling ki is mondja, hogy ez a tiszta Én nem más, mint Isten).

A harmadik és egyben utolsó irány, amely felől a schellingi politikai gondolkodást meg lehet közelíteni, nem más, mint annak elemzése, hogy miképpen hatott a schellingi isteneszmény a politikai nézeteire, valamint hogy milyen hatással voltak Schelling ún. panteizmusára vagy teozófiájára, szabadságértelmezésére a német misztika olyan jeles gondolkodói, mint Jakob Böhme, Franz von Baader, Michael Hahn, Bengel vagy Oetinger.

Szócs Krisztina**A közép-európai gondolat**

A kutatási témám a közép-európaiság egzisztenciális és kulturális dimenzióinak tanulmányozását foglalja magába. Célja a közép-európaiság mint lehetséges létállapot, egzisztencia filozófiai és kultúrfilozófiai vetületeinek bemutatása és elemzése. Úgy vélem, a filozófiai nézőpont új szemléletmódot, új meghatározást kölcsönözhet a közép-európaiság fogalmának, azokat az emberi létállapotokat, létmódokat ragadva meg, amelyek az itt élők élet- és világtapasztalatában feltáruulnak.

A Közép-Európa témakört vizsgálók általában földrajzi, történelmi, politikai vagy kulturális megközelítésekre támaszkodnak. Nagyon kevesen foglalkoztak, foglalkoznak a filozófiai vetületeivel. Úgy vélem, egy-két jelentősebb tanulmánytól eltekintve az eddig megjelent, Közép-Európáról írt filozófiai értekezések vagy felszínesek, vagy hiányosak.

Ugyanakkor a kultúrában folyamatosan jelen van a közép-európai egység gondolata. A különböző tudományágak, művészetek az önmeghatározás jegyében megfogalmazták a maguk Közép-Európáját. Közép-Európa nem merev és nem zárt történelmi kategória, hanem olyan többszörös változáson átment régió, amely létrehozott egy sajátos léthelyzetet. Közép-Európa sokak számára egy sajátos hangulat, életérzés, stílus kifejeződési formája.

Dolgozatom célja elsősorban az, hogy a közép-európaiság filozófiailag eddig kevésbé méltatott és vizsgált pozícióját, vetületeit összehasonlító elemzéseken keresztül minél árnyaltabban mutassa be. Nem célja, hogy Közép-Európa fogalmának földrajzi, szociológiai, gazdasági, politikai relevanciáit újra megvizsgálja, vagy hogy átfogó képet nyújtson Közép-Európa történelméről, sokkal inkább a közép-európaiság – mint létmód, egzisztencia – filozófiai koncepcióira helyezné a hangsúlyt.

Személyes érdeklődésem a közép-európaisággal kapcsolatosan igen egyszerű, régóta foglalkoztat Közép-Európa eszméje, a közép-európai gondolat, a közép-európaiság kérdése, a jellegzetesen

közép-európai sorsok. A közép-európai tájak, az emberek olyan sajátos értékeket hordoznak, amelyeket a tőlünk nyugatabbra vagy keletebbre lakók soha nem értenének meg. A sajátos közép-európai mentalitásban magamra ismerek. Egyszóval: otthon érzem magam Közép-Európában. Az otthon lenni érzésnek egyik legdöntőbb összetevője az ismerősség. Ezért elhatároztam, hogy megírom saját közép-európai változatomat. A közép-európaiság filozófiai változatát.

Az én változatom valahogy így kezdődik: miért van az, hogy folyton meg akarjuk menteni a világot, de arra soha nem gondolunk, hogy talán elég lenne a mi kis világainkat megmenteni, s talán azáltal kicsit jobbá tehetnők elkártyázott esélyeinket. Soha nem gondoltam azt, hogy a világ megmenthető, a „save the world” kifejezés mindig is üres mondatként csengett a fülemben. Úgy vélem, a világ mint olyan menthetetlen, egy süllyedő hajó árbocáiba kapaszkodunk, és ha valahol a láthatáron felsejlik egy remény, egy csónak, egy eszme, mi görcsösen kapaszkodunk bele.

Azt hiszem, igaza volt annak, aki azt mondta, hogy a rögeszmék soha nem múlnak el, csak esetenként átalakulnak. Talán Közép-Európa is egy ilyen rögeszme számomra, mert én úgy vélem, hogy Közép-Európa mindig is létezett, létezni fog és nem csak a meteorológiai jelentésekben. Közép Európának van egy mesebeli vonzereje. A „fantasy world” létezik, ha mi hiszünk benne. Én hiszek.

Hogy hol húzódnak Közép-Európa vélt vagy imaginárius határai, nem fontos. Közép-Európa nem politikai, földrajzi térképeken létezik. Közép-Európa olyan bámulatosan eleven és változatos kulturális táj, amely nem igazodik ország- vagy nyelvhatárokhoz. Mindmáig otthon érezzük magunkat, ha Bécs, Prága, Budapest, Zágráb vagy Trieszt macskaköves utcáin sétálgatunk. Paradox módon egyszerre vagyunk idegen és teljes résztvevői, egyszerre nézői és szereplői ennek a világnak.

A közép-európaiság, az elidegenítő mechanizmus ellenére, az emberi létezésnek egy lehetséges módja. A lét nem az, ami megtörtént, a lét az emberi lehetőségek birodalma, mindaz, amivé az ember válhat, amire képes. Új lehetőségek halmaza, mert létezni annyi,

mint a világban-lenni. Az élet az, s nem a halál, amely a lehetőségek által határtalan.

Mit jelent a közép-európaiság a maga valós értelmé szerint számunkra? Ideológia, utópia, létkérdés vagy valami egészen más? Erre próbálok választ, válaszokat találni. Az én elemzésem nem egy kémiai laborban történik, nem képleteken vagy szabályokon alapszik, egyszerűen csak valami olyant próbál megragadni, amely lehetőségeivel szorosán hozzánk tartozik, meghatároz bennünket, amely elvezet bennünket önmeghatározásunk alfájához vagy ómegájához.

Szóts Attila

Túl a konvencionális értékeken

Destrakció és kultúrkritika a nietzschei világszemléletben

A félreértett Nietzsche című disszertációnak kettős célja van: tisztázni szeretné a nietzschei világszemlélet fontosabb filozófiai kategóriáit, és megvitatni ezek bizonyos társadalmi implikációit, a 20. századi Nietzsche-recepció fontosabb fordulataira való tekintettel. Kérdésfeltevésünket az a meggyőződés motiválja, mely szerint a nietzschei filozófia, amint azt ő maga is előrelátta, számos félreértelmezésnek adott lehetőséget.

