

OLAY CSABA – ULLMANN TAMÁS

KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA  
A XX. SZÁZADBAN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

500 EAST HALL

OLAY CSABA – ULLMANN TAMÁS

# KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA A XX. SZÁZADBAN

L'Harmattan

BUDAPEST, 2011

A kötet megírását az OTKA 49724, 72360 és 81997 számú kutatási programja támogatta. A kutatás idejének egy részében mindkét szerző részesült a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíjában. A könyv megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia Könyv- és Folyóiratkiadó Bizottsága támogatta.

© A szerzők, 2011  
© L'Harmattan Kiadó, 2011

L'Harmattan France  
7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL  
Via Bava, 37  
10124 Torino-Italia  
T./F.: 011.817.13.88

ISBN 978-963-236-406-3

A kiadásért felel Gyenes Ádám  
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel  
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.  
Tel.: 267-5979  
harmattan@harmattan.hu  
www.harmattan.hu

Olvasószerkesztő: Váradi Péter

A borító Pierre Soulages *Peinture* (1958) című képének felhasználásával készült

A nyomdai előkészítés Kardos Gábor munkája  
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter



# TARTALOM

|                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| Előszó                                                               | II |
| ELSŐ FEJEZET: FENOMENOLÓGIA (U. T.)                                  | 15 |
| <i>Edmund Husserl</i>                                                | 17 |
| 1. A fenomenológia kialakulása                                       | 19 |
| 1.1. A pszichologizmus ellen                                         | 20 |
| 1.2. A tudat intencionalitása                                        | 21 |
| 1.3. Jelentésmélet                                                   | 23 |
| 1.4. Kategoriális szemlélet                                          | 25 |
| 2. A transzcendentális fenomenológia                                 | 28 |
| 2.1. Időtudat                                                        | 28 |
| 2.2. Redukció                                                        | 30 |
| 2.3. Konstitúció                                                     | 31 |
| 2.4. Transzcendentális idealizmus                                    | 33 |
| 2.5. Fantázia és képtudat                                            | 33 |
| 3. A kései fenomenológia                                             | 35 |
| 3.1. Genetikus fenomenológia                                         | 35 |
| 3.2. Interszubjektivitás                                             | 37 |
| 3.3. Életvilág                                                       | 39 |
| 3.4. Történetiség                                                    | 40 |
| <i>A fenomenológiai mozgalom</i>                                     | 43 |
| 1. A fenomenológiai mozgalom kezdete és a realisztikus fenomenológia | 44 |
| 1.1. Max Scheler                                                     | 45 |
| 1.1.1. Scheler és a fenomenológia                                    | 46 |
| 1.1.2. Kései korszak                                                 | 50 |
| 1.2. Nicolai Hartmann                                                | 52 |
| 2. A fenomenológiai mozgalom második generációja                     | 54 |
| 2.1. Eugen Fink                                                      | 55 |
| 2.1.1. Husserl hatása alatt                                          | 55 |
| 2.1.2. Az ontológiától a kozmológiáig                                | 59 |
| 2.2. Roman Ingarden                                                  | 61 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| 2.3. Jan Patočka                                           | 63  |
| 2.3.1. A természetes világ fenomenológiája                 | 64  |
| 2.3.2. Az aszubjektív fenomenológia                        | 66  |
| 2.3.3. Negatív platonizmus                                 | 67  |
| 2.3.4. Felelősség                                          | 68  |
| MÁSODIK FEJEZET: FRANCIA FILOZÓFIA                         |     |
| A SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN (U. T.)                              | 71  |
| <i>A francia spiritualizmus</i>                            | 71  |
| <i>Henri Bergson</i>                                       | 72  |
| 1. Tartam és szabadság                                     | 73  |
| 2. Emlékezet és szellem                                    | 76  |
| 3. Intuício                                                | 78  |
| 4. Kozmológia, erkölcsfilozófia és vallásfilozófia         | 79  |
| <i>Francia episztemológia</i>                              | 83  |
| 1. Gaston Bachelard                                        | 84  |
| 1.1. Episztemológia                                        | 84  |
| 1.2. A képzelet                                            | 88  |
| 2. Georges Canguilhem                                      | 92  |
| HARMADIK FEJEZET: HERMENEUTIKA                             |     |
| ÉS EGZISZTENCIALIZMUS (O. Cs.)                             | 97  |
| <i>Wilhelm Dilthey</i>                                     | 98  |
| 1. Historizmus                                             | 99  |
| 2. Bevezetés a szellemtudományokba                         | 101 |
| 3. Leíró és taglaló pszichológia                           | 105 |
| 4. A hermeneutika keletkezése                              | 106 |
| 5. A történelmi világ felépítése és a világnézet-tipológia | 108 |
| <i>Martin Heidegger</i>                                    | 111 |
| 1. Útban a <i>Lét és idő</i> felé                          | 112 |
| 2. Létkérdés és egzisztenciális analitika                  | 115 |
| 3. Világban-való-lét                                       | 116 |
| 4. Időiség                                                 | 121 |
| 5. A fordulat                                              | 122 |
| 6. Modernitás és technika                                  | 125 |
| <i>Karl Jaspers</i>                                        | 129 |
| 1. A világnézetek pszichológiája                           | 129 |
| 2. Filozófia                                               | 131 |
| 3. Határhelyzet                                            | 132 |
| 4. Önmaga és szabadság                                     | 136 |

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| <i>Hans-Georg Gadamer</i>                              | 141 |
| 1. Hermeneutika                                        | 141 |
| 2. Igazság és módszeres megismerés                     | 142 |
| 3. A művészet hermeneutikai elemzése                   | 143 |
| 4. Megértés a szellemtudományokban                     | 146 |
| 5. Hatástörténet és horizontösszeolvadás               | 150 |
| 6. Tapasztalat és a kérdés és válasz dialektikája      | 151 |
| 7. Dialógus és nyelviség                               | 152 |
| <i>Hannah Arendt</i>                                   | 154 |
| 1. Totalitarizmus                                      | 154 |
| 2. Antiszemizmus és imperializmus                      | 155 |
| 3. Totális uralom                                      | 157 |
| 4. A közéleti életforma rehabilitálása                 | 158 |
| 5. Az emberi tevékenységek tipológiája                 | 159 |
| 6. Cselekvés, önmegmutatás, pluralitás                 | 159 |
| 7. Nyilvános tér és politika                           | 160 |
| 8. Forradalom                                          | 162 |
| 9. A szellem élete                                     | 164 |
| <i>Charles Taylor</i>                                  | 167 |
| 1. Önértelmező élőlény                                 | 168 |
| 2. A modern identitás kialakulása                      | 172 |
| 3. Politikai következmények: az elismerés politikája   | 173 |
| <b>NÉGYEDIK FEJEZET: FRANCIA FENOMENOLÓGIA (U. T.)</b> | 179 |
| <i>Jean-Paul Sartre</i>                                | 181 |
| 1. A tudat új meghatározása                            | 183 |
| 2. A lét és a semmi                                    | 187 |
| 2.1. Semmi, szabadság, szorongás                       | 188 |
| 2.2. Időbeliség, vágy, transzcendencia                 | 191 |
| 2.3. Interszubjektivitás és testiség                   | 193 |
| 2.4. Szabadság, szituáció, cselekvés                   | 196 |
| 3. Az egzisztencializmus                               | 197 |
| 4. Egyén és közösség                                   | 199 |
| <i>Maurice Merleau-Ponty</i>                           | 203 |
| 1. Az megtestesült értelem fenomenológiája             | 205 |
| 1.1. Az észlelés elsődlegessége                        | 207 |
| 1.2. Testi kötődés a világhoz                          | 210 |
| 1.3. Dinamizmus és kreativitás                         | 212 |
| 1.4. Az észlelt világ és az időiség                    | 213 |
| 2. Fenomenológia és egzisztencia                       | 215 |
| 3. A kései ontológia                                   | 217 |

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Emmanuel Lévinas</i>                                               | 222 |
| 1. Az ontológia meghaladása                                           | 224 |
| 2. A totalizálás ellen                                                | 225 |
| 3. Az etika szemben a művészi és a vallási fenségessel                | 232 |
| 4. A nyelvi fordulat                                                  | 234 |
| <i>Paul Ricoeur</i>                                                   | 239 |
| 1. Eidetikus és egzisztenciális fenomenológia                         | 240 |
| 2. A szimbólumok hermeneutikája                                       | 243 |
| 3. A szöveg hermeneutikája                                            | 248 |
| 4. A narratív identitás                                               | 251 |
| <b>ÖTÖDIK FEJEZET: NEOMARXIZMUS<br/>ÉS FRANKFURTI ISKOLA (O. Cs.)</b> | 255 |
| <i>Lukács György</i>                                                  | 256 |
| 1. A lélek tragédiája                                                 | 257 |
| 2. A regényforma mint modernitáselmélet                               | 259 |
| 3. Forradalmi marxizmus: történelem és osztálytudat                   | 261 |
| 4. Az eldologiasodott társadalom                                      | 263 |
| 5. Az eldologiasodott szellem                                         | 265 |
| 6. Forradalom                                                         | 267 |
| 7. Ortodox marxizmus                                                  | 269 |
| <i>Max Horkheimer</i>                                                 | 273 |
| 1. Hagyományos és kritikai elmélet                                    | 274 |
| 2. Az ész elhomályosulása                                             | 277 |
| <i>Theodor Wiesengrund Adorno</i>                                     | 279 |
| 1. Az önpusztító felvilágosodás                                       | 280 |
| 2. Negatív dialektika                                                 | 289 |
| 3. Esztétikai elmélet                                                 | 290 |
| <i>Walter Benjamin</i>                                                | 295 |
| 1. Nyelvfilozófia                                                     | 296 |
| 2. Ismeretkritika                                                     | 299 |
| 3. Művészet és technikai sokszorosíthatóság                           | 302 |
| 4. A <i>Passzázssok</i> -tanulmány és a történelmi materializmus      | 304 |
| <i>Jürgen Habermas</i>                                                | 309 |
| 1. A nyilvánosság szerkezetváltozása                                  | 310 |
| 2. Megismerés és érdek                                                | 311 |
| 3. Kommunikatív cselekvés                                             | 313 |
| 4. Fakticitás és érvényesség                                          | 316 |

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| HATODIK FEJEZET: STRUKTURALIZMUS (U. T.)                 | 319 |
| 1. A strukturalizmus jellemzői                           | 321 |
| 2. Strukturalizmus a nyelvészetben                       | 323 |
| 3. A francia strukturalizmus                             | 326 |
| <i>Claude Lévi-Strauss</i>                               | 329 |
| 1. A teoretikus program                                  | 330 |
| 2. A rokonság                                            | 335 |
| 3. A klasszifikáció                                      | 336 |
| 4. Mítoszok                                              | 337 |
| <i>Roland Barthes</i>                                    | 341 |
| 1. Az írás problémája                                    | 342 |
| 2. A mítosztól a szemiológiáig                           | 344 |
| 3. A struktúrától a szövegig                             | 346 |
| 4. Test, öröm, szöveg                                    | 349 |
| <i>Jacques Lacan</i>                                     | 352 |
| 1. A tükör-stádium                                       | 353 |
| 2. A tudattalan és a nyelv                               | 356 |
| 3. Vágy                                                  | 360 |
| <i>Louis Althusser</i>                                   | 365 |
| 1. Marx újraértelmezése                                  | 365 |
| 2. Struktúra és cezúra                                   | 366 |
| 3. Ideológia                                             | 368 |
| HETEDIK FEJEZET: POSZTSTRUKTURALIZMUS (U. T.)            | 371 |
| <i>Michel Foucault</i>                                   | 373 |
| 1. A tudástípusok archeológiája                          | 375 |
| 1.1. Örület és klinikum                                  | 375 |
| 1.2. Episztémé és archeológia                            | 379 |
| 2. Genealógia és hatalom                                 | 384 |
| 3. A szubjektum önkonstitúciója és az önteremtés etikája | 390 |
| <i>Gilles Deleuze</i>                                    | 394 |
| 1. Gondolkodás                                           | 395 |
| 1.1. Mentális portrék                                    | 396 |
| 1.2. A keletkezés filozófiája                            | 401 |
| 1.3. A keletkezés logikája                               | 406 |
| 2. Politika                                              | 408 |
| 3. Esztétika                                             | 412 |

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| NYOLCADIK FEJEZET: DEKONSTRUKCIÓ (U. T.)                       | 415 |
| <i>Jacques Derrida</i>                                         | 419 |
| 1. A dekonstrukció születése                                   | 421 |
| 1.1. Husserl                                                   | 422 |
| 1.2. A strukturalizmussal szemben                              | 425 |
| 2. A szemiológiától a grammatológiáig                          | 428 |
| 2.1. Alapfogalmak                                              | 429 |
| 2.2. Az írás                                                   | 433 |
| 2.3. Grammatológia                                             | 436 |
| 3. Az írás mint általános modell                               | 438 |
| 3.1. Írás és technika                                          | 438 |
| 3.2. Szöveg és irodalom                                        | 439 |
| 4. Dekonstrukció és etika                                      | 441 |
| 4.1. Kísértetek                                                | 441 |
| 4.2. Egy új etika felé                                         | 443 |
| KILENCEDIK FEJEZET: A POSZTMODERN (U. T.)                      | 447 |
| <i>Jean-François Lyotard</i>                                   | 449 |
| 1. A fenomenológia, a strukturalizmus és a marxizmus kritikája | 450 |
| 2. A posztmodern                                               | 452 |
| 3. Viszály                                                     | 457 |
| 4. A fenséges esztétikája                                      | 461 |
| <i>Jean Baudrillard</i>                                        | 465 |
| 1. A fogyasztás kultúrája                                      | 466 |
| 2. Hiperrealitás                                               | 467 |
| 3. A rossz problémája a posztmodern korban                     | 470 |

# ELŐSZÓ

Könyvünk tárgya a filozófiai gondolkodás egy sajátos változata: a XX. századi „kontinentális” filozófia. Hozzá kell azonban tennünk, hogy már az elnevezés sem magától értetődő. A „kontinentális filozófia” megnevezés ugyanis nem egy egységes irányzatot jelöl meg, hanem a gondolkodás egymástól gyakran jelentősen különböző válfajainak összefoglaló neve. A fogalom minden bizonnyal az észak-amerikai egyetemek filozófia tanszékein született, ahol az analitikus filozófiával foglalkozó gondolkodók saját törekvéseiket megpróbálták elkülöníteni a nem analitikus filozófiáktól. Maga az „analitikus filozófia” sem egységes irányzat, legalábbis tartalmilag sokféle törekvést és kérdésfeltevést foglal össze, melyek közös nevüket a hasonló eljárás mód, az „analízis” módszeréről kapták. Filozófiai, művészeti, irodalmi irányzatok elnevezései gyakran az első tájékozódást szolgálják, és kevésbé alkalmasak arra, hogy az alájuk foglalt egyes műveket és törekvéseket minden lényeges szempontból megvilágítsák. A kontinentális és analitikus filozófia szembeállításában ebben az értelemben nem tekinthető szakterminusnak, mára azonban mindkettő közkeletű és elfogadott megnevezéssé vált.

Az analitikus filozófia témáinak és történeti fejlődésének óriási irodalma van, az irányzat történetét már magyar nyelven is kiváló összefoglalások mutatják be.<sup>1</sup> Könyvünk nem tesz kísérletet arra, hogy átrajzolja az ún. „analitikus filozófia” és az ún. „kontinentális filozófia” szembenállásának térképét, célja elsősorban az, hogy bemutassa az európai gondolkodás elmúlt évszázadának főbb törekvéseit. Nem kívánunk állást foglalni abban a vitában, amely évtizedek óta folyik a gondolkodás e két alapvető tendenciája között és amelynek már magyar nyelvű irodalma is van.<sup>2</sup> Az analitikus filozófiát

1 Az analitikus filozófia történetéhez: Eszes Boldizsár – Tőzsér János: „Mi az analitikus filozófia?” *Kellék* 27–28 (2005), 45–71. Az analitikus nyelvfilozófiához: Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Budapest, Áron, 2002. Az analitikus metafizikához: Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Budapest, Osiris, 2001., és Tőzsér János: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai, 2009. Az analitikus elmefilozófiához: Ambrus Gergely: *A tudat metafizikája*. Budapest, Gondolat, 2007.

2 Schwendtner Tibor: „Analitikus versus kontinentális filozófia”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/1–2, 1–16. Ullmann Tamás: „Analitikus és kontinentális filozófia”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/3–4, 227–51. Varga Péter: „Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/1–2, szám 21–74. Eszes Boldizsár – Tőzsér János: „Mi és mi nem az analitikus filozófia?” *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/1–2, 75–108.

legáltalánosabban az jellemzi, hogy szorosan kötődik a kortárs természettudomány eredményeihez és általában a természettudomány módszertanát tekintve mérvadónak a filozófiai kutatásban is, igyekszik racionális érveléssel téziseket felállítani és történetében nagyon erősen kötődik ahhoz a fordulathoz, amelyet Frege logikájának megjelenése idézett elő a filozófiai gondolkodásban. A természettudomány mintaképe egyúttal azt is jelenti az analitikus filozófusok számára, hogy a filozófia kérdéseit jól körülírható részletkérdések elkülönített tárgyalásával kell megválaszolni. Ha bármi közös van ezzel szemben a kontinentális filozófia különböző irányzataiban, akkor az mindezek előtt az a törekvés, hogy 1) a részproblémákkal szemben az egészre irányuljanak, 2) a háttértendenciákat és az alapokat kutassák és 3) a bevett világértelmezéseket kritikailag felülvizsgálják. A kontinentális filozófiát tehát az egészlegesség, az alapokra irányulás és a kritikai szellem jellemzi. Könyvünk bemutatja azokat a kétségbevonhatatlan gondolati eredményeket, amelyek a kontinentális filozófia képviselőinek nevéhez fűződnek, és amelyek a szorosabb értelemben vett filozófia határain túl a társadalom- és humántudományok területére is megtermékenyítő hatást gyakoroltak.

Könyvünk a kontinentális filozófia XX. századi történetét mutatja be, vagyis nem célja azoknak a szerzőknek a tárgyalása, akik a kontinentális gondolkodás számára egyébként rendkívül fontos XIX. században éltek. Természetesen jelentős különbség van egyes irányzatok között abban, hogy milyen szerzőket tekintenek a saját hagyományuk szerves részének, vagyis ez is hozzájárulna a kontinentális filozófia alaposabb jellemzéséhez. Mindazonáltal úgy gondoltuk, hogy a történeti bemutatás „természetes” keretét jelöli ki az a tény, hogy az ún. analitikus és az ún. kontinentális filozófia elkülönülése történeti értelemben a XIX. század végén és a XX. század elején történt meg. Könyvünk ezért nem tárgyalja a kontinentális filozófia tágabb előzményének tekinthető szerzők, pl. Kant, Hegel, Marx, Nietzsche életművét.<sup>3</sup>

A XX. századi kontinentális filozófiát feldolgozó könyv megírása során elsősorban az volt a célunk, hogy olyan filozófiatörténeti kézikönyvet kapjon kézbe az olvasó, mely alapján képes tájékozódni a legmodernebb filozófiai eszmék területén. A kézikönyv fejezetei nem a XX. századi gondolkodás problémátörténeti feldolgozására töreksenek, hanem egy-egy irányzatot próbálnak körülhatárolni és azon belül egy-egy életművet a lehető legrészletesebb és leginformatívabb módon megvilágítani.

Faragó-Szabó István: „És hova álljanak a belgák?” *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/1–2. 109–127. Eszes Boldizsár – Tózsér János: „Analitikus filozófia és fenomenológia”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2010/2. 133–156.

3 Ezt a döntésünket az is alátámasztja, hogy a XX. századot megelőző időszakok filozófiáját alaposan és részletekbe menően tárgyalja egy nemrégiben megjelent magyar nyelvű filozófiatörténeti kézikönyv. Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest, Akadémiai, 2007.



A kötet célközönségét elsősorban azok a filozófusok jelentik, akik nem a XX. századi filozófiával foglalkoznak vagy nem ennek az ún. kontinentális változatával, másodsorban azoknak a humán- és társadalomtudományokkal foglalkozó elméleti szakembereknek, lehet hasznára ez a bevezetés, akik az adott tématerülettel kapcsolatos uralkodó filozófiai vitákkal, vagy az elméleti álláspontok filozófiai hátterével szeretnének behatóbban foglalkozni.

A könyv önálló és belső összefüggéssel rendelkező nagyobb egységekből áll. A kötet főbb egységeit a fenomenológia, a francia spiritualizmus és episztemológia, a hermeneutika és egzisztencializmus, a neomarxizmus és Frankfurti Iskola, a francia fenomenológia, a strukturalizmus, a posztstrukturalizmus, a dekonstrukció és a posztmodern gondolkodás című fejezetek alkotják. Ez a felosztás persze nem problémamentes, hiszen sok olyan szerzőről esik szó, akik semmilyen irányzathoz nem sorolhatók, sőt éppen hogy mindenféle irányzat alól ki akarják vonni a gondolkodásukat. Azt mondhatnánk, hogy a XX. századi kontinentális filozófia legfontosabb gondolkodói mind ilyenek. Mégis megfigyelhető bizonyos tematikus, módszertani és gyakran stiláris rokonság az egyes gondolkodók között. Ezt a tematikus és gondolkodásbeli rokonságot szeretnénk volna érzékeltetni, de a legfőbb vezérőelvünk egy-egy életmű belső szerkezetének és fejlődésének világos bemutatása volt.

Természetesen minden „történet” megírása arra épül, hogy a fontos elemeket hangsúlyozzuk a kevésbé fontosak kárára. Az ilyen mérlegelés és választás pedig gyakran nem igazolható általános érvénnyel. Könyvünk sem mentes a választás, bizonyos szubjektivitásától, hiszen a XX. századi kontinentális filozófusoknak még nem létezik olyan kánonja, amely egyértelműen segítene volna a döntésünket. Valószínűleg lesznek olyan szerzők, akik néhány olvasó számára fájdalmasan hiányoznak egy ilyen összeállításból, mindazonáltal reméljük, hogy az összeállítás mégis reprezentatív és felöleli a legfontosabb gondolati eredményeket.

Az egyes fejezeteket tájékoztató bibliográfia zárja, amely tartalmazza a magyarul hozzáférhető elsődleges és másodlagos irodalmat, valamint rövid válogatást a tájékozódást legalaposabban segítő idegen nyelvű szakirodalomból.

A fejezetek felépítésénél az elsődleges szempont az áttekinthetőség és az érthetőség volt. A filozófiatörténet egyetlen szerzője sem egyszerű olvasmány, a XX. századi filozófia pedig különösen bonyolult keveréke a filozófiai, kultúrtörténeti és tudományos összefüggéseknek. Reméljük, sikerült a népszerű leegyszerűsítés és a kizárólag szakmabelieknek szóló technikai nyelvezet két szélsőségének csapdáját elkerülni és világos, informatív, érdekes olvasmánnyá tenni a kortárs gondolkodás legjelentősebb életműveit.

Köszönjük barátainknak, kollégáinknak és diákjainknak, hogy kérdéseikkel, észrevételeikkel, kritikái megjegyzéseikkel és érdeklődésükkel segítették a munkánkat.

*Journal of Management Education* 30(6)p.789-804

## ELSŐ FEJEZET: FENOMENOLÓGIA

A fenomenológia elsősorban nem filozófiai rendszer, hanem sokkal inkább a gondolkodás sajátos módszere és beállítódása. Alapítója Edmund Husserl, de a fenomenológia története az alapító halála után is nemzedékeken keresztül folytatódott és tart még napjainkban is. A fenomenológia kiindulópontja a XIX. század végének szellemi életét uraló két nagy irányzattal szembeni kritika. Husserl egyrészt szembefordult a túlságosan is avíttnek érzett neokantiánus gondolkodással, amely Kant fogalmainak felhasználásával igyekezett megvalósítani rendszerépítő törekvéseit, másrészt mélyreható kritikával illette a tudatot a természettudomány eszközeivel megközelítő és a korban rendkívül népszerű pszichologizmust. A fenomenológiának ez a két törekvése, vagyis a szemléletileg megalapozatlan fogalmi építkezés elutasítása és a jelenségek naturalizálása elleni kritikai attitűd Husserl halála után is tovább élt.

A XIX. századi gondolkodók közül Franz Brentano (1838–1917) volt az, aki a legnagyobb hatást gyakorolta a fenomenológia kialakulására és akiben Husserl filozófiai mesterét tisztelte. Brentano legfontosabb gondolati eredménye az intencionalitás fogalmának kidolgozása volt. A fogalom a skolasztikából származik, de Brentanónál önálló értelemre tesz szert, lehetővé téve a fizikai és a pszichikai fenomének világos elkülönítését. A pszichikai fenomének mindig vonatkoznak valamire, vagyis intencionálisak: nem tudunk elképzelni, észlelni, ítélni anélkül, hogy ne valamit képzelnénk el, valamit észlelnénk és valamiről ítélnénk, vagyis minden pszichikai fenomén intencionális. Brentano úgy vélte, hogy a tudat alapvető jellemzője az intencionalitás és hogy ennek alapján lehetségessé válik a tudat élményeinek olyan kutatása, amely nem esik egybe a naturalizáló, pszichofizikai megközelítéssel, de mégis tudományos, vagyis lényegi belátásokat nyújt. Ezt a tudományt Brentano leíró pszichológiának nevezte. Husserl sokáig maga is ezt a kifejezést alkalmazta saját törekvéseinek jellemzésére, azután a pszichológiával való zavaró közelség miatt a leíró pszichológia fogalmát felváltotta a fenomenológia elnevezéssel.

A fenomenológia mindenekelőtt a gondolkodás terepének megtisztítására és az előítéletektől való megszabadulásra törekszik. A „Vissza a dolgokhoz!” követelménye a tapasztalat eredeti összefüggéseinek feltárását célozza és az önmagukban megmutatkozó, tiszta fenomének szférájához való eljutást. Ennek az alapvető szintnek, vagyis a fenomének mezejének elérése azután lehetővé teszi, hogy a tapasztalat legkülönbözőbb alakzatait – az egyszerű észleléstől a

magasabb szellemi működéseken keresztül egészen a társadalmi intézményekig és kulturális szokásokig – átfogó fenomenológiai elemzésnek vessük alá.

A fenomenológia egésze ugyanúgy nem egységes alakzat, ahogy az analitikus filozófia sem. A mozgalom történetének egysége leginkább a megközelítés sajátos módszerének és a gondolkodás egy bizonyos stílusának köszönhető. A fenomenológiát egyrészt a filozófia megújításának törekvése jellemzi, másrészt a konkrét világ, a konkrét élet, a konkrét tapasztalat elemzése. A fenomenológia a gondolkodás művelésének radikális módja, és ennyiben sokkal inkább gyakorlat, mint rendszer. Mindazonáltal vannak olyan alapvető fogalmak, amelyeknek az elemzése és újragondolása minden fenomenológusnál megfigyelhető. Ilyen az intencionalitás, a megjelenés, az időtudat, a testiség, az interszubjektivitás, a világ, az értelem. Ugyanakkor a fenomenológia elevenségét és szellemi hajlékonyságát épp az biztosítja, hogy nincsenek benne mindenki által kötelezően osztott dogmatikus alaptételek.

#### BIBLIOGRÁFIA

Cabestan, Philippe (szerk.) 2003: *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Ellipses.

Dreyfus, Hubert L. – Wrathall, Mark A. (szerk.) 2006: *A companion to phenomenology and existentialism*. Oxford: Blackwell.

Moran, Dermot 2000: *Introduction to Phenomenology*. London – New York: Routledge.

Waldenfels, Bernhard 1992: *Einführung in die Phänomenologie*. München: W. Fink.

## EDMUND HUSSERL

A fenomenológia megalapítója és az ún. fenomenológiai mozgalom elindítója, Edmund Husserl (1859–1938) a moráviai Prossnitzban (akkoriban az Osztrák–Magyar Monarchia, ma a Cseh Köztársaság része) született jómódú zsidó családban. Lipcsében kezdte meg egyetemi tanulmányait, ahol elsősorban matematikát és fizikát, de némi filozófiát is hallgatott. Itt ismerkedett meg és került baráti viszonyba Thomas Masarykkal, Csehszlovákia későbbi első elnökével. 1878-tól a Berlini egyetemen matematikát tanult Karl Weierstrass (1815–1897) vezetésével, akinek később az asszisztense lett. Feltehetően Masaryk hatására költözött Bécsbe és itt védte meg matematikából írott disszertációját. Ekkoriban kezdett elmélyülten foglalkozni a filozófiával és áttért a protestáns vallásra. A legnagyobb hatást Brentano előadásai gyakorolták rá. 1886-ban az ő tanácsára megy Halléba, hogy Carl Stumpf irányítása alatt írja meg habilitációs tézisét. A következő évben feleségül veszi Malvine Steinschneidert, akitől három gyermeke születik, egy lány és két fiú. Ugyanekkor védi meg habilitációs írását is a szám fogalmáról (*Über den Begriff der Zahl*), ami apróbb javításokkal az 1891-ben megjelent *Az aritmetika filozófiája* (*Philosophie der Arithmetik*) című művének első négy fejezetét képezi. Ezt a művet egy második kötettel akarja kiegészíteni, de saját kutatásai, valamint a Fregevel folytatott levelezés eltéríti ettől a szándékától. Frege az egész megközelítést pszichologizmussal vádolja, és ez a kritika megerősíti Husserlt abban a sejtésében, hogy rossz úton jár. A következő években ezért mélyreható logikai és ismeretelméleti kutatásokba kezd. Tízévi munka eredményeként jelenik meg 1900-ban a *Logikai vizsgálódások* első kötete, a *Prolegomena a tiszta logikához*, amelyet 1901-ben követnek a második rész kötetei, a hat voltaképpeni logikai vizsgálódás *Fenomenológiai és ismeretelméleti vizsgálódások* címen. Husserlt először rendkívüli professzorrá, majd 1906-ban rendes professzorrá nevezik ki Göttingenben.

Husserl gondolkodói hatása egyre erőteljesebb, elsősorban azok körében, akik elégedetlenek a pszichologizmussal és a neokantianizmussal. Tanítványok és követők gyűlnek köré Göttingenben (Jean Hering, Alexandre Koyré, Roman Ingarden, Edith Stein) és Münchenben (Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach és Max Scheler). A korábbi generáció filozófusai közül Wilhelm Dilthey ismeri fel elsőként a *Logikai vizsgálódásokkal* született új filozófia

jelentőségét, de a neokantiánusok is felfigyelnek rá, Heinrich Rickert például felkéri Husserlt, hogy írjon cikket az általa vezetett *Logos* című folyóirat számára: ez lesz az 1911-ben megjelent programadó tanulmány, *A filozófia mint szigorú tudomány*. 1913-ban lát napvilágot a transzcendentális fenomenológia főműve, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához*. 1916-ban Husserlt kinevezik Freiburgba, ahol nyugdíjazásáig, 1928-ig tanít. Az első világháború után Németország legismertebb filozófusai közé tartozik, tanítványok sokasága látogatja az előadásait (a legismertebbek: Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Rudolf Carnap, Marvin Farber, Dörion Cairns, Herbert Spiegelberg). Közülük a legfontosabb Martin Heidegger, aki 1919-től Husserl asszisztense, egészen 1923-as marburgi kinevezéséig. A legszűkebb tanítványi és asszisztensi kör olyan később jelentőssé vált fenomenológusokból állt, mint Edith Stein, Ludwig Landgrebe és Eugen Fink, akik részt vettek Husserl kéziratának kiadásra való előkészítésében. 1929-ben tartja utolsó egyetemi előadásait, a hallgatók között jelen van Herbert Marcuse és Emmanuel Lévinas.

Alkotói tevékenysége nem csökken, bár nagyon keveset publikál. Külföldön nagy elismeréssel és érdeklődéssel fogadják gondolatait. 1929-es párizsi előadásai alapján írja meg a *Karteziánus elmélkedések* című művét, amely először franciául jelenik meg (fordítói Gabrielle Peiffer és Emmanuel Lévinas), az 1935-ben Bécsben tartott előadások anyaga alapján pedig megszületik időskori főműve: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Husserl azonban külföldi sikerei ellenére hazájában, a fasiszalódó Németországban egyre jobban elszigetelődött, sőt 1933 után zsidó származása miatt már nem is taníthatott. Ugyanezen oknál fogva a *Válság*-könyv 1936-ban nem Németországban, hanem Belgrádban jelent meg. Az addigra már nemzetközi hírnű filozófus 1937-ben például nem kapott engedélyt arra, hogy elutazzon Párizsba, a Nemzetközi Filozófiai Kongresszusra.

1938. április 27-én halt meg. Halála után néhány hónappal egy fiatal belga ferences rendi szerzetes, Herman Leo Van Breda kalándos körülmények között csempészte ki Németországból Husserl kéziratot hagyatékát, kb. 45.000 oldalnyi gyorsírással lejegyzett szöveget és alapította meg Leuvenben a Husserl Archívumot. 1950-ben kezdődött meg Husserl összes műveinek kiadása és indult útjára a negyvenegynéhány kötetre tervezett *Husserliana*, amely a publikált műveken kívül az előadások szövegeit és a kéziratot hagyatékot is feldolgozza.

Husserl filozófiai munkássága közel fél évszázadra terjed ki, de műveinek csak a töredékét jelentette meg. Ennek oka részben igényessége, részben pedig az a visszatérő sejtése, hogy még nem találta meg a problémának megfelelő formát és kidolgozottságot. Érdekes megfigyelni, hogy a neokantiánus rendszertörékvésekkel szemben Husserl – talán az egy *Logikai vizsgálódások*

kivételével – részben befejezetlenül maradt, részben pedig bevezetésnek szánt műveket publikált. Husserl sohasem jutott el gondolkodásának végleges és kanonikus megformálásáig, önmagát újra és újra „kezdő gondolkodóként” jellemezte, sőt a fenomenológia egészét a gondolkodás állandó és szükséges újrakezdéseként határozta meg.

Gondolati fejlődésében nagyjából három fázist különíthetünk el. Az első a fenomenológia születésének időszaka, amely az *Aritmetika filozófiájának* publikálásától tart a *Logikai vizsgálódások* megjelenéséig (1901). A második korszak ennél hosszabb időszakaszt fog át és tulajdonképpen a redukció gondolatának nagyjából 1905-re datálható születésétől terjed egészen a *Kartezianus elmélkedések* 1929-es kidolgozásáig. Ennek az időszaknak és a transzcendentális fenomenológiának a meghatározó műve, az *Eszmék, egy tiszta fenomenológiához* befejezetlenül maradt: az első kötet 1913-ban látott világot, a kidolgozott második és harmadik kötet közlésétől azonban hosszú halogatás után végül elállt Husserl. Gondolkodói útjának harmadik elkülönülő szakasza a harmincas években bontakozik ki és a transzcendentális fenomenológiától való fokozatos eltávolodás jellemzi. A harmadik alkotói periódus középponti témája a tudományok válsága és ezzel párhuzamosan egy, a filozófia által elfeledett téma: az életvilág kérdése. Ezek az elmélkedések jelennek meg időskori főművében, *Az európai tudományok válsága* (1936) című műben.

## 1. A fenomenológia kialakulása

A filozófia olyan jelentős figuráitól eltérően, mint Schelling, Hegel, Brentano vagy Heidegger, Husserl nem a teológián, hanem a matematikán keresztül érkezik a filozófiához. Ez a tény leginkább Leibnizcel és Bolzanóval rokonítja. Berlini professzora, Weierstrass ébresztette fel benne az érdeklődést a matematika megalapozásának problémája iránt. A szám az elmé produktuma, mégsem tartozik a psziché szférájához vagy az empirikus realitáshoz, az aritmetika filozófiájának feladata tehát a szám sajátos idealitásának megragadása. Az 1891-es mű, *Az aritmetika filozófiája* alcíme világosan mutatja Husserl filozófiájának akkori irányultságát: *Pszichológiai és logikai vizsgálódások*. Első írásában tehát a szám fogalmának pszichológiai eredetét igyekszik feltárni, elsősorban a Brentano értelmében vett deskriptív pszichológia módszerének segítségével. A könyv megjelenését követő években azonban rohamosan távolodott saját eredeti, később pszichológistának tartott álláspontjától. Egyre világosabbá vált számára, hogy a szám fogalmának idealitását fenyegeti egy olyan megközelítés, amely ezt a fogalmat az emberi psziché sajátos működésére, az ún. „kolligáló” vagyis egybegyűjtő aktusokra vezeti vissza. Korábbi álláspontjától

való eltávolodását Frege 1894-ben publikált erősen kritikus hangú recenziója is megerősítette. Husserltől egyébként sem állt távol az önkritikus nyitottság: életművében több olyan jelentős gondolati fordulat található, amely egy-egy korábbi elképzelésének felülvizsgálataként fogalmazódik meg.

### 1.1. A pszichologizmus ellen

A *Logikai vizsgálódások* első kötete, a *Prolegomena egy tiszta logikához* (1900) gondolatmenete a pszichologizmus előfeltevéseinek cáfolatára vállalkozik. A XIX. század végén a pszichológia nem csupán egy sikeres és ígéretes új tudomány volt, hanem a kor általános meggyőződésévé vált, hogy a gondolkodással kapcsolatos minden kérdésre a pszichológia fogja megadni a végső választ. Mivel a logika a gondolkodás szabályaival foglalkozik, ezért tulajdonképpen a gondolkodás, illetve a pszichés működés egészével foglalkozó pszichológia részének kell tekinteni. Az, hogy milyennek kell lennie a gondolkodásnak, csupán egy alete annak, hogy milyen a gondolkodás ténylegesen: a pszichologizmus alapfeltevése tehát az, hogy a logikát vissza kell vezetni a pszichológiára. Husserl nem egyszerűen elutasítja, hanem részletekbe menően cáfolja a pszichologizmus nagyhatású érvelését. A logikával mint „a gondolkodás technikájával” Husserl szembe állítja a logikát mint „tiszta teoretikus tudományt”, és azt állítja, hogy csak az előbbinek van köze a pszichológiához, az utóbbinak semmi. A logika mint tiszta, teoretikus tudomány ugyanis *a priori* és formális jellegű, vagyis független minden faktikus, pszichés eseménytől. A pszichologizmusnak igaza van abban a tekintetben, hogy minden lépés a gondolkodásban egy pszichikai esemény: ez azonban csak azt bizonyítja, hogy a pszichológia is részt vesz a logika megalapozásában, nem pedig azt, hogy a pszichológia az egyedüli alapzat a logika számára.