A fontosabb nietzschei gondolatok bemutató interpretációját a következő meggyőződésre alapozzuk: gondolatvilágának alapvonalai kifejezetten jövőorientáltak, így aktualitásukat inkább századunk kihívásaiból, történelmi és szociális fordulataiból érthetjük meg, és kevésbé saját korának viszonytárgyaiból. Értelmezésünkben Nietzsche mindenképpen egy olyan személyiség, aki előtte jár korának. Sokat vitatott és vitatható, (látszólag?) ellentmondásos filozófiájára utal disszertációnk alcíme is: *Egy paradoxális gondolatrendszer aktualitása*.

A nietzschei filozófia recepciójának paradoxális oldala az eredeti üzenet (vagy kritika), és ennek társadalmi percepciója közti feszültségből, valamint a többnyire találmányra kiválasztott Nietzsche-írások önkényes, előítéletes olvasatából származik. Nietzsche lényegileg paradoxális – más nem is lehet, amennyiben a metafora

elfedő hatásával próbálta védeni a tömeget olyan igazságoktól, melyeket az nem érthet meg, hiszen nem a tömeghez szólnak és még inaktuálisak. Alapgondolatai másrészt távol állnak azoktól a félreértésektől, melyeknek filozófiája mind a mai napig ki van szolgáltatva. Paradoxális jellegéről talán haszontalan lenne tárgyalni, ha nem látnánk be aktualitását.

A közelmúltban számos kultúremler kiemelte, hogy a világunk irányvonalában mintha a nietzschei értékek igazolódása mutatkoznék. Disszertációnk Nietzsche-képe értelmében mi sem áll távolabb a „kalapáccsal filozofáló” magányostól, mint a vadkapitalizmus hajszájában kibontakozó uniformizálás, az emberi méltóság egyéni érdekeknek való alárendelése, vagy a globalizáció hatalmi viszonyai. Nietzsche aktualitását nem érték kategóriái megvalósulásának mértéke – mivelhogy ilyesmiről szó sem lehet –, hanem a dekonstrukciós üzenet és századunk történelmi kihívásai közötti formális hasonlóság értelmében kell elfogadnunk.

A nietzschei gondolatokkal kapcsolatos félreértéseket nagyjából a Nietzsche-recepció két nagy, önálló területén jelentkező példaértékű interpretációs-recepció sémák kommentárjával szeretnénk tisztázni. Figyelmünk először a köznap beszéd szintjén jelentkező gyakori előítéletek kritikájára, továbbá a kontinentális filozófiában tematizálódó érték kategóriák aktualitásának mérlegelésére terjed ki. Amíg a nem filozófiai Nietzsche-kép kritikáját elintézhethetjük néhány előítéletre hivatkozva (ezek felületesek, hozzávetőlegesek és hiányolják a „kanonizált” szakirodalmat, amely validitásuk próbaköveként szolgálna), addig a „szakmabeliek” Nietzsche-felfogását a recepció irodalom paradigmatis értékű perspektíváira hivatkozva fogjuk áttekinteni.

Disszertációnk tematikus vonatkozásának jelentős részét a félreértéseknek könnyen helyet adó nietzschei fogalmak összehasonlító bemutatása és kritikája képezi. Külön alfejezetet szánunk a világ esztétikai igazolásának, a perspektivikusan értett morálnak és igazságnak, a létezés alapját képező akaratnak, valamint a keresztény értékek kritikájának bemutatására. A hat központi fogalmat, melyekre Heidegger szerint visszavezethető a nietzschei filozófia („a hatalom akarása”, „az örök visszatérés mítosza”, „nihilizmus”,

„Isten halála”, „az ember feletti ember” és „az örök körforgás”) főként a *Túl jön és rosszon*, *A morál genealógiája* és *A hatalom akarása* művek szöveg helyei felől közelítjük meg.

A megnevezett kategóriák értelmező bemutatása után visszatérünk a bevezető fejezetekben problematizált *félreértés* buktatóihoz. A félreértés veszélyét ezúttal általános filozófiatörténeti perspektívából közelítjük meg. A *hatalom*, *morál* és *az új ember* kategóriáinak kényes, vitatható aspektusának tisztázása után végkövetkeztetésül kiemeljük Nietzschének a nyugati metafizikában betöltött jelentőségét, újból megerősítve világlátásának aktualitását.

Kortárs kulturális tényekre hivatkozva megkérdőjelezhetjük Nietzschének a metafizikai tradícióhoz való viszonyát, a platonista hagyomány destrukciójának eredményességét, de akár azt is, hogy hogyan könyvelte el „a jövő gondolkodóját” a rákövetkező hagyomány. Mindezekből arra az összegző következtetésre juthatunk, hogy a vehemens, ateista kritikus nem szakadhatott el teljesen a metafizikai tradíciótól, melynek klasszikus toposzait mindvégig alkalmazza, a filozófiáját nagy előszeretettel olvasó közönség félreértései pedig e tradícióval levő kapcsolatától való eltekintésből és politikai vagy személyes érdekeiknek a nietzschei értékekkel történő igazolásából erednek.

Toró Tibor

Ők képviselnek, de miért?

Etno-regionalista pártok sikerességének politikai filozófiai alapjai

Hazai politikai vizeken evezve, de politológiai szempontból más államok helyzetét is figyelemmel kísérve fogalmazódott bennem meg az a kérdés, hogy miért van az, hogy a nyugati demokráciák esetében a kisebbségi pártok kormányra kerülését választóik jelentős mértékben büntetik – az illető pártok ezért sok esetben akár évekig távol maradnak a nagypolitikától. Ezzel szemben a hozzánk közelebb eső területeken működő kisebbségi pártok esetében az

ilyen típusú büntetés egyáltalán nem tapasztalható, sőt, néhol a kormányból való kimaradást traumaként élik meg a közösség tagjai. Más szóval, tudományosabban megfogalmazva feltehető a kérdés: miért sikeresek az etno-regionalista pártok, és ezen belül kiemelten az RMDSZ mobilizációs stratégiái, diskurzusai, és melyek ennek a feltételei?