Husserl abból indul ki, hogy minden normatív tudománynak van valamilyen teoretikus alapja. A logika normatív használata jogos, a logika normáit azonban, miként minden más normát, nem maga a normatív tudomány jelöli ki, hanem alapjául egy tőle független teoretikus tudomány szolgál. A kettőt pedig élesen el kell választani. A kérdés tehát az, hogy a normatív logika lényegi teoretikus alapját vajon a pszichológia szolgáltatja-e, ahogy Husserl kortársainak jó része állította, vagyis hogy a logikai összefüggések levezethetők-e pszichikai aktusokból? A szám fogalma levezethető-e a számolás pszichikai aktusából, az ítélet fogalma levezethető-e az ítélés pszichikai aktusából stb.? A logikában ideálisnak tekintett egységek és összefüggések vajon levezethetők-e a konkrét téridőben zajló pszichofizikai történeésekből?

A pszichologisták érvelése azon alapul, hogy minden logikai összefüggés és ítélet feltételez egy elmét, amelyik az adott összefüggést elgondolja, vagyis



végrehajtja az ítélés pszichikai aktusát. Husserl elismeri, hogy szoros az összefüggés a két szféra között, viszont azt állítja, hogy a faktikus, reális történet nem alapozhatja meg az ideális összefüggéseket. A félreértések abból erednek Husserl szerint, hogy a bírált gondolkodók nem vettek észre egy döntő fogalmi különbséget, ezért a gondolatmeneteikben folyamatosan és jogosulatlanul átcúsúznak egyik területről a másikra. A pszichologizmus hibája a logikai törvények és a pszichikai ítéletaktusok összetévesztése. A logikai törvények idealitása olyan ideális létet jelent, amely független mindenféle tér, idő, és személyvonatkozástól, az ítéletaktusok viszont, amelyekben ezek a törvények megjelennek, valóságos események, tényleges okokkal és következményekkel. Az *ítélés aktusa* valóban a pszichológia tárgya, amennyiben a pszichológia az az empirikus ténytudomány, ami az elme pszichofizikai törvényeit kutatja, az *ítélet tartalma* azonban független attól, aki elgondolja, és semmilyen módon nem illeszkedik a téridőbeli kauzális összefüggések rendjébe. Élesen meg kell tehát különböztetni az ítéletet és az ítélet tartalmát: az előbbi pszichikai, az utóbbi ideális. Az előbbire egy empirikus ténytudomány irányul, az utóbbi viszont visszavezethetetlen bármiféle tapasztalatból nyert általánosításra. Ez az alapvető megkülönböztetés már előrevetíti az intencionalitás leírásában oly nagy szerepet játszó különbséget az intencionális aktus, az intencionális tartalom és az intencionális tárgy között. Az intencionális aktus, csakúgy, mint az aktus tárgya, része a kauzális valóságnak. Az intencionális tartalom azonban ideális tartalmat jelent.

A pszichologizmus legnagyobb veszélye abban áll Husserl szerint, hogy szkeptikus relativizmushoz vezet, hiszen a logika és a matematika törvényeit vissza akarja vezetni az ember pszichofizikai létmódjának adottságaira, vagyis az ideális igazságok mögött valamilyen relatív és esetleges hátteret feltételez. Az igazság ugyanis relativizálódik, ha az emberi lény antropológiai alkatából vezetjük le. Ezt a szkeptikus relativizmust csak az ítélet és az ítélettartalom, a pszichikai, esetleges aktus, és az ideális fennállás megkülönböztetésével kerülhetjük el. Így vezet el a husserli kritika a jelentés idealitásának állításához.

## 1.2. A tudat intencionalitása

A *Prolegomena* egy tiszta logikához nemcsak leszámol a pszichologizmussal, hanem az utolsó fejezetben felvázol egy nagyszabású tervet is. „A tiszta logika eszméje” című fejezetben Husserl bemutatja a tiszta logikának azt az előzetes elképzelését, amit a *Logikai vizsgálódások* további köteteknek kellene részletesen kidolgozniuk. Ám az olvasó csak az első négy vizsgálódásban talál előkészületeket a tiszta logika megalapozásához, az ötödik és a hatodik vizsgálódás – terjedelmileg a legnagyobb része a műnek – az intencionális

élmények és az ismeretelméleti kérdések látszólag pszichológiai elemzését adja. Husserl ezzel sokaknak csalódást okozott: A logikai idealisták az egyes vizsgálódásokban ugyanis visszaesést láttak a pszichologizmusba, a megtámadott pszichológisták pedig egy skolasztikus pszichológiát olvastak ki a mű második részéből, aminek a psziché empirikus, tudományos kutatásához semmi köze. Egyik oldal sem látta meg a „deskriptív pszichológiában” egy új filozófia születését, amelyet Husserl a brentanói elnevezés félrevezető allúziói helyett inkább „fenomenológiának” nevezett.

A husserli felfogás szerint a fenomenológia mind a logika, mind a pszichológia számára megalapozó tudomány lesz. A logika csak a tudat működése során felmerülő ítéletek ideális tartalmát vizsgálja, a pszichológia ezzel szemben csupán ezen ítéletaktusok pszichofizikai lezajlását. A husserli fenomenológia kiindulópontja az a feltevés, hogy a tudat élményei vizsgálhatók e mesterséges elválasztást megelőzően is, ennek az alapvető fenomenológiai szintnek a kulcsa pedig az *intencionalitás* fogalma.

Az újkori tudatfilozófiák reprezentációfogalma alapvetően a következő sémára épült: a tudat az önmaga számára adott immanens és evidens bizonyosságok szférája, a tárgyak ehhez képest transzcendens létezők, amelyek nem közvetlenül adódnak a tudat számára, hanem közvetve, az ideán, illetve képzetten keresztül. A tudat belső szférájában található reprezentációk *leképezik* a valóságos tárgyakat. Husserl nem egyszerűen javít ezen a sémán, hanem az egész elképzelést elveti és egy új sémát állít a helyébe: az intencionalitás közvetlen viszony tudat és tárgy között, a tudat ugyanis mindig valaminek a tudata (*Bewusstsein von...*), vagyis a tudat soha sincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktustól függetlenül. Az intencionalis viszony ugyanakkor nem leképezés, vagyis a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belső szférában, hanem közvetlen viszony. Ez a közvetlen, intencionalis viszony nem a képre, hanem az értelem fogalmára épül, más szóval nem leképezés, hanem *értelemadás*.

A husserli fenomenológia radikalitását a „vissza a dolgokhoz!” felszólítás fejezi ki: így jutunk el a fenomenológia által vizsgált „fenoménekhöz”. A dolgokhoz, vagyis a konkrétumokhoz való odafordulás nem a magánvaló dolgok szférájába vezet, Husserl ugyanis egyértelműen elutasítja a jelenség és magánvaló kanti megkülönböztetését. Másrészt a fenomén nem azonos a hétköznapi értelemben vett jelenség vagy látszat fogalmával sem. A fenomén maga a dolog, amelyre az intencionalis élmény irányul, vagyis a tárgy élménye. A deskriptív fenomenológia feladata a tárgy ezen új fogalmának körülírása és rögzítése, illetve a végső és legkonkrétabb tárgyiság megragadása. Ha egy poharat nézek, akkor a tudatom erre a pohárra irányul intencionalisan. A pohár nem valami a megjelenő oldalain túl és nem is pusztán „látvány” vagy megjelenés, hanem maga a dolog, a végső konkrétum, amin túl nincsen más.

Ez a dolog azonban – az intencionalitás alaptézise szerint – nem választható el a rá irányuló tudattól, hiszen egy intencionális élményben jelenik meg, A tudat nem leképezi a tárgyat, hiszen például vannak olyan intencionális élmények, amelyekhez nem tartozik valóságosan létező tárgy: ezek a fiktív tárgyak (például Jupiter isten vagy az egyszarvú) valójában nem léteznek, ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne irányulhatna rájuk intencionális tudat. Az intencionális aktus tehát független a tárgy létezésétől, viszont nem független attól az értelemről, ami az aktus tartalma. Az intencionális aktus értelemadás, illetve egy bizonyos értelemben való felfogás.

### 1.3. Jelentéselmélet

Egy intencionális élmény három lényegi összetevőből áll: 1) az intencionális aktusból, amely a tudat pszichológiai oldalához tartozó esemény; 2) az intencionális tartalomból, amit Husserl felfogásértelemnek nevez; illetve 3) az intencionális tárgyból. Az aktus egy pszichofizikai eseményhez köthető, egy pillanatnyi tudathoz, amelyben az egységes jelentés megjelenik. Számtalan szubjektum és számtalan egymástól független tudataktus képes ugyanazt a jelentésegységet megragadni, anélkül hogy ez a jelentésegység a legcsekélyebb módon is változna, hiszen máskülönben lehetetlenné válna a kommunikáció és nem léteznének tudományok. A jelentés tehát – a husserli értelmezésben – időális entitás, vagyis időfeletti és személy feletti azonossággal rendelkezik.

Husserl a jelentés idealitásának téziséét az *I. Logikai vizsgálódásban* fejti ki. Abból indul ki, hogy világos különbség rajzolódik ki a jelek kétféle alapváltozata, a jelentésszerű jelek és a jelentéssel nem rendelkező, utalásjelek között. A kifejezés (*Ausdruck*) a jelentéssel rendelkező jel, ezzel szemben az utalásban (*Anzeichen*) nem fejeződik ki semmiféle tartalom, az egyik elem pusztán asszociációs úton utal a másik elemre. Nem arról van szó, hogy a jelentésszerű jel, vagyis a kifejezés csupán egy szűkebb csoportot alkotna a jelek nagy osztályán belül. Husserl azt hangsúlyozza, hogy a kifejezés esetében semmiféle okági vagy asszociációs viszony nem áll fenn a megjelenő jel és a jelentés között. A kifejezés természeténél fogva különbözik az utalásjelről, mivel működésük és szerkezetük tekintetében is radikálisan különböznek.

Az utalásjelek működése motivációs viszonyt rejt magában: egy tárgy vagy egy tényállás egy másik tárgyra vagy tényállásra utal. Husserl szerint minden utalásjel erre az alapvető motivációs viszonyra vezethető vissza: a konvencionális, közösségi jel (stigma, zászló), az egyéni emlékeztető jel (csomó a zsebkendőn), a természetes jel (a nyom), és minden egyéb jel asszociációt magában rejtő viszonyra épül. A jelentésszerű jel ezzel szemben nem két, hanem három komponensből áll. Van egyszer a megjelenő jeltest (a leírt vagy elhangzó szójel),

a szóhoz kapcsolódó, vagyis a szó által kifejezett gondolat, jelentés, illetve képzet, és végül az a tárgy vagy tényállás, amire a kifejezés vonatkozik.

A kifejezés jelentéses tartalma (ami nagyon hasonlít a fregei gondolatra, vagy az analitikus filozófiában a própozicionális tartalomra) ideális jelentésegység vagy jelentés-összefüggés, amellyel szemben állnak azok a mozzanatok, amelyek részei a mindenkori intencionális kifejezés- vagy megértésaktusnak, viszont a „valóságos” világhoz tartoznak. Ígyen először is a konkrétan megjelenő jeltest, vagyis a szó maga. Husserl szerint semmilyen összefüggés nincs a konkrét nyelvi forma és az ideális gondolati, illetve jelentéstartalom között. A kifejezés számára a jelentéskölcsönző aktus a lényeges, a konkrét szóhangzás vagy szójel csupán csak esetleges járulék, olyasmi, aminek szüksége van átlelkesítő aktusra. A nyelvi forma tehát csak esetleges és külsődleges öltözte a tiszta gondolatnak.

A gondolatot hordozó aktus egy konkrét, kauzális összefüggésekbe illeszkedő pszichikai aktus. A gondolat tartalma szempontjából azonban teljesen mindegy, hogy ki, mikor, milyen körülmények között gondolja el ugyanazt a gondolatot. Magán a tartalom ez nem okoz még csak árnyalatnyi változásokat sem. Ezt legvilágosabban a matematikai, geometriai és logikai példákon láthatjuk. Az ítélet pszichikai aktusa világosan elkülönül az ítélet ideális tartalmától minden kijelentés, még a hamis és abszurd kijelentések esetén is. Az ideális jelentés úgy különbözik az egyes konkrét intencionális aktusok tartalmától, ahogy az általában vett piros szín az egyedi dolgok konkrét pirosságától.

Husserl ugyanakkor felteszi a kérdést, mit jelent a gondolkodás, és hogyan viszonyul a gondolati reprezentáció az illusztráló fantáziaképekhez? Az a felfogás, ami szerint a jelentés a mindenkori gondolathoz tapadó belső képpel lenne lényegi kapcsolatban, egy újabb variációja azoknak a lehetséges felfogásoknak, amelyek a jelentés idealitását valamilyen konkrét, asszociatív utalás összefüggéshez kötik. Az illusztráló fantáziaképzetek elmélete szerint a jelentés nem a jelet átlelkesítő és jelentéssel ellátó intencionális jelentésadásnak köszönhető, hanem a szóval rögzített módon együtt járó, belső fantáziaképekhez tapad. A jelentés azonban Husserl szerint semmilyen módon nem függ attól a belső képtől, ami az esetek többségében kíséri a megértés aktusát. Emellett a következőképpen érvel: a geometriai jeleknek és fogalmaknak gyakran nem feleltethető meg szemlélet, vagyis gyakran ténylegesen nem tudjuk elképzelni az adott geometriai formát (pl. az ezerszöget), viszont elmentmondás nélkül el tudjuk gondolni és használni tudjuk az adott fogalmat. Gondolhatunk valós vagy képzetes számokra is, hasonló lesz a helyzet. Ezekben az esetekben tehát szembeötlő a gondolat és a képzet különválása. A képzetes számok, a szemléletileg megjeleníthetetlen fogalmak (ezerszög), az abszurd képzetek (négyszögletű kör), vagyis az olyan fogalmak, amelyeknek

nem feleltethető meg semmilyen szemléleti képzet, Husserl szerint nem levezetett, szélső esetei a szemléletileg leképezhető fogalmaknak, hanem éppen ezek mutatják meg a legvilágosabban, hogy semmilyen fogalmunk nem a szemléleti vagy fantáziaképzetektől származik, hanem azoktól független, ideális entitás. A jelentésadó aktus pedig minden további nélkül elképzelhető „üres” megcélzásként, vagyis kísérő, megalapozó fantáziaképzetek nélkül.

A jelentés ugyanakkor a tárgytól is különbözik: nagyon sokféle értelemben lehet ugyanazt a tárgyat intencionálisan megcélózni. Ez utóbbi különbségtetés párhuzamos Frege elgondolásával a jelentés (*Sinn*) és jelöllet (*Bedeutung*) különbségéről. Husserl kedvelt példája a „jénai győző” és a „waterlooi vesztes”: mindkettő Napóleonra vonatkozik, de két teljesen különböző értelemben,

#### 1.4. Kategorialis szemlélet

A VI. *Logikai vizsgálódás* legfontosabb újdonsága a kategorialis szemlélet fogalmának kidolgozása. Am ahhoz, hogy Husserl a kategorialis szemlélet fogalmán keresztül előkészítse a logika fenomenológiai megalapozását, előbb tisztáznia kell az intencionális aktusok legszélesebb értelemben vett alaptípusait. Ezt végzi el a vizsgálódás első felében, „Az objektíváló intenciók és betöltődések” című részben. Ennek a gondolatmenetnek az a legfontosabb belátása, hogy az intencionális aktusok két alaptípusra oszlanak: az egyik a szignitív aktus, amelyben megcélzunk valamit intencionálisan anélkül, hogy az szemléletileg adódna. Ennek – ahogy az előző alfejezetben láttuk – rengeteg lehetséges típusa van: például a fiktív és az imaginárius dolgokra vonatkozó tudatok, de ugyanilyen eset az, amikor egy beszélgetés során olyasmire utalunk, ami nincs jelen. A másik alapeset az intuitív aktusok osztálya, az intuitív aktusok minden esetben a szóban forgó tárgyiság valamilyen szemléleti adódásával járnak együtt. Ide tartozik a közvetlen, „hús-vér” adódás, az észlelés (prezentálás), de a közvetett adódás is, például a képtudat, a fantázia vagy az emlékezés (re-prezentálás). A szignitív és intuitív aktusok különbsége nem esik egybe jelentésszerű forma és jelentés nélküli érzéki tartalom különbségével. Az intuitív aktusok maguk is önálló aktusok, sajátos tárgyra irányuló tudatok intencionális szerkezettel: a tudat egy felfogásértelmen keresztül megcélöz egy tárgyiságot. A szignitív és intuitív aktusok alapszerkezete tehát ugyanaz, a betöltődés fokában azonban különbség áll fenn. „A tárgyat adó észlelést és a kijelentést, amely az ítélet, illetve az ítélet egységével összefonódó 'gondolati aktus' segítségével elgondolja és kifejezi a tárgyat, teljes mértékben el kell különítenünk egymástól, jóllehet az észleleti ítélet esetében ezek a legbensőbb egymásra vonatkozásban, a fedés, a betöltődési egység viszonyában állnak” (Hua XIX/2: 556.). Az evidencia élménye Husserl szerint az,

amikor egy szignitív aktus teljes fedésbe kerül egy intuitív, szemléletileg adó aktussal, vagyis amikor a szemlélet betölti a jelentést. A szemléleti betöltődés az adekváció élménye, ami ugyanesak egy sajátos értelemben vett aktus, a betöltődés szintézisének aktusa.

Ezek a lépések készítik elő a kategoriális szemlélet fogalmának bevezetését, amely a vizsgálódás második, „Érzékiség és értelem” című részének a magvát jelenti. Husserl ebben a híres és nagyhatású gondolatmenetben két alapvető területen száll szembe az uralkodó nézetekkel. 1) A neokantiánus felfogással szemben Husserl legfőbb ellenvetése az, hogy Kant és követői érzékiség és értelem éles szembeállításánál a szemlélet fogalmát leszűkítették az érzéki szemlélet körére. Husserl úgy véli, hogy a szemlélet ennél tágabb értelmű, és van olyan szemlélet is, amely ugyanolyan értelemben „adó” szemlélet, mint például a külső észlelés vagy a belső észlelés, vagyis alkalmas a betöltés és az evidencia teljesítményére, ám mégsem függ az érzékiségtől. Ezt nevezi Husserl kategoriális szemléletnek. 2) Evvel párhuzamosan a tárgyiség fogalmát is kiterjeszti. Úgy gondolja, hogy az összetett, többsugarú, fundált aktusoknak is megfelel egy sajátos tárgyiség (pl. tényállás, kollektívumok), illetve vannak nem érzéki tárgyak, pl. a Vörös szín általában, a Vörös *in specie*, amely létezik, de létezése nem téridőbeli, fizikai létezés, hanem egy ideális tárgy fennállása. Husserl tehát egyfelől kiterjeszti a szemlélet fogalmát az érzéki észlelés határain túlra, másfelől és evvel párhuzamosan kiterjeszti a tárgyiség fogalmát is a téridőbeli, fizikai tárgyak körén túlra.

Husserl szerint a következő kérdés merül fel: ha az összetett kifejezések betöltődésének vizsgálata során a nominális képzeteknek megfelelnek a tárgyi észlelések (pl. papír, fehér), akkor mi felel meg, illetve mi tölti be azokat a jelentésmozzanatokat, amelyek a mondat formáját, a kategoriális formát alkotják (pl. két fehér papírlap van egymás mellett az asztalon)? Vagyis mi felel meg a „kettőnek”, a „van”-nak, vagy akár az „egymás mellett”-nek? Husserl szerint a jelentésintenció és a szemlélet párhuzama univerzális érvényű viszony, vagyis a komplex aktusok esetében is párhuzam áll fenn a jelentésintenció és a betöltő szemlélet között. A párhuzam azonban ekkor nem a nominális képzetek jelentésintenciói és a nekik megfelelő észleletek között áll fenn, hanem a jelentésintenciók és az észleletekben fundált, de azokon túllépő, szintetikus aktusok között. Vagyis egy olyan magasabb fokú szemléletről van szó, amely túllép az érzéki észlelés hatókörén. Ennek a kiterjesztett értelemben vett szemléletnek két alapvető jellemzője van Husserl szerint: 1) ez a szemlélet nem érzéki, 2) ám minden esetben érzéki szemléletre alapul.

Az általános szójelentések, vagyis ideális jelentésegységek megragadása az ún. *ideáló szemlélet* során történik. Például a Vörös szín lényegszemlélete az egyes vörös tárgy vörös mozzanatának elkülönítése alapján történik, de nem az egyes vörös tárgy vörös árnyalatára irányul, hanem magára a Vörösre.

Husserl szerint itt egy olyan fundált szemléletről van szó, amely érzéki szemléletre alapul (észlelésre, emlékezetre, fantáziára), de fundált aktusként már nem érzéki módon szemlél, és főképp nem érzéki tárgyat szemlél. Mégis szemléletről van szó, hiszen egyfelől hozzáférhetővé válik egy sajátos tárgyi-ság, jelen esetben egy ideális tárgyi-ság, a Vöröst *in specie*, másfelől evidens módon válik hozzáférhetővé.

A magasabb fokú szemléleti betöltődés szerkezeti párhuzama még megvilágítóbb a kategoriális jelentésformák betöltődése, vagyis a *kategoriális szemlélet* esetén. Husserlt elsősorban a logika alapvető kategóriái érdeklik: az, egy, némely, sok, kevés, kettő, van, nem, és, vagy stb. Az elemzés során különös jelentőségre tesz szert a kopula értelmében vett „van” az ítéleten belül. Ha fennáll a párhuzam a komplex jelentésintenció és a betöltő szemlélet között, akkor nem csak a szubjektumnak (pl. arany) és a predikátumnak (pl. sárga) felel meg valami a szemléletben, hanem a kijelentő állítás kopulájának is („az arany [van] sárga”). A van, vagyis a két elem egymáshoz kötése, logikai kapcsolatuk kifejeződése olyan jelentéstöbbletet alkot, amely nem vezethető vissza az észlelésre. Ugyanakkor az evidens ismeretben az egész jelentéskomplexum betöltődik, vagyis a kopulának mint logikai formának is megfelel valamiféle szemléleti betöltődés és adódás. Husserlt ez a belátás vezeti el ahhoz a nagyjelentőségű állításhoz, hogy a jelentések formális, illetve kategoriális összetevői is betöltődnek egy sajátos szemléletben. Sőt ugyanígy az azonos-ságnak is megfelel egy szemléleti adódás, pl. „a jénai győző azonos a waterlooi veszteséssel” állításban.

A kategoriális szemlélet fundált jellege azt jelenti, hogy a kategoriális szemlélet nem jöhet létre megalapozó érzéki szemlélet nélkül, vagyis nem jöhet létre anélkül, hogy ne valamilyen érzéki szemlélet kategoriális formáját szemlélnénk. „A gyermek a szobában van” állításban a „van” olyan jelentéstöbblet, amely nem vezethető le a szoba és a gyermek észleléséből. Az érzéki tárgy egy egyszerű (*schlicht*) aktusban adódik, a kategoriális tárgyi-ság viszont egy kategoriális aktusban, ami más aktusokban van megalapozva (*fundiert*). A kategoriális aktus érzékfeletti (*übersinnlich*) jellege nem azt jelenti, hogy tökéletesen független az érzékiségtől, hanem azt, hogy ráépül az érzéki aktusra.

Husserl az ideáló lényegszemlélet és a kategoriális szemlélet tanával alapvető módon tágitotta ki a szemlélet, valamint a tárgyi-ság fogalmát. A neokantiánusokkal szemben azt állította, hogy a logika megalapozása számára oly fontos logikai fogalmakat a kategoriális szemlélet evidenciájában alapozhatjuk meg, nem pedig valamilyen spekulációval, vagy indirekt okoskodással, ahogy azt Kant a tiszta értelmi fogalmak transzcendentális dedukciójában tette. Az intencionalitás fogalma mellett különösen a kategoriális szemlélet tana gyakorolt nagy hatást a korai fenomenológusokra.

## 2. A transzcendentális feniomenológia

A transzcendentális feniomenológia bemutatása három alapfogalom, az időtudat, a redukció és a konstitúció fogalma köré építhető. A *Logikai vizsgálódások* középponti kérdése az ideális tárgyak megragadására irányult, a következő korszakban Husserl más típusú tárgyiságok tudatát is elemzésnek veti alá. A tudatélet olyan mélyebb működése felé fordul az érdeklődése, amelyre a matematikai és logikai ideális tárgyak sajátos, magasabb szintű intencionalitása ráépül. Elsősorban az észlelés, ezen túl pedig a tudat folytonossága, vagyis az időtudat érdekli.

### 2.1. Időtudat

Husserl érett gondolkodásának talán legalapvetőbb belátásai az időtudat elemzéséhez kapcsolódnak. Az időtudat működése ugyanis minden egyéb tudati működés alapzatának és lehetőségfeltételének bizonyul. Az 1905-ös előadások az időről (amelyeket Heidegger szerkesztett egybe későbbi szövegekkel és adott ki 1928-ban *A belső időtudat feniomenológiája* címmel) jelentős belátásokkal gazdagítják az intencionalitás eddigi elméletét. Az időtudatra vonatkozó vizsgálódások abból a meggyőződésből indulnak ki, hogy a tudat pillanatnyiságának a dogmája tarthatatlan és félrevezető képet ad. Ha a vizsgálódásban nem kapcsoljuk ki az objektív, vagyis tárgyi idő fogalmát, akkor könnyen beleeragadhatunk abba a hibás értelmezésbe, ami szerint a tudat egy atomi pillanatban ragadja meg tárgyát az észlelésben. Ha azonban Husserlt követve a tudat *immanens* idejére irányítjuk a figyelmünket, ekkor az észlelést például már nem a végeredménye, az előttünk álló tárgy felől tekintjük, hanem kialakulásában és időbeli lefolyásában. A legjobb példát nem a térbeli tárgyak észlelése adja, hanem az ún. specifikus „időtárgyak”, amelyek csak az időben léteznek: ilyen például egy dallam. A dallam mint időtárgy azonosossága ugyanis nem eleve adott, hanem az időben jön létre, az egymáshoz kapcsolódó hangok sokaságán keresztül. Félreértés lenne azt gondolni, hogy a dallam az emlékezeten keresztül válik lehetségessé, minthá a dallam észlelése az éppen adott hang jelenére szűkülne és a többi hangot úgyszólván kívülről adnánk hozzá ehhez az éppen aktuális hanghoz az emlékezet vagy a fantázia segítségével. A dallam ekkor ugyanis szétesne különálló hangokra. Az sem tartható elképzelés, hogy valamiként az összes hang egyszerre lenne jelen a tudatunkban, hiszen ez esetben nem dallamot, hanem sok szinkron hangból álló akkordot hallanánk. Husserl feniomenológiai belátása az, hogy az intencionális tudat nem szűkíthető az éppen adott pontszerű jelenre. Az intencionális tudat ezek szerint nem csupán „impresszionális”, vagyis az éppen



adott benyomás által meghatározott, hanem *retencionális* és *protencionális* is, abban az értelemben, hogy az érzéki benyomások fázisai nem egymásra rakódnak „kívülről”, hanem immanens módon kapcsolódnak egymáshoz, a folyamatos módosulás révén. Husserl az elsődleges emlékezetet nevezi retenciiónak, amit megkülönböztet a másodlagos, vagy felidéző emlékezettől. A retenciós tulajdonképpen nem a múlt, hanem a jelen fázisához tartozik, hiszen retencionális módosulás nélkül egy tárgy egymást követő pillanatokban látott különböző megjelenéseit nem is láthatnánk egy tárgynak. A jelenfázis ennek következtében nem egy atomi most, hanem a most „felfakadási pontjához” tartozó retenciók sorozata. A mindenkori jelenhez ugyanígy hozzátartozik a protenciós is, vagyis egyfajta elvárás a következő észlelési fázisra vonatkozóan. A mindenkori benyomás – husserli kifejezéssel: ősbenyomás – mostját tehát a retenciók és protenciók holdudvara veszi körül, és ez az egész folyamatosan módosuló szerkezet alkotja a jelent. A kitágított jelennek ez a fogalma áll szemben az elmúlt eseményre vonatkozó visszaemlékezéssel.

Az időtudat elemzése láthatóvá teszi az intencionalitás egy mélyebb szintjét, s ennek kapcsán Husserl egyenesen kettős intencionalitásról beszél: 1.) a „keresztintencionalitás” a tudat mindenkori tárgyra irányulása, vagyis egy külső tárgyra való irányulás, ami úgyszólván merőleges a tudatfolyamra; 2.) a „hosszintencionalitás” pedig a tudatnak azon rejtélyes képessége, hogy az egyik aktuális tudat folyamatos módosulásokon keresztül, vagyis törés nélkül átmegy egy másik aktuális tudatba. Ez utóbbi tehát nem egy transzcendens tárgyra vonatkozik, hanem a tudat önmagára irányulását jelenti, vagyis a tudat a hosszintencionalitás révén hozza létre saját egységét a protenciók és a retenciók sorozata révén. Ez az elképzelés szakítást jelent Husserl azon korai meggyőződésével, ami szerint az intencionalitás alapszerkezetét legjobban a felfogásforma és felfogástartalom kettőssége jellemzi. Az időelemzésekben világossá válik, hogy a „hosszintencionalitásban” nem különül el a forma és az a tartalom, amit a forma megformál. Az időtudat rejtélyes önkonstitúciója kettős paradoxonként jeleníthető meg: 1.) az időtudat önmaga formája és egyben anyaga; 2.) az időtudat úgy van benne az időben, hogy egyszersmind ennek az időnek az eredet is. Husserl a tudatfolyam alapját képező önkonstituáló időtudatot „abszolút tudatnak” is nevezi, és ezzel kapcsolatban megjegyzi: „Ennek az egésznek a leírására azonban nem rendelkezünk nevekkal” (Husserl 1905/2001: 91.).

Husserl még két időszakban foglalkozott behatóan az időtudat problémáival: az ún. *Bernaui kéziratokban* 1917–18-ban (*Husserliana* XXXIII.), valamint az ún. *C-kéziratokban* a 30-as évek első felében (*Husserliana Materialienband* 8).

## 2.2. Redukció

A zárójelbe tétel kifejezést Husserl már az előadásokban is alkalmazza, amikor arról beszél, hogy az objektív időről szóló meggyőződéseinket ki kell iktatni a vizsgálódásból. A fenomenológiai redukció fogalma azonban csak két évvel később, 1907-ben bukkan fel először *A fenomenológia ideája* című előadássorozatban. Husserl ekkor már nemcsak követeli a dolgokhoz való közvetlen visszatérést, hanem konkrét módszertani lépéseket is ajánl. A fenomenológiai redukció módszere hivatott arra, hogy a gondolkodást kivezesse a találmányra kidolgozott fogalmak és összefüggések véletlenszerű belátásaiból és a filozófiát valóban szigorú tudománnyá tegye. Husserl talán legalapvetőbb meggyőződése az, hogy a fenomenológia nem csak megalapozást szolgáltat más tudományok számára, hanem önmagában is szigorúan tudományos, hiszen csak így menthető meg a historizmus és a pszichologizmus kilátástalan szkepticizmusától. Ezt fogalmazza meg 1911-es híres programadó tanulmánya: *A filozófia mint szigorú tudomány*. A fenomenológia és rajta keresztül a filozófia szigorú tudományosságának kulcsa pedig a módszer tisztázása. A fenomenológiai módszer a redukció fogalmára épül, amelynek több lehetséges, noha egymástól szigorúan el nem választható értelme van.

Első értelme nagyon hasonló a descartes-i módszeres kételyhez, ahhoz a tulajdonképpen első igazi szisztematikus filozófiai eljáráshoz, amihez Husserl a módszer kidolgozásában a legtovább ragaszkodott. Eszerint a redukció a bizonyos adottságokhoz, vagyis a valóban közvetlenül adott fenoménhez, a tudati fenoménhez való visszatérés.

A redukció második értelme az, hogy az adottságként felbukkanó fenoméneket redukáljuk, vagyis visszavezetjük a „konstitúciójukat” lehetővé tévő alapra, a transzcendentális tudatra (Husserl első korszakában a tudatot csupán az intencionális élmények nyálábjának tartotta, a transzcendentális fenomenológia kidolgozása során azonban rájött, hogy a konstitúció végső forrásaként fel kell tételezni egy transzcendentális egőt). A redukció tehát ebben az értelemben annak a transzcendentális tevékenységnek a feltárása, aminek eredményeképp a fenomén elébünk kerülhetett.

A redukció harmadik és legalapvetőbb értelme az antik szkeptikusoktól átvett kifejezéssel az *epokhé*, vagyis az ítélet felfüggesztése. A megjelenő fenoménrel kapcsolatban semmilyen meggyőződést nem engedünk érvényesülni: nem hogy a hétköznapi meggyőződéseinket, vagy a tudományos tudásunkat nem engedjük szóhoz jutni, de még azzal kapcsolatban sem foglalunk állást, hogy a dolog létezik-e. Mármint a léte vonatkozó ítélet felfüggesztése rendkívül jelentős az egész fenomenológiai módszer szempontjából. Nem szkeptikus kételyről van szó, Husserl számára ugyanis nem a dolog léte vagy nem léte a fontos, hanem az, hogy a dolog léteire vonatkozó meggyőződés felfüggesztésével a dolog maga válik láthatóvá és hozzáférhetővé, hiszen

ameddig a dolgot létezőnek tekintem, a fenomén még nem közvetlenül és tisztán mutatkozik meg, mert még valamilyen érdek kapcsolódik hozzá a részemről. A dolog létezésével óhatatlanul együtt jár a rá vonatkozó akarás, birtoklás, tetszés, elutasítás, megismerés stb. motivációja, ami a dolgot egy sajátos színben, sajátos aspektusból tünteti fel. Úgy kell a dologra tekintenem, hogy nem érdekes, létezik-e vagy sem, ha ugyanis a létezését zárójelezni tudom, akkor a létezéséhez tapadó egyéb, ráarakódott értelmezési rétegektől is képes leszek megszabadítani.

A létítélet felfüggesztése nem reflexív megragadást jelent, hanem „neutrálizálást”, vagyis semlegesítést. Semlegesítem a létre vonatkozó meggyőződéseimet, mert csakis így szabadítható meg a fenomén a ráarakódott hétköznapi, tudományos, kulturális stb. előítéletek rétegeitől. A módszer problémája Husserl számára középponti jelentőségű, újra és újra megpróbálta kidolgozni és pontosítani a módszertani lépéseket. A fenomenológiai redukció különböző útjainak kidolgozásában közös motívum a *természetes beállítódás* és a megkülönböztetése a *fenomenológiai beállítódástól*. A természetes beállítódás talaján nem kérdőjelezzük meg a megismerésre és létezésre vonatkozó meggyőződéseinket; a fenomenológiai beállítódás azonban ezeket mind felfüggeszti.

Husserl alkalmazza az *eidetikus redukció* módszerét is. Míg a fenomenológiai redukció alapvetően ismeretkritikai módszert ad, az eidetikus redukció a korai fenomenológia tudatelemző módszerének pontosítása. A tudat mint „hérakleitoszi folyam” pusztá tapasztalata ugyanis még nem szolgál tudományos belátásokkal. Husserl célja az, hogy ebben a szakadatlan változásban is felmutasson invariáns, lényegi összefüggéseket. Az általános szerkezet feltárására az *imaginatív variáció* és az *ideatív szemlélet* módszerét alkalmazza: az imaginatív variáció a képzelet segítségével elkülöníti egymástól az intencionális élmény különböző mozzanatait (az bizonyul elkülöníthető elemnek, ami a többi változtatásával azonos marad), az ideatív szemlélet pedig az ideális értelemegységek (eidoszok) megragadását és leírását teszi lehetővé. A transzcendentális fenomenológia is lényegtudomány a matematikához, logikához stb. hasonlóan, ám a matematikai tudományoktól eltérő módon nem fogalmi konstrukcióval és deduktív levezetéssel dolgozik, hanem az eidetikus redukció módszerével.

### 2.3. Konstitúció

Ebben az időszakban alakul át a deskriptív pszichológia értelmében vett fenomenológia transzcendentális tudománnyá. Egyenesen „transzcendentális fordulatról” beszélhetünk Husserl gondolkodásán belül. A *Logikai vizsgálódások* időszakában a fenomenológia alapvetően az intencionális aktusok

elemzésére irányult. A fenomenológiai redukció módszerének megjelenésével megváltozik annak a státusza, ami „intencionálisnak” nevezhető: a fenomenológiai mező már nem csupán az aktusra, a *cogitatio*ra; hanem az aktusok korrelátumára, a *cogitatum*ra, vagyis a tárgyiságra is kiterjed. Így válik teljessé az intencionális vizsgálódás, amely immár az „*ego-cogito-cogitatum*” hármas szerkezetében mozog. Husserl az intencionális elemzés tárgyi oldalra való kiterjesztését egy új műszóval jelzi: a fenomenológiai vizsgálódás számára közvetlenül hozzáférhető tárgyiság megnevezésére a *noéma* fogalmát vezeti be. A fenomenológia tehát nemcsak az intencionális aktusokra, a *noézisekre* terjed ki, hanem az intencionális tárgyakra, vagyis a noémákra is. A transzcendentális fenomenológia feladata az intencionalitás vizsgálata a noézis és a noéma szigorú korrelációján keresztül. A noéma mint tárgyi értelem ugyanolyan joggal vizsgálható, mint a noézis, noha az előbbi látszólag csak közvetve hozzáférhető. A fenomenológiai redukció azonban azt teszi beláthatóvá Husserl szerint, hogy a fenomenológiai vizsgálódás nemcsak a „konstituáló”, vagyis értelemadó oldalhoz fér hozzá, hanem a „konstituált” intencionális tárgyiság is a közvetlen evidencia módján adódik, vagyis immanens.