A pártok klasszikus politikai elméletéből kiindulva a politikai diskurzus, de maga a politikai szereplés is két nagy részre bontható, a közpolitikai térre és a mobilizációs térre. Ez a kisebbségi etno-regionalista pártok esetében kihangsúlyozva, de valamilyen szinten átértékelve is érvényesül:

1) a közpolitikai tér – és egyben diskurzus is – átalakul a többségi társadalommal való kapcsolattartás és a többségi politikai térbe való integráció igényének terévé,

2) a mobilizációs tér – és egyben diskurzus is – pedig a saját közösséggel való kapcsolattartás szavazatszerzési és mobilizációs terévé.

A fenti elemeket figyelembe véve szükségessé válik egy olyan kutatás elindítása, amely a fenti kétdimenziós térben kizárólag az etno-regionális pártok diskurzív szereplését, illetve ennek a közösségre gyakorolt hatását, közösségbe való ágyazódását vizsgálja.

A kedves olvasó ezek után jogosan teheti fel a kérdést, hogy pontosan hol fog a fentebb felvázolt, hangsúlyozottan politológiai téma a filozófiával találkozni? Köntörfalazás nélkül állíthatom, hogy ez volt számomra a dolgozattal kapcsolatos eddigi legnagyobb kihívás, hiszen meg kellett találni azt a rést, ahol beépíthetővé válik a politikai filozófiába is.

Az eredeti elképzelés szerint a kutatás három fő elméleti pillérre épül, melyek közül az első, a nacionalizmuselméletek által nyújtott eszmetörténeti és analitikus keret, amely az etnikai mobilizációra, a csoporttá válás folyamataira, illetve az etno-regionalista szervezetek szerepére koncentrálna egy sajátos hármasság kapcsolatrendszerben, amelyet a nemzetiesítő állam, a nemzeti kisebbség és az anyaállam nacionalizmusának dinamikus kapcsolata jellemez. Továbbá fontos kihívást jelent az így kialakított analitikus keret diskurzív térbe való áthelyezése és diskurzív szempontok szerinti operacionalizálása.

A második pillér a pártok klasszikus politikaelméleti elemzésének etno-regionalista pártokra való alkalmazása és a fent említett kétdimenziós térhez való igazítása. Ugyanakkor fontos szempont az etno-regionalista pártok sikerességének diskurzív definiálása és vizsgálata is.

A harmadik, filozófiai pillér meghatározása tűnik a legnehezebbnek. Míg eredetileg a nyilvánosság felől szerettem volna megközelíteni a kérdést, ez elégtelennek bizonyult. A kiegészítéshez szükséges támpontot Bakk Miklósnak egy RMDSZ-ről szóló tanulmányában találtam meg (Egy paradigma lebomlása, *Kommentár* 2007/6.), ahol arról ír, hogy az RMDSZ hegemoniájának alakulásában fontos szerep jutott a magyar közösségnek, amikor is a posztoszocializmus első fázisában tudatosan visszalépett, rábízva a vezetést azokra, akik „éppen ott vannak”. Továbbgondolva ezt, arra a következtetésre juthatunk, hogy az ezt követő intézményesülés periódusában az ottlevők, kihasználva ki nem mondott legitimitásukat, konzerválták azt, a szocializmusból átörökölt, de a posztoszocializmus első fázisában megerősödő folyamatok segítségével. Az így felépített keret előrevetíti az egyes fogalmak körüljárását. A legfontosabb ezek közül, meglátásom szerint, a félelem kérdésköre, amely több lehetőséget is biztosít a politikai filozófiához való kapcsolódásra. Egyrészt, a klasszikus egyéntársadalom-állam kapcsolat leírásában és elemzésében, másrészt pedig a sajátos kisebbségi létből származó dilemmák és paradoxonok megvizsgálásában. Ezen túllépve, a félelem kérdése fontos lehet a bizalommal való kapcsolatban is, hiszen a kettő dinamikus viszonya adhatja meg a választ az általunk feltett kérdésre, illetve operacionalizálható nemcsak a filozófiai, de a nacionalizmuselméletek és a klasszikus politológia szemszögéből is. Egy másik elkerülhetetlen kérdés a hegemonia és a hatalom kérdésköre, illetve ennek a félelemmel való kapcsolata. Itt a definíciós problémák mellett a félelemmel való relációk is kibonthatóak.

A fenti ötletcsírákat újraolvasva nem tagadom, hogy hosszú út áll előttem, amelynek irányai jelen esetben még csak körvonalazódnak. Ennek ellenére a fent említett félelem-bizalom-hegemonia hármas kapcsolatrendszer mindhárom pillér szempontjából konkrétan

megfogható és kibontható, előrevetítve ennek a fölöttébb izgalmas tudományos hajóútnak az első megállóhelyeit.

Várna Levente

„Valamikor a Törvény maga volt a Hatalom...”

A hatalom ontológiája

A hatalom léte a dolgozat témája. Miért, hogyan lételmélet? Azért ontológia, mert a létező létével kívánunk foglalkozni. Azért ontológia, mert spekulatív. Azért ontológia, mert a kategóriák, fogalmak egymásból levezetettsége bizonyos rendet tart. És maga ez a rend, ami létrejön – a lét megjelenésének, kísértésének lehetséges színhe-lye. Hatalom létezésének elbeszélése – létezővé teszi. Milyen elbe-szélés az, mi létre hív? Teremtő. Habár a cím a hatalomra helyezi a hangsúlyt, „mintha hatalomról lenne szó”, jelenlétének *eredete* a kérdés. Hangsúlyozni kell a hatalom eszközjellegét, hisz ezzel ta-lálkozunk mindennap, ennek megjelenési formáival, móduszaival, álarcaival. Ezen megjelenési formák kéznél levők.

Innen kell megközelítenünk valamiképpen a hatalom eredetét. Létezőből létet. Mindennap találkozunk vele, szinte észrevehe-tetlen, annyira „természetes”. Olyannyira mindenben benne van, hogy még a teremtés aktusa sem zárkozhat el tőle. Ha pedig van teremtés, ez valamiképpen megismerhető. Kérdés csak az, hogy kinek áll rendelkezésére egy ilyen típusú megismerés? Ha a terem-tésben, eredetmítoszokban kimutatható a hatalom önkényjellege, az a történet, ami mindennapjaink Törvényeit biztosította, elveszti varázsát, mondhatni „jogtalanná” válik. És maga az Önkény az, mi új Törvényét és új Történetét útjára engedi.

Hogyan állhatunk neki egy ilyen kísérletezésnek, a metafizikai érte-lemben vett spekulációnak? Mi van akkor, ha nem nyer bizonyítást? Rossz a kérdés. Nem holmi tudományos hipotézis bizonyítása a tét, hanem a Tudat önrendelkezése. Ha a „mindennapi varázslat” kiprovo-kálható, ha az Eredethez hozzá lehet nyúlni, ha az Élet valamilyen élése

befolyásolhatja azt, amit ma egy realitásnak nevezünk, ha Tudatom szabadon választhat Történetet, és mindez Sors-döntő lehet, keresgélésünk elérte célját. Nem biztos ilyen értelemben, hogy a filozófia az, amivel keresgélünk kell. De majd az Új Történet elárulja.

Mégis rendelkezik valamivel a filozófia, amiért a keresést innen kell kezdenünk, és pedig megnyitja a rákérdezés horizontját. És ha meglenne a Kérdés, már célunknál vagyunk. Mi az aktuális kérdés a hatalom esetében, és kié lehet a kérdezés? Ezt kell „kutatnunk”.

És mit sikerült eddig megvizsgálni? *A bűn fogalma a keresztény vallásosságban* című dolgozatom a bűnt jelöli meg mint a hatalomkeresés helyszínét, a bűnproblematika különböző aspektusait taglalja, meg akarja ragadni azt a „hely”-et, amely a hatalom jegyeként évszázadokon át kísérti a Történetet. Arról, hogy mit is akartam itt:

Azon fogunk spekulálgatni, hogy igaza volt-e Dosztojevszkij Inkvizitorának, hogy a teremtés történetében van-e melléfogás, hogy egyáltalán mi a különbség e két történet között, hogy mi a bűn a történeten kívül és mi a bűn a történeten belül, hogy mi a hatalom születése, hogy mi a gonosz és van-e létjogosultsága a rá vonatkozó kérdésnek, hogy a keresztény hagyomány születésénél történik valami a hatalom fogalmával is, hogy e hagyomány határozza meg mai napig összes intézményünk, közösségi létünk, magántudatunk szerkezetét, és ha végül kiderül, hogy az egyház intézménye a gonosz titkának őrzője – akkor eljutunk addig a botrányig, amire a választ várjuk.

„*A bűnösnek, ki az égi jutalmat el kívánja nyerni, a megbocsátás ugye azt jelenti, hogy az örök kárhozat helyett a tisztítótűzben kell vezekelnie. De ha jól belegondolunk, ennél sokkal több történik: a bűn eltörlése mintegy a bűn megsemmisítését jelenti, tehát afféle metafizikai újrendeződést a világ történetében, hisz meg nem történtté teszi azt, ami már megtörtént. Lehetőség tehát bűnbocsánat?*”¹⁶ Mondjunk igent, és új történet születik. Ám a dolgok tényállása nem ez. Bűneiket suttogó szegények. Remények.

Az isteni irgalom csak az emberi emlékezeten gyakorolt erőszak áráan érvényesül. Lehet, hogy így van, csak észre sem vesszük. Az

16 Kolakowski, Leszek: *Legtöbb kis előadásaim nagy kérdésekről*, ford. Pályi András, Budapest, Európa, 1998, 22.

erőszak lassan nemcsak az emlékekre hat. „Megbocsátás: férlálomban jut eszembe, hogy halála előtt minden embernek ünnepeylesen és nagyellekűen meg kellene bocsátania istennek a létezés szörnyűségeiért. Ez szép és nemes gesztus lenne: az álnokul és végtelen hatalmi cinizmus jegyében az ő »nagyellekűségét« alkalmazni – iránta.”¹⁷

Második dolgozatomban, *A hatalom ontológiája az ókori és újkori államelméletek tükrében* a hatalom „régi” és „új” fogalmáról, valamint ennek színéváltozásáról próbáltam valamit kideríteni. Arra a kérdésre próbáltam válaszolni, hogy miként öröklődött át a bűnben „fogant” egyházi hatalom államhatalommá, mi az, amit az állam mintegy „kinő” a hatalom régi fogalmából, mi az, amit hozzátesz. Ismerkedünk. Egy levél az indítója a dolgozatnak, arra a felvetésre próbáltam meg választ keresni, hogy bekövetkezhete az állam halála, hogy visszakerülhete a társadalom egy politika előtti barbárság állapotába, hogy átalakulhete a hatalom ilyenképpen, azaz visszatérhete eredeti önmagához, egyáltalán, mi lesz a társadalmi szerveződés jövője, ha van még ilyen és még nem dekonstruálták, mit fog tenni ezentúl a katona, a hivatalnok, a választópolgár, a hívő ember? A levél késztetett az anarchia fogalmának, formáinak jobb megismerésére, az önkény újabb megjelenési formáinak feltérképezésére. Ugyanakkor a gonosz problémájának mint „járványnak” jártam utána. Létezik-e fertőzöttség? Felszínes vagy nem? Jelentős vagy jelentéktelen? Van-e új politika, új állam, mi radikálisan különbözhetne a régitől? Rá kellett jönnöm, hogy a gondolatindító levél, veszélyes banalitása miatt, mi könnyen talál otthonra a gondolatlanságban, járványjellege miatt, mire az ellenszert kevesen ismerik. És a megtörtént dolgok továbbterjedését igazolják pillanatnyilag.