A transzcendentális fenomenológia központi fogalma a *konstitúció*: a fenomenológiai redukció valójában azt mutatja meg, hogy a transzcendentális én miként konstituálja (alakítja, hozza létre, látja el értelemmel) a fenoméneket. Az ismeretkritika egészét a konstitúció fogalma hordozza: a transzcendentális ego konstitutív teljesítményeinek és a különböző konstitúciós rétegek egymásra épülésének megértése teszi lehetővé, hogy az egész újkori gondolkodást irányító transzcendencia-problémára (hogyan képes a szubjektum igaz módon eltalálni a hozzá képest transzcendens objektumot?) választ találjunk. Az intencionalitás és a konstitúció fogalmaival Husserl túllép a szubjektum-objektum, valamint az immanencia-transzcendencia megkülönböztetésen, illetve egy olyan szintre vezet el, amely megelőzi ezeket a metafizikai megkülönböztetéseket. Tudat és tárgy szigorú korrelációja ugyanis azt jelenti, hogy a tárgy szubjektummal szembeni léte nem transzcendens lét, adódása pedig nem közvetett reprezentáció, hanem közvetlen evidencia.

A konstitúció fogalma számára lényeges, hogy a tudat nem a tárgy *létét* konstituálja, hanem csupán a tárgy *értelmét*. A tárgyi értelem fogalmának kitüntetett jelentősége van az egész transzcendentális fenomenológia számára. A tárgyi értelem összetevők bonyolult szövedéke, amit csak a természetes beállítódást elhagyó, vagyis redukciót végző szemlélő fejthet fel. A tárgyi vagy noematikus értelemhez nem csupán egy jelentés tartozik, hanem az adódások lehetséges sokfélesége közül egy meghatározott adódás, valamint a létételezések lehetséges sokfélesége közül egy meghatározott létételezés.

A redukcióban feltáruló tárgyi értelem azonban sohasem elszigetelt, a tárgyak különálló létezése a természetes, naiv beállítódás illúziója. A fenomenológiában a tárgyiság ugyanúgy nem képzelhető el egy sajátos *horizont*

nélkül, ahogy a rá irányuló tudat nélkül sem. A horizont fogalma, Husserl konstitutív elemzéseinek e talán legfontosabb hozadéka több jelentésspek-tussal rendelkezik. 1) Elsősorban horizontnak nevezzük egy térbeli tárgy nem látott vetületeinek összességét, vagyis azt a térszerű egészet, amibe a tárgy illeszkedik. 2) Horizontnak nevezzük továbbá azt a meghatározott értelem-összefüggést vagy kontextust, amibe a tárgyi értelem mint olyan illeszkedik, vagyis amire a tapasztalati felismerés mozgása támaszkodik. 3) Az összes lehetséges horizontok pedig egy végső horizontot alkotnak, a horizontoknak ez a horizontja Husserl szerint nem más, mint a világ. A világ mint végső horizont nem a létező dolgok tartálya és nem ezek összessége: ugyanúgy túl van a „világi” dolgokon, mint ahogy a tudat sem egy „világi” dolog, hanem minden létezés és értelem feltétele. A konstitutív elemzés számára a világ fenomenológiai elemzése ugyanolyan fontos, mint a tudat működésének helyes értelmezése.

#### 2.4. Transzcendentális idealizmus

A fenomenológiai redukció módszerének megszületése és a konstitúciós elemzés kiterjesztése a noémákra a fenomenológiában rejlő idealista tendenciákat erősítette fel. A redukció eredménye az az elgondolás, hogy a tudat nem része a világnak, hanem fordítva: a világ relatív az értelemadó tudat tevékenységére vonatkozóan. Ez a felfogás Kant filozófiájához hasonlóan transzcendentális idealizmusnak tekinthető, vagyis olyan idealizmusnak, amely a valóság értelmét visszavézeti a tudatra (jóllehet tényleges létét nem). A husserli transzcendentális filozófia arkhimédészi pontja az az állítás, hogy a transzcendentális tudat, a konstitúciós aktivitás pólusa, nem része a világnak oly módon, ahogy a többi dolog. A *Karteziánus elmélkedések* című művében Husserl azt veti Descartes szemére, hogy a tökéletesen helyes módszertani kezdet után az önmagát felfedező egót egy sajátos szubsztanciává, vagyis világi dologgá változtatta. Husserl szerint azonban a tudat nem a világ egy darabkája, hanem a konstituáló aktivitásnak az a pólusa, ahonnan feltárul a világ mint olyan.

#### 2.5. Fantázia és képtudat

Az észlelés, valamint az időtárgyak elemzése mellett a fantázia és a képtudat fenomenológiai elemzése jelenti a konstitúciós elemzések legfontosabb példáját. A *Fantázia és képtudat* címen tartott 1904/05-ös előadás (Husserliana XXIII.) szövege arra a gondolatra épül, hogy a fantázia és az emlékezés tudati módjait a képtudat analógiája mentén tudjuk megragadni. 1909 körül ezt a sémát elveti Husserl, és innét kezdve a reprodukzív időtudat felől köze-

líti meg a kérdést, vagyis nem a képtudat, hanem az emlékezet modellje alapján elemzi a fantázia működését. Ám mindkét modell szakít azzal a hagyományos felfogással, ami szerint a képzeletet az észlelés elhalványult módusza lenne.

A képtudat leírása kettős észlelési struktúrát foglal magában. Egy kép szemlélése ugyanis először is egy képdolog (*Bildding*) tapasztalata, ami lehet egy fénykép papírja, egy festmény vászna, egy szobor anyagtömege stb. A képdolog a fizikai térben foglal helyet, hasonlóan más, észlelhető dolgokhoz. A képtárgy (*Bildobjekt*) ezzel szemben már nem ennek a fizikai térnek a része, hanem a kép megnyíló terében megjelenő sajátos tárgyiség. Ennek a képben vagy kép által megjelenő tárgyiségnek pedig kettős értelme van: jelenti azt, ahogy megjelenik az ábrázolt dolog, az éppen adódó oldala felől, ebben a speciális ábrázolási módban stb., valamint jelenti magát azt a dolgot, ami megjelenik. Ennek a kettősségnek felel meg a képtárgy és a képszűzsé (*Bildsujet*) megkülönböztetése. Ha például egy portrét nézek, akkor először is előttem van egy sajátosan térbeli dolog, a vászon, azután egy meghatározott szögben ábrázolt arc, valamint az a személy, akit tulajdonképpen a képen keresztül látok. Egy kép szemlélése már önmagában is érdekes fenomenológiai leírásra ad alkalmat; Husserl azonban továbblép, és a képtudat után a fantáziát kezdi vizsgálni. Az 1904/05-ös előadásszövegben még úgy vélekedik, hogy a fantázia a külső képtudattal analóg módon működő tudati tevékenység, vagyis egyfajta „belső képtudat”. A képzelet terében ugyanúgy különbséget tehetünk képszűzsé és képtárgy között: a fantázia aktusa egy bizonyos eseményre, dologra, vagy személyre irányul, ám egy meghatározott képzeletbeli perspektívából. A leírás azonban akkor kezd igazán bonyolulttá válni, amikor Husserl a fantázia alapjául szolgáló kvázi-benyomásokat, a fantázia sajátos – ám nem külső eredetű – érzéki adottságait veti alá vizsgálatnak. Ha a fantázia egy belső kép látása, akkor ennek a belső képnek is ugyanúgy sajátos érzet adottságok szolgálnak alapjául, mint a külső kép esetében. Ezeket a kvázi-benyomásokat „fantazmának” nevezi. Az alapszerkezet az egyéb intencionális tudatokhoz nagyon hasonló: érzeteket fogunk fel intencionálisan és ezen keresztül jelenik meg a tárgy. Ezúttal azonban az érzetek nem a konkrét érzékelésből, hanem a fantázia sajátos kvázi-érzékeléséből származnak.

A fantázia alapjául szolgáló fantazma mibenléte azonban tisztázatlan marad, ez a megoldhatatlannak bizonyuló nehézség pedig arra készteti Husserlt, hogy a fantázia alapjául szolgáló képtudat, illetve képészlelés modellt felváltsa egy másikkal. 1909-től a fantáziatudatot, vagyis a fantáziaszerű megjelenítést a visszaemlékezés alapján gondolja el. A visszaemlékezés ugyanis jó példát szolgáltat arra a típusú tudatra, ahol a megjelenített úgy válik jelenvalóvá, hogy semmiféle ténylegesen jelenvaló hordozóra (kép, érzéki benyomás) nincs szüksége. A visszaemlékezés fenoménjére egész egyszerűen nem alkalmazható a „felfogás-felfogástartalom” séma, ami már az időelemzésekben is

tarthatatlannak bizonyult. A visszaemlékezés alapja nem egy meghatározott tartalom sajátos intencionális felfogása, hanem az időtudat. Az időtudat rendelkezik azzal a rendkívüli képességgel, hogy valamilyen elmúltat anélkül tegyen újra jelenvalóvá, hogy ahhoz valamiféle jelenbeli támasztékra lenne szüksége.

Husserl belátása tehát az, hogy mind a visszaemlékezést, mind a fantáziát az időtudat alapján lehet magyarázni. Ennek értelmében a visszaemlékezés egy *tételező* reproduktív jelenvalóvá tétel, a fantázia pedig *nem tételező* jelenvalóvá tétel. A fantázia is az időtudaton alapul, amennyiben csak az időtudat képes arra, hogy olyasmit tegyen jelenné, ami valóságosan nincs jelen.

A Husserl által bevezetett kulcsfogalom a fantázia „próteuszi” jellege. A görög tengeristenhez hasonlóan, aki mindenféle lény formáját magára tudta öltetni, a fantázia is szabadon alakul és rendkívül változatos. Az árnyékszerű és változékony jelleg mellett a fantázia másik jellemzője az, hogy az észleléstől és a képtudattól eltérően a fantáziajelenségek nem folyamatosak. Időbeli fennállásukban semmilyen konstans mozzanatot nem találunk: a fantázia megjelenése felvillanásszerű (*blitzhaft*), és ugyanolyan gyorsan eltűnhet; ahogy fel is bukkant. S még ha egy azonosítható dologra gondolunk, annak a tulajdonságai is pillanatról pillanatra változhatnak, csakúgy mint egy álomban. Az intencionális képzelet szerkezete rokonságot mutat az objektíváló aktusokéval, hiszen körülírható tárgya van és hasonlít a képtudathoz. A szabad fantázia azonban olyan működésmóddal rendelkezik, amely nem rendelhető az objektíváló intencionális aktusok fogalma alá.

### 3. A kései fenomenológia

Husserl utolsó korszakának meghatározó kérdései némi súlyponteltolódást mutatnak a fenomenológián belül. A genetikus fenomenológia, az interszubjektivitás, az életvilág és a történetiség fogalmai olyan témákat jelölnek, amelyek az *Eszmék a tiszta fenomenológiához* gondolatvilágához, vagyis a transzcendentális, konstitutív fenomenológia megközelítéséhez képest újdonságot hoznak.

#### 3.1. Genetikus fenomenológia

A transzcendentális fordulat után a 20-as évek elején egy másfajta fordulat zajlik le a husserli életműben, ami a statikus fenomenológiától a genetikus fenomenológiához fordulásként írható le. A statikus fenomenológia a szemléletben adott tárgy vezérfonala mentén végzi el a konstitúciós elemzéseket.

A genetikus fenomenológia ezzel szemben egy új dimenziót nyit meg, a tárgy kialakulásának és létrejöttének dimenzióját. A genetikus fenomenológia azt a genetikus folyamatot írja le, ahogy például primitív észleleti mozzanatokból létrejön egy észlelt, azonosított, valamiként felismert tárgy intencionális tudata. A genetikus fenomenológia azonban lényegi módon eltér az empirikus pszichológia genetikus kutatásaitól, ugyanis nem empirikus, kauzális összefüggéseket kutat, hanem a transzcendentális tudaton belül formálódó motivációs összefüggések a priori törvényeit. A genetikus fenomenológia vizsgálódásai ennek megfelelően szorosan kapcsolódnak az időtudat elemzéseéhez: a genetikus fenomenológiában olyasmiről van szó, ami az időben jön létre, és létrejöttként az időbe illeszkedik.

A passzív szintézisekről szóló előadásban (Husserliana XI.), amelynek szövege 1917 és 1921 között keletkezett, Husserl úgy vélekedik, hogy a korábbi időtudatról szóló elemzések megmaradtak egy absztrakt szinten, amennyiben csak az „időforma” iránt érdeklődtek és az időbeli lezajlás „tartalmi” oldalától eltekintettek. Az ilyen tartalmi összefüggéseket, amelyek a tudat passzív egységképződéseit jelenítik meg, Husserl a passzív genezis illetve a passzív szintézis fogalmával írja le. Ahogy a *Karteziánus elmélkedésekben* fogalmaz, a passzív genezis univerzális elve az asszociáció. A transzcendentális asszociáció által irányított passzív szintézisek magyarázzák az együttlét és egymásra következés, valamint az érzéki egységképződés folyamatait, azokat a folyamatokat, amelyekre minden magasabb rendű tárgykonstitúció ráépül.

Az aktív genezisnek Husserl azokat a tudatos és szándékos tevékenységeket nevezi, amelyek révén magasabb fokú és összetett tárgyiságok jönnek létre, például kulturális képződmények (műalkotások, technikai eszközök) és ideális létezők (tényállások, következtetések, elméletek). A magasabb szintézisekben rejlő aktivitás lépésről lépésre visszavezethető alacsonyabb aktivitásokra, végül pedig minden aktivitás passzív szintézisekre utal. Mivel itt a nem tudatos, passzív keletkezés szférájában járunk, a fenomenológusnak óvatosan kell eljárnia. Husserl szerint a genetikus fenomenológia a passzív szintézisek két formáját elemezheti. A passzív szintézis lehet korábbi aktusok és aktív konstitúciók eredménye, ekkor a fenomenológus feltárhatja 1) azokat a *habitualizált* ismereteket és meggyőződéseket, amelyek passzív módon működnek, 2) azokat a *szedimentálódott* értelem-összefüggéseket, amelyek a passzív konstitúció tárgyi oldalán működnek, végül 3) azt az *eredeti megalapozást* (*Urstiftung*), amelyben az első, később habitualizált és szedimentálódott tapasztalati esemény megtörtént. A passzív szintéziseknek ezt a formáját „másodlagos érzékiségnek” nevezhetjük. Az „elsődleges érzékiség” értelmében vett passzív szintézis a minden érzéki tapasztalatban működő elemi egységképződés értelmében vett passzív genezis, a legelemibb tárgyi egységek és a legelemibb időformák egymásba fonódó passzív keletkezése. A transzcendentális asszociáció elve mind az elemi egységképződésben (hasonlóság



alapján létrejövő egység például a szintapasztalatban vagy hangtapasztalatban), mind a korábbi, szedimentálódott ismeretek felébredésében döntő szerepet játszik. A fenomenológiában Husserl szerint a tudattalannról csak annyiban lehet beszélni, amennyiben az a tudat genetikusan feltárható, a passzív szintézisekben tettenérhető alépítménye.

A genetikus fenomenológia a szubjektivitás problémáját is új fénybe állítja. „Csak a genesis fenomenológiájában válik érthetővé, hogy az *ego* nem más, mint szintetikus összetartozó teljesítmények végtelen és az egyetemes genesisben egybekapcsolódó összefüggése” (Husserl 1931/2000, 95.). Az én fogalma Husserl szerint a következő rétegekből áll össze: 1) az én az élmények azonosságpólusa, 2) az én a habitualitások, a megszerzett ismeretek és a meggyőződések szubsztátuma, 3) végül pedig az én a teljes konkrétságában vett én, vagyis az, amit Husserl monásznak nevez. A teljes értelemben vett szubjektivitás elképzelhetetlen e rétegek történeti kialakulása, egymásra épülése és egymásba fonódása nélkül. Ahogy Husserl fogalmaz: „Az *ego*, hogy úgy mondjuk, önmaga számára a »történet« egységében konstituálódik” (Husserl 1931/2000, 90.).

### 3.2. Interszubjektivitás

A husserli fenomenológia transzcendentális elmélyítése lehetővé tette az ismeretkritika radikalizálását, egy más szempontból azonban súlyos nehézséggel kellett szembenéznie. Ha a fenomenológiai elemzés végeredménye a tapasztalati értelem és létezés visszavezetése a transzcendentális *ego* konstitutív tevékenységeire, vagyis ha a fenomenológia tulajdonképpen a transzcendentális *ego* „kifejtése”, azaz *egológia*, akkor elkerülhetetlennek látszik a szolipszizmus. Mit mondhatunk a transzcendentális fenomenológia alapján a többi énről, a többi tudatról, akik nem pusztán az én által konstituált tárgyiságok, hanem maguk is ének, vagyis világot konstituáló szubjektumok? Ez az interszubjektivitás problémája, amivel Husserl a *Karteziánus elmélkedések* (1931) című, először francia fordításban megjelent művében néz szembe. Ebben a szövegben Descartes-ot követve az „én vagyok” apodiktikus, vagyis kényszerítő erejű evidenciájából indul ki, és minden értelmet ennek konstituáló teljesítményére vezet vissza: Husserl számára az elmélkedő *ego* egyedül hordozza a világ konstitúciójának felelősségét. Az V. Elmélkedés azonban e metafizikai látzatmagány megszüntetésére vállalkozik. Az erős Descartes-kritika ellenére felfedezhető egy rejtett analógia a két gondolatmenetben: ahogy Descartes Isten révén haladja meg a *cogito* körét, és Isten lesz igazságszeretetével az objektív ismeret-garanciája, úgy Husserl az *alter ego* révén haladja meg az *ego* látszólagos szolipszizmusát, és az interszubjektivitás bizonyul az objektivitás végső garanciájának.

Az interszubjektívitás konstitúciójának bemutatásához Husserl a redukció egy sajátos változatát ajánlja: tekintsünk el mindazoktól az ismereteinktől és tapasztalatainktól, amelyek bármilyen módon egy másik ember léteire utalnak. Ha ezen a módon a *primordiális* szférára korlátozott tapasztalati állapotból indulunk ki, akkor jobban meg fogjuk érteni, hogyan is történik a másik én, vagyis az *alter ego* tapasztalata. Ekkor ugyanis belátjuk, hogy az én nem egy zárt és önmagának elégséges szféra, hanem már eleve nyitott más ének léte felé. Az egológia és az interszubjektívitás azonban túlságosan is különbözőek ahhoz, hogy közvetlenül átfordíthatók legyenek egymásba. Egy sajátos közvetítőre van szükség, amely Husserl szerint nem lehet más, mint a test. A Másik tapasztalata egy olyan közvetett intencionalitás, amelyben a Másik mint *alter ego* mássága ugyan a közvetlen tapasztalat tárgya, hiszen soha sem keverhetem össze egy én nélküli világi létezővel, ám mégsem közvetlenül férek hozzá, hiszen akkor a Másik élményeit összekeverhetném a saját élményeimmel. Husserl ezt a sajátos intencionalitást *apprezentációnak* hívja, ami azt jelenti, hogy a nem észlelt mozzanatok is a megjelenő tárgy összetevőiként a tapasztalat részeivé válnak. A tárgytapasztalatban is van apprezentáció, amikor a nem látott oldalt a dolog részeként tapasztalom. A tárgytapasztalatban az apprezentáció mindig átfordítható prezentációba, vagyis a nem látottat láthatóvá tehetem, körbejárhatom a tárgyat, megfordíthatom stb. Az interszubjektív tapasztalat során azonban olyan apprezentációról van szó, amelynek esetén a láthatatlan mozzanatot elvileg sem tehetem láthatóvá, mégis része a tapasztalatnak. A Másiknak csupán a testét tapasztalhatom, és e test közvetlen tapasztalata alapján apprezentálom a tudatát, amelyhez csak ő férhet hozzá közvetlenül. Ebben az összefüggésben nyéri el a test sajátosan kettős értelmét: Husserl megkülönbözteti a fizikai testet (*Körper*) az eleven, organikus testtől (*Leib*). A Másik testét közvetlenül az enyémhez hasonló eleven testként tapasztalom, és e közvetlenül megélt hasonlóságra épül rá az ún. *analogikus apprezentáció*, amelynek alapján a másik testben is egy egót érzélek. Az interszubjektívítással foglalkozó kutatási kéziratokat tartalmazó három vaskos kötet (Husserliana XIII–XV.) jó képet ad arról, hogy a probléma mennyire fontos volt Husserl számára és milyen gazdag elemzéseket végzett e tárgykörben.

A fenomenológia egész vállalkozása számára rendkívüli jelentősége van az interszubjektívitás problémájának. 1) Az interszubjektív konstitúció kidolgozása biztosítja, hogy a fenomenológia megszabaduljon a szolipszizmus fenyegető látszatától. Husserl valójában mindig is meg volt arról győződve, hogy a transzcendentális szubjektívitás tulajdonképpen interszubjektívitás, ám a redukció ún. „karteziánus útja” – amelyben Descartes-ot követve úgyszólván „egyetlen ugrással” jut el az énhez – a szolipszizmus látszatát kelti. 2) Az interszubjektívitás nem csupán azért fontos, hogy igazoljuk a fenomenológiai művelő énen kívül más tudatok létezését is, hanem azért is, mert a feno-

menológiában az objektivitásnak nincs más kritériuma, mint az, hogy egymástól független tudatok ugyanúgy tapasztalják a szóban forgó dolgot. Végző soron tehát az interszubjektivitás alapozza meg az objektivitást. 3) A Másik ember létezésének és tapasztalhatóságának problémája mint *probléma* a fenomenológiában született meg először. Ez a sajátos kérdés rendkívül termékenynek bizonyult a XX századi gondolkodás számára.

### 3.3. Életvilág

Husserl kései filozófiájának főműve *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* (1936). Korábbi terveit feladva egy egészen új gondolat kidolgozásának szentelte utolsó éveit, ez az új gondolat pedig mind a módszer, mind a tárgyterület változását eredményezte. Husserl nem csupán a redukció karteziánus útjáról, mondja, hanem ezzel együtt arról a meggyőződésről is, ami a filozofálást egy abszolút kezdethez köti. Az univerzális tudományt megalapozó abszolút kezdet karteziánus eszménye ugyanis már feltételez valamit, amit nem maga alapozott meg, nevezetesen magának a tudományosságnak az eszményét. Husserl arra döbben rá, hogy a fenomenológiának egy olyan kezdetet kell kikutatnia, ami még a karteziánus abszolút kezdetet is megelőzi bizonyos értelemben: ez pedig nem más, mint a tudomány eszméjének születése a természetes beállítódásban. A tudományosságról alkotott elképzelésünk nem valami végső adottság és magától értetődő evidencia, hanem egy történelmi fejlődés eredménye. Az utolsó mű témája tehát kettős: a természetes élet tudományelőtti alapzatának feltárása az életvilág fogalma mentén, illetve a tudományosság történetének feltárása.

Az *életvilág* fogalma Husserlnek abból a felfedezéséből ered, hogy a tudományosság nem a végső, és épp ezért nem is az egyetlen lehetséges hozzáférésünk a valósághoz. A teoretikus beállítódás valójában csupán másodlagos egy eredetibb és alapvetőbb viszonyhoz képest. Ez az új felfedezés egy általános érvényű kultúrkritikai gondolatmenetbe illeszkedik, ami szerint a jelenkor, vagyis a XX. század első harmadának kulturális válsága annak köszönhető, hogy a tudomány az egyoldalú teoretikus beállítódás miatt a valóságos életproblémák számára jelentőségét veszítette. Éppen ezért rá kell kérdezni a tudomány objektív világának és az életvilágnak a viszonyára: a tudomány csak saját végső alapjával és talajával való megismerkedés és szembenézés révén szabadulhat meg naivitásától és egyoldalúságától. Husserl kései fenomenológiája az életvilág fenomenológiája kíván lenni: az életvilág életünknek az a természetes horizontja és talaja, amihez elsősorban testi és érzéki módon viszonyulunk. A *Válság*-könyvben ezért nagyon fontos szerepet játszanak a *kinesztézisekre*, vagyis a test- és mozgásérzékelésre, mint az észlelés alapjaira vonatkozó elemzések. Az életvilág másrészt az a kulturális, interszubjektív

közeg, amelyből a korábbi generációkkal való kommunikatív-gyakorlati kapcsolat révén minden ismeretünket mérítjük. Az életvilág ilyen értelemben megelőzi a praktikus és a teoretikus viszonyulás elkülönülését. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Husserl végleg leszámolt volna a transzcendentális idealizmus programjával: az életvilág elemzése megmutatja, hogy jóllehet az életvilág szubjektív és relatív, mégis felfedezhetők benne olyan végső elemek, amelyek egy sajátos „életvilág *a priori*” létére (vagyis a mégoly különböző életvilágok közös alapszerkezetére) utalnak. Az életvilág e végső szerkezete, amelyből minden teoretikus tudományosság és gyakorlati tevékenység levezetendő, végső soron a transzcendentális szubjektivitás konstitutív tevékenységének eredménye.

### 3.4: Történetiség

A *Válság*-könyv másik nagy témája a *történetiség*. Hogyan lehet az, hogy a végső értelemben vett objektív tudománynak – és itt a mintát nyilvánvalóan a matematika jelenti – köze lehet a történelemhez, azon túl is, hogy bizonyos ideális eredmények valamilyen teljesen esetleges történelmi pillanatban bukkannak fel? Husserl kései történeti elmékedései egyáltalán nem jelentenek kibékülést. A *Filozófia mint szigorú tudomány* lapjain még kíméletlenül bírálta historizmussal, ugyanis nem a tények történelméről beszél, hanem egy egészen más értelemben vett történetiségről, az első pillantásra önellentmondónak tűnő „transzcendentális történetiségről”. Ennek két meghatározó mozzanata van. Az egyik annak a nem eseménytörténeti, hanem transzcendentális történeti változásnak a felfejtése, ahogy az újkor elején Galilei matematizálta a fizikát és ezzel megszületett a modern értelemben vett objektív természettudomány, amelynek későbbi naiv naturalizmusa és objektivizmusa a jelenkori válság egyik legfőbb oka. A transzcendentális történetiség másik mozzanata pedig alapvetően a *telosz*, vagyis a cél fogalmához köthető. Husserl az európai gondolkodás történetében felfedezi a transzcendentális fenomenológiára utaló rejtett mozzanatoakat, amelyek búvópatakszerűen kísérik az újkori gondolkodást Descartes-tól kezdve, Hume-on és Kanton át, végül pedig a fenomenológiában bukkannak felszínre. Husserl szerint a fenomenológiában megtestesülő „öneshmélés” lehet a hajtómotorja a kulturális válság leküzdésének. A fenomenológiát ennek megfelelően nem egy lezárt tudománynak tekintette, hanem olyan mozgalomnak, amelyben filozófus generációk sorozata dolgozik a közös célon. A *fenomenológus* – a híres meghatározás szerint – az emberiség funkcionáriusa.

A kései fenomenológia egyik legfontosabb belátása azonban az, hogy a fenomenológiai öneshmélés szükségképpen történelmi öneshmélés. Husserl

szerint a fenomenológiai vizsgálódásnak azokat az eredeti értelemalapításokat kell feltárnia, amelyek a kulturális hagyomány kezdetét jelentik, és amelyek később, immár leülepedett ismeretként áthagyományozódnak egyik generációról a másikra. Az eredeti értelemalapítás, például a geometria létrejötte *A geometria eredete* című 1936-ban keletkezett szöveg szerint nem véletlenszerű esemény, mivel nem egy ember találékonyságának köszönhető, hanem az emberi transzcendentális dimenzió megnyilvánulása a történelemben. A geometria-születésével nem kisebb dolog történt, mint az idealitás eszméjének megjelenése a történelemben, annak az eszmének a felbukkanása, ami szerint vannak olyan önazonos értelem-összefüggések, amelyek végtelenül ismételhetők anélkül, hogy értelmük megváltozna. Ez az eszme sok tekintetben a nyelv lehetőségéhez, sőt az írásbeli rögzítés lehetőségéhez kapcsolódik.

A fenomenológiai öneszmélés számára három történelmi eseménynek van nagy jelentősége: a görög geometria születésének, a Galilei féle természettudomány kialakulásának és a descartes-i cogito felbukkanásának. Husserl azonban azt veszi észre, hogy az eredeti alapítás értelme az áthagyományozódás során elhomályosodik, gyengül, eltorzul, sőt egyenesen el is veszhet. A fenomenológia feladata tehát az eredeti alapítások értelmének feltárása és mozgósítása, annak az eleven kapcsolatnak az feltárása, ahogy például a geometria az életvilághoz kapcsolódik, illetve abból nő ki. Az eredetre való visszakerdezés azonban nem pusztán a történeti igazság ügye, mivel végső értelme Husserl szerint abban áll, hogy az emberiség jövőbeni átalakítását szolgálja. A valódi történelmi megalapozás ugyanis szükségképpen együtt jár az ismeretelméleti tisztázással. A történelem egyetemes *a priori*-ja kapcsán azt írja Husserl: „a történelem kezdettől fogva, eleve nem más, mint az eredeti értelemképződés és értelemleülepedés párhuzamosságának és összefonódásának élő mozgása” (Husserl 1936/1998 II: 62.). A történelmi és kulturális válság úgy jön létre, hogy ez az eleven kapcsolat elvész vagy meggyengül. A fenomenológia történelmi öneszmélésének feladata tehát az, hogy az eredetéről megfeledkezett, kiüresedett, technicizálódott tudományos tradíciót visszavezesse az életvilággal való eleven kapcsolatához.

## BIBLIOGRÁFIA

Edmund Husserl összegyűjtött műveinek kritikai kiadása a Husserliana sorozatban jelenik meg 1950-től (először a Martinus Nijhoff, majd a Kluwer Academic, jelenleg a Springer kiadónál).

Husserl, Edmund 1900/2002: *Logikai vizsgálódások I. Kifejezés és jelentés*. In: *Passim* IV. 1. (2002), 1–69.

- Husserl, Edmund 1901/2009: *Logikai vizsgálódások V., VI. (szemelvények)*. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest: L'Harmattan, 21–96.
- Husserl, Edmund 1905/2002: *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund 1907/1972: *A fenomenológia ideája*. In: Husserl Edmund: *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat, 27–110.
- Husserl, Edmund 1911/1972: *A filozófia mint szigorú tudomány*. In: Husserl Edmund: *Válogatott tanulmányai*. Budapest: Gondolat, 111–192.
- Husserl, Edmund 1931/2000: *Kárteziánus elmékedések*. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund 1936/1998: *Az európai tudományok válsága I–II*. Budapest: Atlantisz.
- Áron László 1982: *Edmund Husserl*. Budapest: Kossuth.
- Bernet, Rudolf – Iso Kern – Eduard Marbach 1989: *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner.
- Gander, Hans-Helmuth (szerk.) 2010: *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Smith, Barry – David Woodruff Smith (szerk.) 1995: *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwendtner Tibor 2008: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2010: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.
- Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) 2009: *Husserl és a Logikai vizsgálódások*. Budapest: L'Harmattan.
- Welton, Donn (szerk.) 2003: *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.

## A FENOMENOLÓGIAI MOZGALOM

A fenomenológiai mozgalomhoz olyan gondolkodókat sorolhatunk, akik Husserl szorosabb tanítványi köréhez tartoztak, vagy a husserli fenomenológia gondolataihoz kapcsolódtak saját műveikben. A fenomenológiai mozgalom nem jelent egységes iskolát, amihez a problémák, megoldások és alapfogalmak egy meghatározott együttese tartozna, mint amilyen például a neokantianizmus. A fenomenológiai mozgalomhoz csatlakozó gondolkodók mindnyájan valamilyen képp Husserlhez és a husserli fenomenológia bizonyos alapvető belátásaihoz nyúlnak vissza, a fenomenológiában ugyanakkor nem egy doktrínát látnak, hanem elsősorban módszerfogalmat, illetve sajátos szemléletmódot. Ha az egymástól nagyon is eltérő gondolkodók között valamilyen mindnyájuk által vallott közös elemet keresünk, akkor a következő mozzanatokat lehet kiemelni: 1) a fenomenológiai mozgalom tagjai egyetértenek Husserlrel a metafizikára vonatkozó kritikájában és az intencionalitás fogalmának radikálisan új kiindulópontként való meghatározásában; 2) a fenomenológiai redukció mint önszmélés mindnyájuknál kitüntetett jelentőségre tesz szert; 3) gondolkodásukban a dolog helyett az értelem és a tapasztalás fogalma játszik meghatározó szerepet.

Történeti szempontból többé-kevésbé világosan elkülönülő fázisok rajzolódnak ki a fenomenológiai hagyományon belül, amelyek részben átfedik egymást, részben azonban kronológiai egymásra következést mutatnak. 1) A realiztikus fenomenológia elsősorban a Göttingeni és a Münchener Egyetem fiatal filozófusaihoz köthető, akik a *Logikai vizsgálódások* belátásaihoz kapcsolódtak. Johannes Daubert, Adolf Reinach és Alexander Pfänder a fenomenológiából elsősorban az eidetikus módszert vették át. Hozzájuk kapcsolódott Max Scheler egy etika és értékelmélet kidolgozásával, valamint Roman Ingarden, aki a módszert kiterjesztette az esztétikára és az irodalomelméletre is. Ezek a gondolkodók általában nem értettek egyet Husserl transzcendentális fordulatával. 2) A konstitutív fenomenológia a transzcendentális fordulat utáni Husserl gondolataihoz kapcsolódik. Oskar Becker és Aron Gurwitsch a fenomenológia és a természettudományok közötti kapcsolatot kutatták, Edith Stein, Ludwig Landgrebe, Alfred Schütz, Eugen Fink más és más érdeklődési terület felől, de mind a konstitutív fenomenológia tematikáját gazdagították. 3) Az egzisztenciális fenomenológia Heidegger 1927-ben megjelent *Lét és idő* című művéhez kapcsolható. A husserli regionális onto-

lógiaikon túllépve Heidegger egy fundamentális ontológia kidolgozására vállalkozott, amely az emberi világban-lét egzisztenciális összefüggéseire alapul. Ehhez a vonuláthoz sorolható Hannah Arendt, valamint francia gondolkodók sokasága Sartre-tól Lévinasig.<sup>4)</sup> A hermeneutikai fenomenológia megjelenése ugyancsak Heidegger gondolkodásához köthető. Ennek legjelentősebb követői Hans-Georg Gadamer és Paul Ricoeur.

A fenomenológia eleinte Németországban hatott, a II. világháború után azonban súlypontja áthelyeződött Franciaországba, és a fenomenológia második virágzása kétségtelenül francia gondolkodók: Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur és Emmanuel Lévinas nevéhez köthető. A következőkben a korai fenomenológia történetét; a mozgalmá szerveződés mozgását, valamint az egyes generációk legjelentősebb tagjainak gondolkodását mutatjuk be.

## 1. A fenomenológiai mozgalom kezdete és a realiztikus fenomenológia

Husserl Göttingenben tanítványok sokaságát gyűjtötte maga köré. A Göttingeni Filozófiai Társaság (Philosophische Gesellschaft Göttingen) elsősorban Husserl tanítványaiból és a fenomenológia iránt elkötelezett gondolkodókból állt: Theodor Conrad, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, az elzászi Jean Hering, az orosz Alexandre Koyré, a lengyel Roman Ingarden, valamint Fritz Kaufmann, Edith Stein és 1914-től Helmuth Plessner. Ezekre a fiatal gondolkodókra mély benyomást gyakorolt Husserl eredetisége, amellyel a filozófiai gondolkodást kiszabadította az akadémiai sterilitásból és újra elevenné tette, mindenekelőtt a lényegszemlélet radikálisan új tanításával.

A kezdeti időszak másik jelentős fenomenológiai központja München volt, ahol Theodor Lipps (1851–1914) tanítványai lelkesen fogadták a *Logikai vizsgálódások* újszerű hangját. A müncheni fenomenológusok körének lelke Johannes Daubert (1877–1947) volt, akinél olyannyira erősnek bizonyult az önkritikus hajlam, hogy semmit sem publikált, sőt a tanulmányait sem fejezte be, a kortársak azonban egyöntetűen úgy nyilatkoznak róla, hogy a vele folytatott viták és beszélgetések a legjelentősebb filozófiai inspirációt jelentették számukra. Alexander Pfänder (1870–1941), a müncheni fenomenológusok meghatározó alakja, már 1900-ban egy programmatikus művet jelentetett meg *Az akarat fenomenológiája* címen. Érdeklődésének iránya leginkább talán a „leíró pszichológia” címkével jellemezhető, ami mind az angolszász empirista ismeretpszichológiával, mind a német pszichofiziológiai szemlélettel szembeszállt. Pfänder szerint a pszichológia feladata a pszichológiai fenomének oly módon való megragadása, ahogy azok „makrokozmosz” totalitásukban mutatkoznak. Husserlhez hasonlóan mindenféle spekulációtól függetlenül és mindenféle elméletet megelőzően a fenomének részletes leírá-



sára törekedett. Pfänder később is a fenomenológia és pszichológia közelítésén munkálkodott. Moritz Geiger (1880–1937) a fenomenológiát az esztétika felé tágitotta, Adolf Reinach (1883–1917) pedig egy jogfilozófiát dolgozott ki fenomenológiai alapokon. A müncheni körhöz szoros szálakkal kötődött Max Scheler, rajta keresztül pedig Nicolai Hartmann. A fenomenológiai mozgalom korai szakaszának különféle alakjait az köti össze, hogy a filozófiát és a tudományokat egy előítéllettől mentes alapra akarták építeni, amit a tapasztalat „fenomenológiai” leírásában véltek megtalálni.