A hatalom és diskurzus-típológiák című dolgozatom a hatalom különböző nyelvi megjelenési formáit boncolgatja. Szimbólumokról, nyelvről, diskurzusformákról, barátról és ellenségről, a harmadikról mint partizánról, fordításról, erőszakos nyelvről, hallgatásról

17 Bikácsy Gergely: *Bűnuel-napló*, 1997, Osiris, Budapest. A körvonalazása, úgy vélem, sikerült, segítségemre voltak ebben: Elias Canetti, M. Bulgakov, F. M. Dosztojevszkij, Hans Urs von Balthasar, C. G. Jung, M. Foucault, S. Kierkegaard, V. Szolovjov, M. Buber, Nietzsche, Lev Sesztov, R. Safranski, Szent Ágoston, L. Kolakowski, J. Böhme.

szól a dolgozat. Ebből: „A diskurzus és az uralom kritikai elemzése azonban korántsem magától értetődő, és nem mindig vezet a gonoszok és az áldozatok egyértelmű megkülönböztetéséhez. A hatalmi elitnek különleges hozzáférése van a diskurzushoz. Nekünk van a legtöbb mondanivalójuk. Hatalom mértéke a diskurzushoz való hozzáférés, ellenőrzés mértéke.”¹⁸

Az egyértelműségeknel, a megnevezések bizonyosságánál az élet érdekesebb és elszomorítóbb is. Mi a teendő? Azon túl, hogy az univerzalizmus kiteljesedése nyomán a kirekesztő gondolkodás leleplezi majd önmagát, R. Koselleck sem tud megoldást találni. Ő csak figyelmeztet, ő is csak észrevette. Mit tud a mindennapokban ez ellen tenni?! Semmit, legfennebb ő is kitűnően fogja használni. Őt meg a nyelv. A hatalom nyelve.

A dráma a következő: azon törekvésünkben, hogy megértsük egymást, hogy a jelentés-dolog közvetlenségét visszaállítsuk, hogy a csendet megalapozzuk, mi magunk el-hallgatunk. Elhallgatjuk magát a keresést. Hallgatásban leszünk. A világ mi leszünk. Talán nem is annyira drámai világnak lenni?

A hatalom egzisztenciális és reflexív dimenziójában, ennek bevezetőjében írom: tudjuk, hogy a hatalom valamiképpen a léttel játszik össze, meghatározva valamiképpen a létezést, ám sejtésünk megreked azon a szinten, ami a tagadás, és mint ilyen, nem termékeny. Valami más utat kell találnunk. És mivel semmi nyilvánvalóbbat nem találok magamban, hát kétkedni fogok. Kétségbe vonom mindazt, amit eddig mondtam, kétségesnek találok a hatalmat mint problémát, kétséges voltához hozzátartozik, hogy ő maga kétségessé teszi önmagát, önazonosságát, kétséges, hogy a hatalom valamilyen módon hatalom, hogy hatalom valamire, lehet, hogy valami más, nem hatalom, mi a szó leple mögött bujkál. Az egzisztencia kérdése a létezés mikéntje. A hatalom egzisztenciájának mikéntje, miértje a hatalom maga. A hatalom *bívás*, a hatalom *bangoltság*. Ezt szeretném most mondani, és elnézést kérek Belzebúbtól vagy a Jóisténtől, hogy ma nem ő a főszereplő. Jelentéktelenné tette a figyelem hiánya.

18 Dijk, Teun A. Van: *Principles of critical discourse analysis*, 199, 448.

És történt mindez évekkel ezelőtt. A költői létmódhoz hozzátartozik a szórakozás – mondta Kierkegaard. Ám azóta nagyon sok minden és nagyon gyorsan megváltozott. Észrevettük már, hogy korábbi önmagunkhoz képest hogyan változott az emlékezés képessége? Nem emlékszünk tisztán, mintha nem ismernénk, csak valamilyen érzés kapcsolódik erősen a sejtés emlékéhez. Elfelejtjük közös történeteinket. Valami ilyen következett be korábbi önmagunkhoz való viszonyomban. Vajon a hatalom hogyan viszonyul korábbi önmagához? Valószínű, maga a hatalom kérdése is áthangolódott. Lássuk, hogyan.

Valamikor a Törvény maga volt a Hatalom. Ma a hatalom a Törvény hiánya vagy elévülése, meghaladottsága. Kiváltsága. Konszenzuson kívülsége. Azon kérdés, mi arra vonatkozik, hogy miként lett a hatalom a Törvény eredetének kérdése, vagy hogy miként létezett, élt mint Törvény, csupán annak a kérdésnek lehet az indítója, hogy hogyan jutottunk idáig, vagyis hogyan lett ma a hatalom a Törvény hiánya. Ennek kell utánajárnia annak a lopózó Tudatnak, aminek kívül kell kerülnie befolyásán, vagy ki kell vívnia Tőle az öneszmélés önrendelkezésének szabadságát. Végtelen szabadsága az, ami annyira nyomasztó, ahogyan ma Semmisége kibontakozott. Emlékezünk az *átvágásra, kivonásra*. Valami ilyet kell végrehajtania, hogy megússza. Nem tét nélküli próbálkozása. Önnön saját maga által behatárolt, meghatározott léteire játszik. Két nagy Történet között kell *kicsúsznia* Markából.

A tudat külső meghatározottságának története nem most kezdődik. Most pluralizálódik. Kényelmes és egyszerű volt az Egy hitének meghatározottságában önmagára reflektálnia, ebben önmagát elhelyeznie, ennek történetét és összes meghatározottság- és szabadság-rendszerét kiépítenie. Ma ezt a biztonságos Történetet húzták ki lába alól. És nagyobb kínja nem is lehet, mint saját meghatározatlansága. Ma a Történetek szabadságának az ideje jött el. De csak egy Pillanatra. Hisz a Csábító ott várja az új történettel, az új Bizonyossággal és Biztonsággal, a még ennél is rémisztőbb Boldogsággal, azonban időközben megváltoztak az eszközök, és *nincs idő*. Az új eszköztárnak percek alatt kell megoldania azt, aminek megoldására 2000 évre volt szükség. A Tudat

többet kell befogadjon, hordozójává kell váljon, sokkal több él-mény, tapasztalat, érzés, idősí, megértési struktúra kell alkossa az új Élet teljességét. Az agy programozható. Most próbálgatják határait. És ez az Új Törvény. Akik programoznak, hatalommal rendelkeznek. Állandóan nyomaszt a jó-rossz, szép-rút, igazságos-igazságtalan, morálisan helyes-etikátlan ellentéte, és szinte kényszerűen a tudat ebben próbálja az új rendet is meghatározni, de ez a régi Törvény bipolaritása. Ennek megfelelően a rá vonatkozó Nyelv sem mond semmit már, csak bezártságában forgolódik. Tudata meghaladta, még nem tudja, hogyan fog kifejeződni. Talán a Hallgatásban. A tudat Meg-hasadt. Választani tudni a történetek pluralitását és megpróbálni megérteni a jövő hatalma. Rálátás minden Történetre.