A fenomenológiai mozgalom legsikeresebb időszaka a század tizes éveitől kezdődött. Husserl ekkor már elismert filozófusnak számított, ami nem kis szó az elsősorban neokantiánus meghatározottságú, zárt német egyetemi filozófiában. 1913-ban indul útjára a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ami 1930-ig a fenomenológia meghatározó műveinek sokaságát jelentette meg.

## BIBLIOGRÁFIA

Moran, Dermot. 2000: *Introduction to Phenomenology*. London – New York: Routledge.

Sepp, Hans-Reiner (szerk.) 1988: *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*. Freiburg–München: Alber.

Spiegelberg, Herbert. 1982: *The Phenomenological Movement*. Hága–Boston–London: Martinus Nijhoff.

Szalay Máttyás – Sárkány Péter (szerk.) 2009: *Mi a fenomenológia? Szöveggyűjtemény a realista fenomenológiához* (Edith Stein, Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand). Budapest: Jel.

### I. I. Max Scheler

Max Scheler (1874–1928) különleges figurája mind a fenomenológiai mozgalomnak, mind a német intellektuális életnek. Protestáns apától és zsidó anyától származott, ő maga pedig 25 évesen áttért a katolikus hitre. Egész életében meghatározó jelentőségű volt számára a katolicizmushoz való vonzódás, ugyanakkor a túlságosan szigorú katolikus dogmától való idegenkedés. Münchenben először orvostudományt hallgat, majd filozófiát és pszichológiát tanul Berlinben többek között Wilhelm Diltheynél és Georg Simmelnél. Végül Jénában Rudolf Eucken irányítása alatt készíti el a diplomamunkáját, és ugyanitt habilitál 1899-ben. Először Jénában, majd Münchenben tanít egyetemi magántanárként. Nagy hatással van rá Husserl *Logikai vizsgálódások* című műve. 1902-ben találkoznak először Halléban és noha Scheler a

fenomenológiai mozgalom meghatározó tagjává válik és szoros kapcsolatot tart a müncheni és göttingeni fenomenológusokkal, Husserlrel való kapcsolata sem szakmai, sem személyes téren nem túl szoros. 1910-ben első feleségének botrányos viselkedése és vádjai miatt elveszítette a Münchener Egyetemen betöltött állását, ezt követően közel egy évtizeden keresztül szabadúszó íróként működött. Rendkívül termékeny szerző volt és különösen a 20-as években nagy népszerűségnek örvendett: Előadások sokaságára hívták meg és műveit számos nyelvre lefordították. Érdeklődése is sokrétű volt: írt az ismeretelmélet, az etika, a pszichológia, a tudásszociológia, az antropológia és a vallásfilozófia témakörében, sőt politikai publicisztikája is jelentős. 1919-től haláláig a Kölni Egyetemen volt professzor. Scheler számára a fenomenológia nem egy fáradtságos és aprólékos módszert jelentett a lényegi összefüggések feltárására, hanem elsősorban is szemlélet, olyan intuíción, amely feltárja a fizikai és pszichikai fenoméneken túli valóságot. Ennek a szemléletnek a nyomait már megtalálta Bergson intuíción fogalmában és Schelling intellektuális szemléletében, ám Husserl fenomenológiájával, különösen az ideál szemlélet gondolatával való megismerkedés tette lehetővé Scheler számára a szemlélet új fogalmának kidolgozását.

Scheler életművét három szakaszra lehet tagolni. Nagyjából a századfordulóig tartó időszak tekinthető a korai korszakának. Már ebben az időszakban megjelennek gondolkodásának fő tendenciái és témái: az etikával való foglalkozás, az ember képességeinek teljességét átfogó szellemfogalom kidolgozása, mindenféle pszichologisztikus redukció elkerülése a szellem tanulmányozásában, gondolkodás és élet, ész és érzékiség kibékítése. Két művet jelent meg ebben az időszakban, a diplomamunkáját és a habilitációs írását: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (Adalékok a logikai és etikai princípiumok viszonyának kérdéséhez, 1899), *Die transzendente und die psychologische Methode* (A transzcendentális és a pszichológiai módszer, 1900). Második korszakát, amely a *Logikai vizsgálódásokkal* való megismerkedésétől a 20-es évek elejéig tart, fenomenológiai korszaknak lehet nevezni. Filozófiai és közírói tevékenysége ebben a két évtizedben a legtermékenyebb. Utolsó korszakát a szellem, valamint a vallás problémáival való elmélyült foglalkozás, továbbá új témák megjelenése, mindenekelőtt a tudásszociológia és az antropológia kutatása jellemzi.

### 1.1.1. Scheler és a fenomenológia

Noha Scheler nagyon közel érezte magát Bergson gondolatához, ennek ellenére úgy vélte, hogy Bergson intuíción fogalma, amely ugyan alapvető sejtéseket tartalmaz, mégsem eléggé világos. A husserli kategorialis szemlélet gondolatával való megismerkedés jelentette Scheler számára annak a filozófiai eszköznek

a felfedezését, amelynek segítségével a szemlélet módszere és teljesítménye világossá tehető. Nem yette azonban át minden további nélkül a husserli gondolatokat: még a müncheni fenomenológusok számára oly fontos *Logikai vizsgálódásokat* is viszonylag korán kritizálta. Nem értett ugyanis egyet a műben felfedezhető erős platonizáló tendenciával, amellyel Husserl elválasztotta a magánvaló igazságot mind a dolgoktól, mind a gondolkodástól. Husserltől teljesen eltérően határozta meg a tapasztaló ember valósághoz való viszonyát: miközben Husserl a szemlélet alapvetően teoretikus jellegét hangsúlyozta, Scheler világossá teszi, hogy egy teljesen más képességünknek, az érzésnek is ismeretfunkciója van. Az érzésben ragadjuk meg ugyanis az értékeket, mégpedig közvetlenül, bármiféle ismereti képzet közvetítése nélkül. Scheler szerint az evidencia és az önadódás szempontjából nincs lényegi különbség az értelmi megismerés és az érzelmen keresztül zajló megismerés között. Noha Scheler nagyra tartotta a fenomenológia megalapítójának gondolkodását, Husserl transzcendentális fordulatával azonban már nem értett egyet. Ennek ellenére haláláig részt vett a *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* kiadásában. A legdöntőbb különbség azonban az a kettejük megközelítése között, hogy Scheler a fenomenológián keresztül nem a szigorú tudományként értett filozófiához akart eljutni. Sokkal inkább abban látta a feladatát, hogy a modern gondolkodás Nietzsche-től, Dilthey-től és Bergson-tól kapott kritikai impulzusait továbbvigye és elmélyítse.

A fenomenológia eredményeit Scheler mindenekelőtt az etikában igyekszik kamatoztatni. Úgy gondolta, hogy amit Husserl a logika területén hajtott végre, azt ő az etikában, az érzés törvényeinek és tartalmának leírásában valósítja meg. Etikája arra az alapvető belátásra épül, hogy az értékek is sajátos léttel rendelkeznek és evidens módon megragadhatóak, noha nem értelmi úton, hanem az érzés tárgyaként. Az érzés ugyanolyan „adó szemlélet”, mint Husserl szerint az észlelés. A *formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című monumentális mű első része 1913-ban jelent meg a *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* első kötetében, 1916-ban pedig a teljes mű is napvilágot lát. Scheler fenomenológiai korszakának főműve nem csupán a fenomenológiai módszer alkalmazását jelenti egy új területen, a logika helyett ezúttal az értékek területén, hanem bizonyos értelemben a fenomenológia kiterjesztését is, hiszen Husserl számára például az érzés problémája nem jelentett lényegi kérdést a fenomenológiai kutatásban. Scheler azonban úgy véli, hogy az érzés evidenciája ugyanolyan jogon kutatható, mint az értelmi megismerés problémája, és ez nemcsak megnyitja a fenomenológiát az élet elevenségének kérdése felé, hanem egy egészen új etika megalapozását is lehetővé teszi.

A gondolatmenet kiindulópontja a kanti erkölcsfilozófia formalizmusának bírálata. Scheler azt veti Kant szemére, hogy a túlságosan formalista megközelítés száműzi az etika területéről az érzést. Ennek ellenére Kant művében

látja az olyan etika legtökéletesebb megvalósulását, amely szigorúan tudományos belátás formájában jelentkezik. A könyv szerint egy új etika feladata az egyre terjedő etikai relativizmus üressége és a formális etika terméketlensége közötti harmadik út bejárása. Ennek módszertani eszközét pedig a fenomenológiai lényeglátás fogalmában ragadja meg. Scheler szerint Kant alapvető tévedése az *a priori* és a formális azonosítása volt: Kant számára ugyanis csak valami tartalmilag meghatározatlan lehet az *a priori*, azaz eleve adott az etikában. Scheler ezzel szemben megmutatja, hogy van olyan etikai *a priori*, amely nem formális, hanem materiális, vagyis tartalmilag is meghatározott: ilyen az érték. Etikai viselkedésünk alapjául nem pusztán érzékileg meghatározott értékek szolgálnak (ezeket Scheler elsősorban a javak és a célok etikájaként határozza meg, és úgy véli, hogy egy ilyen etika lehetőségét Kant már egyszer és mindenkorra meggyőzően cáfolta), de nem is a kötelesség pusztán formális és racionális törvényei. Az etika alapjául olyan értékek szolgálnak, amelyek egyszerre *a priori* jellegűek, ugyanakkor nem formálisak, vagyis tényleges, materiális tartalommal rendelkeznek. Az értékeknek ugyanúgy realitás tulajdonítható, mint a dolgoknak, de nem az érzéki dolgokhoz, hanem az ideális tárgyakhoz hasonlóan. Ahogy például Husserl szerint a vörös szín lényege az ideális tárgyak tartományába tartozik, ugyanígy gondolja Scheler azt, hogy az értékminőségek (például a kellemes, a bájós, a szép, a barátságos, az előkelő, a nemes stb.) leválaszthatóak a konkrét értéket hordozó tárgyról (a javakról), és ideális tárgyként megragadhatóak. „[V]annak valódi és igazi értékminőségek, amelyek külön tárgyi tartományt alkotnak [...]”. Ha azonban így áll a dolog, akkor közöttük rendről és rangsorról is beszélhetünk, amely teljesen független a javak azon világának létezésétől, amelyben megjelennek, független a világ történelmi mozgásától és változásától is, s tapasztalásához képest »*a priori*» (Scheler 1916/1979: 40.). Az értékek világa mint lényegi idealitások világa kutatható, és kutatható az értékek közötti lényegi összefüggések szerkezete is, vagyis az értékek rendje és rangsora. Az értékminőségek nem változnak a dolgokkal és a történelmi vagy kulturális környezettel együtt. Kant hibája tehát úgy fogalmazható meg, hogy egyfelől hibásan azonosította az *a priori* lehetőségét a formálissal és ugyancsak hibásan azonosította a materiálisat a pusztán érzékivel. Így nem vett tudomást egy egész létszféráról, a materiális tartalommal rendelkező idealitások, az értékek létezéséről.

Scheler megközelítésében az érzés jelenti azt a hozzáférési formát, amelyben ezek az értékek közvetlenül adódnak. Gondolkodásának talán legnagyobb újdonsága az, hogy az érzés fogalmát függetleníti mind az értelemtől, mind az érzékiségtől, ugyanakkor evidens és tudományosan kutatható ismeretforrásnak tekinti. „Egy *a priori*-materiális etika felépítését csak annak a régi előítéletnek a végleges leküzdése teszi lehetővé, amely szerint az emberi szellem valamiképpen kimeríti az »ész« és az »érzékiség« ellentéte. [...] Az ér-

tékfenomenológiát és az érzelmi élet fenomenológiáját teljesen önálló, a logikától független tárgy- és kutatásterületnek kell tekinteni” (Scheler 1916/1979: 111.). Az értékek sajátos létszférája sajátos hozzáférésben és ráirányulásban válik megragadhatóvá és feltárhatóvá, ezt nevezi Scheler érzelmi, vagyis *emotív intencionalitás*nak, azt a tárgyiságot pedig, amire ez a fajta intencionalitás irányul, értéknek. „Minden értékapriori (az erkölcs is) tulajdonképpen le-lőhelye az *érzésben, előnyben részesítésben*, végső soron pedig a szeretetben és gyűlöletben felépülő *értékmegismerés*, illetve *értékszemlélet* [...], vagyis az »*erkölcsi megismerés*«” (Scheler 1916/1979: 117.). Az értékek és rendjük nem az értelmi megismerésben, de nem is a belső, pszichológiai megismerésben adódnak, hanem a világgal való érző, eleven érintkezésben, amelynek középponti mozzanata az előnyben részesítés érzése.

Az érzésben feltáruló érték ugyanúgy független a hordozó szubsztrátumtól, mint például a szín, ami több tárgy esetén is ugyanaz lehet: a szépség értéke például egyaránt kapcsolódhat egy zenei műhöz és egy tájhoz. Az értékek azonban Scheler szerint nemcsak az ideális tárgyiságok egy külön szféráját alkotják, hanem egymással olyan lényegi összefüggésben állnak, amely az értékek rendjét és rangsorát rajzolja ki. Az értékek a következő négy szintet alkotják emelkedő sorrendben: 1) a testileg kellemesre alapuló értékek, 2) a nemestől a hitványig tartó vitális értékek, 3) a szép, a jó és az igaz szellemi értékei, végül pedig 4) a szent vallási értékei. Az értékek felé tartó mozgás nem racionális alapokon nyugszik, Pascalhoz hasonlóan Scheler is szembeállítja az ésszt a szívvel, és a szeretet rendjéről, az *ordo amoris*ről valamint a szív logikájáról beszél. „Létezik a priori »ordre du coeur« vagy »logique du coeur« [a szív rendje, a szív logikája], mint Blaise Pascal találóan mondja” (Scheler 1916/1979: 110.). Ez az elgondolás tehát egy olyan a priori ismeretszférát feltételez, amely nem esik egybe az ész logoszával, ugyanakkor a szellem elengedhetetlen része: a szellemnek ezt az érzésre alapuló oldalát Scheler ezért *alogikus-apriori*nak nevezi.

Értéketikájának fontos része a személyről vallott felfogása, filozófiáját ezért perszonalizmusnak is szokták nevezni. Kant etikájával szemben megfogalmazza azt a kritikát, hogy az csak ész-személyek elgondolására képes. A személy azonban Scheler felfogásában konkrét életegység, nem azonos sem a tiszta énnel, sem a tudattal, sem a pszichével, ezek csupán olyan absztrakt mozzanatok, amelyek egy személy egészén belül értelmezhetők. A személy ugyanakkor Scheler szerint nem is valami individuális és konkrétan egyedi, vagyis nem azonosítható a lelki alkattal vagy a jellemmel. A személy idealitás, ám nem olyan idealitás, amit magától értetődően megragadhatnánk, a személy ugyanis – ahogy Scheler fogalmaz – minden fenomének közül a legrejtettebb. A személy fogalmának elméleti és etikai kidolgozása során Scheler a totalitásjellegét hangsúlyozza több szempontból is. „Az, amire a személy szó kapcsán gondolunk az Én-nel szemben, valamiképpen *totalitás*, amely önmagának

elegendő” (Scheler 1916/1979: 589.). A személy egyrészt a különböző aktusok lényegi létegyisége, ennek az egységnek az alapja, másrészt minden egyes aktusban ki is fejeződik. „A tényleges helyzet az, hogy minden teljesen konkrét aktusban az egész személy rejtőzik, s minden egyes aktusban az aktus által szintén az egész személy »változik«” (Scheler 1916/1979: 582.). A személynek nincs tartós, változatlan, szubsztanciális léte, „azonossága a pusztán mássá levés minőségi irányában rejlik” (uo.).

A személy ugyanis minden lehetséges intencionális aktus alapja, még az időtudatot is megelőzi, vagyis bizonyos értelemben időfeletti: a személy nem más, mint a tudat formája. Ez már önmagában jelentős eltérés Husserltől, aki szerint a személy a transzcendentális időtudatra ráépülő pszichés rétegek összessége. Scheler a transzcendentális ego felfogását értelmetlennek nyilvánította, a személy ugyanis nem egy dologi létező módjára van, hanem csak működéseiben létezik. A személy tehát nem az aktusok szubsztanciája, hanem maga is aktus jellegű valóság: tiszta dinamizmus. Nem keverendő össze sem a pszichológiai tudattal, sem a személytelen ésszel, ennek ellenére ugyanilyen nyilvánvaló a léte, ami aktusaiban és létmódjaiban nyilvánul meg. A személy fogalma áll a legnyilvánvalóbb összefüggésben avval, amit Scheler szellemnek nevez, és ami kései gondolkodásának a középpontjában áll.

### 1.1.2. Kései korszak

Élete utolsó évtizedének gondolkodását vallásfilozófiai, antropológiai és szociológiai kérdések határozzák meg, és a fenomenológia módszeréhez, szemléletéhez és eszméjéhez való kapcsolódása meggyengül. A tudás kérdésének szociológiai vizsgálatát a következő művekben kezdi meg: *Probleme einer Soziologie des Wissens* (Egy tudásszociológia problémái – 1924), *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (A tudásformák és a társadalom – 1926), *Erkenntnis und Arbeit* (Megismerés és munka – 1926). Ezekben a művekben Scheler a tudásszociológia alapjait fektette le. Marxhoz és a magyar származású Mannheim Károlyhoz (1893–1947) hasonlóan úgy vélekedett, hogy a mindenkori tudást, ha nem is egészében, de legalábbis részben a társadalmi viszonyok határozzák meg. Mindez azonban Schelernél nem vezetett szociológiai relativizmushoz. Elmélete szerint figyelembe kell venni a szociális feltételeket, ha meg akarjuk érteni, bizonyos felfogások mikor, kiknél és miért részesülnek előnyben, ezeknek a felfogásoknak az igazsága vagy hamissága azonban nem függ ezektől a külső feltételektől. A kulturális és szociális sokféleség mögött ugyanis a mindenkiben közös emberi szellemet fedezhetjük fel. Scheler a marxizmustól eltérően nem a tudatot tartotta a szociális viszonyok kifejeződésének, hanem fordítva: a társadalom formáiban a tudás és a szellem visszatükröződését látta.

Vallásfilozófiai művei közül a legfontosabb az 1921-ben megjelent *Vom Ewigen im Menschen* (Ami az emberben örök), amelyben már érezhetőek a

katolikus vallástól való távolodás jegyei. A vallással kapcsolatos és általában a szellemre vonatkozó elmékedései azonban elválaszthatatlanok antropológiai vizsgálódásaitól. Antropológiájának fő vonalait mindenekelőtt *Az ember helye a kozmoszban* (1928) című rövid könyvben közölte, amely a XX. századi filozófiai antropológia egyik alapműve lett. E filozófiai antropológia legfontosabb képviselői (például Helmuth Plessner vagy Arnold Gehlen) egyöntetűen Schelerben látják az új filozófiai antropológia megteremtőjét.

Scheler az ember mibenlétén elmélkedve arra a belátásra jut, hogy ha az embert a pragmatizmus mintájára csupán *homo faber*nek tartanánk, akkor aligha tudnánk az állatoktól megkülönböztetni. Az ember megkülönböztető jegye az a képessége, hogy metafizikai eszméket alakít ki és a világ egészét teszi szemlélete tárgyává. Ez a képesség nem vezethető le az evolúcióból, hanem valamilyen mélyebb alap megnyilvánulása. Az az állatokhoz képest új, ami az embert emberré teszi, nem egy vitális vagy pszichés funkció magasabb fokú működése, hanem valami radikálisan értelemben vett új. „Ez az új elv *kívül* áll mindazon, amit legszélesebb értelemben »életnek« nevezhetünk. Az, ami az embert »emberré« teszi, nem az életnek [...] valamilyen fokozata, hanem olyan elv, amely *egyáltalán mindenfajta étellel, így az emberi étellel is szemben áll*” (Scheler 1928/1995: 44.). Az emberben fellelhető különbségek test és lélek, agy és gondolkodás között egy sokkal alapvetőbb ellentétre vezethetők vissza, ami nem más, mint *szellem* és *élet* különbsége. A szellemet ebben az összefüggésben Scheler az idealitások megpillantásának képességeként, vagyis a tényektől való eloldódásnak a képességeként határozza meg. A szellem tehát nem csupán a primitív késztetésekkel, de – az egyébként rendkívül bonyolult – praktikus intelligenciával is szemben áll.

A szellemnek ugyan szüksége van az élet egyéb princípiumaira, hogy működni tudjon, mégsem vezethető le az életből. Az az aktuscentrum pedig, ahol a szellem megjelenik a véges létszférákban, nem más, mint a személy. Ahogy a szellem szemben áll az étellel, úgy áll szemben a személy a pszichével. Az állattal ellentétben az embernek, e szellemi és személlyel rendelkező lénynak az a sajátossága, hogy van világa. Nyitott a világra és témájává tudja tenni a világot: a fenomenológiai öneszmélés nem más, mint ennek a képességnek a megnyilvánulása.

## BIBLIOGRÁFIA

- Scheler, Max 1916/1979: *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika*. Budapest: Gondolat.
- Scheler, Max 1928/1995: *Az ember helye a kozmoszban*. Budapest: Osiris.
- Scheler, Max 1921/2008: *A filozófia lényegéről*. Budapest: Szent István Társulat.

Henckmann, Wolfhart 1998: *Max Scheler*. München: Beck.

Sander, Angelika 2001: *Max Scheler zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Zuh Deodáth 2008: *Utószó*. In: Max Scheler: *A filozófia lényegéről*. Budapest: Szent István Társulat, 78–122.

## 1.2. Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann (1882–1950) Rigában született, majd Szentpéterváron tanult. Hermann Cohen és Paul Natorp irányítása alatt végezte filozófiai tanulmányait Marburgban. Klasszikus egyetemi karriert futott be, Marburgban, Kölnben és Göttingenben volt professzor. A fenomenológiával való viszonya némiképp hasonló Scheleréhez: a fenomenológia mindenekelőtt lehetőséget kínált számára az uralkodó neokantianizmustól való eltávolodásra, ám Hartmann sohasem vált igazán fenomenológussá. Mindazonáltal műve a realiztikus fenomenológiához áll a legközelebb, hiszen az eidetikus módszerre támaszkodik, és úgy véli, hogy vannak univerzális lényegiségek (*Wesenheiten*). Ezek a lényegiségek transzcendens, ideális létezéssel bírnak, nem pusztán a gondolkodás termékei.

Alapgondolatait először és legátfogóbban a *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (A megismerés metafizikájának alapvonalai, 1921) című műben foglalta össze. Ebben világosan szakít az neokantiánus „logikai idealizmussal”, és úgy nyilatkozik, hogy e váltásra a legnagyobb hatással Husserl és Scheler írásai voltak. A fenomenológia kínálja a megismerés problémájához való közeledés új eszközét, amelynek segítségével fel lehet váltani a neokantiánus tévedéseket.

Mindazonáltal a neokantianizmushoz hasonlóan a fenomenológiával szemben is kritikát gyakorol. Hartmann előítéletnek nevezi a korrelációs elvet, vagyis azt, hogy a tudat és a tudat tárgya közötti szigorú megfelelés minden lehetséges megismerés alapja. Ezt a gondolatot a reflexív beállítódás hibás következményének tartja. A korrelációs elv következtében ugyanis a dolog valóságos léte megszűnik, és átalakul a tudat, illetve a szubjektum számára való létté. Heidegger filozófiájának bírálata kapcsán fejt ki egy másik, az előbbivel szorosan összefüggő kritikai észrevételt: a fenomenológia alapvető hibája, hogy csak azt ismeri el létezőnek, amihez egy adottság mód rendelhető, vagyis a tudat számára való adódást tartja a létezés végső feltételének. Hartmann szerint azonban nem szabad összekeverni az adottság módokat a létmódokkal. Heideggernél például a lét és a létmegértés kerülnek túl közel egymáshoz, a lét értelmére vonatkozó kérdés ugyanis mindent eleve az ember létmegértési képességeire vonatkoztat. Hartmann ebben a fenomenológia rejtett szubjektivizmusát és antropologizmusát véli felfedezni. A fenomenológiával tehát ambivalens a viszonya: a fenomenológiát mint előkészítő mód-



szert nélkülözhetetlennek tartja, ám mint filozófiát egészében mégis elutasítja. Hartmann szerint ugyanis a fenomenológiai beállítódás a szemlélet közvetlenségére való hivatkozással szándékoltan műveletlen filozofálássá válik, mivel nem tartja szükségesnek a tanulást ahhoz, hogy „értsen”.

Hartmann szándéka ezzel szemben egy radikálisan új ontológia kidolgozása. Ennek az az egyik középponti tézise, hogy a realitás nem azonos a valóság teljességével. A reális, időbeli, individuális és folyamatszerű létezés mellett ugyanis fel kell tennünk az ideális lét időtlen és individualitás nélküli szféráját is. A fenomenológiával szemben vádként megfogalmazott „szubjektivizmust” Hartmann az ideális lét határozottan objektivistá álláspontjával akarja ellensúlyozni. Dolog és tárgy között különbséget kell tennünk az új ontológia szerint: a dolog azáltal válik tárggyá, vagyis objektummá, hogy kapcsolatra lép egy szubjektummal. Kanttal szemben ennek megfelelően azt állítja, hogy a jelenségeket lehetetlen magánvaló dolog nélkül megismerni: vagy mindkettőt megismerjük, vagy mindkettő megismerhetetlen. A dolog mindig valami több, mint ami a megismerési viszonyban „tárgyként” megjelenik, van tehát valami, ami a megismert tárgyon túl van: ez a „transzobjektív” azonban nem lényegileg megismerhetetlen és hozzáférhetetlen, hanem szukcesszív lépésekben egyre jobban megismerhető.

A megismerés apóriáját csak azáltal haladhatja meg a gondolkodás, ha figyelembe vesszük, hogy a szubjektum és az objektum egy átfogó létösszefüggés tagjaiként válnak egymással szembeni kategóriákká. Ezt az eredeti létösszefüggést kell az ontológiának feltárnia. Egyetért azonban Kanttal abban, hogy a létezés kategóriái és a gondolkodás kategóriái azonosak. Hartmann ontológiája ezért lényegében kategóriatan. A kategóriák között megkülönböztet általános és rétegspecifikus kategóriákat: az előbbiek minden valóságosra érvényesek, ezzel szemben az utóbbiak csak a valóság bizonyos meghatározott részeire. Ezeket a részeket Hartmann egymásra épülő rétegeknek tartja, és megkülönbözteti az élettelen, az élő, a lelki és a szellemi létrétegek kategóriáit. A „kategoriális alaptörvény” szerint a magasabb létrétegek az alacsonyabbakra épülnek rá, és azoktól függenek. Az elmélet az egyes rétegek függése mellett a rétegek önállóságát is hangsúlyozza. Az önszabályozás kategóriája például nem érvényes a szervetlen létrétegre, a térhez kapcsolódó kategóriák nem érvényesek a lelkire, a lelkire vonatkozó privát jelleg kategóriája pedig nem érvényes a szellemire, ami a nyelv, a jog, az erény, a vallás, a művészet és a közösségképzés szintje. Csakis a közösségben és a szellemben való részvétele által lesz az egyén személylé. Ezzel pedig átlépünk a morál szférájába.

Nicolai Hartmann etikája közel áll Scheler értéketikájához: *Etika (Ethik)* című műve 1925-ben jelent meg. Fenomenológiai alapokra támaszkodó etikai elképzelésének középponti fogalma az értéksszemlélet, ami a husserli lényegsszemlélet nyilvánvaló hatását mutatja. Az értékek ugyanis olyan idealitások,

amelyek a szubjektivitástól függetlenül léteznek, viszont csak a személy számára hozzáférhetőek. Az emocionális aktusban kiemelt jelentősége van az emocionális összetevőnek, hiszen az értékeket ezáltal tapasztaljuk felszólításként, ugyanakkor megismerési mozzanat is van bennük, hiszen az értékelő magatartásnak ismernie kell valamennyire az értéket, illetve az értékek összefüggését, különben nem tudna állást foglalni. Hartmann szerint azonban az ilyen módon megközelíthető értékek ideális fennállással bírnak. A történeti relativitás csak az értékek egy adott korban való érvényesülésére vonatkozik, nem az értéknek magának a fennállására. Az ontológiához hasonlóan az etikában is különbséget tehetünk magasabb és alacsonyabb értékek között, ezek azonban nem feltétlenül felelnek meg az ontológiai rétegek hierarchikus rendjének. A kanti etika formalizmusát Schelerhez hasonlóan elutasítja: Hartmann szerint egy cselekedet nem azért jó, mert általa jobbak akarunk lenni, hanem azért, mert egy objektív, meghatározott értékre vonatkozik. Az értékek fennállását a lelkiismeret mutatja meg: mivel nem kételkedhetünk a lelkiismeret létében, ezért az értékek létét is el kell fogadnunk. Az érték és a személy fogalmának összefüggésében a szabadságprobléma számára is újfajta megközelítést ad: az igazi szabadság nemcsak a kauzális természet törvényektől, hanem az értékektől, sőt Istentől való függetlenséget is jelent. Az értékek általi meghatározottság automatizmust jelentene az etikában, ami természetesen elfogadhatatlan: Hartmann tehát úgy gondolja, hogy a természeti kauzalitás és az erkölcsi kötelezettség kétfajta meghatározása mellett még egy magasabb formát is feltehetünk: ez a személyes meghatározottság, ami a szabadság tulajdonképpeni értelme.

## BIBLIOGRÁFIA

Hartmann, Nicolai 1931–1949/1972: *Lételeméleti vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.

### 2. A fenomenológiai mozgalom második generációja

A fenomenológiai mozgalom történetében jelentős törést hozott az I. világháború, sok fiatal fenomenológusnak a fronton kellett szolgálatot teljesítenie, néhányan el is estek közülük. A göttingeni fenomenológusok köre azonban elsősorban azért oszlott fel, mert Husserl 1916-ban elhagyta a várost, és Freiburgba költözött. Ekkor a fenomenológiai történetében új szakasz kezdődött. A göttingeni és müncheni fenomenológusok még Husserl leíró fenomenológiájához kapcsolódtak, és csalódással vették tudomásul a Husserl gondolkodásában bekövetkezett transzcendentális fordulatot, amit a neokantiánus gondolkodásba való visszaesésnek tartottak. Husserl Freiburgban

kialakult tanítványi köre azonban már nem a *Logikai vizsgálódások*, hanem elsősorban az 1913-ban megjelent *Eszmék a tiszta fenomenológiához* gondolkodását követte, vagyis nem realizikus, hanem transzcendentális-konstitutív fenomenológiát művelt. E tanítványok között találjuk szoros munkatársait és asszisztenseit, olyan később ismertté vált filozófusokat, mint Martin Heidegger, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Aron Gurwitsch, Alfred Schütz.

## 2.1. Eugen Fink

Eugen Fink (1905–1975) különleges helyet foglal el a fenomenológiai mozgalmon és Husserl tanítványainak csoportján belül. Egyrészt talán a leghűségesebb tanítványnak és munkatársnak bizonyult, aki még akkor is kitartott Husserl mellett, amikor a náci rezsim már ellenséges szemmel nézte a zsidó származású filozófus tevékenységét. Másfelől azonban a háború után kibontakozó saját filozófiai tevékenységében szinte alig fedezhetőek fel a husserli fenomenológia nyomai.

Fink előbb Berlinben tanult filozófiát, történelmet és germanisztikát, majd Freiburgban folytatta tanulmányait Husserlnél és Heideggernél. Husserl 1928-ban emeritált, és Fink ugyanezen év októberétől dolgozott nála asszisztensként egészen Husserl haláláig. Részben magánszemináriumokat tartott a fenomenológiáról külföldi hallgatóknak, részben segédkezett a tervezett művek megvalósításában. Husserl halála után részt vett a hagyaték külföldre menekítésében, és egy darabig a leuveni Husserl Archívumban dolgozott Ludwig Landgrebével együtt. 1940-ben minden belgiumi németet letartóztattak, és Fink egy franciaországi táborba került, kiszabadulása után pedig besorozták a német hadseregbe. Közvetlenül a háború után a Husserl irányítása alatt írt *VI. Karteziánus meditációval* habilitált, és 1948-tól a filozófia és neveléstudomány rendes professzorává nevezték ki Freiburgban. Kapcsolata ebben az időszakban szorosabbá vált Heideggerrel, 1966/67 téli szemeszterében például közös szemináriumot tartottak Hérakleitoszról. Fink tevékenysége szerteágazó volt, filozófiai és antropológiai kutatásai mellett elsősorban a nevelés kérdései foglalkoztatták.

### 2.1.1. Husserl hatása alatt

1928-tól kezdve Fink nemcsak Husserl személyes asszisztense egészen annak haláláig, hanem a náci rezsimben egyre inkább elszigetelődő gondolkodó állandó beszélgetőpartnere és legfőbb filozófiai bizalmasa. Feladata nem csupán kéziratok előkészítését jelentette, hanem együttműködést, sőt együttgondolkodást. Az elszigetelődés éveiben Fink annak ellenére is Husserl mellett maradt, hogy ezzel saját egyetemi előmenetelét hátráltatta. Ugyanebben

az időben Heidegger előadásait is látogatja, akinek a gondolkodása legalább akkora hatást gyakorol rá, mint Husserlé. Fink nemcsak hűséges tanítványa volt Husserlnek, hanem kritikus és önálló gondolkodó is. A fenomenológiai önreflexió problémájának előtérbe kerülése a 30-as évek husserli gondolkodásában mindenekelőtt a Finkkel folytatott vitáknak és beszélgetéseknek köszönhető.

1930-ban jelenik meg Fink első írása *Megjelenítés és kép. Adalékok az irrealitás fenomenológiájához* (*Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*) címen a *Jahrbuch XI.* kötetében. A szöveg egy olyan problémát tárgyal elsősorban a husserli fenomenológia eszközeivel, amely Fink számára később is középponti kérdésnek számít: mit jelent az a fajta irrealitás (*Unwirklichkeit*), amely a képtudatban, a fantáziában, a játékban és más tapasztalati jelenségekben működik? Fink szerint nem valamiféle másodlagos és levezetett fenoménról van dolgunk, hanem olyasmivel, ami az emberi tudat működésének centrumában áll. Szemben a hagyományos megközelítésekkel, amelyek a képtudat és a fantázia levezetett jellegét hangsúlyozták, a fenomenológiai módszer alkalmas az irrealitás jelenségeinek adekvát megragadására. A képtudat elemzése kapcsán arra a belátásra jut, hogy a képfenomén sajátos jellegzetességét az „ablak” metaforája segítségével világíthatjuk meg: a kép pontosan úgy enged bepillantást a képvilágba, mint az ablak a mögötte elterülő tájra. Az eltűnő mozzanat (a képdolog, az áttetsző ablaküveg) egy egész világot tesz láthatóvá egy bizonyos aspektusában, vagyis bizonyos határok és keretek között.

A következő években Husserl irányítása alatt elsősorban a *Karteziánus elmélkedések VI.* részén dolgozik, ami a mű módszertani fejezetét képezte volna. Az 1932-ben elkészült szöveg közléséről azonban Husserl végül lemondott, de nem azért, mert Fink munkájával volt elégedetlen, hanem azért, mert akkor már más kutatásokkal volt elfoglalva, és a *Karteziánus elmélkedések* egészének német publikálásától elállt. Noha a *VI. Karteziánus elmélkedés* Husserl művének befejező része lett volna, és Husserl részben egyet is értett a benne foglaltakkal, a szöveg mégis inkább Fink fenomenológiai elképzeléseit tükrözi. A szöveg alcíme (A transzcendentális módszertan eszméje) jól jelzi a megközelítés irányát: az elmélkedés reflexíve pillant rá a fenomenológiai tevékenység egészére, vagyis a fenomenológia fenomenológiájának kidolgozására tesz kísérletet. A szöveg feladata a fenomenológiát művelő én státuszának megragadása, a fenomenológiai tudomány művelésének, vagyis a „fenomenologizálásnak” az értelmezése, a fenomenologizálás és a mundán tevékenységek kapcsolatának megvilágítása, valamint a fenomenológiai belátások kommunikálhatóságának tisztázása. Husserlnek a szöveghez írt széljegyzetei, valamint Fink előszótervezete nem hagy kétséget afelől, hogy Fink Husserl szellemében, de már önálló utakon járt.

A VI. *Karteziánus elmélkedés* az eddigi fenomenológiai megfontolások bizonyos naivitását igyekszik kiküszöbölni. A szöveg úgy fogalmaz, hogy az első öt elmélkedés ugyan meghaladja a természetes beállítódás világhitre vonatkozó naivitását, ám megmarad egy bizonyos transzcendentális naivitás szintjén. E másodlagos naivitás meghaladásához a regresszív fenomenológiát ki kell egészíteni a konstruktív fenomenológiával. A regresszív fenomenológia magában foglalja a konstitutív teljesítmények egészének elemzését, vagyis „az áramló tapasztalati élet konstitutív analitikáját (statikus fenomenológia) és a konstitutív visszakérdezést az aktuális habitualitásokban implikált és leülepedett teljesítő életre vonatkozóan (genetikus fenomenológia)” (Fink 1988/I.: 6.). A regresszív fenomenológia a kanti architektónika szerint a transzcendentális esztétikának és analitikának felelne meg, amit Fink szerint ki kell egészíteni a konstruktív fenomenológiával, ami a kanti rendszerben a transzcendentális dialektika megfelelője. A konstruktív fenomenológia olyan fenoméneket tárgyal, amelyek nincsenek adva, vagyis nem férhetők hozzá intuitív módszerrel. Ilyenek mindenekelőtt azok a fenomének, amelyek az emberi élet egészéhez, vagyis a transzcendentális szubjektivitás totalitásához tartoznak hozzá: a születés és a halál. Ezeknek a fenoméneknek a megértése már nem szemléleti módon történik, a fenomenológia mégsem mondhat le a tárgyalásukról: a konstruktív fenomenológia tárgya tehát az adott és nem adott viszonyának tisztázása, vagyis fenomenológiai és spekulatív megismerés kapcsolatainak megvilágítása.