Ám ez nem kényelmes és kétségtelenül otthontalan, nem a nyugodt világra reflektáló csavargó elme sétafikálása, hanem a félelem és bizonytalanság által meghatározott menekülő tudatnak az új időbőz alkalmazkodása, saját magához való felnövése, saját lehetőségeinek megismerése. Az a Közép, ahol megmaradhat önmaga. És mindeközben végig nyomasztja az új Boldogság eljövételének rémülete.

Másképpen: *Mintha nyár lenne, mintha bágyadtan tükröződne a fáradt nap a víz felszínén. Ide-oda locsog, ugrándozik. Semmi Gondja. De a zizegő nyárfa alatt, ott, hova fénye nem jut el, homályos árnyék gyűjti erejét alattomosan. Idáig érzik az a várakozás. Türelmetlen, remegő, reményteljes ez a várakozás. Mindig eljön és elviszi magával, majd reggelente elrejtí őt egy zezugába a világnak, hol nem Fénye az Úr. Ám vigasztalja a gondolat, hogy az éjszaka csak az övé, hogy szinte olyan, mint a Sötétség, hogy Fénye nem tud semmit Sötétjéről. És jól van ez így.*

Zuh Deodáth

A kutató hozzáállása Edmund Husserl
életművéhez. Programkísérlet

Doktori téma címe: A kontinentális filozófia fogalmának keletkezése Edmund Husserl korai írásainak recepciója tükrében (Die Entstehung des Begriffes «kontinentale Philosophie» in der Rezeption der Schriften des frühen Edmund Husserls)

Kulcsszavak: a kontinentális filozófia fogalma, kreatív gondolkodás, régi gondolkodók aktualitása, klasszikus fenomenológia

Alapvető fenomenológiai olvasmányaim csak látszólag állottak azokból a szövegekből, amelyeket hagyományosan Edmund Husserl fenomenológiába való bevezetéseinek szokás nevezni. Mindig is úgy éreztem, hogy egy gondolkodó életművébe való bevezetést magának a gondolkodói életpályának a kezdetén kell keresni. Különben folyton bajban lennék, hogy mit is nevezünk ki annak a helynek, ahonnan azt „be lehetne vezetni”. A *Kartezziánus elméletek* vagy az *Európai tudományok válsága* persze ennek ellenére az egyetemi tananyag klasszikus fenomenológiai alapolvasmányai, és ha soha nem fog el az intenzívebb érdeklődés a klasszikus fenomenológia iránt, mindig is fenomenológiai alapolvasmányaimnak tartottam volna őket. A dolgok azonban másként alakultak.

Elsősorban azért, mert arra kellett rájönnöm, hogy az embereket alapvetően nem a klasszikus fenomenológia érdekli. Ezt a nézetet egyre határozottabban osztom. A filozófiát fogyasztó hallgatót vagy a filozófiával foglalkozó gondolkodó embert nem a klasszikus fenomenológia hozza lázba. Nem Husserl vagy Heidegger életműve iránt érdeklődik. Ez egy igen elterjedt hozzáállás. Abban is tetten érhető, hogy a filozófiaolvasók nagy többségét – habár, ha kontinentális filozófusokkal foglalkozik, távolságot tart a másféle filozófiai manírtól – alapvetően nem a kontinentális filozófia, és főleg nem a kontinentális filozófia fogalma érdekli. De ha nem

Husserl és nem Heidegger, még csak nem is a kontinentális filozófia, de egyáltalán annak fogalma sem, akkor mi érdekli őket?

A válasz számomra borzasztóan egyszerű: ami a filozófiát fogyasztó embert érdekli, az a gondolkodó vagy a gondolkodás adott módjának aktualitása. A gondolkodó mondott valamit, de nem az a lényeges, hogy gondolatának betűje micsoda, hanem az, hogy hogyan használható, hogyan értelmezhető, hogyan aktualizálható mindez számunkra. Első hallásra nagyon szimpatikus viszonyulásmód, főleg azért, mert soha, de soha nem kéri számon a gondolkodó tulajdonképpeni szándékát, tulajdonképpeni doktrínáját, tulajdonképpeni gondolatát, rejtett-végtelen szándékát. Csak az érdekli, hogy mindaz, amit mond, aktuális-e számunkra, hordoz-e olyan értelmet, amelyben bízhatunk, amelyet használhatunk, amelyet jelenleg bármikor nyugodtan összefoglalhatunk, amelyet megoldásként kínálhatunk eddig megoldatlan problémákra.

Minden szimpátia mellett ennek a hozzáállásnak két sajátos forrását véltem felfedezni.

Az egyik az, hogy akkor mondunk le már a vizsgálódás origójában a gondolkodó teljes profiljának meghatározásáról, amikor az adott szerzőről nem tudhatunk eleget. Egy adott szerzőről akkor nem tudhatunk eleget, amikor vagy túl keveset, vagy túl sokat tudunk. Túl keveset akkor tudunk, amikor az állam, a háború vagy a sivatag el-, illetve betemette a gondolkodó életművének nagy részét. Az ókoriak műveinek egy része talán a homokdűnék mélyén, kicsit fiatalabb testvéreiké a háborúkban gyújtott máglyák már rég kihűlt hamujával elkeveredve, még fiatalabb társaiké vagy az állam jól őrzött tárhelyein, vagy az állam révén csak az ország határain túl lelhető fel. Túl sokat ellenben akkor tudunk, amikor valakitől vagy valakiktől szinte minden lehetséges dokumentum ránk maradt. Az első eset emberi történeti egzisztenciánk szinte egészét átfogja: a természet, a világégés és a nem mindig jóakaró állam által véghezvitt korlátozások alapvetően befolyásolják tudásunkat. A második eset viszont felettébb ritka, mondhatni: nem nagyon vannak ilyenek. Nem csak az kellene ehhez, hogy valami különleges hordozóegyüttes révén egy gondolkodó munkafolyamatának minden egyes momentumát rögzítsük, hanem azt a gyanút is le kellene

küzdenünk, hogy ez valóban maga az egész? Nem lehet, hogy valami mégiscsak megvonta tőlünk egynek és másnak az ismeretét? Szóval, ha valamiről túl sokat tudunk, az egyre gyanúsabbá válik, és ösztönösen is arra kérdezzük rá, hogy van-e egyáltalán ilyen? Nem lehet, hogy valaki rossz tréfát űz velünk?