Ez a kiegészítés készíti elő a módszertani önreflexió, vagyis a fenomenológia fenomenológiájának szintjét. Ez az a szint, ami a kanti rendszeren belül a transzcendentális módszertannak felel meg. Amíg az előző két szinten a transzcendentális szemlélő témája a világkonstitúció egésze volt, addig ezen az utolsó szinten a transzcendentális szemlélő témája immár nem más, mint maga a transzcendentális szemlélő. Fink szerint a transzcendentális reflexió nem egy már meglévő transzcendentális öntudatot tárgyasít, „hanem először nyitja meg és tárja fel azt a transzcendentális énéletet, vagyis először emeli ki abból az elrejtettségéből és »anonimitásból«, amely olyan régi, mint maga a világ” (Fink 1988/I.: 15.). Ezáltal azonban Fink szerint előáll a transzcendentális élet egyfajta dualizmusa: elkülönül egymástól a konstituáló, transzcendentális én és a fenomenologizáló én. Ez az elkülönülés azonban szükségszerű, hiszen csak ez teszi lehetővé a transzcendentális szubjektivitás elérkezését önmagához. A szöveghez írt széljegyzetekből kiderül, hogy Husserl ezt a transzcendentális énhasadást (*Ichspaltung*) nem tartotta elfogadható elképzelésnek, ugyanis úgy gondolta, hogy a természetes én, a konstituáló én és a fenomenologizáló én egy és ugyanaz.

A Fink által kidolgozott transzcendentális módszertan számos gyakorlati kérdést is felvet és igyekszik tisztázni. Fink például behatóan elemzi azt a kérdést, hogy a fenomenológiai beállítódásváltás milyen motivációknak kö-

szönhető? Vajon már a természetes beállítódásban vannak olyan motivációk, amelyek ezt előkészítik, vagy máshonnan érkezik a késztetés? Végül arra a következtetésre jut, hogy a fenomenológiai megismerésnek nincsenek undán, azaz természetes motivációi, csakis fenomenológiaiak. Másrészt igyekszik azt a nyugtalanító kérdést is tisztázni, hogy a fenomenológiai belátások milyen viszonyban állnak azzal a nyelvvel és fogalmisággal, ami nagyon is mélyen a természetes élethez kötődik. Hogyan lehet a fenomenológiai belátásokat nyelvi formába önteni, és hogyan lehet kommunikálni esetleg olyanok számára is, akik még nem léptek át a fenomenológiai beállítódásba? Vagyis van-e transzcendentális nyelv és kommunikáció, vagy a nyelv révén mindig és szükségképp visszalépünk a természetes beállítódásba? Husserl a fenomenológia nyelvvel és kommunikálhatósággal való viszonyának ilyen kiélezését is túlnak tartotta.

Fink szerint nemcsak a transzcendentális világkonstitúció jelent rejtélyt a gondolkodás számára, hanem a fenomenológia művelésének lehetősége is. „Ez [a fenomenologizáló szemlélő önmagára vonatkozó visszakérdezésének beindulása] a transzcendentális szubjektivitás életében ösesemény, a transzcendentális szubjektivitás elérkezik önmagához, »felébred« – hogy egy hasonlattal szóljunk – az önmagán kívül lét világgal egykorú »szendergéséből«” (Fink 1988/I.: 124.). Ez az esemény tehát olyan cezúra az élet egészének történetében, amelyet nem lehet más eseményekhez hasonlítani. Ugyanakkor a fenomenológiai gondolkodás jelentőségét csak ebből a perspektívából érthetjük meg igazán, és a fenomenológia viszonya a undán emberrel, a tudományossággal és egyáltalán a szellemmel csak innét kiindulva tisztázható. Ahogy a zárógondolatokban fogalmaz Fink: a fenomenológia sem nem idealizmus, sem nem realizmus, és nem is valamely más nézőpontból kifejtett tanítás, hanem „az abszolútum minden emberi tanítás fölé magasodó önmegragadása” (Fink 1988/I.: 170.). Ennek megragadásához azonban a gondolkodásnak túl kell lépnie a létezők szféráján. Azt a gondolkodási irányt, amely a létezőkön túlra kérdez és például a fenomenologizáló szemlélő abszolút nézőpontját kutatja, Fink később „meontikus” (vagyis a nem létezővel foglalkozó) fenomenológiának nevezte.

1933-ban Fink egy összefoglaló cikket közölt Husserl filozófiájáról a *Kantstudien* című folyóiratban *Edmund Husserl fenomenológiai filozófiája a jelenkori kritikában* (*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*) címmel. Az írás megpróbálja megválaszolni a fenomenológiával szemben felmerülő leggyakoribb kérdéseket és elhárítani a leggyakoribb kritikákat. Ekkori közeli kapcsolatát Husserlrel és a husserli fenomenológiával jól jellemzi, hogy Husserl egy rövid bevezetővel látta el a cikket, amelyben azt írja, hogy a cikknek egyetlen olyan mondata sincs, amit ne vallhatna a magáénak, és amit ne fogadna el saját meggyőződéséként.

### 2.1.2. Az ontológiától a kozmológiáig

Fink azonban nemcsak hűséges és megbízható munkatárs, hanem önálló gondolatokat érlelő filozófus is volt, akit mélyen foglalkoztatott a Husserl és Heidegger fenomenológiája közötti egyre mélyülő és egyre nyilvánvalóbb szakadék. Noha Fink Husserl élete végéig mesterének tartotta és hűséges volt hozzá a nehézségek ellenére, a háború befejezése után kibontakozó önálló filozófiai életművében szinte nyomát sem találni a fenomenológia transzcendentális vonulatának. 1951-ben, az első fenomenológiai szimpóziumon Brüsszelben már kritikával beszélt a husserli fenomenológia „előítéleteiről”. Finket ekkoriban már elsősorban a világ és a világban való lét problémája foglalkoztatja, és gondolkodásában sokkal közelebb áll Heideggerhez, mint Husserlhez, ám számos ponton Heideggertől is kritikai távolságot tart.

Filozófiai elképzeléseiről 1960-ban napvilágot látott két műve, *A játék mint világszimbólum* (*Spiel als Weltsymbol*) és a *Nietzsche filozófiája*, valamint a halála után kiadott előadásszövegek alapján alkothatunk képet. Ez utóbbiak közül a legfontosabb *Az emberi ittlét alapfenoménjei* (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*) című 1955-ös előadás. Ezekből a szövegekből világosan kiderül, hogy Fink a fenomenológiát a filozófiai antropológia és a filozófiai kozmológia felé tágítja. Ez a két kutatási irány tulajdonképpen egy egységes új gondolkodás kidolgozását jelenti, amelynek középpontjában az emberi lét és a világ összefüggése áll. Fink szerint a világ fenoménje képezi a filozófiai elmélkedések végső tárgyát, ebben az értelemben kritizálja Heidegger gondolkodását is, ugyanis úgy véli, hogy nem annyira a létmegértés, mint inkább a világhoz való viszony jellemzi az emberi lényt. A nyugati gondolkodás hagyományát pedig nemcsak létfelejtés, hanem legalább annyira, sőt talán sokkal mélyebben a „világfelejtés” jellemzi.

Fink szerint a hagyományos antropológiát két hibás meggyőződés határozza meg: egyfelől teoretikus alapokon áll, és ezért elsősorban a nyelv, az ész, a szabadság és a történelem fogalmaiban vizsgálja az emberi létezés, másfelől az embert mindenekelőtt az újkori szubjektum fogalom felől értelmezi. Fink úgy véli, hogy e kettős tévedéstől csak úgy szabadulhatunk meg, ha az ember világhoz való nem teoretikus viszonyaiból indulunk ki. Ennek a nem teoretikus világvonatkozásnak öt alapfenoménjét különbözteti meg: munka, szerelem, halál, küzdelem és játék. Az öt alapfenomén nem csak a világhoz való viszony öt alapesete, hanem egyenként is a világhoz való viszony kifejeződései, vagyis világszimbólumok. Rajtuk keresztül tárul fel az ember világhoz való viszonyának egzisztenciális dialektikája, amelyet a világ megnyílásának és a világ önmegvonásának kettős mozgása jellemez.

A kozmológiai, vagyis világra irányuló gondolkodás Finknél a játékban találja meg legfőbb kifejeződési formáját. A játék több szempontból is jelentős fenomén Fink gondolkodásában. Fenomenológiai értelemben a játék az

egyik legfontosabb kifejeződése az irrealitás fenoménjének a kép és a fantázia mellett. Másrészt pedig a játék speciális értelemben nyitja meg a világot: elold a hétköznapi kötöttségektől, és ebben az eloldottságban egy külön világot hoz létre, amely azonban nem a tényleges világon belüli, vagy azon kívüli világ, hanem irreális világ. A játék mint irreális világlátszat bizonyos értelemben jobban hozzáférhetővé teszi a világ sajátos világiságát, mint bármilyen egyéb emberi tevékenység. Ilyen értelemben állítja azt Fink a *Játék mint világszimbólum* című műben, hogy a játéknak kozmológiai jelentősége van annak ellenére, hogy az emberi életben látszólag periferikus szerepet játszik. A játék jelenségének helyes megragadásához mindenekelőtt a platóni értelmezéssel kell leszámolni, ami szerint a játék csupán látszat, lényeg nélküli tükröződés, valami lényeginek az utánzata és leképezése. Fink a játék három alapvető formáját tárgyalja: a gyermeki játékot, a primitív népek kultikus játékait és az antik drámai előadásokat. Mindháromban az irrealitás áll a középpontban, ám ez az irrealitás nem valami reálissal szemben lefokozott állapot, mivel saját értelme és jelentősége van. A játék nem képszerű ábrázolása valamilyen eredeti létezőnek, hanem szimbólum, mégpedig a világvonatkozás felől értendő szimbólum. „A szimbólum akkor lesz létező, akkor lesz véges dolog, ha a világ egész révén kiegészítést kap, hogy ha a mindenség felsejlik és felcsillan benne, hogy ha az univerzum reprezentálójává válik” (Fink 1960a: 138.). A kultuszban éppen azért van akkora jelentősége a játéknak, mert a játék irrealitása magasabb szinten áll, mint a tényleges dolgok, ez a magasabb státusz pedig abból származik, hogy nem a részeket, hanem az egészet mutatja meg. A kultikus játékokban nem csak a kultusz játékjellege jelenik meg, hanem egyszersmind a világ is, mint olyan világ, amely az istenek játéka.

Fink szerint a létezőség és a világiság csak látszólag szinonim fogalmak, ezért felvetődik a kérdés: „Végső soron nem egy homályos és kifejtetlen világról való tudásra »alapul-e« minden ontológia?” (Fink 1960a: 213.). Vagyis nem előzi-e meg az absztrakt ontológiát egy közvetlenebb és konkrétabb világvonatkozás, vagyis egy kozmológia? Fink egészen odáig megy, hogy kijelenti: az ontológiai differenciát, vagyis lét és létező különbségét megelőzi a kozmológiai differencia, ember és világ különbsége. A filozófia tulajdonképpeni feladata pedig az ember világra vonatkozásának feltárása és értelmezése. A játék bizonyos értelemben kitüntetett az emberi ittlét alapfenoménjai között. Ez a kitüntetettség abból származik, hogy a halandóság kérdése, a szerelem, a munka, a küzdelem az embert más létezőkhöz és a többi emberhez köti. A játékokban azonban éppen ezek a kötöttségek szűnnek meg, nem a világon belüli létezőkhöz való viszony jelenik meg, hanem a világ egészének világiságá válik tapasztalhatóvá egy irreális világ működése felől. A játék tehát „az emberi ittlét világvonatkozásaként (*Weltbezug*) érthető, vagyis mint értelem teli viszonyulás valamihez, ami nem egy dolog és nem is dologi adott-



ság – és amit minden véges modell és metafora kudarca ellenére még a leginkább úgy tudnánk elgondolni, mint *játszó nélküli játékot*” (Fink 1960a: 230.). Az ember a játékban transzcendálja életének kötöttségeit és döntéseinek súlyát, ugyanakkor a számára így feltáruló világ maga sem rögzített létezők és természeti törvények összessége, hanem állandó keletkezés, a világ felfénylésének és homályba húzódásának játéka: játszó nélküli játék (*Spiel ohne Spieler*). „A világ játéka senkinek sem a játéka, mivel csak ebben vannak egyáltalán valakik, személyek, emberek és istenek; és a világjáték játékvilága nem látszat (*Schein*), hanem megjelenés (*Erscheinung*)” (Fink 1960a: 241.).

Ez a kozmológiai megközelítés és a játék a középpontba állítása azonban az emberi lét egészére vonatkozóan jelentőséggel bír. Az embernek immár nem az istenekhez kell igazodnia, akik maguk is világon belüli létezők, hanem magához ehhez a működő, játszadozó világhoz. „Az ember – mint játékos – többnyire éppen akkor nyílik meg a világra, amikor minden mértéknek búcsút mond, és kitartja magát a határtalanba” (Fink 1960a: 242.).

## BIBLIOGRÁFIA

- Fink, Eugen 1930/1997: *Megjelenítés és kép*. In: Bacsó Béla (Szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Budapest: Kijarat, 47–96.
- Fink, Eugen 1960a: *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Fink, Eugen 1960b: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Fink, Eugen 1988: *VI. Cartesianische Meditation. I–II*. Dordrecht–Boston–London: Kluwer.

### 2.2. Roman Ingarden

Roman Ingarden (1893–1970) a tanítványi kör másik, Husserl-lel szoros kapcsolatot ápoló tagja. Egyetemi tanulmányait Lengyelországban kezdte, 1912-től Göttingenben folytatta, majd Husserlt követve Freiburgban fejezte be. Nem a konstitutív fenomenológia transzcendentális vonulatát folytatta. Feltehetően Adolf Reinach és Hedwig Conrad-Martius hatására eltávolodott Husserl transzcendentális fenomenológiájától, és a göttingeni kör gondolkodását erősen meghatározó realista fenomenológiai ontológia álláspontjára helyezkedett. 1918-ban védte meg doktori disszertációját Bergson intuíciónfogalmáról, és abban az évben vissza is tért Lengyelországba. Husserl haláláig leveleztek, és Ingarden rendszeresen meg is látogatta mesterét. Husserl Ingardent az egyik legkedvesebb és leghűségesebb régi tanítványának tartotta, és nagyon jó véleménnyel volt munkáiról. Ingarden előbb Lvov, majd Krakkó egyetemén tanított, de csak a világháború befejezése után kapott professzori kinevezést.

1950-ben azonban idealizmus vádjával felfüggesztették, és csak hat évvel később kapta vissza a tanítási engedélyt. Élete végéig hű maradt a fenomenológia, elsősorban a realista fenomenológia eszméjéhez, és még az ortodox kommunizmus éveiben is tovább dolgozott fenomenológiai kutatásain.

Mélyen hatott rá Husserl meggyőződése, amely szerint a fenomenológiai filozófia szigorú, eidetikus tudomány. Episztemológiai kérdések mellett azonban elsősorban az esztétika foglalkoztatta. Legismertebb műve *Az irodalmi műalkotás* (1931), amelyben a műalkotást mint sajátos értelemben vett tárgyiságot fenomenológiai lényegelemzésnek veti alá. A műalkotás fogalmát mindenekelőtt a pszichologisztikus megközelítések zsákutcajából próbálta kiszabadítani, mivel a műalkotás mibenlétét sem a szerző, sem a befogadó pszichés élményeiből nem lehet megmagyarázni. A műalkotás ontológiai értelemben sem nem reális, sem nem ideális tárgyiság: nem úgy létezik, mint a fizikai dolgok, de nem is úgy, mint az időfeletti általánosságok. Ezt a sajátos komplexitást Ingarden szerint a fenomenológiai elemzés tudja megragadni. Három különböző, de kölcsönösen összefüggő réteget különít el: 1) a műalkotás anyagi hordozója (pl. a festett vászon); 2) a műalkotás mint tisztán intencionális és sematikus képződmény, ami az anyagi hordozón alapul; 3) végül pedig az esztétikai tárgy, ami a mű konkretizálása a befogadó esztétikai attitűdjében, vagyis a mű „nyitott” helyeinek betöltése. Minden műalkotás a saját műfaját jellemző rétegek organikus egysége. Az irodalmi mű rétegei például a következők: „1. A szóhangzások és a rájuk épülő magasabb fokú *hangképződmények* rendszere; 2. a különböző fokú *jelentésegységek* rétege; 3. a sokféle sematizált *látvány*, valamint látványkontinuum rétege, s végül 4. az *ábrázolt tárgyiasságok* és a velük történő események rétege” (Ingarden 1931/1977: 40.). Ingarden szerint a mű nem egyszólamú képződmény, hanem lényege szerint polifon jellege van.

A műalkotás nem sorolható sem a realitás, sem az idealitás szférájába, hanem tisztán intencionális, és léte sem fizikai, sem pszichológiai terminusokban nem írható le. Ingarden esztétikája szerint különbséget kell tenni a mű és az esztétikai tárgy között: egy műalkotás csak azáltal lesz esztétikai tárgy, hogy a szemlélő az esztétikai beállítódásban konkretizálja. A konkretizálás a befogadót esztétikai minőségekkel és értékekkel hozza kapcsolatba, ugyanahhoz a műhöz pedig több esztétikai tárgy (például ugyanannak a drámának vagy zeneműnek a többféle előadása) is kapcsolódhat, amelyeken keresztül kifejeződik. A művészet legfontosabb funkciója Ingarden szerint az, hogy a befogadót képessé teszi az esztétikai értékekkel való közvetlen kapcsolatra. Az esztétikai érték pedig nem más, mint az esztétikai minőségek polifonikus harmóniája.

Ingarden későbbi gondolkodásában is hű maradt a fenomenológiai kiinduláshoz, noha Husserlt már életében is kritizálta idealizmusáért. A fenomenológiai redukcióban egy rejtett „rossz kört” látott: a transzcendentális tudat ugyanis egyszerre eredménye és ugyanakkor kiinduló feltétele is a transzcendentális redukciónak. Ingarden szerint ezt a nehézséget csak eidetikus leírással

kerülheti el a fenomenológia, ami végső soron a tapasztalat számára feltáruló tárgyak ontológiai elemzését jelenti. Nagyszabású művében, a *Vita a világ létezéséről* (*Der Streit um die Existenz der Welt*, 1964–1974) című négykötetes, befejezetlen műben Ingarden olyan fenomenológiai ontológia kidolgozására tett kísérletet, amely elkerülve a transzcendentális idealizmus csapdáit a realista fenomenológia álláspontján áll. Az első kötet az egzisztenciális ontológiával, a további három kötet pedig a formális ontológiával foglalkozott, és ezt követték volna a tervezet szerint a materiális ontológiák kötetei. A döntő különbség Husserl felfogásához képest az egzisztenciális ontológia fogalmának bevezetése és kidolgozás: ennek feladata – még mielőtt bármilyen egyéb problémához fordulnánk – a létmódok, például a reális és ideális lét különbségének tisztázása. A formális ontológia a világ általános felépítését, a materiális ontológiák pedig az egyes konkrét létrégiók törvényeit vizsgálják. Ingarden az ontológia kifejezést tágabb értelemben használja, mint Husserl, aki úgy véli, hogy a formális ontológia és a materiális ontológiák struktúrája végső soron a tudat fenomenológiai elemzésére épül. Ezzel szemben Ingarden úgy vélte, hogy a tiszta tudat lényeg-elemzése is tulajdonképpen ontológiai jellegű vizsgálódás. Itt pedig világosan elválnak egymástól az utak: Ingarden számára a kiindulópont és a vezérfonal mindig a tárgyiságok fogalmának és létének tisztázása volt, míg Husserl számára a kiindulópont a tárgyiságok konstitúciójának fenomenológiai leírása. A monumentális művet, amelynek végső célja a realizmus igazolása lett volna mindenféle idealizmussal szemben, Ingarden végül nem tudta befejezni.

## BIBLIOGRÁFIA

Ingarden, Roman 1931/1977: *Az irodalmi műalkotás*. Budapest: Gondolat.

Ingarden, Roman 1970/2008: *A felelősségről*. Máriabesnyő: Attraktor.

### 2.3. Jan Patočka

Jan Patočka (1907–1977) cseh filozófus a fenomenológia legjelentősebb kelet-európai képviselője. Először 1929-ben találkozott Husserllel Párizsban, azon az előadáson, amelyen Husserl a későbbi *Karteziánus elmékedések* alapjául szolgáló gondolatait adta elő. Patočkára nagy hatással volt az új filozófia, és Freiburgban folytatta a tanulmányait. Először elsősorban Husserl személyes asszisztensénél, Eugen Finknél, akivel később évtizedekig tartó levelezést folytatott, majd Prágába való visszatérése után az akkoriban a prágai Károly Egyetemen tanító Ludwig Landgrebe vezetésével. Közben Patočka Husserllel is személyes jó kapcsolatba került, az 1935-ös év karácsonyát például a Husserl családnál töltötte.

Patočka a Prágai Filozófiai Kör (*Cercle Philosophique de Prague*) egyik alapítója és legfontosabb figurája. Husserl a Kör meghívásának eleget téve tartotta meg 1935 novemberében híres Prágai előadását, amely a *Krízis*-könyv gondolatainak egyik legfontosabb előkészítése volt. Patočka nevéhez fűződik az első átfogó Husserl-bibliográfia összeállítása 1939-ben. A háború után rövid ideig filozófiát taníthatott a Károly Egyetemen, de 1949-ben eltávolították, és csak a Prágai Tavasz idején, 1968-ban kapott ismét tanítási lehetőséget. 1972-ben azonban ismét eltávolították az egyetemről. Az illegalitás idején magánszemináriumokat tartott, és előadásszövegei szamizdat kiadásban terjedtek. Patočka a Charta 77 nevű emberjogi mozgalom egyik szóvivője volt, ezért állandó rendőri megfigyelésnek és zaklatásnak volt kitéve. Egy több mint tizenkét órán át tartó brutális rendőri kihallgatás során agyvérzést kapott, és a kórházba szállítást követően meghalt.

Patočka a politikai nehézségek ellenére egész életében kitartott a fenomenológiai vizsgálódás eszméje mellett. Gondolkodására elsősorban a kései Husserl, valamint Heidegger és Eugen Fink filozófiája volt nagy hatással. Fenomenológiai kutatásai három területet öleltek fel: a természetes világ fenomenológiája, az aszubjektív fenomenológia és a negatív platonizmus. E három vizsgálódási irányon keresztül igyekezett a történetiség és felelősség problémáját megvilágítani.

### 2.3.1. A természetes világ fenomenológiája

1936-ban cseh nyelven írt habilitációs tézise 1976-ban jelent meg franciául a *Phaenomenologica* sorozat 68. köteteként *A természetes világ mint filozófiai probléma* (*Le monde naturel comme problème philosophique*) címmel. A világ fogalmának fenomenológiai elemzésében Patočka – Husserl kései gondolkodását követve – a természetes világ fogalmához igyekszik visszatérni. Egyetért Husserl *Válság*-könyvének diagnózisával, vagyis avval, hogy a kulturális válság oka a tudományosság elfordulása az életproblémáktól és a tudományok technikaivá válása. Ugyanakkor elutasítja a husserli megoldást, vagyis a kommunikatív életvilág problémájának visszavezetését egy „életvilág *a priorira*”, aminek alapja egyértelműen a transzcendentális tudat konstitutív tevékenysége. *A természetes világ és a fenomenológia* (1967) című tanulmányban a következő két szempont alapján közelíti meg a természetes világ problémáját: „1. A világ elsődlegesen nem dolgok összességeként adott, nem is tudatként, amelyben az egyediségek és összességeik mint elgondoltak adóttak. Sokkal inkább az összességek és a legátfogóbb, sőt a mindent átfogó összesség eredendőbb tudata – a világtudat – egzisztál. [...] 2. A természetes világ észlelése és tartalmának originális adottsága mindig a testi étellel kapcsolatos. A természetes világban az élet testi élet (a testiséget itt fenomenális és nem objektív, fizikai értelemben kell venni)” (Patočka 1967/1997: 59.).

A természetes világ mint a lehetséges adottságok teljes horizontja tehát egy előzetes, nem érzéki adottság. Ahhoz, hogy ezt egyáltalán elgondolhassuk, le kell bontanunk a rárakódott metafizikai rétegeket.

Patočka metafizika-kritikájának alapgondolata az, hogy a metafizika nem más, mint az értelem eleve adottságának és meghatározottságának a feltevése. „Metafizikához folyamodni mindig azt jelenti, hogy az értelmet késznek és adottnak vesszük, s lemondunk a (nem időbeli-empirikus, hanem strukturális-filozófiai) genezisért firtató kérdésről” (Patočka 1975/1996: 297.). Evvel szorosan összefügg az a Nietzsche-től eredő motívum, hogy a metafizika mindig a világ megkettőződésében gondolkodik, vagyis mindig megkülönböztet egy hozzáférhető, közvetlenül adódó, de fontosság nélküli világot és egy lényegi, de hozzáférhetetlen, magasabb valóságot. Ez a megkettőző mozgás pedig nemcsak a platóni és a keresztény hagyományra jellemző, hanem különös módon az újkori tudományos objektivizmusra is, amely ugyan önmagát metafizikától mentesnek, sőt minden homályos metafizikai gondolkodás legnagyobb ellenségének tartja, valójában azonban maga is mélyen metafizikai abban az értelemben, hogy a mindennapi tapasztalat elmosódó világától élesen elválasztja az ész szigorú pontosságával megragadható igazi világot.

Az a természetes világ, amit egy ilyen metafizikától mentesített tekintet tesz láthatóvá, immár nem a rögzíthető és szilárd dolgok világa, hanem egy olyan történeti, testi, kommunikatív életvilág, amely állandó eleven alakulásban van. Ezért határozza meg Patočka az emberi egzisztenciát mozgásként. Nem csupán az emberi élet, hanem a világ és a világban található strukturális összefüggések is mozgásként léteznek. Nem térbeli helyváltoztatásról van szó, hanem időbeli-történeti átalakulások sorozatáról. Az emberi egzisztencia három alapmozgással jellemezhető, mivel a mozgás végső horizontja az idő, és az időnek is három eksztázisa van. Mindehárom alapvető mozgáshoz hozzátartozik a lehetőségek egy bizonyos csoportja, és e lehetőségek megvalósításában, illetve a megvalósítás felé tett lépésekben realizálódik az egzisztencia és a világ kapcsolata. Vagyis a természetes világról nem beszélhetünk önmagában, csakis úgy, mint az egzisztenciális lehetőségek közös korrelátumáról. A múltnak megfelelő mozgás a lehorgonyzás mozgása, a jelennek az önmeghosszabbítás mozgása, a jövőnek pedig a szabadság, illetve az igazságba való áttörés mozgása felel meg. „Az első mozgásban ahhoz viszonyulunk, ami már jelen van, ami a világban nélkülünk is létezik és készen áll számunkra: ennek a mozgásnak egész tartalma az elfogadás, a magunk előtt talált világ biztonságában folyó élet. A második mozgásban elhagyjuk ezt a szférát és kitesszük magunkat a dolgokkal és a magukat a dolgokkal felcserélő többi emberrel való konfrontációnak: annak az emberi törekvésnek a bizonytalanságában élünk, amely a testi egzisztencia megőrzésére és meghosszabbítására irányul. [...] A tulajdonképpeni egzisztencia mozgása csak az előző kettőre következhet. [...] Ennek a mozgásnak ugyanis semmi, ami már létező, nem tárgya,

hanem csakis az, ami lényegileg különbözik a létezőtől, ami minden találkozást lehetővé tesz. A *par excellence* lehetőség: a világ, a lét mint értelem-összefüggés és mint minden megértés kulcsa” (Patočka 1969/1997: 99–100.).

A mozgásnak ezeken az általános egzisztenciális struktúráin kívül azonban semmilyen invariáns elem, semmilyen eredeti és változatlan adottság nem fedezhető fel a természetes világban és a természetes világban zajló létben. Röviden: sem a világ, sem a tapasztalás oldalán nem lehetséges fel semmilyen végső, állandó elem, valamilyen invariáns, amelyből kiindulva megszerkeszthető lenne egy általánosan érvényes teória. A világban lét ugyan a tapasztalásra épül, aminek alapzata a testiség, ám a testi létezés sem biztosít semmilyen végső és változatlan alapot egy metafizikai teória számára, hiszen a biológiai testet is egy már készen kapott tapasztalati kontextusban értelmezzük: „még az észlelésünk is más, mint a régi görögöké volt, noha fiziológiailag ugyanolyan érzékszervekkel rendelkezünk” (Patočka 1975/1996: 262.).

### 2.3.2. Az aszubjektív fenomenológia

Felmerül a kérdés, hogy vajon a fenomenológiát művelő én oldalán nem található-e valamilyen végső alap a filozófiai elemzés számára? Patočka szerint a transzcendentális fordulattal Husserl visszaesett egy olyan karteziánus gondolkodásba, amelyet éppen a fenomenológiai módszer kidolgozásával, vagyis a konkrét fenomének felmutatásával ő maga haladott meg. A transzcendentális ego feltevése Patočka szerint nem más, mint egy metafizikai előfeltevés, amely által Husserl a saját fenomenológiai módszerét árulta el. Az *ego-cogito-cogitatum* kapcsolatból Husserl az *egóra* koncentrált, és nem törődött a *summal*, vagyis az ego létezmódjával. Husserl karteizmusában az ego úgyszólván maga alá temeti a korreláció többi tagját. Ha viszont megvizsgáljuk ezt a *sumot*, akkor azt találjuk, hogy létezése visszavezethetetlen egy konstituáló egóra. Sőt világossá válik, hogy maga az ego, vagyis a tudat, ami Husserl feltevése szerint kielégítő módon hozzáférhető a reflexióban, maga ez az ego is egy fogalmi konstrukció, egy kivetítés eredménye, vagyis a végső eredet pusztán illúziója. Azt természetesen Patočka sem tagadja, hogy a fenomenális mezőnek mindig van egy központi perspektívája, a megjelenések egy bizonyos pólusa. Ám ezt a perspektíva-forrást nem szabad összekeverni egy „tudat-dologgal”.

Patočka aszubjektív fenomenológiának nevezi azt a kutatást, amely a fenomenológiai mezőben semmiféle egzologikus struktúrát nem feltételez. „Az énleges létező nem rendelkezik semmilyen megállapítható tulajdonsággal, ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy semmi vagy valami meghatározatlan lenne; meghatározottsága helyzetében és tetteiben van” (Patočka 1970/1997: 112.). Az ego nem egy metafizikailag rögzíthető centruma az értelemadásnak, hanem a természetes világ fenomenalitásának sajátos gravitációs pontja, ami mögött

azonban nincs semmiféle szubsztanciálisan azonos lét. Ennek az aszubjektív fenomenális pólusnak a meghatározottságai ugyanazok, mint a természetes világ jellemzői: időbeliség, mozgás, történetiség.

### 2.3.3. Negatív platonizmus

Ha minden mozog és minden egy hérakleitoszi áramlás része, akkor végül milyen támaszték marad a filozófiai gondolkodás számára a kérdezésen kívül? Többek között erre a kérdésre próbál választ adni Patočka egy fontos tanulmánya, amely a *Negatív platonizmus* (1953) címet viseli. Patočka egyetlen rendkívül jelentős változást lát a filozófia görög kezdeteiben, aminek minden későbbi esemény csak a következménye. Ez pedig a szókratészi attitűd átalakulása a platóni idealizmusba. Patočka szerint ennek a látszólag csekély változásnak hatalmas befolyása volt nem csupán a filozófia alakulására, hanem az egész európai történelemre. Ha még manapság is kulturális válságban élünk, akkor ez azért van, mert a metafizika még a jelenlegi világeképünket is meghatározza, az a metafizika, ami Platón ideaelméletével vette kezdetét. A metafizika mindig transzcendáló mozgást jelent, amelynek az ideáltipikus esete Platón ideája, amennyiben az ideát abszolút tárgynak vesszük. Ennek viszont súlyos következményei vannak. „Platón ideája abszolút tárgyként felhívás az emberhez, hogy állítsa magát az univerzum középpontjába, és hajtsa uralma alá, ahogy tulajdonképpen azzal, hogy osztozik az ideák univerzumában, a tudás ideájának segítségével uralja az egész intelligibilis és szenzibilis kozmoszt” (Patočka 1953/1996: 72.). Ez a tendencia érdekes módon éppen az újkorban érvényesült, addig ugyanis a mitikus és teológiai beállítódás még megakadályozta az ember uralomvágyát. A válság gyökere tehát egészen a platóni filozófiáig nyúlik vissza. Patočka viszont feltételezi, hogy lehetséges az ideának egy olyan értelmezést adni, ami elkerüli az abszolút tárgyként való posztulálás csapdáját, az idea igazi értelmét azonban mégis megőrzi.

Az idea fogalmának ebben az új értelmezésében – a negatív platonizmusban – Patočka meglehetősen közel kerül a kanti sémafogalomhoz anélkül, hogy a kanti transzcendentális idealizmus kontextusát felidézne. Három gondolat köré csoportosítja az idea „negatív” értelmezését. 1. Az idea valami olyasmi, ami nem abszolút tárgy, vagyis nem látható, a tapasztalat számára nem hozzáférhető, viszont minden láthatóságot és érthetőséget lehetővé tesz. Nem tárgyi módon azonosítható létezés, mégsem semmi. „Az Idea, ahogyan azt Platón leírta, [...] kétségtelenül abszolút tárgy, magánvaló Forma; de alapvetőbb annál, ami mint alak és forma látható; maga az, ami lehetővé teszi a látást, szemlélést” (Patočka 1953/1996: 65.). 2. Az idea sem a szubjektív, sem az objektív oldalhoz nem tartozik, hiszen nem a szubjektum adottsága, és nem is tárgyi létező. Az idea tehát megelőzi a szubjektum–objektum szétválasztást. 3. Az ideának ugyanakkor nem csupán kognitív funkciói vannak,

vagyis nem csak a tapasztalat lehetőségfeltételeit jelenti. Másik szerepe is van, ami viszont az emberi élet egészének a szempontjából jelentőssé teszi a helyes megértését. Az idea ebben az értelmezésben ugyanis nem csupán az, ami lehetővé teszi a látást és a tárgyiasítást, hanem az is, aminek köszönhetően mindig túl is tudunk lépni a konkrét, partikuláris tárgyon. Az idea tehát a szabadság mozgásának az alapja, ami túllendít az egyedi dolgokhoz való letapadáson és megnyit egy tágabb perspektívát. Az idea a tárgytól való elszabadulás, a distancia képessége is, anélkül hogy valamiféle rögzíthető általánost feltételeznénk, vagyis abszolút tárgynak tartanánk. „Persze az így értelmezett Idea sohasem szemlélhető önmagában, távol van attól, hogy magánvaló Tárgy legyen, csupán minden emberi tárgyiasítás eredete és forrása, de csak azért, mert mindenek előtt és alapvetően a realitás szorításából kiszabadító erő, [...] amely nélkül e valóság abszolút, megfordíthatatlan és meghaladhatatlan törvényként nehezedne ránk” (Patočka 1953/1996: 66.).

Patočka szerint e világ minden egyedi létezője és fenoméne relatív, de nem a tapasztaló szubjektumra, hanem az egészre mint olyanra nézve. A negatív platonizmus negativitása éppen azt jelenti, hogy elutasítja ennek az egésznek pozitív, ideális, intelligibilis, második valóságként való meghatározását. Ugyanakkor platonizmusról van szó abban a tágabb értelemben, hogy idea valamilyen általános, túl a partikuláris eseteken. A negatív platonizmus morális aspektusa a Jó ideájának átértelmezésében jelenik meg. A Jó ideája nem transzcendens realitás, nem azonos valamely egyedi létezővel, de nem is morális törvény. És mégis általános jelentése van az emberi egzisztencia számára. A Jó ideája valami olyasmi, ami az egyedi eseményeken és konfliktusokon túlmutat, ami kijelöl egy irányt anélkül, hogy tárgyiasítaná ezt metafizikai módon. Azt mutatja, hogy a lehetőségeink mindig többet tartalmaznak az egyedi tárgyakhoz és problémákhoz való lerögzülésnél. Az Idea ebben az értelemben túl van a tudat és a világ kettéválasztásán, vagyis túl van az egyedi létezőkön és szorosan kötődik a szabadság fogalmához. A szabadság Patočka szerint nem indeterminizmus, nem is a belevettség felismerése, hanem az a lehetőségünk, hogy transzcendáljuk az egyedi tapasztalatokat és feladatokat. A szabad mozgás irányát felfoghatjuk egyfajta ideaként, nem a platóni abszolút létező értelmében, hanem mint lehetőségeink sémáját. A negatív platonizmusban meghatározott Jó ideája Patočkánál a felelősség fogalmán keresztül nyeri el az értelmét.

#### 2.3.4. Felelősség

Ahogy már szó volt róla, Patočka szerint az ember létezését a természetes világban három alapmozgás mentén érthetjük meg. Az első az a mozgás, ahogy gyökeret eresztünk és megtaláljuk a helyünket a világban, ahogy a gyermeket elfogadja a közössége, ő pedig beletanul a közösség életébe és szokásaiba. A második az önfenntartás és önmeghosszabbítás mozgása, vagyis a



munka, a társadalmi élet, a konfliktusok, a küzdelem világa. A harmadik az önmeghaladás, a transzcendencia mozgása, amiben az ember meghaladja az előző szintek kötöttségeit. Ez utóbbi mozgás nem csupán a filozófia, hanem a történelem és az etikai felelősség forrása is. Mivel életünk nagy része a második mozgásban telik, a jelen érdekei által megkötve, ezért egyáltalán nem meglepő, hogy a metafizikai tendenciák olyan jelentős szerepet játszhattak a történelemben. Azoknak az embereknek, akiknek az életét meghatározza a szenvedés és a munka, szükségük van támaszra, szükségük van arra, hogy megkönnyebbüljenek. A metafizika az ember világban létezésének inautentikus formája, ami a fedezék iránti testi, lelki és szellemi szükségletből adódik. A metafizika ugyan szellemi fedezéket nyújt, de nem ad megoldást a problémákra, és erre csak a harmadik mozgásban ébredünk rá, amit Patočka az Igazságba való betörésnek nevez, s aminek a kulcsszava: a felelősség. A felelősség értelme elsősorban is negatív: minden olyan inautentikus létformával szembeni küzdelmet jelent, ami elfedi előlünk az igazság és a legsajátabb lehetőségeink felismerését. „Ebben [az igazi] értelemben a harc elsősorban azt jelenti, hogy legyőzzük az önkábítást, önmagunk szétszórását az elidegenedett jelen ismételt pillanataiba” (Patočka 1967/1997: 75–76.). A felelősség tehát kettős küzdelmet jelent, egyfelől a mindennapi élet kábultsága, a megszokásba és a megkönnyebbülésbe való menekülés ellen, másfelől pedig a metafizika egész életünket átható vélt bizonyosságai ellen.