Egy szerzőről tehát általában nem tudhatunk eleget, ezért pedig arra kell koncentrálnunk, hogy meglevő ismereteinket jelenlegi sorsunkhoz próbáljuk kötni, ha pedig nem megy, kijelenthetjük az adott szerző aktualitásának hiányát.

De nem beszéltünk még a másik forrásról. A régi dolgok (és gondolkodók) aktualitása azért is érdeklí az embereket, mert alapvetően azt gondolják: tulajdonképpen a régi vagy régi vágású dolog vagy ember egész egyszerűen nem aktuális. A mi felelősségünk viszont az, hogy legalább a hasonlóságokat és különbségeket feltérképezzük. Ez az előfeltevés az, amelyet akár a történeti érzék természetes hiányának is lehetne nevezni. A régi dolgok *per definitionem* nem aktuálisak, de ha nem akarunk mindennel leszámolni, amiben eddig felcseperedtünk, akkor legalább azt meg kell mutatnunk, hogy miben hasonlít (legalább részben) a régi dolog és a régi gondolkodó hozzánk.

Furcsa tény, hogy a klasszikus fenomenológiával és Husserllel mindez nagyon jellegzetesen megtörtént. Husserlről egyrészt túl keveset tudunk. Mert nem olvassuk minden művét fordításban; mert nem jutunk hozzá a drága könyvekhez; mert a jobb könyvtárak az országhatáron túl találhatóak. Másrészt viszont iszonyatosan sokat, szinte túláradó módon sokat tudunk róla. Minden kézírata fennmaradt, egy-két bejegyzést leszámítva mindent sikerült megmenteni, minden széljegyzetelt átirat széljegyzetelt átiratát megőrizték. Ez azonban felettébb gyanús. Ha olyan sok, mégiscsak nem lehet, hogy még ennél is több? Hasztalan kutatunk, ha az egészet úgy sem tudjuk átfogni. A Husserl-archívumok kiadási stratégiái is ehhez illeszkednek. Úgy kell hozzáférhetővé tenni az életművet, hogy annak bizonyos részei bizonyos időben abszolút egy álláspontot próbáljanak körvonalazni (különben azt hinnénk, hogy ebből a szerzőből mindent ismerni kell ahhoz, hogy nyilatkozassunk róla). Majd végül bizonyos szövegeket egyszerűen nem

kell kiadni (mert különben elvesztenénk az emberi érdeklődés természetes motivációját: a gyanút, hogy van a felszín alatt valami más is). Husserlt másrészt alapvetően réginek és teljes mértékben aktualizálhatatlannak tartjuk. Klasszikus idealistának, egy régi tudományos nyelv művelőjének, az irodalmi fogalmazás és a szellemesség egyszerű antitalentumának. Ezért meg kell maradnunk bizonyos szövegeinél, bizonyos álláspontjainál és hasztalan törekszünk arra, hogy az egészet áttekintsük: ez ugyanis egyrészt folyton rejtett (a homokdűnék, a máglyarakás ágai vagy az országhatárok foglya), másrészt meg tulajdonképpen egyáltalán nincs.

Nos, arra kellett rájönnöm, hogy legalábbis Edmund Husserlnek azzal tesszük a legnagyobb rosszat, ha aktualizálni szeretnénk. Ezzel pedig azt gondolnánk, hogy ez a sokszor aggasztóan kevésbé, sokszor vészjóslóan alaposan ismert ember eleve nem aktuális alak. Főleg azért nem tehetjük ezt, mert szerzőnk gondolkodói fejlődése, mégoly kevésbé „aktuális” gondolatainak mesterségesen legaktuálisabbjai (a fenomenológia úgymond bevezetéseinek során kifejtettek) sem arra tanítottak, hogy azokat bármily nehéz vagy összetett helyzetben alkalmazni próbáljuk, és ezzel receptet, megoldást adjunk szellemi életünk problémáira. Aktualizálni ugyanis csak megoldásokat vagy megoldási javaslatokat lehet, de a problémák leírásának korrektségét általában nem. Márpedig Husserl korai szövegeitől kezdődően éppen ebben jeleskedett. A problémamegoldást hagyjuk másokra, az aktuális emberekre, az aktuális szaktudósokra. A filozófus vizsgálódásai koncentrálnak a probléma minél részletesebb leírására, a problémára, és nem annak aktualitására. Ha filozófiatörténettel vagy annak bármilyen kis szeletével foglalkozunk, akkor a probléma nem a gondolkodó aktualitása, hanem az életmű problémáinak leírása.

Ehhez viszont nem hasztalan fordulunk a mind újabb „bevezetésekhez”. Annak kell utánanézni, ami az ismert–nem ismert életművet tudomásunk szerint először, kronológiai értelemben bevezette. Erre pedig különösen akkor van felhatalmazásunk, ha ezt a kronológiai kezdetet igen jól meg tudjuk határozni (hiszen rendkívül sokat tudunk róla). Sőt, még azt sem lehet mondani, hogy mindennek ne lenne elképesztő aktualitása: felfedezhetjük,

hogy sokszor érdemes azzal kezdeni, aminek látszólag semmilyen aktualitása nincs, illetve hogy ott érjük tetten az aktuális (de feletébb rosszul és nehézkesen) író, ahol nem is számítottunk rá.

Ha mondhatom így: „Husserl-kutatói” profilomat erre a végletekig egyszerű eszmére alapoztam.

Zsók Izabella

A fordítás játéka

A fordítás mint a kultúrák kommunikációja

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia, valamint a Bölcsészkar német–magyar szakán folytatott tanulmányaim során nap mint nap kapcsolatba kerültem a fordítás problémájával. Ugyanakkor kétnyelvű környezetben élve, egy kisebbségi nyelvet beszélve, mindig újabb és újabb fordítási helyzetekben találtam magam. Többször felmerültek bennem ilyen és ehhez hasonló kérdések, mint: az általam lefordított, átváltott gondolatok ugyanazt a mondanivalót fogalmazzák-e meg, mint az anyanyelvemen, a magyar nyelven? Hogyan fordíthatunk? Hogyan fordíthatunk helyesen? E kérdések vezettek el a fordítás problémaköréhez, melynek kiindulópontja magának a fogalomnak a definiálása. A fordítás fogalmát többféleképpen is értelmezhetjük. Tekinthejük technikának, fordítási szabályok összességének, azok gyakorlatba ültetésének, ekkor a fordító a szöveget újraalkotja egy vagy több idegen nyelven. Hermeneutikai szempontból közelítve a fordítás kérdéséhez, nemcsak szövegek kapcsán beszélhetünk fordításról, maga az egész emberi kommunikáció tekinthető fordításnak. Éppen ezért nem a bábeli torony leomlásával kezdődött el a fordítás, hanem épp ellenkezőleg, az ott történtek megerősítik, konkretizálják a fordító örökös feladatkörét. A fordítás nem elmélet, hanem gyakorlat, alkalmazás, amelyet folyamatosan végzünk. Hans-Georg Gadamer felfogása szerint az értelmezés-megértés-alkalmazás egy-

azon hermeneutikai folyamat egymást feltételező mozzanataiként gondolhatók el.