Patočka szemében a történelem kezdete, a modern individuális szubjektum felbukkanása és a szabad felelősség megjelenése ugyanannak a mozgásnak három egymáshoz kapcsolódó aspektusa. Történelemfilozófiai elmélkedései, amelyeket talán legismertebb művében, az *Eretnek esszék a történelemről* (1975) című könyvben összegezett, ehhez a gondolathoz kapcsolódnak. „Úgy véljük, hogy az én ebben az értelemben a történelem hajnalán bukkan fel, és abban áll, hogy nem veszünk el a szakrálisban, [...] hanem kérdések felelősségteljes feltevésével éljük meg” (Patočka 1975/1996: 335.). A kérdésessé tétel és az önmagamért viselt felelősség pedig ahhoz a szókratészi-platóni gondolathoz vezet vissza, amit a „lélek gondozása” fejez ki. A lélek gondozása Patočka felfogásában a felelősség vállalását, a tekintet szabaddá tételét és a Jó ideája, vagyis az igazabb létezés felé való mozgást jelenti.

Patočka a felelősség fogalmának felébredésével kapcsolatban gyakran beszél egy olyan élményről, amely nem köthető semmiféle aktív elhatározáshoz, hanem mélyen az emberi létezés passzivitásában zajlik. Ezt az „értelemvesztés tapasztalatának”, „a naiv bizonyosság megrendülésének” nevezi. A megrendülésnek (*Erschütterung*) ez a tapasztalata azonban mindig „kívülről” érkezik, meglepi az embert, aki az értelem birtokában hiszi magát, a megrendülés ezen élményének tehát semmi köze a tudatos gondolkodásból fakadó akarathoz. Patočka szerint azonban a megrendülés nem csupán az egyike a lehetséges emberi tapasztalatoknak, hanem ennél többet jelent: az értelem megrendülése az az alapvető lehetőség, hogy a különös létezőtől elforduljunk,

és az elidegenedésből, önámításból, önfelejtésből betörjünk az igazság mozgásába. A megrendülés nem értelmetlenséghez vezet, hanem az értelem forrásához, a kérdések megfogalmazásához és a tekintet megtisztításához.

Nem a Lét az, ahonnan a megrendülés az emberhez elérkezik, a Lét megpillantását ez csupán lehetővé teszi. A megrendítő Patočka szerint elsősorban a történelem. A megrendülés kívülről érkezik, egy olyan horizont felől, ami a tudat számára még láthatatlan. A történelem nem események összefüggő, elmesélhető rendje, hanem tágabb horizont, a visszafordíthatatlan és megrendítő változások közege. Az, ami újra és újra felborítja a szerény, de biztos értelemhorizontot, az egyfajta transzcendencia, amennyiben kívülről, megjósolhatatlanul és kivédhetetlenül tör be az élet megszokott és elfogadott menetébe. Patočka ezt a transzcendenciát hívja történelemnek: „a történelemben nem arról van szó, ami megcáfолható vagy megrendíthető, hanem a megrendítő iránti nyitottságról” (Patočka 1975/1996: 288.). A XX. század Patočka szerint a permanens háború állapota, a megrendültek szolidaritására azonban egy új, nyitottabb élet alapozható.

## BIBLIOGRÁFIA

- Patočka, Jan 1953/1996: *Negatív Platonizmus*. In: Jan Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony: Kalligram, 37–73.
- Patočka, Jan 1967/1997: „A természetes világ és a fenomenológia”. In: *Gond* 13–14. Patočka különszám, 49–80.
- Patočka, Jan 1969/1997: „Mi az egzisztencia?” In: *Gond* 13–14. Patočka különszám, 81–100.
- Patočka, Jan 1970/1997: „A husserli fenomenológia szubjektivizmusa és egy „aszubjektív” fenomenológia lehetősége”. In: *Gond* 13–14. Patočka különszám, 101–115.
- Patočka, Jan 1975/1996: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról*. In: Jan Patočka: *Mi a cseh?* Pozsony: Kalligram, 254–379.
- Bacsó Béla (szerk.) 1997: „Patočka különszám. Jan Patočka tanulmányai és tanulmányok Jan Patočkáról”. *Gond* 13–14.
- Chvatik, Ivan – Abrams, Erika (szerk.) 2010: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*. Dordrecht – Heidelberg – New York: Springer.
- Chvatik, Ivan (szerk.) 2007: *Jan Patočka and the European Heritage*. *Studia Phaenomenologica* VII.
- Kohák, Erasm 1989: *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. Chicago–London: University of Chicago Press.

## MÁSODIK FEJEZET: FRANCIA FILOZÓFIA A SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

### A FRANCIA SPIRITUALIZMUS

A francia spiritualizmus a XIX. században alakult ki, de kiteljesedését Bergson filozófiája jelenti. Olyan gondolkodókat sorolhatunk a spiritualizmus címkeje alá, akik szembefordultak a kor azon gondolati tendenciáival, amelyek a valóságot valamilyen értelemben igyekeztek redukálni akár az anyagra (materializmus), akár az észre (Hegel), akár az értelemmel felfogható világra (Kant). A hegeli idealizmussal való elégedetlenség a XIX. század első felében a naturalizmus és a materializmus megerősödését eredményezte. Ez az egyoldalú materialista és pozitivistá szemlélet azonban hamarosan erőteljes ellenállásba ütközött és megjelentek azok a filozófusok, akik – a hegeli típusú spekulatív idealizmus elvetése mellett – a lélek anyagból való levezetését, vagyis naturalista redukcióját is elfogadhatatlannak tartották. Ezek a gondolkodók a lélek, a szellem és Isten filozófiai jelentőségét hangsúlyozták a leegyszerűsítő materializmussal szemben. A francia spiritualizmus legfőbb képviselői: François-Pierre Gonthier Maine de Biran (1766–1824), Victor Cousin (1792–1867) és Félix Ravaisson (1813–1900).

A francia spiritualizmus hagyományához tartozó filozófusok úgy vélték, hogy 1) a valóság mindig túlcsoordul a fogalmakon, vagyis nem tudjuk maradéktalanul felfogni az értelmünkkel, 2) az anyag nem idegen a szellemtől, sőt a szellem mindent áthat és a természet minden jelenségében jelen van, 3) nem kell feladni a metafizikai törekvéseket, vagyis lehetséges metafizikát művelni, 4) az állandó változást és a valóság plurális természetét hirdették. A spiritualizmus képviselői egyöntetűen elutasították a kanti filozófiát, mert úgy vélték, hogy a kanti kriticismus a valóság reduktív szemléletét adja. Az ész uralta hegeli idealizmus és a fogalom uralta kanti kriticismus között igyekeztek megtalálni az emberi szellem mélyebb valóságát. A francia spiritualizmus szellemi örököse és gondolatainak kiteljesítője a XX. századi francia gondolkodás egyik legfontosabb alakja: Henri Bergson.

Janicaud, Dominique 1969: *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

## HENRI BERGSON

Henri Bergson (1859–1941) Párizsban született angol és lengyel szülöktől. Zsidó származása ellenére egész életében kereszténynek vallotta magát és mélyen kötődött a katolicizmushoz. 1878-tól az École normale supérieure diákjaként mind a természettudományok, mind a szellemtudományok iránt mélyreható érdeklődést mutatott. E kettős érdeklődés minden munkájában megfigyelhető. A záróvizsga megszerzése után, 1881-től vidéki és párizsi gimnáziumokban tanított.

1900-ban választották a Collège de France professzorává, ahol egészen 1921-ig tanított. Előadásai és könyvei rendkívül népszerűek voltak, művészek, írók, tudósok sokaságát vonzotta gondolkodásának újszerűsége és lendülete. Írásainak stílusa és szellemisége nem csupán a filozófusok között aratott sikert. Növekvő népszerűségének és általános elismertségének kifejeződése az 1927-ben odaítélt irodalmi Nobel-díj. A húszas évek közepétől nyugodtabb időszak következik az életében, amit betegsége és utolsó nagy művének előkészületei jellemeznek.

Noha a katolikus egyház 1914-ben, sikereinek csúcsán indexre teszi a műveit, Bergson nem távolodik el a katolicizmustól. Ennek ellenére nem veszi fel a keresztséget, de nem az egyházzal szembeni elégedetlensége, hanem a zsidókkal való szolidaritása miatt. 1937-ben írt végakarataiban úgy fogalmaz, hogy katolizált volna, ha nem látná az évek óta készülődő antiszemitizmus hatalmas hullámát végigsöpörni a világon. „Azok között akartam maradni – írja –, akik holnap az üldözöttek lesznek.” Bergson 1941-ben, a már megszállt Párizsban halt meg.

Gondolkodásának legfőbb motívuma a tartam (*durée*) gondolata. Filozófiai fejlődésében nem voltak jelentős törések és átalakulások. Egész filozófiája tekinthető úgy, mint a tartam középponti gondolatának kiterjesztése különböző területekre. Korai műveiben még elsősorban a pszichológiai érdeklődés a meghatározó. A doktori disszertációként írt *Idő és szabadság* (1889), majd az *Anyag és emlékezet* (1896), valamint *A nevetés* (1900) című művek ezt az elsődlegesen pszichológiai megközelítésmódot tükrözik. Később egyre inkább a metafizika általános kérdései felé fordult. A *Teremtő fejlődés* (1907) egy átfogó kozmológiát és természetfilozófiát tár elénk, *Az erkölcs és a vallás két forrása* (1932) pedig Bergson vallásfilozófiáját mutatja be. Gondolkodásának a tartam melletti meghatározó fogalmai az intuíció (*intuition*) és az élelendület (*élan vital*).

## 1. Tartam és szabadság

Bergson mélységesen elégedetlen volt a korabeli pozitivizmus tapasztalat-felfogásával és szcientista beállítódásával. A pozitivista tudományfilozófia és a pszichologizmus diadalmenetének éveiben jelent meg első könyve, az *Idő és szabadság. Tanulmány a tudat közvetlen adottságairól* (1889), amely mélyrehatóan kritizálja az uralkodó tudatfelfogást. A könyv három fejezete a minőség, a tartam és a szabadság fogalmai köré rendeződik. Két alapfeltevéssel száll szembe Bergson: 1) a tudat egymástól független elemek gyűjteménye, amelyek csak úgyszólván kívülről, az asszociáció révén kerülnek egymással kapcsolatba, 2) a pszichikai fenomének, az érzések és érzetek mérhető erővel, illetve intenzitással rendelkeznek. Bergson szerint mindkét tétel mögött az a meggyőződés húzódik meg, hogy a tudati események, vagyis a pszichikai fenomének fiziológiai folyamatokra és állapotokra vezethetők vissza. Rövidebben: a pszichologista megközelítés mennyiséggé redukálja a tudati fenoméneket. A közvetlen tapasztalat azonban azt mutatja Bergson szerint, hogy a tudatot csak minőségi/kvalitatív meghatározottságokkal lehet jellemezni. Elsősorban Gustav Theodor Fechner (1801–1887) elméletét kritizálja, amely szerint az inger és az érzet között mérhető kapcsolat áll fenn (a híres Fechner törvény azt mondja ki, hogy az érzet intenzitása az inger erejének logaritmusaival arányos). Bergson részletes elemzésekben mutatja meg, hogy amit mennyiségi fokozatoknak hiszünk az érzésekben, azok valójában nem mások, mint minőségi átalakulások. Az érzéseket és a tudati fenoméneket általában csak akkor lehet mennyiségi módon kezelni, ha valamilyen módon térbelivé változtatjuk, vagyis természetükkel ellentétes jegyekkel látjuk el őket. Bergson ennek a hibás gondolati tendenciának az elkerülése céljából különbözteti meg a tudat tisztán kvalitatív módon meghatározott valóságát a kvantitatív fogalmakkal értelmezett fizikai valóságtól.

E kritikai megfontolások után pozitív értelemben is meghatározza a tudat tisztán minőségi jellegét, és így jut el a *tartam* fogalmához. Ezen a ponton már nem az egyedi érzetek erősségének mennyiségéről vagy minőségéről van szó, hanem sokaságról, a tudat áramló élményeinek sokaságáról. Az idő Bergson szerint két aspektusában mutatkozik a számunkra: részben egynemű, fizikai idő, részben pedig minőségi változásoknak alávetett élményidő. Ez utóbbi, vagyis a tartam legfontosabb meghatározása az, hogy *nem mérhető*: minden mérés ugyanis az elemek elkülönítését és térben való kiterítését jelenti. A mérhetőség feltevése ugyanis – ez Bergson alaptézise – az időből valamilyen térszerűt csinál. Minden mérés a szám fogalmát implikálja, számokat viszont csak elkülönített és egymás mellé helyezett részekre lehet alkalmazni, vagyis nincs mérés extenzív meghatározás nélkül. A numerikus és mérhető sokaság – márpedig a természeti-fizikai idő nem más, mint időpillanatok sokasága egy vonal mentén elrendezve – valójában a tér rendjéhez tartozik: a

fizikai idő fogalma azért hamisítja meg az idő tapasztalatát, mert térszerűvé teszi, vagyis a tér fogalmait alkalmazza az időre. Bergson szakít az idő és a tér párhuzamosságának kanti elképzelésével, ami *A tiszta ész kritikájának* „Transzcendentális esztétika” fejezetében található, és ami óriási hatással volt a XIX. század idő és tér felfogására. Bergson szerint a szemlélet e két „formájának” feltevésevel Kant valójában eltorzította az időtapasztalatot. Az idő ugyanis nem párhuzamos a térrel. Nem a szemlélet funkcionálisan hasonló *formáiról* van szó, hanem egymástól merőben eltérő *sokaságokról*. A tér kiterjedést foglal magában, és kvantitatív, diszkrét sokaságot jelent. Az idő ezzel szemben kvalitatív sokaság, amit lehetetlen lefordítani a diszkrét sokaságok térszerű nyelvére. A közvetlenül megélt idő nem homogén közeg, nem is lineáris idősor, nem egymástól elválasztható pillanatnyi élmények és pillanatnyi benyomások sorozata, hanem kvalitatív sokaság. A tartam, vagyis a tudat valóságos ideje tehát nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot.

A térszerű, lineáris időfelfogás és a tisztán kvalitatív tartam megkülönböztetése Bergson szerint mind a fizikában, mind a pszichológiában jelentős következményekkel jár. A fizikában például csak ezáltal válik lehetővé a mozgás *dinamikus* felfogása: a térszerű, vagy kvantitatív időfelfogás alapján ugyanis a mozgás jelensége mozdulatlan állapotok absztrakt sorozatává egyszerűsödik. A pszichológiában is csak a tartam fogalma révén válik lehetővé a természettudományos, pszichofizikai szemlélet korlátainak meghaladása. A pszichológiai determinizmus hibája abban áll, hogy átveszi a természettudomány időfogalmát, a tér eltorzított fantomképét, és ezt vetíti bele a pszichikai folyamatokba. Ha fenntartjuk idő és tér párhuzamosságának doktrínáját, akkor a tartam tiszta kvalitatív jellegét megfosztjuk értelmétől. Az idő nem diszkrét, hanem kontinuos sokaság, nem homogén közeg, hanem heterogenitás jellemzi, nem elkülönült elemek, hanem egymással szerves kapcsolatban álló és egymást átható elemek dinamikus sokasága. Az élményidő nem pillanatrészekből áll össze, hanem egészes jellege van, ezzel szemben a homogén idő csak a tér negyedik dimenziója. A tartam és a mozgás – és ezáltal az élet itt még csak pszichikai oldala felől szemlélt éleveségének – lényege az alakulásban lét és a folyamatszerűség. Bergson azonban nemcsak az időtapasztalat új leírását adja, hanem ez alapján a szabadság és az én új felfogását is kidolgozza.

A belső és a külső, a tartam és a homogén idő alapján Bergson szerint kétfajta ént különböztethetünk meg: a mély-ént és felszíni ént. A „felszíni” jelző ebben az esetben nem pejoratív tartalmú, hanem az én egyik rétegét jelenti, ez a réteg az én „felszíne”, vagyis a világgal és másokkal való kapcsolatának szintje. A felszíni én tehát nagyon is fontos része az én szerkezetének. Az ezzel szembe állított mély-ént viszont a tartamosság jellemzi. A mély-én a

tiszta interioritás szférája, énünknek az az önmagunk számára közvetlenül hozzáférhető rétege, ami nem a homogén, szociális időben él és nem nyelvi-értelmi eszközökkel érti meg önmagát. A mély-én a kontinuum, egészes, heterogén élményáram énye. A mély-én és a felszíni én ugyanakkor nemcsak szemben állnak, hanem kölcsönösen egymásra vannak utalva: a felszíni én praktikus fontossága például nagyobb, hiszen ezen a szinten zajlik a vitális és szociális cselekvések nagy része. A pszichológia hibája azonban az, hogy csak a felszíni én működését ismeri el, és nem látja meg a mögött a mély-én működését, ezáltal pszichikai fenoménnek sokasága esik ki vizsgálódásainak köréből. A felszíni én eredete ugyanis a társas élet és a társas tapasztalatot tükröző nyelvhasználat, amely rátelepül az élményfolyam énjére. „Így alakul egy második én, mely betakarja az elsőt, olyan én, melynek létében különvált pillanatok vannak, melynek állapotai egymástól elszakadnak és így könnyűszerrel szavakba önthetők” (Bergson 1889/1990: 134.).

A mű harmadik részében arra mutat rá Bergson, hogy a szabadság fogalma köré csoportosuló problémák mindaddig megoldhatatlanok, amíg a homogén idő és a felszíni én felől közelítjük meg őket. Az itt jelentkező metafizikai nehézségek mindenekelőtt abból fakadnak, hogy a metafizikai hagyomány a szabadságot összekeveri az önkénnyel, és ezáltal a szabadságot a választás aktusába helyezi. A különálló lehetőségek közötti választás azonban egy absztrakció eredménye, ez a felfogás abból fakad, hogy a tudaton kívülre helyezkedünk egy retrospektív illúzió révén. Ilyenkor a cselekedetek egymásra következését lineáris oksági láncként képzeljük el, az egymásra következő döntéseket pedig egy fa elágazásaihoz hasonló döntési sorozatként. Az aktus azonban az én dinamizmusának eredménye, nem pedig egy pillanatnyi döntés. A szabad cselekvés tehát a lélek egészéből ered, a léleknek a saját mélysége, a saját tartama felé fordulásából. A tartamot valójában keresztül-kasul átjárja a szabadság, a lélek világa ugyanis az invenció, a váratlan újdonságok, a teremtés világa. A szabad aktus személyiségünk egészét, illetve a személyiségünk mélyén áramló tartamot fejezi ki. Nem akkor vagyunk szabadok, amikor két vélt és ezáltal absztrakt lehetőség közül választunk, hanem akkor, amikor cselekedeteink a mély-énünket fejezik ki, amikor kiszabadulunk a szavak és az oksági összefüggések felszíni rétegének fogságából. Akkor vagyunk szabadok, amikor hétköznapi életünk pszichés, gyakorlati és szociális automatizmusán áttör mély-énünk törekvése. Bergson tehát azzal oldja meg szabadság és determinizmus dilemmáját, hogy a mély-én tartamos idejét eleve úgy gondolja el, mint amit kreativitás és előreláthatatlan újdonságok határoznak meg. Én, szabadság és idő összefüggéséről a következő összefoglalást adja: „Időnk legnagyobb részében önmagunkon kívül élünk, énünkben csak annak elszíntelenített fantomját látjuk, melyet a tiszta tartam a homogén térbe vetít. Létünk tehát inkább a térben, mint az időben pereg le; inkább a külső világnak élünk, mint magunknak; inkább beszélünk, mint gondolkozunk

[...]. Szabadon cselekedni annyi, mint önmagunkat visszavenni birtokunkba, vagyis visszahelyezkedni a tiszta tartamosságba.” (Bergson 1889/1990: 191.). A szabadság nem más, mint a konkrét és egészében vett én viszonya ahhoz a cselekedethez, amelyet éppen végrehajt.

## 2. Emlékezet és szellem

Bergson második, talán legnehezebb könyve, az *Anyag és emlékezet* (1896) a test és a lélek viszonyát teszi átfogó vizsgálat tárgyává. A könyv pontosabban az anyag és a lélek (avagy tudat) viszonyát tárgyalja egy sajátos példa, az emlékezet kérdése alapján. Meggyőződése szerint az eddigi filozófiák alapvetően duális szembeállításokból indultak ki: Bergson az idealizmus–realizmus, spiritualizmus–materializmus, illetve pszichikai–fiziológiai szembeállítása helyett a tudatélet *szintjei* közötti különbségtételt javasolja. Az univerzum Bergson szerint képek (reprezentációk) együttese, amelyek két külön rendszerbe léphetnek, a tudomány rendszerébe, ahol minden képnek abszolút értéke van, mert csak önmagára vonatkozik, illetve a tudat rendszerébe, ahol minden kép egy központi képhez (a testünkhöz) képest rendeződik el. Az egyoldalú gondolkodás mindig csak az egyikről vesz tudomást, alárendelve neki a másikat. Így jön létre egymást kölcsönösen kizáró módon a tudomány materialista realizmusa egyfelől, másfelől pedig a tudatból kiinduló szubjektív idealizmus. Bergson a kép új fogalma révén megpróbál túllépni a reprezentáció-elméletek csapdáján és igyekszik kiküszöbölni az egyoldalú szemléletek hibáit. A könyv alapgondolata az, hogy *a test és a lélek megkülönböztetését nem a tér, hanem az idő alapján kell végrehajtanunk*. Nem egy belső világot kell elképzelnünk, ami kapcsolatra lép a hozzá képest teljesen külsővel, egy ilyen kapcsolat ugyanis eleve megoldhatatlan problémákhoz és paradoxonokhoz vezet. Bergson szerint például abszurd azt gondolni, hogy az agy, mint az anyag egy sajátos együttese őrzi az emlékenyomokat, amiket a szellem előhív, ha emlékezni kíván. Éppen ezért a „hol őrződnek meg az emlékek?” rosszul feltett kérdés, mert eleve feltételezi az emlékek egy sajátos, térbeli helyét. Az emlékek ugyanis a tartamhoz tartoznak, vagyis az emlék önmagában őrződik meg, és bizonyos értelemben állandóan jelen van.

Az emlékezet két fajtáját különbözteti meg Bergson: a szokás-emlékezetet (*mémoire-habitude*) és a tiszta emlékezetet (*mémoire pure*). A múlt két különféle formában marad fenn, egyfelől a testi, motorikus mechanizmusokban, másfelől a független emlékekben, vagyis a tiszta emlékezetben, ami visszavezethetetlen a mechanizmusokra. A determinisztikus pszichológia hibája az, hogy az első formán keresztül vizsgálja az emlékezetet, vagyis csak a motorikus és szokásszerű emlékezet érdekli, és nem vesz tudomást a valódi emlékezetéről. Mivel az uralkodó szemlélet alapvetően térisítói, és ezen az alapon



csak a szokás- emlékezet ragadható meg, a pszichológia tulajdonképpen vak marad az emlékezet tudati formáival szemben. Bergson nagy gonddal és számos szemléletes példával különbözteti meg egyfelől a motorikus sémákat és a habitusokat, másfelől az emlékeket, amelyekről azt állítja, hogy nem lehet őket lokalizálni az agysejtekben, ezért nem is törölhetők az agy sérüléseivel. Az agysérülés következtében csak a motorikus és habituális emlékezet sérülhet, de a tiszta emlékezet – vélte Bergson – megmarad.

Bergson ezen belátások alapján a tudattalan egy sajátos fogalmát dolgozza ki. A tiszta emlékezet ugyanis nem az agyra és nem is a testre, mint cselekvési központra, hanem a tudattalanra utal. Ez a tudattalan maga a tartam, amit azért nehéz a cselekvő életben fellelni, mert a gyakorlati cselekvés a felszínen zajlik, a szokások és automatizmusok világában. A tudattalanban a tiszta emlékek látens formában vannak jelen, mintegy a jelen által meghatározott cselekvő érdekek felszíne alatt. A tiszta emlékezet és a tudattalan Bergsonnál összekapcsolódik. A tiszta emlékezet azonban éppen azért nehezen megragadható, mert minden pillanatban meghatározók a jelen és a konkrét cselekvés érdekei. Ugyanakkor van egy speciális forma, amelyben tetten érhető a tiszta emlékezet sajátossága: az álom. Egyedül az álomban mutatkozik meg a tiszta emlékezet, mivel az alvás során elszakadunk a cselekvést uraló közvetlen motivációktól.

Bergson eljárása több szinten ugyanazzal a fogással él: élesen elválasztott mozzanatok viszonyában megmutatja a fokozatosságot és a tartamra utaló mélyebb egységet. 1) A múlt–jelen szembeállítás ellen: Bergson szerint nem állíthatjuk, hogy a jelen létezik, a múlt pedig az, ami már nincs. A múlt és a jelen éles elválasztásának feloldására Bergson bevezeti az emlék-képek (*images-souvenir*) és az észlelés-képek (*perception-images*) fokozati különbségét. A múlt és a jelen együtt létezik a tartam virtuális, inaktív, tudattalan mozgásában. Ráadásul a múltnak nem csupán egyes elemei élnek együtt a jelennel, hanem a múlt egésze. Bergson híres hasonlata szerint az emlékezet úgy képzelhető el, mint egy kúp. A kúp alapja, mélyen a múltba nyúlva mozdulatlan és változatlan, a kúp csúcsa azonban a cselekvés terében található. Nincs olyan cselekedetünk, amely a jelenbeli cselekvés végrehajtása révén ne a virtuálisan jelenlévő egész múlt aktualizálódása lenne. 2) Anyag és szellem dualizmusa ellen: a tartamban minden összetartozik organikus módon, a szellem és az anyag kettőssége akkor keletkezik, amikor a képek áramának különféle, de egymással szorosan összefüggő szintjeit, a tiszta emléket, az emlék-képet és az észlelés-képet „térbeli” módon próbáljuk elválasztani egymástól. Így jön létre a tudat és az agy, a lélek és a test hibás elválasztása. Holott a test nem térben különböző létező a szellemünktől, hanem csupán – ahogy Bergson fogalmaz – a konkrét cselekvés eszköze.

Bergson következtetése szerint az agy megbetegedésével az emlékezet fennmarad immateriális formában, csupán az aktualizációt nem tudjuk végrehaj-

tani. A szellem, vagyis a tiszta emlékezet és a tudattalan szférája azonban nem ellentéte az anyagnak. Anyag és szellem, test és lélek összetartoznak.

### 3. Intuíció

A tartam mellett Bergson talán legfontosabb alapfogalma az intuíción. Miközben az intellektus (az ész és az értelem) a valóság statikus és szilárd oldalának felfogását végzi, az intuíción olyan közvetlen felfogás, amely nem egyszerűen közel kerül a tárgyához, hanem egybeolvad vele. Az intuíción révén ragadjuk meg a tartamot, a lélek kvalitatív, konkrét oldalát, azt az oszthatatlan és kreatív áramot, ami hordozza minden működésünket. Az intuíción azonban Bergsonnál nem csupán egy homályos funkció, hanem valóságos filozófiai módszerre válik: az igazság ugyanis nem levezetés eredménye, nem is a fogalmakból és a nyelvből nyerhető, hanem a tartam feltárulása az intuíción keresztül. Ha például teljesen függetlenedhetnénk a cselekvés gyakorlati és életünket mindig közvetlenül motiváló kényszerétől, akkor az intuíción megragadhatná a tiszta emlékezetet, ami nem más, mint maga a lélek. Az intuitív tudásban tehát egyfelől az eleven, folytonosan áramló tudatot ragadjuk meg a racionális, szabályszerű és megszokott összefüggések legkülső és megmerevedett kérgé alatt, másfelől a külső valóságról is a szokásostól eltérő képet nyerünk. Az intuíción azt teszi láthatóvá számunkra, hogy valójában semmi sem csupán mennyiségileg meghatározott, hanem még a látszólag teljesen élettelen és merev dolgok is kvalitatív mozzanatok sokaságából állnak össze. A tér, az idő és a kauzalitás formáiba szorított jelenségvilág tehát nem a végső valóság. Az egymástól elválasztott és külső szabályok által egymásra vonatkozó dolgok értelem által meghatározott világa mögött megpillanthatjuk a másik, igazabb valóságot: az eleven, egységes, tisztán kvalitatív módon meghatározott létezés, ami tulajdonképpen nem más, mint maga az élet.

A fogalmi elemzés, vagyis az intellektuális megismerés mindig külső nézőpontot vesz fel a megismerni vágyott dologhoz képest és nem képes másra, mint arra, hogy az időbeli, folytonos és dinamikus változást kiterítse egy különálló elemekből álló, térbeli térképen. A homogén nézet, a térbeliesítés és a mozdulatlan merevítés azok az alapvető tendenciái az elmének, amelyeknek következtében a filozófia vak marad minden fenoménnek fenoménjére, a tartamra. A módszerre vonatkozó gondolatait legtömörebben az 1903-ban keletkezett *Bevezetés a metafizikába* című rövid írásában foglalja össze. Az értelmi elemzés – fogalmazza meg alaptételét – mozdulatlanra vonatkozik, miközben az intuíción a mozgóba, vagyis a tartamba helyezkedik bele. Bergson a valóságra irányulás két lehetséges módját különbözteti meg: az első látásmód közvetett, sematizált, szimbolizált és fogalmi alakra hozott, ezzel szemben a második közvetlen, tiszta szemlélet, intellektuális kitérés nélkül, vagyis egy-

beolvadás magával a dologgal. Mindazonáltal jól látszik, hogy ez az utóbbi irány azt a rendkívül nehéz feladatot vonja maga után, hogy a gondolkodás megszokott útvonalairól és irányairól letérve teljesen új irányt vegyünk fel. Bergson szerint a gondolkodói munka természetes hajlamaival (elemzés, mennyiségi megközelítés, részekre bontás stb.) ellentétes irányban kell haladnunk. Semmi sem fejezi ki jobban gondolkodásának újszerűségét, mint az a meggyőződés, hogy a valóságtól kell eljutni a fogalmakig, nem pedig a fogalmaktól a valóságig, ahogy az a korábbi filozófiákban történt.

Bergson három alapvető tézist fogalmaz meg: 1) létezik külső valóság és ez a valóság közvetlenül adott az elménk számára; 2) ennek a valóságnak a mozgás (*mobilité*) az alapjellemzője, vagyis a szilárd dolgok és tényállások csupán látszatok; 3) a valóság közvetlen adódásának modelljét a saját személyünkre vonatkozó tudat jelenti. Más szóval a valóság minden lehetséges formáját valójában a minőségi és intenzív élmények folyamatos lefolyása, vagyis a tartam mintájára kell elgondolnunk. Az intuíció bergsoni gondolatának általános modellje tehát nem más, mint a saját tudatunkról szerzett ismeret: a lélek lélek általi belső megismerése. Az intuíció különféle megfogalmazásai között található egy átfogó definíció: az intuíció a tartam appercepciója. Más szóval az intuíció az a képességünk, hogy a jelenségvilág merev formái (dolog, szubsztancia, mozdulatlanság, elválasztottság stb.) mögött megpillantsuk a tartam különféle intenzitásformáit.

#### 4. Kozmológia, erkölcsfilozófia és vallásfilozófia

Bergson harmadik meghatározó fogalma az életlendület (*élan vital*), amely a *Teremtő fejlődés* (1907) című műben jelenik meg. Az evolúció elméletének Lamarck és Darwin által kidolgozott formája – a természet egységes és folyamatos kifejlődésének helyes gondolata ellenére – ugyancsak a természet-tudományban uralkodó mechanisztikus szemlélet foglya marad. A fejlődést a természetben ugyanis eleve meghatározott és mechanisztikus elvek alapján magyarázható folyamatként fogják fel. Ezzel szemben azonban a vitalizmus képviselőinek sincs igazuk, amikor a fejlődést úgy fogják fel, mint egy cél által irányított változássort. Bergson azt a gondolatot szegezi a mechanisztikus és a vitális felfogással szembe, hogy a fajok kifejlődése az életlendület működése alapján történik, ami nem engedelmeskedik a természet törvényeinek és nem követ terveket. Az életlendület az eleven élet előreláthatatlan formáinak folyamatos teremtése. A teremtő lendület pedig ugyanaz a természet számára, mint a tartam az emberi psziché számára. A *Teremtő fejlődés* alap gondolata így tulajdonképpen Bergson korai tartamfogalmának metafizikai kiterjesztése a természetfilozófia egészére.

Az életlendület olyan előre láthatatlan újdonságok és teremtő ugrások folyamata, amelyek visszavezethetetlenek bármiféle mechanisztikus szemléletre. Ezzel szemben a mechanisztikus vagy célelvű evolúcióelmélet abban áll, hogy „a már kifejlődött, mostani valóságot apró, nem kevésbé kifejlődött darabokra vagdalja, aztán e töredékekből összerakja s így már előre készen adja mindazt, amit éppen magyaráznia kellene” (Bergson 1907/1987: 5.). Az élet Bergson szerint csakúgy, mint a tudat, teremtő dinamizmus. Csak evvel a felfogással érthetjük meg a természetben tapasztalható kreativitást és az újdonságok állandó felbukkanását. Ennek megfelelően az élet fejlődése Bergson szerint nem is lineáris leágazási sor, hanem divergáló fejlődésvonalak sokasága, amelynek sem előre meghatározott pályája, sem követendő célja nincs. A könyv részletekbe menő és a kor tudományosságát alaposan feldolgozó elemzéseken keresztül mutatja be a növényi, az állati és az emberi lét kifejlődésének főbb struktúra vonalait (a bénultság, az ösztön és az értelem fogalmi mentén), majd arra a megállapításra jut, hogy az életlendület felfogásához az embernek meg kell haladnia intellektusának korlátait. Az értelem rendje és az intuíció rendje nem ugyanaz. Ha az értelem nem találja meg bizonyos fenoménekben a fogalmainak megfelelő rendet, attól az még nem jelent rendetlenséget és káoszt. A vitális rend nem felel meg az értelem rendjének, de attól még nem káosz. A vitális rend lényegileg teremtés. A filozófia feladata tehát az, hogy megmutassa a kreativitás egy új fogalmát, amelynek révén hozzáférhetünk az élet fogalmához. Így érthetjük meg Bergson szerint, hogy az, ami az élet működésében lényegi, az teremtként, ami viszont esetleges, az mechanizmusként jelenik meg.

A mű negyedik fejezete Bergson egyik legfontosabb gondolatát tartalmazza. Ahogy Bergson fogalmaz, a filozófiai hagyomány egészének az a sajátja, hogy a Létet a semmiből kiindulva közelíti meg, vagyis csak azt tekinti létezőnek, ami ellentmond és ellenáll a semminek. Ebben az értelemben a keletkező és létesülő lét nem elég erős és szilárd ahhoz, hogy létezzen, ezért a filozófia nem is foglalkozik a keletkezővel. A metafizika nem a lét felől gondolja a létet, hanem logikai ellentéte felől, ezért csak azt képes megpillantani, ami ellen tud állni a semmi fenyegetésének, vagyis ami szükségszerű és lényeges. A filozófia középpontjában ezért Platón óta mindig is a merev formák és a változatlan fogalmak álltak. Ha viszont megmutatjuk, hogy a semmi fogalma hibás és rosszul értelmezett fogalom, akkor végre a lét felől tudjuk megközelíteni a létet, és nem változatlan, szükségszerű, lényegi formákat fogunk találni, hanem alakuló, formálódó, keletkező valóságot. „A folytonos formaváltozás a valóságos – írja Bergson –, *a forma csupán egy átmenetről készített pillanatfelvétel*” (Bergson 1907/1987: 275.). Vagyis a létezés alapformáját a tartamos létezésben, a keletkezésben fogjuk meglátni, és nem a merev, lényegi formák által meghatározott meglétben, a semmi ellentétében.

Bergson utolsó nagy műve, *A morál és a vallás két forrása* (1932) arra tesz kísérletet, hogy a tartam és intuíció gondolatát kiterjessze a metafizika és természetfilozófia után a vallásfilozófiára is. A teremtő folyamat gondolata alapján a morálban és a vallásban is különbséget lehet tenni nyitott és zárt formák között; a nyitott formák a teremtő életlendületet tükrözik, azt a lendületet, ami azonban szükségszerűen megmerevedett alakzatokká zárul össze. A zárt morál az etika egy olyan formája, amely kötelességekből áll, s így valójában az együttélésből fakadó szabályokat és a társadalmi nyomást fejezi ki. A zárt morál természetes módon jön létre az emberi együttélés révén, amely korlátozza és kényszeríti az egyént. A nyitott morál ezzel szemben az életlendületből, annak gazdag teremtő erejéből táplálkozik. „Az első erkölcs tehát olyan távol van a másodiktól, mint nyugalom a mozgástól. Az első változhatatlannak van szánva. [...] De a másik valami lökésszerű, valami mozdulatigény, alapelvében van a mozgalmasság.” (Bergson 1932/2002: 73.). A nyitott morál valódi kifejeződése a szent és a hős figurájában jelenik meg. Ők az akarat lángelméi, akiknek a példája hívást jelent. A kétféle erkölcs alapjaiban Bergson kétféle motivációt különít el: a társadalmi nyomást és a szeretetlendületet (*élan d'amour*), az egyik az emberi faj fenntartására törekszik, a másik pedig a kivételes egyének révén a teremtő lendület új erő kifejtését valósítja meg.