A fordítás mint hermeneutikai koncepció vált a kutatásom témájává. Ha minden nyelv egy sajátos világszemléletet jelent, akkor ha meg akarom érteni egy más nyelven beszélő embertársam nyelvét, nem csak az illető idegen nyelv elsajátítása szükséges, hanem az illető kultúrát is meg kell ismernem, annak a világszemléletét. Tehát az általam kutatott téma tágul, a fordítás kulturális dimenziója, vetületei újabb horizontokat nyitnak meg. A találkozás fordítást is jelent. Saját kultúrámat lefordítom az idegen kultúra nyelvére és fordítva, az idegen kultúrát lefordítom az én kultúrámra. Ez a fordítás megértést, értelmezést is feltételez. Azáltal, hogy lefordítom azt a bizonyos kultúrát, értelmezem, a magam számára érthetővé teszem. Itt ismét eljutottunk a hermeneutikához mint a megértés, értelmezés művészetéhez. Ahhoz, hogy autentikus kommunikáció alakulhasson ki két kultúra között, közös nyelvre van szükség. A közös nyelv nem más, mint egyfajta közös kódnak a kialakulása, közös jelek átfedése, összekapcsolása révén. A kultúra mint nyelvi kultúra épül fel, azonban nem a már meglévő jelrendszerek mellett újabb kiépülő jelrendszerként jelenik meg, hanem magába foglalja az összes többi jelrendszert. Tehát minden kultúra egy sajátos jelrendszernek, sajátos nyelvnek tekinthető. Ahhoz, hogy ezek a sajátos nyelvek „megértsék” egymást, nélkülözhetetlen egy közös nyelv megalkotása. Minden jelrendszer különböző jelekből áll. A feladat nem lesz más, minthogy a közös jeleket megkeresve, azokat összekapcsolva egy közös kódot, nyelvet alakítsunk ki.

A közös nyelv a kommunikáció megvalósulásához szükséges, s a nyelv csak a beszélgetésben létezik igazán. Hans-Georg Gadamer szerint „a nyelv nem kijelentésekben (Aussagen), hanem beszélgetésként megy végbe”. A nyelv csak a beszélgetésben létezik igazán, s a beszélgetés, a párbeszéd alapvető létviszony (Én-Te viszonyt épít). A *dialogus*, etimológiáját megvizsgálva, összetett szó: *dia*=között, *logosz*=beszéd. Tehát már megnevezésében a dialógus egy olyan beszédhelyzetet jelöl, amely két ember *között* zajlik, résztvevő együttműködésük tartja fenn ezt a közöttiséget.

A kommunikáció latin szótövének, a communisnak a jelentése pedig a közös. Tehát a beszélgetés, a kapcsolatba lépés közös nyelvet feltételez ahhoz, hogy megvalósulhasson a párbeszéd. Ezt a közös nyelvet azonban csak a beszélgetésben dolgozhatjuk ki. Nem a partnerek egymáshoz igazodását jelenti. Valójában az történik, hogy a sikeres beszélgetésben a résztvevők alávetik magukat a dolog igazságának, ami egy új közösséggé kovácsolja őket. A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk azok, akik voltunk. A beszélgetés tehát folytonos mozgás, ellentétes tendenciák váltakozása, a vélemények ide-oda mozgása. Ezt a köztes szférát a résztvevők együttműködése tartja fenn, valamelyikük részvételének a hiánya a dialógus megszűnéséhez vezet. A közöttség a részvétel, az együttműködés helyszíne. Tehát mit tehetek, ha egy számomra idegen nyelven beszélő emberrel találkozom? Ha kommunikálni szeretnék vele, meg kell tanulnom a nyelvét, meg kell ismernem a kultúráját. De nem az elméletek, szabályok elsajátítása a fontos. A teória eredeti értelme a szemlélődésszerűség. A theorosz nem volt más, mint a város küldötte más városok ünnepeire, azzal a céllal, hogy szemlélődjön. Nem volt résztvevő, csak jelen volt a történéseknél, de ugyanakkor kívül is állt. Néző, befogadó volt, aki az ünnepségen tapasztaltakat, látottakat otthon elmesélte. Így valósult meg a kétféle tapasztalatnak, kultúrának a találkozása.

A fordítás mintegy hídnak, egy állandóan újra meg újra megalakotandó képződménynek tekinthető két part, két nyelv között. A hídon közlekedés folyik. Mire is szolgál a híd? Elősegíti az átjárást, a közlekedést, és nem pedig akadályozza azt. Így válik a techné phronézisszé. A techné nem pusztán előzetesen megtanult ismeretek felhasználása, hanem egy meghatározott emberi létforma, amelyben az ember nemcsak képessé válik valaminek az előállítására, hanem egy meghatározott viselkedésmód révén ténylegesen gyakorolja is annak előállítását, s ebben, ekként válik azzá, aki ő valójában.

Elméleti megfigyeléseimet két kultúra, a magyar és német találkozója egészíti ki. Mivel a fordítás elsősorban gyakorlat, feltevéseimet

egy konkrét műalkotásra alkalmazom, Hermann Hesse *Siddhárta* című művének a német nyelvű olvasatát és ennek a magyar nyelvre való fordítási tapasztalatát, a két nyelv által hordozott kulturális horizontot szeretném tanulmányozni. Választásom azért esett éppen erre a „hindu regére”, mivel érdekes láncolatnak lehetünk a tanúi: a keleti élet- és világtapasztalatot szólaltatja meg Hesse a német nyelvű alkotásában, és ez a német nyelven megalkotott keleti tapasztalat szólal meg ismét a magyar nyelvű *Siddhártában*.