Ugyanígy különbséget tehetünk a vallás két formája között is. A statikus vallás egy olyan zárt vallási intézményrendszer, amelynek alapfunkciója a szociális integráció: az egyént a társadalomhoz kapcsolja, és megóv a halálhoz fűződő szorongástól. A vallás ezen formájának feladata az, hogy megóvja a társadalmat a bizonytalanságtól, a félelemtől és a széteséstől, amelyet éppen a reflektáló értelem idéz elő. A vallásnak ez a formája „a természet védekező visszahatása az ellen, ami az értelem gyakorlatában az egyénre lehangelő és a társadalomra bomlasztó volna” (Bergson 1932/2002: 229.). Az ember és az állat különbsége leírható az értelem és az ösztön különbségével. Az értelem azonban nem csupán magasabb képesség az ösztönhöz képest, hanem sajátos problémákat is okoz. Az értelemből fakadó önzés veszélyezteti a társadalmi rendet, a gondolkodás révén születő halálfélelem pedig veszélyezteti az egyén életerejét. A statikus vallás feladata ezeknek a veszélyeknek az elhárítása.

A dinamikus vallás ezzel szemben abból a misztikus lendületből táplálkozik, amelyik az emberiséget önmagán túlra juttatja, és a lelket a szeretet szintjére emeli. A misztikus tendenciák már a görög antikvitásban és a nagy keleti vallásokban, a hinduizmusban és a buddhizmusban is megjelentek. Ám az az ellenállhatatlan hajtóerő, ami túllendít a zárt vallások és a kötelességre épülő morálok világán, nem mindenhol éri el ugyanazt a szintet. Az antikvitás és a keleti vallások misztikusainál csupán a szemlélődésig jut el. Bergson szerint azonban a misztikának egy ennél is magasabb fokán a szemlélődés a

cselekvéssel párosul: ez a keresztény misztika. A szeretet ugyanis nem csupán elragadtatott szemlélődés és minden zárt világréptől való eloldódás, hanem teremtés, alkotás, eleven lendület. „A teljes miszticizmus ugyanis a nagy keresztény misztikusoké.” Ők is átmentek az antik miszticizmus különféle szintjein, de tovább is léptek: „gátat törtek, óriási életáram ragadta őket; megnövekedett életképességükből energia, vakmerőség, rendkívüli elgondolások és megvalósítások hatalma nőtt ki” (Bergson 1932/2002: 252.). A misztikus életerejé túlárad, egyfelől át akarja adni a benne működő teremtő lendületet, másfelől át akarja alakítani az emberiséget. A misztikus életerejé öntudatlanul a faj egészének előmozdítására tör.

A könyv záró megjegyzéseiben a zárt társadalommal szemben felvázolja a nyílt társadalom eszméjét, amely a biológiában és a kultúrában működő teremtő lendület irányát jelenti, és amelynek létrejöttéhez arra is szükség van, hogy az önmagában egyébként hasznos és szükséges technikai fejlődést a szellem mozgása egészítse ki.

## BIBLIOGRÁFIA

Bergson, Henri 1889/1990: *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Szeged: Univerzum.

Bergson, Henri 1896/1993: *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F.

Bergson, Henri 1900/1986: *A nevetés*. Budapest: Gondolat.

Bergson, Henri 1907/1987: *Teremtő fejlődés*. Budapest: Akadémiai.

Bergson, Henri 1932/2002: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Budapest: Szent István Társulat.

Deleuze, Gilles 1966/2010: *A bergsonizmus*. Budapest: Atlantisz.

Husson, Léon 1947: *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris: P.U.F.

Merleau-Ponty, Maurice 2005: Bergson léteülőben. In: Merleau-Ponty, Maurice: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa, 289–310.

Ullmann Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.) 2011: *Bergson aktualitása*. Budapest: Gondolat.

Worms, Frédéric 2004: *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: P.U.F.

## FRANCIA EPISZTEMOLÓGIA

A XX. század első felének francia filozófiájában különleges hely illeti meg az ún. episztemológiai gondolkodást, amely mindenekelőtt Gaston Bachelard és Georges Canguilhem kutatásaihoz köthető, mellettük még Alexandre Koyré (1892–1964) és Jean Cavaillès (1903–1944) művei játszottak meghatározó szerepet. Az ő gondolkodásukból nő ki az a forradalmi átalakulás, ami aztán a strukturalista filozófiákban, például Michel Foucault, Louis Althusser vagy Jacques Lacan műveiben, vagy pedig olyan tudományfilozófusoknál, mint Michel Serres, Pierre Bourdieu és Bruno Latour jelenik meg. A francia episztemológiai iskolát többek között az alábbi néhány jellemző különíti el más tudományfilozófiai és tudományszociológiai megközelítésektől. 1) Számukra az episztemológia semmiképpen sem egyszerűen ismeretelméletet jelent, illetve nem abban a leszűkítő értelemben, ami szerint az ismeretelmélet feladata a szubjektum–objektum viszony tisztázása és valamiféle univerzális megismerési módszer kidolgozása. Bachelard-tól kezdve az episztemológiának sokkal tágabb jelentése van, és mindenekelőtt a tudományos megismerésre vonatkozik. A filozófia feladata a tudományos megismerés egyfajta önreflexiójának kidolgozása, amelynek során a tudományos ismereteket történeti, szociológiai, sőt pszichológiai kontextusban vizsgálják. 2) Ez az episztemológia alapvetően történeti jellegű, vagyis nem időfeletti állandókat kutat és nem feltételezi, hogy a megismerésnek vannak végső antropológiai állandói, és azt sem, hogy a tudományos racionalitásnak vannak időtlen feltételei. 3) A francia episztemológia egyik legfontosabb újítása az a gondolat, hogy a tudományok története nem folyamatos fejlődés, nem az ismeretek egymásra épülő gazdagodása és nem a végső igazsághoz való szüntelen közeledés. A tudás történetét szakadások, ugrások, radikális átalakulások jellemzik. Az episztemológiai törés, illetve az episztemológiai ugrás fogalma később nagy szerepet játszott az egész XX. századi francia gondolkodásban. 4) A francia episztemológia kidolgozói a tudományokból indulnak ki, nem pedig a metafizikából vagy a spekulatív gondolkodásból, ám tagadják annak a törekvésnek a jogosságát, hogy a filozófiának valamiféle alappal kellene szolgálnia a tudományok számára. A filozófiának nem kell megelőznie, vagyis megalapoznia a tudományokat, de nem is kell követnie őket szolgai módon. A filozófiának a tudomány kortársává kell válnia. 5) A racionalitás nem univerzális tulajdonsága a tudományokkal foglalkozó embernek és a tudományos tudásnak.

Sokkal inkább regionális racionalitásokról beszélhetünk. A tudományfilozófia mindig a tudás egyesítésére és univerzalizálására törekszik, ezzel szemben az episztemológia elfogadja az egymástól eltérő régiók és tudásterületek eltérő racionalitásának gondolatát. 6) Még ha az igazságot történeti fogalomként is fogják fel, elutasítják a relativizmus vádját. Az episztemológia számára a tudomány mindig normatív diskurzus és ilyen értelemben a valóság megismerésére tör, a valóság és a tudás azonban nem egyféle.

### I. Gaston Bachelard

Ennek a gondolkodási iránynak a legfontosabb és egyben legtermékenyebb szerzője kétségtelenül Gaston Bachelard (1884–1962), aki Bar-sur-Aube városában szegény szülők gyermekeként született. 1903-tól 1913-ig postatisztviselőként dolgozott, közben autodidakta módon fizikát és matematikát tanult. Az első világháborúban teljesített katonai szolgálata után egy évtizeden keresztül fizikát és kémiát tanított szülővárosa gimnáziumában. Eközben, immár 35 évesen filozófiai tanulmányokba kezdett; és rendkívül rövid idő alatt megszerezte a filozófiai diplomát, 1922-ben pedig sikerrel szerepelt az országos filozófiai versenyvizsgán, az ún. aggregáción. 1927-ben publikálta a doktori disszertációját *Essai sur la connaissance approché* (Értekezés a közelítő ismeretről) címmel. 1930-tól Dijon egyetemén tanított, 1940-től pedig a Sorbonne tudománytörténet és tudományfilozófia tanszékének professzora volt egészen 1954-ig.

Életműve részben tudománytörténeti és tudományfilozófiai művekből áll, részben pedig azokból a különös, költői szépségű esszékből, amelyekben az emberi gondolkodás egy másik aspektusát vetette vizsgálat alá, mégpedig a képzeletet. Bachelard egyidejűleg tanulmányozta a tudományos megismerés és a racionalitás világát, valamint a költői képzelet evvel szemben álló, ám ezt kiegészítő világát.

#### I.1. Episztemológia

Tudományfilozófiai kutatásait számos könyvben publikálta. Ezek közül a legfontosabbak: *Az új tudományos szellem* (*Le nouvel esprit scientifique*, 1934); *A tudományos szellem alakulása* (*La formation de l'esprit scientifique*, 1938); *A nem filozófiája* (*La philosophie du non*, 1940); *Alkalmazott racionalitás* (*Le rationalisme appliqué*, 1949).

Episztemológiai elmélkedéseinek középpontjában a szakadás (*rupture*) fogalma áll. Pierre Duhem (1861–1921), a nagy tekintélyű tudományfilozófus úgy vélte, hogy a tudomány folyamatosan halad előre, ennek következtében



a tudomány története nem más, mint egyenes vonalú fejlődéstörténet. Ezzel a közkeletű felfogással szemben Bachelard részletes elemzéseken és példákon keresztül mutatja meg, hogy minden tudományban előfordulnak forradalmi átalakulások, amelyek során az adott tudomány legyőz bizonyos episztemológiai akadályokat. A tudomány csak ilyen töréseken keresztül tud előrelépni, vagyis úgy, hogy legyőzi belső ellenállását egy új tudással szemben. Bachelard szerint ezeknek a töréseknek a felfedezéséhez azoknak az illúzióknak és tudattalan témáknak a pszichoanalízisére van szükség, amelyek az episztemológiai akadályt képezik. Az episztemológiai kutatásnak tehát nemcsak a semleges, történeti leírás a feladata, hanem a megismerés megtisztítása is. Bachelard a tudományos megismerés területén hajt végre olyan vizsgálatokat, amelyek a pszichoanalízis vizsgálataihoz hasonlítanak, ezúttal azonban nem az egyéni psziché gátjairól és zárványairól van szó, hanem az egész tudományos szellem belső akadályairól. Az episztemológiai pszichoanalízis feladata tehát a tudattalan, az előítéletek és általában a közös tapasztalat megtisztítása azoktól a tényezőktől, amelyek episztemológiai akadályt jelentenek. A tudományos racionalizmus Bachelard szemében nem valamiféle végső igazság, hanem olyan nézetek aktuális gyűjteménye, amelyekben még nagyon sok előítélet van jelen. Tulajdonképpen a filozófia feladata nem más, mint a tudományos gondolkodás megszabadítása az előítéletektől.

Bachelard szerint a modern tudomány születése Einstein relativitáselméletének 1905-ös megjelenéséhez köthető. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a relativitáselmélet fordulatot hoz a fizikában, hanem arról, hogy megjelenésével évszázados, sőt évezredes episztemológiai meggyőződéseket kell felülvizsgálnia a gondolkodásnak. Bachelard szerint a modern tudomány belátásai arra készítetik a filozófiát, hogy elszakadjon az egyszerű és abszolút módon meghatározott létezők naív, idejétmúlt ontológiájától és számot vessen a megismerés komplexitásával és dinamizmusával. Az *új tudományos szellem* (1934) című könyv célja a „nem karteziánus episztemológia” alapgondolatainak kidolgozása. A különböző tudományterületekről vett példák alapján Bachelard a tudomány dialektikus mozgását mutatja meg. A XIX. század elején a Bolyai–Lobacsevszkij-féle geometria számára már nem a matematikai tárgyak természete, hanem a funkciója az érdekes. Vagyis az új geometriában például már nem az egyenes természete és konstitúciója a lényeges, hanem a síkon megvalósuló funkciója. Ez a váltás a tudományos gondolkodás számára is nagyobb szabadságot ad, az új geometria ugyanis nemcsak szakít az eukleidészi szemlélettel, hanem kitágítja a tudományos észhasználatot. Einstein relativitáselméletével pedig létrejön egy nem newtoni mechanika, ami hasonló módon kérdőjelezi meg az egyidejűség primitív eszméjét, mint ahogy a Bolyai–Lobacsevszkij-féle geometria a párhuzamosság leegyszerűsítő gondolatát. A relativitáselmélet az episztemológia szintjén úgy működik, hogy komplexebbé tesz olyan látszólag egyszerű fogalmakat, mint például a tömeg,

mivel azt a fénysebesség fogalmához köti. A klasszikus episztemológiával való szakításra példa az anyag és az energia korábban élesen elválasztott fogalmának összekötése is. A mikrofizikában így egy egészen új ontológia körvonalai bontakoznak ki: „az atom legalább annyira *létrejövés*, mint *lét*, legalább annyira *mozgás*, mint *dolog*” (Bachelard 1943: 68.). A kvantummechanika is arra szolgál példát, hogy egyszerű fogalmaink és a hétköznapi tapasztalat mennyire nem alkalmas a valóság megragadására. Heisenberg és de Broglie munkái alapján látható, hogyan vonatkozik két, tökéletesen különböző nézőpont ugyanarra a fenoménre és hogyan tapasztalja a tudomány a kvantummechanika „létezőit” hol részecskének, hol hullámnak. A Heisenberg-féle határozatlansági reláció Bachelard szerint alapjaiban kérdőjelezi meg az egyik legfontosabb és legalapvetőbb fogalmunkat: a tárgy fogalmát. A tárgy klasszikus fizikában és filozófiában kidolgozott fogalmának középpontjában a meghatározottság áll. Az új tudomány a statisztikai valószínűség és a teljes meghatározás lehetetlensége révén alapjaiban rendítette meg a tárgy hagyományos felfogását. A modern tudomány a dolgok mélyén felfedez egy objektív indeterminációt, és ezzel végleg szakít a karteziánus episztemológia egyszerű létezőivel.

Bachelard tehát elveti az egyszerű és abszolút módon meghatározott létezők episztemológiáját, és az új tudományos szemlélet komplexitásában egy új episztemológia születését látja, ami nem a korábbiból nő ki, hanem felváltja azt. A klasszikus felfogás analitikusan járt el és minden jelenséget visszavezetett elemi összetevőkre. Az új tudomány azonban azt tanítja, hogy „nincsenek egyszerű fenomének; a jelenség relációk szövedéke” (Bachelard 1943: 148.). A modern tudományos szellem szakít a karteziánus szellemmel (ami persze nem azonos Descartes filozófiájával, hanem egy egész világképet jelent), és egy nyitott racionalitást alakít ki.

Az új tudományfilozófia kialakításában az episztemológiai akadály fogalma játssza a meghatározó szerepet. A *tudományos szellem képzése* (1938) című mű részletekbe menően elemzi a tudományos szellem akadályait. A mű alcíme (Adalékok az objektív megismerés pszichoanalíziséhez) jól mutatja, hogy Bachelard nem a tudomány külső akadályai (anyagi, technikai, társadalmi nehézségek) iránt érdeklődik, hanem a belső akadályokkal vet számot, vagyis a különféle illúziók, leegyszerűsítések, hamis meggyőződések szerepét elemzi. Úgy véli, hogy ebben a munkában valóságos pszichoanalízisre van szükség, vagyis a tudományos szellemben tudattalanul, de nagyon erősen működő meggyőződések felfedezésére. Bachelard episztemológiájának az egyik nagy újítása az a felismerés, hogy a tudomány nem a teljes és egyre tisztább racionalizmus terepe: a tudományos gondolkodásban nagyon is jelentős szerep jut tudattalanul működő tendenciáknak. Részletekbe menő elemzéssel mutatja meg a tudományos gondolkodás megmerevedését okozó tendenciákat. Noha a könyv témája nem a klasszikus tudomány és a modern tudomány

különbsége, az elemzett példák mégis a modern tudomány előtti korszakból származnak.

Az *episztemológiai akadály* a tudományos haladással szemben olyan ellenállást jelent, amely nem külsődleges, hanem benne rejlik a megismerés aktusában és ezáltal szerepet játszik a tudomány stagnálásában és megmerevedésében. Bachelard az akadályok egész hálózatát mutatja be. Például az első tapasztalat mint közvetlen, érzéki tapasztalat könnyű, természetes és konkrét, ám a természetnek csak egy vélt fogalmához vezet el. Ezzel szemben az általánosító megismerés olyan tendencia, amely túlságosan sietősen jut el általánosításokhoz. A hibásan alkalmazott nyelvi eszközök, vagyis a fogalmak, analógiák, metaforák is észrevétlenül torzítják a tapasztalatot. A természet egységének eszméje olyan jelenségek egyesítését is kikényszeríti, amelyek egymástól merőben különbözőek. A gyakorlati hasznosság fogalma gyakran a megismerés ellenében hat. A szubsztancia és a realizmus metafizikai fogalmai mögött pszichológiai késztetések, többnyire a birtoklás vágyának kényszere húzódik meg. A kvantitatív szemlélet azért képez akadályt, mert a szubsztancializmussal karöltve úgy véli, hogy a méret automatikusan objektív. Bachelard avval fejezi be az akadályok elemzését, hogy felhívja a figyelmet a tudomány varázstalanító munkájára, ami egy bizonyos intellektuális aszketizmust jelent, sőt küzdelmet a természetes hajlamainkkal és gyors magyarázatok iránti vágyainkkal szemben.

Az objektív megismerés pszichoanalízise során Bachelard nem az egyedi psziché individuális tudattalanja iránt érdeklődik, hanem a vágy, a nyelv és a valóság általános összefüggése iránt, amely a tudomány racionálisnak tűnő felszíne alatt alapvetően befolyásolja a tudomány tényleges történetét. A nyelvnek, a hasonlatoknak, a különféle tudattalanul működő episztemológiai tendenciáknak olyan csábító erejük van, amelyek a világról való beszéd helyett sokkal inkább a megismerő szellemről mondanak el valamit.

A modern tudomány kialakulásának legfontosabb következménye kettős: az ész működésének forradalmi átalakulása és a valóság fogalmának forradalmi átalakulása. A *nem filozófiája* (1940) című mű összefoglalja az új tudományos gondolkodás filozófiáját. Bachelard a könyv elején a tömeg fogalmának történeti elemzésével példát ad arra, hogy még a legegyszerűbb tudományos fogalmaink is változnak történeti értelemben, ám nem egy primitív fogalmi mag gazdagodásáról van szó, hanem a teljes fogalom átalakulásáról és egymástól alapvetően különböző kontextusokban való megjelenéséről. 1) A naiv realizmus számára a tömeg fogalma az evési vágyat jeleníti meg, vagyis vaskosan mennyiségi fogalom. 2) A tiszta empirizmus szintjén a tömeg már összekapcsolódik az objektív meghatározás igényével és elsősorban a mérés gyakorlatához, a mérleg használatához kötődik. 3) A newtoni racionális fizika számára a fogalmak racionális módon függnék össze, ezért a tömeg az erő és a gyorsulás összefüggésében nyeri el az értelmét, mégpedig matematikailag

kifejezhető módon. 4) Az einsteini relativitáselméletben a racionalizmus tovább gazdagodik. Mivel abszolút nyugalmi állapot nincs, ezért nem beszélhetünk abszolút tömegről sem, egy tárgy tömege viszonylagos, hiszen függ a tárgy sebességétől. 5) A tömeg fogalma még tovább bonyolódik a mikrofizikában, amikor az elektronpördületek összefüggésében megjelenik a negatív tömeg fogalma. Ezzel maga a gondolkodás újabb fokra lép, megjelenik az a szint, amit Bachelard dialektikus racionalizmusnak, avagy szürracionalizmusnak nevez. A filozófus gyakran ragaszkodik egy adott fogalom valamelyik aspektusához, és nem veszi tekintetbe a teljes fogalmi spektrumot. Egy fogalomban gyakran rejtetten jelen vannak a korábbi fázis aspektusai, és ezeknek a jelenléte episztemológiai akadályt jelent. „Ha nyomon akarjuk követni a tudományos gondolkodás alakulását, akkor meg kell újítanunk a ráció kereteit, és tudomásul kell vennünk az új realitásokat” (Bachelard 1940/1997: 47.).

Bachelard mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a megismerés és a valóság nem egymástól elválasztott tartományok. A megismerés nem az önmagában meglévő valóság leképezése, a valóság pedig elválaszthatatlan a ráirányuló megismeréstől. A modern tudomány megszületése után a tudományfilozófia feladata a valóság és a megismerés komplex rendszerének és belső dinamikájának feltárása. Ennek az episztemológiai átalakulásnak az egymással összefüggő legfontosabb mozzanatai Bachelard szerint egy nem arisztotelaiánus logika és egy nem karteziánus ontológia kialakulása. Az új episztemológia felismeri, hogy a korábbi, például a klasszikus episztemológia tárgyai csupán egy alesetet jelentenek, ahogy a newtoni fizika törvényei a relativitáselmélet szerint érvényesek ugyan, de csupán bizonyos feltételek mellett. A klasszikus tudomány episztemológiája az euklideszi lokalizációs elvekre, a karteziánus egyszerű testek fogalmára, a newtoni mechanikára és kanti kategóriákra épül, ez a fogalmi háló pedig a tudományos logika és az ontológia egy meghatározott rendjével jár együtt. A klasszikus tárgyfeldogástól eltérő test (pl. szubatomi részecske) vizsgálata során azonban a klasszikus tudomány alapfogalmai kérdőjeleződnek meg. Bachelard szerint a mai tudomány nem dologközpontú, hiszen jelenségeket és nem dolgokat igyekszik megismerni. A dolog fogalma egy idejétmúlt tudományosság középponti eleme, ám nagyon nehéz megszabadulni ettől e középponti fogalomtól. „A dolog nem más, mint megszakított jelenség” (Bachelard 1940/1997: 101.). Korábban a tárgyakat úgy tekintették, mint amik természetüknél fogva egyediek, meghatározottak és nyugalmi helyzetben vannak, és azokat a feltételeket kutatták, amelyek mellett mozogni kezdtek. A modern tudomány teljesen más perspektívából tekint a valóságra: mozgó, összetett és változó valóságot szemlél, és megpróbálja meghatározni azokat a feltételeket, amelyek mellett nyugalomban lévőnek, megmerevedettnek tűnnek, vagyis a „dolgokat” a jelenségek egy speciális esetének tekinti. Ez a megközelítés a logikát is átalakítja. „A stabilizálható, mozdatlan test, a nyugalmi helyzetben lévő dolog az arisztotelészi logika verifikációs

tartományát alkotta. Az emberi gondolkodás előtt most olyan, más testek jelennek meg, amelyek nem stabilizálhatók [...]. A logikai értékkészlet tehát átalakításra szorul, vagyis annyi logikát kell kijelölnünk, amennyi a tetszőlegesen választott tárgyak típusainak a száma.” (Bachelard 1940/1997: 102.). Bachelard állítása tehát az, hogy az arisztotelészi logika, mindenekelőtt a harmadik kizárásának elve, nem a gondolkodás időtlen és örök feltétele, hanem egy meghatározott tudományos felfogás, a természetes intuíció és a newtoni fizika szemléletét tükrözi. Egy nem newtoni fizika elfogadása tehát egy nem arisztotelészi logika elfogadását vonja maga után. Ezzel pedig nem csupán az empirikus fogalmak és a mögöttük meghúzódó ontológia fogalmai (mindenek előtt a szubsztancia, az egység, a dolog kategóriái) változnak meg, de még az olyan fogalmak is, mint az okság. „A valószínűségek pontosítása szükségképpen az okságkategória dialektikájához is vezet” (Bachelard 1940/1997: 85.).

A szellemnek és a gondolkodásnak tehát nincsenek örök feltételei, de nem azért, mert az emberi psziché változékony, hanem azért, mert maga a tudományos szellem változik, alakul és átalakul. „A szellemnek folyton a tudás feltételeihez kell idomulnia. Olyan struktúrát kell önmagában kialakítania, amely összhangban áll a tudás struktúrájával. [...] A ráció engedelmességgel tartozik a tudománynak.” (Bachelard 1940/1997: 131.). A megismerés filozófiájának tehát nyitott filozófiává kell válnia, olyan gondolkodásmóddá, amely az ismeretlent kutatva a korábbi ismeretnek ellentmondó valóságelemek elgondolására is nyitott, sőt a saját gondolkodásának feltételeit sem tekinti örökre adottnak, vagyis nem egy időfeletti *cogitóból* indul ki. Bachelard szerint ez a nyitott filozófia annyiban dialektikus, hogy az új tapasztalat mindig *nemet* mond a korábbi tapasztalatnak. Az ebből a *nemből* fakadó dialektika azonban nem a tagadás szándékát hordozza, vagyis a nem negatív tendenciáról van szó. Épp ellenkezőleg, az új gondolkodás egy adott rendszeren belül hűen követi az ott érvényes szabályokat, és igazodik a valóság meghatározott tagolódásához, még akkor is, ha ez korábbi elveinek feladását kényszeríti ki.

## 1.2. A képzelet

Bachelard episztemológiai belátásai a gondolkodás nyitottságának és a ráció relativitásának irányába mutatnak. Ez azonban semmiképpen sem jelent irracionalizmust és a káosz ünneplését, hanem sokkal inkább az emberi gondolkodás rejtett formáinak feltárását. Az objektív megismerés pszichoanalízise mellett Bachelard, különösen kései műveiben, élenként érdeklődött a művészi kreativitás pszichoanalízise iránt is. Mindkettőben nagy szerepe van a tudattalannak, amely a tudatot benépesítő képek kialakításáért felelős.

A művészi tevékenység pszichoanalízisében Bachelard az emberi képzelet mélyén rejlő tendenciákat és erővonalakat igyekezett feltárni. Számára ezért nem annyira az egyéni tudattalanra vonatkozó freudi elmélet, mint sokkal inkább Jung kollektív tudattalanja szolgáltat kiindulópontot. A tudattalant pedig nem az elfojtás fogalma felől, hanem a kreativitás örömteli tevékenysége felől közelíti meg.

Bachelard mindenekelőtt különbséget tesz a képzelet (*imagination*) által létrehozott képek és az észleléshez kötődő képek között. A képzelet munkája sokkal alapvetőbb, mint a percepcióhoz kötődő képek létrehozása, más szóval a képzelet nem a külső képek egyszerű tükrözését hajtja végre. Olyan tevékenység, amely a szubjektum akaratahoz, késztetéseivel és vágyaihoz kapcsolódik, nem pedig a tárgyi valóság megismeréséhez. Másfajta pszichoanalízisről van tehát szó, mint az objektív, tudományos megismerés, vagy az egyéni élet megértése során. Ennek a pszichoanalízisnek a középponti mozzanatai a képzelet, az álmodozás és bizonyos archetipikus képzetek.

A képzelet a képek világa, a megismerés ezzel szemben az észlelés képeit fordítja le fogalmakra. A képzelet alapvető törvénye – szemben a logikus és fogalmi gondolkodással – az ellentétek törvénye. A materiális képzeletben minden mozzanat szorosan összefügg az ellentétével, vagyis a képzelet alapszabálya az ellentétek összetartozása és egysége.

Az emberi képzelet munkáját jól illusztrálja a költői képzelet. Bachelard szerint a képzeletben lényeges szerep jut bizonyos archetipikus képzeteknek az anyagisággal kapcsolatban, ezért vállalkozik a négy alapelem pszichoanalízisére. A föld, a levegő, a tűz és a víz olyan ősképzetek, amelyek állandóan jelen vannak a költői alkímiában és a képzelet különböző alaptendenciáit jelenítik meg. Ezeknek a materiális képeknek az elemzését és bemutatását költői szépségű írásokban valósítja meg Bachelard: *La psychanalyse du feu* (A tűz pszichoanalízise, 1938), *L'eau et les rêves* (A víz és az álmok, 1942), *L'air et les songes* (A levegő és az álmok, 1943), *La terre et les rêveries de la volonté* (A föld és az akarat álmodozásai, 1948).

Az akarattal való kapcsolódása révén a képzelet sokkal inkább a félig tudatos nappali álmodozáshoz, az ábrándozáshoz (*rêverie*) kapcsolódik, mint az álomban feltárható tudattalan folyamatokhoz (sűrítés, eltolás). Az álmodozás fogalma így középponti szerepet játszik Bachelard gondolkodásában: *La poétique de la rêverie* (Az álmodozás poétikája, 1959). Az álmodozást előidéző képekben sajátos módon kapcsolódnak egymáshoz az ellentétek: a fa egymáshoz köti az eget és a földet, a bimbó kicsisége ellenére egy egész világot tartalmaz, a gyertyaláng – Bachelard kedvenc példája – feloldja az anyag és a szellem, a csend és a beszéd ellentétét. A képzelet és az értelem szembenállását Bachelard szerint jól jeleníti meg az éjszaka és a nappal ellentéte: a fogalom a nappal képeinek felel meg, a kép az éjszaka derengésének.

Az értelem számára a reprezentatív szemlélet és a forma elsődlegessége a lényeges, ezzel szemben a képzelet a képek deformálásának a képessége.

A világos formákhoz, meghatározott tárgyakhoz és analitikus gondolkodáshoz ragaszkodó értelemmel egyfelől az új természettudomány nyomán kialakuló magasabb racionalitás áll szemben, másfelől a formákat szétoldó képzelet. Mindkettőre szükség van a gondolkodás felszabadításához, de csak a költészet tudja újrakezdeni a világ teremtésének munkáját anélkül, hogy a régi világ képét le kellene rombolnia. A tudományos szellem számára ez a rombolás, ez a „nem” szükségszerű.

## BIBLIOGRÁFIA

- Bachelard, Gaston 1927: *Essai su la connaissance approchée*. Paris: Vrin.  
Bachelard, Gaston 1934: *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Alcan.  
Bachelard, Gaston 1938: *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin.  
Bachelard, Gaston 1938: *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard.  
Bachelard, Gaston 1940/1997: *A nem filozófiája: az új tudományos gondolkodás filozófiájának vázlata*. Budapest: Akadémiai.  
Bachelard, Gaston 1942: *L'eau et les rêves*. Paris: Corti.  
Bachelard, Gaston 1943: *L'air et les songes*. Paris: Corti.  
Bachelard, Gaston 1948: *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: Corti.  
Bachelard, Gaston 1948: *La terre et les rêveries du repos*. Paris: Corti.  
Bachelard, Gaston 1949: *Le rationalisme appliquée*. Paris: P.U.F.  
Bachelard, Gaston 1951: *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: P.U.F.  
Bachelard, Gaston 1953: *Le matérialisme rationnel*. Paris: P.U.F.  
Bachelard, Gaston 1959: *La poétique de la rêverie*. Paris: P.U.F.  
Bachelard, Gaston 1961: *La flamme d'une chandelle*. Paris: P.U.F.  
Chimisso, Christina 2001: *Gaston Bachelard: Critic of Science and the Imagination*. London: Routledge  
Dagognet, François 1965: *Gaston Bachelard. Sa vie, son oeuvre*. Paris: P.U.F.  
Gil, Didier 1993: *Bachelard et la culture scientifique*. Paris: P.U.F.  
Lecourt, Dominique 1969: *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*. Paris: Vrin.  
Lecourt, Dominique 1974: *Bachelard ou le jour et la nuit*. Paris: Grasset.

## 2. Georges Canguilhem

Georges Canguilhem (1904–1995) Castelnau-daryban született. Felsőfokú filozófiai tanulmányait az École Normale Supérieure-ön kezdte 1924-ben. Évfolyamtársai között volt többek között a tragikusan korán elhunyt Jean Cavaillès (190–1944), akivel később az ellenállásban is együtt tevékenykedtek. Canguilhem 1927-ben szerezte meg az aggregációt, majd különböző gimnáziumokban tanított. Időközben elvégezte az orvosi egyetemet is. 1941-től tanított a Strasbourgi Egyetemen. 1943-ban védte meg híressé vált doktori értekezését, amelyet még abban az évben publikált *A normális és a kóros* címen. A Gestapo nem sokkal később elfoglalta a Strasbourgi Egyetem Clermont-Ferrand-ba áthelyezett intézményeit. Canguilhemnek sikerült megszöknie, és a következő két évben fontos feladatokat látott el az ellenállásban. 1944-ben részt vett a Mont-Mouchet melletti csatában. Clermont-Ferrand közelében létrehozott egy kórházat, amelyet később az ellenséges támadás miatt ki kellett üríteni. 1955-ben nevezik ki professzorrá a Sorbonne-on, ahol egykori tanára, Gaston Bachelard katedráját foglalja el. 1971-ig tanít, és tanítványi köréhez olyan, később jelentőssé vált gondolkodók tartoznak, mint Michel Foucault, Gilles Deleuze, François Dagognet, Dominique Lecourt.

Canguilhem fő kutatási területe jól tükrözi kettős képzettségét. Filozófiai és orvosi tanulmányai az élet fogalmának és az élet tudományának kutatásához vezetnek. Tudománytörténeti elemzéseinek középpontjában az episztemológia egy új területe áll: az élet fenomenjének kutatása a normális és a patológikus fogalmainak elemzésén keresztül.

Mesteréhez, Bachelard-hoz hasonlóan a filozófiai vizsgálódásokat nem a szubjektum fogalmához köti. A fenomenológia és az egzisztencializmus gondolkodása egyaránt idegen tőle, ugyanis mindkettő az emberi tudatból és az emberi szubjektumból indul ki. Ennek következtében a szubjektum párfogalma, az objektum is idegen marad a számára. A tudás nem egy tudat teljesítménye, és a tudás nem egyszerűen letapogatja a már létező tárgyakat, hanem bizonyos értelemben létre is hozza a tárgyait. Canguilhem úgy vélte, hogy a filozófiai kutatás igazi területe az episztemológia, vagyis a tudás kutatása. A mindenkorai tudást azonban nem szubjektum és objektum viszonyában kell kutatni, ahogy a hagyományos ismeretelmélet teszi, hanem a fogalmak és a dolgok viszonyában. Ha ez utóbbi szempontból tekintünk a tudás történetére, akkor kiderül, hogy a fogalmak és a dolgok viszonya nem örökkévaló, egyszer és mindenkorra meghatározott viszony, hanem történeti képződmény. Canguilhem gondolkodása tehát történeti episztemológia, amely a tudás szerveződését történeti módon vizsgálja.

Bachelard episztemológiai kutatásai elsősorban a matematika és a fizika eredményeihez kapcsolódtak. Canguilhem más területen végez vizsgálódásokat és ennek megfelelően a tudás szerveződéséről is némiképp eltérő képet



alkot. Canguilhem episztemológiai vizsgálódásai általában az élet kutatásának különféle területeire vonatkoznak, legfőképpen azonban az orvostudomány áll érdeklődése középpontjában. Az élettan, a patológia, a gyógyszerészeti kutatások és a klinikai orvoslás problémáját egy olyan fogalmi distinkció mentén próbálja meg felvázolni, amely egész filozófiai működése számára középponti jelentőségű volt: ez a normális és a patologikus ellentéte.

Canguilhem alapos történeti vizsgálódásokon, tudománytörténeti kutatásokon és filozófiai fogalmi elemzéseken keresztül mutatja be, hogy a normális és a patologikus látszólag magától értetődő ellentéte valójában egy bonyolult konstrukció eredménye. Az orvostudomány azt tekinti feladatának, hogy megőrizze, illetve helyreállítsa az egészséges, normális állapotot. Ez az eljárás azonban nem vezethető vissza minden további nélkül annak egyértelmű tudására, hogy mi a normális. Canguilhem *A normális és a kóros* (1943) című könyvében a XIX. századtól kezdődően vizsgálja azokat az elméleti megfontolásokat, amelyek a biológiában és az orvostudományban a normalitás kérdésével kapcsolatban felmerülnek. Egy olyan tézis bírálatával kezdi gondolatmenetét, amely a XIX. században közkeletű volt, és amelynek értelmében a kóros jelenségek lényegüket tekintve azonosak a megfelelő normális jelenségekkel, a két állapot között csak mennyiségi eltérés áll fenn. A kóros jelenségek eszerint csupán a megfelelő élettani jelenségek mennyiségi változatai. Canguilhem alapos orvosi ismeretek birtokában mutat rá ennek a felfogásnak a tarthatatlanságára. A kóros állapot tehát nem a fiziológiai állapot mennyiségileg eltérő meghosszabbítása, hanem különbözik attól. A kérdés innentől kezdve az, hogy ezt a különbséget miként lehet megragadni.

A probléma akkor kezd rendkívül bonyolulttá válni, amikor a klinikai orvoslás, az élettan és a pszichiátria felől kutatjuk a normális fogalmának értelmét. Az élettan a fiziológiai működéseket kívülről szemléli, az orvostudomány a tünetek felől, vagyis a páciens fájdalomélményei felől, a pszichiátria pedig a pszichés problémákat nem mások életéhez képest vizsgálja, hanem a páciens saját, korábbi életéhez képest. E három, egymástól jócskán eltérő megközelítés közös mozzanata a normalitás valamilyen fogalmának alkalmazása. Canguilhem arra a belátásra jut, hogy a normális állapot önmagában nem megragadható: „az egészség az, ahogy az élet a szervek csöndjében zajlik” (Canguilhem 1943/2004: 67.). Ha viszont a normális, egészséges állapotról csak a kóros állapoton keresztül lehet tudást szerezni, akkor mindazok a megközelítések, amelyek önmagában akarják körülírni a normalitást, problematikussá válnak. Az előbb említett tudományok közül az élettan a legtekintélyesebb, mivel az élettan tűnik a legtudományosabbnak a három közül. Az élettan megadja a helyes szervi működés kanonizált leírásait, Canguilhem azonban felveti a kérdést, hogy ezeket az állandókat vajon nem azért minősítik-e normálisnak, mert a megfigyelhető esetek közül a leggyakoribbak. Vagyis a normalitás fogalma nem redukálódik-e így az átlagosság fogalmára?

Ha ez történne, vagyis ha a normalitás pusztán statisztikai átlagot jelentene, akkor világossá válna, hogy a normalitás fogalma nem képezheti a különféle tudományok *elméleti* alapját. Canguilhem ezért egy szinttel mélyebbre hatol, és magából az élet fogalmából indul ki. „Amikor egy élőlény betegséggel reagál a sérülésre, a pusztításra vagy a működési zavarra, akkor arról az alapvető tényről tesz tanúságot, hogy az élet nem közömbös bizonyos feltételek iránt, amelyek között létrejöhet, hogy az élet polaritás, s mint ilyen, akaratlanul is kijelöl egy értéket – röviden, hogy az élet normatív tevékenység” (Canguilhem 1943/2004: 72.). Az élet normativitása azonban nem valamiféle antropomorf szemléletet tükröz, mindössze annyit jelent, hogy fizikai, kémiai vagy mechanikai értelemben nincsenek kóros állapotok, biológiai értelemben viszont vannak. Vagyis van fizikai semlegesség, de nincs biológiai semlegesség, más szóval az élet állandóan normákat állít fel.

Ha viszont az élet már önmagában normatív tevékenység, ugyanakkor az élet mindig bizonyos feltételek között jön létre és ezért változékony, akkor ezek a normák is változékonyak. Az anomália például még nem jelent feltétlenül patológikus állapotot. Canguilhem az életet „dinamikus polaritásként” határozza meg, és ezalatt azt érti, hogy az élet még a legegyszerűbb élőlények számára is választás és kizárás. A tápcsatorna nyílásai abban az értelemben pólusok, hogy a funkciók nem működnek mindkét irányban. „Amíg a fajra jellemző típus alaki vagy működésbeli változatai nem borítják fel vagy fordítják meg a polaritást, az anomália megtűrt jelenség, ellenkező esetben azonban negatív értéket vesz fel” (Canguilhem 1943/2004: 78.). Az anomália nem azonos a betegséggel, mert a betegség időben bontakozik ki és a beteg élőlény önmagához képest lesz beteg, ezzel szemben az anomália térben jelenik meg, hiszen a többiekhez képest jelent alkati eltérést. A fajokra jellemző típustól eltérő, vagyis abnormális élőlényeket azonban kétféleképpen lehet szemlélni: lehetnek a típust veszélyeztető torzulások, de lehetnek új típust kialakító forradalmárok is. Mihelyt az élőlényt nem önmagában, vagy a faj vonatkozásában, hanem a környezettel való viszonyában vizsgáljuk, abban a pillanatban kiderül, hogy nem beszélhetünk önmagában normális vagy patológikus lényekről. „Egy élőlény normális egy környezetben, amennyiben megvalósítja azt az alaki és működésbeli megoldást, amelyet az élet az adott környezet elvárásaira talált” (Canguilhem 1943/2004: 83.). Az anomália és a mutáció tehát önmagukban nem kórosak, ha az élet új stabilitásához, termékenységéhez és változatosságához vezetnek.

Az élet normatív, de nincsenek önmagukban adott normái, vagyis a normákat mindig a tudós vetíti bele a jelenségekbe. Canguilhem szerint tehát a normális és patológikus szembeállítás alapvetően tudományos és történeti konstrukció, amelynek sokféle mozzanata van: 1) A normális és a kóros közötti határ nem éles egy faj egészére nézve (noha az egyed életén belül világosan elkülönülni látszik az egészséges és kóros állapot). 2) A statisztikai átlag

alapján eldönthetetlen, hogy valamely egyed normális-e vagy sem (a statisztikai átlagtól egyénileg és kulturálisan is jelentősen el lehet térni). 3) A normális állapotról csak a kóros állapoton keresztül szerzünk tudomást, hiszen csak az abnormális kelti fel az elméleti érdeklődést a normális iránt. Ráadásul az úgynevezett betegség sem negatív működés önmagában, ugyanis a betegség felfogható olyan pozitív újítási kísérleteként is, amellyel az élőlény egy környezeti hatásra reagál. A betegség sohasem pusztán az organizmus működésének megbomlása, hanem egyben egy új életrend megjelenése is. Canguilhem ezzel kapcsolatban Bergson egyik gondolatát idézi: „Nincs rendetlenség, csak egy várt vagy szeretett rendnek egy másikkal való helyettesítődése, amellyel nem tudunk mit kezdeni, vagy amitől szenvedünk” (Canguilhem 1943/2004: 113.). Nincs tehát objektív tudományként felfogható kórtan. A normális és a kóros különbsége alapvetően a gyógyító tevékenység felől ragadható meg, az pedig a klinikai gyakorlattal, vagyis az intézményes szokásokkal, felosztásokkal és lehetőségekkel áll összefüggésben. Canguilhem következtetése az, hogy az élettan, vagyis a normalitás tudománya nem előzi meg a kórtant, a kórtan viszont a maga részéről a klinikumtól, a mindenkor orvosi gyakorlattól függ. A normalitás episztemológiai vizsgálata így megmutatja, hogy a normális nem értelmezhető önmagában, a normalitás viszonyfogalom, ami nagyon komplex összefüggések hálózatába illeszkedik.

Canguilhem episztemológiai vizsgálódásai egy sajátos történeti módszerre épülnek. Úgy véli, hogy a tudomány történetében nem beszélhetünk teleológiáról, vagyis a tudománytörténeti vizsgálódások során el kell felejtenünk, hogy tudjuk, mi lett a végeredmény. A tudás nem lineáris módon halad. Az új tudományos fogalmak nem feltétlenül a korábbi tudományból nőnek ki, hanem sokféle diskurzus amorf együtteséből. Ezt a folyamatot a kikristályosodáshoz hasonlítja Canguilhem, és azt állítja, hogy a szavak, a fogalmak és a nekik megfelelő tárgyak egyszerre jelennek meg. A rekurzív módszer feladata az, hogy bepillantást engedjen ebbe a kristályosodási folyamatba, nem pedig az, hogy a későbbi tudományos tudás igazságait igazolja. A tudománytörténetet Canguilhem alárendeli az episztemológiának, mivel számára nem a konkrét tudományos eredmények történeti sorozata az érdekes, hanem a tudás történeti szerveződése. Úgy véli, hogy a tudományos fogalmak létrejöttében nem a tiszta racionalitás érhető tetten, hanem a tudományos diskurzusok és a tudományos ideológiák állandó kapcsolata.

Canguilhem átveszi Bachelard filozófiájából az episztemológiai törés gondolatát, de azt nem a matematikai természettudományokban, hanem elsősorban az élettudományokban alkalmazza. És Bachelard-ral szemben nem az episztemológiai akadályok működése érdekli, hanem azok a lehetőségfeltételek, amelyek révén lehetővé válik egy új fogalom felbukkanása. Különböző tudományos fogalmak (pl. a XVII. és XVIII. századi reflexfogalom) vizsgálatán keresztül arra a belátásra jut, hogy egy adott tudománytörténeti korszakon

belül különféle diszciplínák között is megfigyelhető egy bizonyos episztemológiai rokonság. Ez a gondolat vezet Michel Foucault filozófiájában az episztémé fogalmához. Canguilhem másik újítása Bachelard episztemológiájához képest az a meggyőződés, hogy egyes fogalmak eredeténél azokat a tágabb kontextusokat is meg kell vizsgálni, amelyekbe a tudományos racionalitás illeszkedik. Ez elsősorban a szociális feltételek és az intézményes tér kutatását jelenti.

## BIBLIOGRÁFIA

- Canguilhem, Georges 1952: *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Canguilhem, Georges 1943/2004: *A normális és a kóros*. Budapest: Gondolat.
- Canguilhem, Georges 1968: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Canguilhem, Georges 1988: *La santé, concept vulgaire et question philosophique*. Pin-Balma: Sables.
- Debru, Claude 2004: *Georges Canguilhem, science et non-science*. Paris: Éd. Rue d'Ulm.

## HARMADIK FEJEZET: HERMENEUTIKA ÉS EGZISZTENCIALIZMUS

A hermeneutika, alexandriai kezdetei óta a szövegeket valamilyen szempontból fontosnak tartó diszciplinák – teológia, jog, irodalom – segédtudománya volt, s a XX. században vált jelentős filozófiai irányzattá. Nem annyira iskoláról, meghatározott gondolkodói programról van szó, sokkal inkább arról, hogy a szövegértelmezés jelensége, a helyes értelmezésre vonatkozó reflexió eltérő gondolati törekvések összefüggésében játszik középponti szerepet. A tágan értett hermeneutika huszadik századi jelenlétét eltérő módokon lehet megítélni, de jellemző módon egy francia filozófus, Jean Greisch az „ész hermeneutikai kora” meghatározást adta erről az időszakról. A filozófiává váló hermeneutika kiemelkedő alakjai között tarthatjuk számon Wilhelm Diltheyt, Martin Heideggert, Hans-Georg Gadamert és Paul Ricoeurt.

Az egzisztencializmus – eredetileg Gabriel Marcel (1889–1973) keresztény gondolkodótól eredő – megnevezés a 20. század második felében vált széles körben használatossá, elsősorban Jean-Paul Sartre gondolkodására vonatkoztatva. Egzisztencialistának neveztek a II. világháború után számos olyan író és értelmiségit, akik főként Sartre nyomán a szabadságot tekintették a legfontosabb értéknek, és ennek nevében akartak szakítani hagyományos gondolkodásmódokkal. Jelen összefüggésben az „egzisztencializmust” szűkebb jelentésben használjuk, s elsődlegesen az egyéni emberi létezés, az egzisztencia gondolati megragadásának törekvését értjük ezen. A dán gondolkodó, Søren Kierkegaard vezeti be nyomatékosan az emberi létezés megnevezésére az „egzisztencia” kifejezést, amely nem ismeretlen az európai filozófiai tradícióban. Arisztotelész óta szokás megkülönböztetni valaminek a lényegét és a létezését, s ez a megkülönböztetés a latin nyelvű hagyományban *essentia–existentia* fogalompárként szerepel. Kierkegaard nyelvhasználatában a sajátos emberi létezés megjelölésére szolgál, amelyet szembeállít mind a dolgok, mind az absztrakt tárgyak létezésének módjával, és amely sajátos létezés leírását középponti filozófiai feladatnak tartja. Az így értett egzisztenciafilozófia jelentős alakjaként tárgyaljuk Martin Heideggert és Karl Jasperst, valamint szoros tartalmi kapcsolódások miatt Hannah Arendt és Charles Taylor gondolkodását. A fejezetben tárgyalt szerzők nem kizárólag hermeneutika és egzisztencializmus összefüggésében elemezhetők, és ez a magyarázata annak, hogy mind Paul Ricoeur, mind Jean-Paul Sartre gondolkodását a francia fenomenológiával foglalkozó fejezet fejti ki.

## WILHELM DILTHEY

Wilhelm Dilthey 1833-ban, a wiesbadeni Biebrichben született, apja lelkész, anyja muzsikussalád sarja. Tipikus tudóséletét él, az akadémiai munka keretei között folytat bámulatosan kiterjedt témájú kutatásokat, filozófiai művei mellett megjelentet szellemtörténeti és életrajzi írásokat, etikai, pedagógiai, esztétikai, pszichológiai és irodalomtudományos értekezéseket. Dilthey Heidelbergben teológiai tanulmányokkal kezdi egyetemi pályáját, majd rövidesen Berlinbe megy, formálisan teológiát tanul és egyháztörténeti kérdésekkel foglalkozik, de érdeklődése kiterjed a történelemre, filozófiára és filológiára is. Többek között a historizmus meghatározó alakjának, a történész Leopold von Rankének előadásait hallgatja, valamint látogatja August Boeckh filológiai előadásait, aki Schleiermacher gondolkodását közvetíti neki. Egyetemi tanulmányai a historizmus, vagy más néven történeti iskola akadémiai virágzásának idejére esnek. Részt vesz Schleiermacher leveleinek kiadásában, 1860-ban pedig akadémiai pályadíjat nyer Schleiermacher-dolgozata, amelyhez intenzív hermeneutikatörténeti tanulmányokat folytat, és ezt későbbi elképzeléseiben is hasznosítja. 1864-ben készül el doktori disszertációja Schleiermacher etikájáról, és még ugyanabban az évben habilitál a *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (A morális tudat elemzésének kísérlete) című értekezéssel. 1867-ben Bázelen nevezik ki professzornak, a következő évben Kielben. 1871-től 1882-ig Breslauban tanít, 1882-ben Lotze utódként Berlinben nevezik ki professzornak, és itt kísérli meg a szellemtudományok filozófiai alapvetését egy nagyobb műben kidolgozni. A áttörést és elismertséget ez a töredékben maradt munka, a *Bevezetés a szellemtudományokba* hozza meg számára. Mérsékelt siker arat egy újszerű, „leíró és taglaló pszichológia” tervével, amelyet pszichológiai oldalról heves bírálattal illettek. Dilthey 1911-ben Dél-Tirolban hal meg, hatalmas kéziratot hagyatékot hagyva maga után.

Dilthey munkásságának vezérmotívuma a kanti észkritika programját felidéző „történeti ész kritikája”, amelyet historizmus és pozitivizmus feszültségterében dolgoz ki. Mindkét szempont kapcsolódik ahhoz a programhoz, amely vitathatatlanul Dilthey nevéhez fűződik: a szellemtudományok filozófiai alapvetéséhez. Magát a szellemtudományok kifejezést is a német filozófus emeli be a filozófiai köztudatba, és programszerű alaptörekvése annak kimutatása, hogy a szellemtudományok a természettudományok mellett önálló tudománycsoportot alkotnak. Gondolkodásának esztétörténeti kontextusát

a posztidealizmus kora alkotja, amelyet Hegel, illetve átfogóbban a német idealizmus rendszereinek hitelvesztése jellemez, miközben meghatározóvá válik a historizmus, valamint egy általános antispekulatív és empirikus gondolkodásmód. Az idealista rendszerek térvészteséből következően megkérdőjeleződik az embernek az a meghatározása, amelyet a német idealizmus adott: az ember eszes lény. Az ember Kierkegaardnál mint önmaga, Schopenhauer-nél mint tragikusan kielégíthetetlen akarás, Nietzsche-nél mint a hatalom akarása jelenik meg, s ezzel új alapkategóriák jelennek meg az ész, a szubjektum, a tudat után az ember lényegének kifejtésében. Dilthey közvetlen tanítványai közül kiemelhetjük Georg Misch, Hermann Nohl, Eduard Spranger nevét, döntően befolyásolta továbbá a hermeneutikai filozófia XX. századi alakulását például olyan gondolkodók műveiben, mint Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Otto Friedrich Bollnow és Joachim Ritter. Átfogó hatása két fő szempont mentén bontakozott ki. Egyrészt ő fogalmazza meg elsőként markánsan a tudományelméleti dualizmus álláspontját, melynek értelmében a tudomány két, egyenrangú tudománycsoportra bomlik, amelyek lényegi különbségeket mutatnak fel. A szellemtudományok önállóságának így kifejtett gondolata a 20. századi tudományfilozófia megkerülhetetlen álláspontjává vált. Másrészt Dilthey az élet sajátos fogalmának középpontba állításával jelentős impulzusokat ad számos filozófusnak és irányzatnak, többek között az egzisztencializmusnak is.

## 1. Historizmus

Dilthey gondolkodásának közvetlen előzménye és egyúttal tárgya a historizmus, vagy más néven történeti iskola. A historizmus iránti érdeklődése összekapcsolódik Hegel bírálatával, amelyet Leopold von Ranke fogalmaz meg erőteljesen: ellentétben Hegel elgondolásával; az észnek nincs nyoma a történelemben, a történelem megismerése nem tekinthető az ész önmegismerésének. Ez a bírálat azonban nem csak a történelem spekulatív megragadását, hanem a történelem megismerhetőségét is veszélybe sodorja. Dilthey számára ebből adódik az életre szóló gondolati program, mégpedig annak kimutatása, hogyan lehetséges a tudományos megismerés a történelem területén, azon tudományok körében, amelyeket majd a szellemtudományoknak fog nevezni. A kérdés nem mellékes motivációja az a meggondolás, hogy a történelem megismerhetősége egyben a modern civilizáció megértésének is kulcskérdése. A historizmus olyan XVIII–XIX. századi, főként német gondolati áramlat, amelynek centrális témája egy történelemszemlélet kidolgozása, amely az időközben nagyon fejletté vált történeti kutatási gyakorlatnak próbál igazságot szolgáltatni. Meghatározó alakjai egyben a német történetírás kiemelkedő személyiségei, mint például Jacob Burckhardt, Leopold von Ranke, Theodor

Mommsen. A „történeti iskola” elnevezés a jogtörténész Friedrich Carl von Savigny által a jogtudományban kidolgozott történeti iskolát veszi alapul, amely a jogot nem racionális elgondolás és konstrukció eredményének tekinti, hanem történetileg kifejlődött képződménynek. E felfogás szerint a jog egy adott nemzet egész történetével adott, annak belső lényegéből és történetéből nőtt ki, és így megragadásához is történeti eljárás szükséges. A historizmus történetírásra vonatkozó alapmeggyőződése pontosan fejeződik ki Ranke gyakran idézett formulájában: a történész feladata leírni a történelmet, ahogy volt, megmutatni, „hogyan volt tulajdonképpen” (*„wie es eigentlich gewesen”*). A történelem kutatójának tehát az a dolga, hogy önmaga kikapcsolása révén férjen hozzá a múlthoz, és adatokra, forrásokra támaszkodva adjon arról részletes, metafizikai konstrukcióktól és előfeltevésektől mentes leírás. Ez az elsősorban Hegel ellen irányuló célkitűzés arra az előfeltevésre épül, hogy a történelem egészében nincs fejlődés, ahogy hanyatlás sincs, a korok egymástól elkülönülő, izolált alakzatoknak tekintendők. Amikor a historizmus a történelmet centrális problémává teszi, akkor voltaképpen már a német idealizmusban is hangsúlyossá vált kérdést tárgyal, jóllehet a német idealizmus gondolkodói számára a történelem kérdése nem magában véve kitüntetett jelentőségű probléma, hanem több más tartalmi kérdéssel fonódik össze.

Hegel saját filozófiáját és a történelmet elvi szinten kapcsolja össze, amennyiben a történelem menetét a szabadság tudatában való haladásként, és ezért egyetlen determinált, teleologikus folyamatként határozza meg, ahol a fejlődés motorja a szellem dialektikus mozgása, amely ellentéteken keresztül halad magasabb szintézis felé, egyre újabb ellentmondásokat teremtve. A hegeli elgondolás a történelem ésszerűségének feltevésén alapul, és a történeti fejlődés szükségszerű végpontját a polgári társadalomban pillantja meg, amelyben a „történelem végéhez” ér a történeti folyamat, amely az egyének tetteit az „ész csele” révén eszközként használja fel. A XIX. század jelentős történészei Hegellel szemben határozzák meg magukat, elsősorban azért, hogy határozottan elvetik a történelem metafizikai értelmezését. A historizmus gondolkodói alapvetően egyetértének Hegel elutasításában, amennyiben a történelmi folyamatot nem tartják az ész haladásának, és ezért a történelem megragadására nem gondolják alkalmasnak az abszolútum filozófiáját. Marxtól eltérően, aki az abszolút szellem helyére a cselekvő embert téve folytatni próbálja Hegel dialektikáját, a történeti iskola megkísérli a történelmet tudományként megalkotni, mégpedig antispekulatív szellemben.

A historizmus fontos gondolati előzménye a romantikában kialakuló általános érdeklődés minden iránt, ami történeti. A romantika szempontjából ennek filozófiai, gondolati hátterét a felvilágosodástól való alapvető elfordulás alkotja. Kezdetben ez az érdeklődés csak az erősen idealizált középkorra irányul, és később tágul ki a múlt iránti általános érdeklődéssé. A romantika azért is fordít nagy figyelmet a múltra, mert felértékeli az organikus és orga-



nikusan fejlődött viszonyokat, legyen szó népről, nyelvről, kultúráról, vagy bármi másról. A történeti fejlődés során kialakult képződmény levezethetetlen az általánosból, és ez az alapja individualitásának és értékének. Ebből eredően a historizmus alapvető értelmezési elvként rögzíti a korábbi korok másságának elismerését. Ez az elv alapján véve szakít a felvilágosodásra jellemző uniformitás-feltevessel, és helyette hangsúlyozottan elismeri az individuálist, ami csak az egyformaság rovására lehetséges. Más korok eseményeit, műveit, tetteit, termékeit csak akkor értjük megfelelően, ha saját koruk összefüggésébe helyezzük azokat, mivel csak így kerülnek saját mércéik kontextusába. A historizmus ezen alapgondolata voltaképpen egy kontextualitás-ely, amely a történeti összefüggésben jelöli meg azt az egészt, amely alapján egyes képződményeket értelmezni kell. Ennek a megközelítésnek következménye egy olyan ellenvetés, amellyel Dilthey maga is élete végéig küzd: a relativizmus gyanúja merül fel a historizmussal szemben, mivel azt sugallja, minden csak saját korának összefüggésében érvényes, s így a különböző korok, művek, tettek összemérhetetlennek tűnnek.

## 2. Bevezetés a szellemtudományokba

Az 1883-ban megjelentetett *Bevezetés a szellemtudományokba* – a töredékes műnek csak az első kötete készült el – a körvonalazott történeti iskola filozófiai, ismeretelméleti alapvetését törekszik kidolgozni. A kötet ajánlása utal Dilthey programjának korábbi elnevezésére: a „történeti ész kritikája” nem más, mint „az ember azon képességeinek kritikája [...], hogy önmagát és az általa teremtett társadalmat és történelmet megismerje” (Dilthey 1883/1974: 241.). Az észkritikára való hivatkozás azt sugallja, Dilthey a historizmus tudományos jellegét Kant nyomán kívánja kidolgozni, miközben az utalás nem jelent problémamentes hivatkozást, hiszen Kant számára az ész lényegileg nem történeti. Dilthey értelmezésében *A tiszta ész kritikája* a „szubjektivitás metafizikáját” tartalmazza, amely ugyanúgy problematikus, mint a német idealizmus rendszerei (Dilthey 1927: 334.). Az 50-es évek leveleiből kiderül, hogy a német filozófus a természetet nem gondolja racionálisnak, hanem Kantot követve úgy véli, a természetben az ész által behelyezett rendet találunk. Az önmagában vett természetre nem tudunk értelmesen rákérdezni. Ezzel szemben a történelem problémája érint bennünket, a történelmi valóságot nem tudjuk pusztá konstrukciónak tekinteni: „a természetről alkotott egész képünk merő árnyéknak bizonyul, melyet egy előttünk rejtett valóság vet; ezzel szemben a realitás, ahogyan az van, csak a tudatnak a belső tapasztalatban adott tényeiben áll rendelkezésünkre.” (Dilthey 1883/1974: 65.). A történeti ész kritikáját Dilthey a szellemtudományok megalapozásaként gondolja el. Már 1860-ban tervez egy munkát a következő címmel: „A tiszta ész új kritikája

történeti-filozófiai világnézetünk alapján”. A *Bevezetés a szellemtudományokba* bő húsz évvel később óvatosabban fogalmazza meg a törekvést, és nem új kritikát, hanem Kant kiegészítését szándékozza megalkotni. A *Bevezetésben* már nem kritikáról van szó, hanem „öneszmélés”-ről (*Selbstbesinnung*), mely öneszmélésben a gondolkodásnak saját történeti feltételeire és funkcióváltásaira kell ráébrednie (Dilthey 1883/1974: 246.).

Szellemtudománynak Dilthey azokat a tudományokat nevezi, amelyek tárgya a történelmi-társadalmi valóság, és célkitűzése értelmében ezeknek a tudományoknak alapvetően hasonló jellegű megalapozásra van szükségük, mint a természettudományoknak. A német „Geisteswissenschaften” kifejezést John Stuart Mill „moral sciences” fogalmának német fordításából veszi át. A természettudományokra nézve a pozitivizmus ugyan megmutatta, miért tekinthetők tudománynak, azonban a történelem tanulmányozására nézve megcsonkítja a történeti valóságot, ha átvisszük erre a területre a természettudományos módszereket, ahogy a pozitivizmus teszi. A pozitivizmushoz képest a történeti iskola a történelem vonatkozásában „elevenebb és mélyebb szemlélet” képviselője, mindazonáltal nem volt képes elvégezni a tudományelméleti, ismeretelméleti megalapozás feladatát. Dilthey kiindulópontját ennélfogva a historizmus történetírói gyakorlata és történelemszemlélete alkotja, amelynek filozófiai alapvetése mindazonáltal hiányzik.

Dilthey saját filozófiai törekvését a metafizika meghaladásának tartja, ahol ezen elsősorban olyan rendszereket ért, amelyek az észttörténelem és társadalom felett álló képességeként akarják megragadni. Az észmetafizika csúcspontját megítélése szerint a német idealizmus rendszerei alkotják, amelyek közül viszont egyik sem bizonyult meggyőzőnek. Hasonlóképpen nem meggyőző August Comte „naturalista” metafizikája sem, amely feltételezi az emberiség történelmének célját (Dilthey 1979: 105.). A szellemtudományok megfelelő önértelmezése Dilthey nézete szerint a történelemfeletti igazságról való lemondás következménye, hiszen feltételezi a gondolkodás történeti és társadalmi beágyazottságának elismerését.

A pozitivizmussal összhangban Dilthey úgy látja, minden tudomány tapasztalati tudomány, ezért a szellemtudományok értelmezésére csak akkor van kilátás, ha sikerül kimutatni, hogyan épülnek ezek másfajta tapasztalatra, mint a természettudományok alapját alkotó érzéki tapasztalat. A filozófiai, ismeretelméleti megalapozást Kant nyomán fogja fel, és a tudati feltételek elemzésével törekszik megmutatni az általános érvényű szellemtudományos megismerés lehetőségét és érvényességet. Dilthey mindazonáltal nem transzcendentálfilozófia kidolgozására törekszik, mivel az ismeretelméleti megalapozást pszichológiai vizsgálódások keretén belül képzelel el. A *Bevezetés a szellemtudományokba* a tudat tényeiben, a belső tapasztalatban keres a szellemtudományok számára teherbíró alapot. A természettudományokkal szemben a szellemtudományok nem érzéki tapasztalat által hozzáférhető té-

nyeket ragadnak meg, hanem nyelvi maradványokban, különböző dokumentumban, műalkotásokban, jogszabályokban kifejeződő élményeket törekszenek utólag átélni és megérteni. A történeti folyamatok, irodalmi művek, jogviszonyok, társadalmi struktúrák megértése utólag éli át és érti meg azt, amit a korábbi cselekvő vagy szerző megélt, és ennyiben „belülről” kapcsolódik ehhez a valósághoz. A szellemtudományok arra törekszenek, hogy „a történelmi-társadalmi valóságban az egyedit, az individuálist” megragadják (Dilthey 1883/1974: 111.). Mindazonáltal a szellemtudományok által megragadott valóság nem elszigetelt, hanem a „pszichofizikai életegység”-nek tekintett ember egyik aspektusa, és ennyiben a szellemi tények a természet tényeinek felső határát alkotják, míg a természet tényei a szellemi élet alsó feltételeit képezik. Ennélfogva a szellemtudományok nem redukálhatók a természettudományokra, de nem is gondolhatók el azok nélkül, s így a szellemtudományokat csak relatív önállóság illetheti meg.

Dilthey e tudománycsoport másfajta tapasztalati alapját keresi, és elemzését egyúttal olyan törekvésnek tartja, amely az újkori filozófia fő áramához képest új kiindulópontot választ. Fejtegetéseiben az „egész emberből” mint akaró, érző, képzetalkotó és gondolkodó lényből kíván kiindulni, amihez képest az újkori filozófia az észlelésre, képzetalkotásra és megismerésre redukálja az emberi létezést: „A Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve. Én ezzel szemben mind történetileg, mind pszichológiailag az egész emberrel foglalkoztam.” (Dilthey 1883/1974: 66.). A német filozófus késői korszakában egyenesen filozófiája alap gondolatának nevezi, hogy mindaddig a filozófusok soha nem vették alapul a teljes, torzítatlan tapasztalatot és így az egész és teljes valóságot. (Dilthey 1931: 175.). Dilthey gondolkodását gyakran az „életfilozófia” megnevezéssel jellemzik, ahol a megnevezés az élet olyan filozófiai fogalmára utal – hasonlóan az egzisztencia fogalmához az egzisztencializmusban –, amely az emberi létezés egészéből próbál kiindulni. Az élet álláspontja mint kiindulópont egyben lehetővé teszi a külvilág realitása problémájának újfajta kezelését, amire Dilthey a *Bevezetésben* csak utal, és külön tanulmányban fejt ki (*Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk*). Megközelítésének újdonsága abban áll, hogy megkísérli kimutatni, a külvilág problémája csak a perspektíva nem megfelelő megválasztásából adódik, és átfogóbb nézőpontot felvéve a nehézség eltűnik: „A pusztá megjelenítés számára a külvilág mindig csupán fenomén marad, egész akaró, érző, megjelenítő lényünkben ezzel szemben a külső valóság (azaz, egy tőlünk független más, teljesen eltekintve annak térbeli meghatározottságaitól) önünkkel egyszerre és ugyanolyan biztosan adva van; adott tehát mint élet, s nem mint pusztá megjelenítés” (Dilthey 1883/1974: 67.).

Dilthey kérdésfeltevésének fontos motivációja, hogy a társadalmi valóság áttekinthetetlen összefüggést alkot, és a társadalom tudományainak növekvő jelentőségét a hiányzó orientáció kidolgozásában látja. A történelmi és társadalmi valóságot tárgyaló szellemtudományok közé sorolja a filológia, történelem, nyelvtudomány, államtudomány, gazdaságtan, jogelmélet mellett a pszichológiát, etikát és teológiát is. A mű megjelenésének idején a társadalomtudományok, elsősorban a szociológia és a közgazdaságtan, még nem vívták ki maguknak azt a tudományos elismerést, amelyet majd a XX. század elején nyernek el, s amire hivatkozva gyakran megkülönböztetnek társadalomtudományokat és humántudományokat. A szellemtudomány megnevezés Dilthey szerint annyiban problematikus, amennyiben az emberi természet egészéből kiemeli a szellemi oldalt, miközben valójában annak egészét tárgyalja. Az elnevezés előnye viszont, hogy kijelöli a szellemi tények körében azt, ami egységet ad a szellemtudományok csoportjának szemben a természettudományokkal.

A szellemtudományok sajátos tapasztalati mezejét a német gondolkodó szerint a tudatos emberi akarat, értékelés, végső soron a szabadság határolja el az érzékileg tapasztalható természeten belül. „Így különíti el a természet birodalmától a történelem birodalmát, melyben egy objektív szükségszerűség összefüggése közepette – ami a természet – ennek az egésznek számtalan pontján szabadság villan fel; ellentétben a természeti változások mechanikus lefolyásával, amelyik már kezdetben mindent tartalmaz, ami benne bekövetkezik, az akarat tettei – ama erő kifejtésük és áldozatuk révén, melynek jelentőségével az individuum tapasztalatában jelenlévőként rendelkezik – itt valóban létrehozhatnak valamit, fejlődést vívnak ki a személyben és az emberiségben” (Dilthey 1883/1974: 78–9.). Ezzel kialakul a belső tapasztalathoz hozzárendelve területe, amely a szellemtudományokat mint tapasztalati tudományokat hivatott legitimálni. Dilthey elgondolásában az érzéki tapasztalattal analóg fogalommal válik a belső tapasztalat mint belső átélés. A német filozófus helyenként „szellemi tényekről” beszél, amelyekre a szellemtudományok irányulnak, és nem a természettudományok módján uralni, hanem megragadni akarják azokat. A két tapasztalati mező viszonyára nézve Dilthey álláspontja valamelyest ingadozó, határozottan mindössze annyit állít, hogy nem vezethető vissza a szellemtudományok tárgya az érzékelhető fizikai világra: „ameddig valaki azt nem állítja, hogy agyának felépítéséből, testének tulajdonságaiból képes levezetni és jobban megismerhetővé tenni a szenvedély, a költői megformálás, a gondolkodó kitalálás azon foglatát, melyet Goethe életének nevezünk, addig egy ilyen tudomány önálló volta nem vitatható” (Dilthey 1883/1974: 82.).

Dilthey ezzel a koncepcióval a tudományra vonatkozó filozófiai reflexió történetében először fogalmaz meg mérvadó módon dualista tudományfelfogást. Elsősorban a nem természettudományokat szem előtt tartva határozott nemmel válaszolja meg a tudomány egységességének tudományelméleti és tudomány-

filozófiai kérdését. Olyan álláspont körvonalazódik így nála, amely ellentétes a XIX. századi pozitivizmus és a XX. századi neopozitivizmus egységtudomány-konceptiójával, mely szerint a tudományok egyetlen módszertani egységet alkotnak.

### 3. Leíró és taglaló pszichológia

Dilthey már a szellemtudományok alapvetését célzó program megfogalmazása során tisztában van azzal, hogy azok alapját pszichikai tények képezik. A *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* (1894) című tanulmány a szellemtudományok azon sajátosságából indul ki, hogy főként pszichikai tények-re épülnek, s ennyiben nem értelmesek ezek pszichológiai elemzése nélkül. Dilthey azonban ehhez a feladathoz újfajta pszichológia kidolgozását tartja szükségesnek, amelyet „leíró és taglaló pszichológiá”-nak nevez, szembeállítva a „magyarázó pszichológiával”. A magyarázó pszichológia lelki jelenségeket törekszik magyarázni úgy, hogy a jelenségeket kisszámú alapelemekre és rájuk vonatkozó, kauzális törvényekre vezetik vissza. Az ilyen pszichológiai magyarázat által felállított konstruktív hipotézisek nem igazolhatók kényszerítően. Dilthey ezzel állítja szembe a megértő pszichológia eszméjét, amelynek kiindulópontja az élményben adott életösszefüggés. A leíró és taglaló pszichológia célja a lelkiélet eredeti struktúraösszefüggésének leírása, megértése: „A természetmegismerésben minden összefüggés hipotézisalkotás által áll elő, a pszichológiában éppen az összefüggés az, ami az élményben eredetileg és állandóan adott: az élet mindenütt csak mint összefüggés van jelen” (Dilthey 1894/1974: 330.). Dilthey deskriptív pszichológiájának alapgondolata, hogy a pszichikai egy eleven, tagolt összefüggés, amelyet közvetlenül és eredeti módon tapasztalunk az élményben, és amely ezért a pszichológiai kutatás alapja kell hogy legyen. A lelki jelenségek közvetlenül hozzáférhetők a belső megélésben, szemben az érzékek közvetítette külső jelenségekkel, és ennyiben a leíró és taglaló pszichológia párhuzamot mutat Husserl deskripcióra irányuló fenomenológiájával. „A természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük” (Dilthey 1894/1974: 330.) – ezzel a magyarázat és a megértés mint a természet- és szellemtudományok sajátos és különböző eljárása jelenik meg, ahol a magyarázat kauzális tényezők és egy okozott esemény viszonyát mondják ki. A magyarázatban az egyes dolgok, események, folyamatok kizárólag mint egy típus, egy általánosság esetei, megvalósulásai játszanak szerepet. Dilthey a megértés eljárásával olyan kérdés irányát jelzi, amely egy jelenséget a maga sajátzerűségében igyekszik tárgyalni.

Dilthey arra törekszik, hogy rekonstruálja a lelki élet genezisét, de eközben már bevon magyarázó pszichológiai elemeket is. A tisztán leíró pszichológia programja szűkös, inkább kifejtetlen marad, és két kritikus pontot minden-

képpen meg lehet fogalmazni vele kapcsolatban. Egyrészt kétséges, hogy lehetséges közvetlenül, mindenfajta hipotézistől mentesen hozzáférni a lelki struktúraösszefüggéshez. Másrészt Dilthey nem tudta igazán összekapcsolni az újszerű pszichológia tervezetét a tényleges szellemtudományok sajátosságára vonatkozó kérdéssel. Diltheynél mindazonáltal megmarad a tudományok felosztása a természettudományok és a szellemtudományok csoportjára, ahol a felosztás alapja tárgyuk különbsége. A szellemtudományok tárgya egy olyan terület, amelyet szabadság és individualitás határoz meg, és ebből adódik a két tudományfajta alapvető eljárásának különbsége. Dilthey gondolkodásának későbbi fázisában a hermeneutika felé fordulva próbálja tisztázni a megértés általános érvényének lehetőségét.

#### 4. A hermeneutika keletkezése

A hermeneutika lehetséges szerepét a szellemtudományok filozófiai megalapozásában Dilthey *A hermeneutika keletkezése* című tanulmányának bevezető oldalain tárgyalja. Rövid szisztematikus fejtegetés vezeti be a történeti áttekintést, amely a hermeneutika kialakulásának és történetének fontosabb csomópontjait taglalja. A tanulmány abból a kérdésfeltevésből indul ki, hogyan lehetséges az „egyedi emberi létezés nagy formáinak tudományos megismerése” (Dilthey 1900/1974: 471.). Ugyan nem vizsgálja külön a kérdést, de nyilvánvaló, hogy számára az egyediségek, az egyedi alakzatok megismerése öncél, tehát nem pusztán nyersanyagot szolgáltat absztrakt, általánosító állítások és törvényszerűségek megfogalmazásához. Ebben az összefüggésben a megértés és értelmezés folyamatainak tisztázása alkotja a vezérfonalat, mivel a szóban forgó jelenségek tudományos megragadása ezek segítségével megy végbe. Megértésnek a tanulmány azt a folyamatot nevezi, „melyben érzékileg adott jelekből megismerünk egy pszichikait, melynek e jelek megnyilvánulásai” (Dilthey 1900/1974: 473.). Az így meghatározott megértés „a gyermeki gögicselés felfogásától egészen a *Hamlet* vagy az *észkritika* felfogásáig terjed”, és ezekben az esetekben alapvetően egyforma. Ez a megfogalmazás eltekint attól, hogy az egyszerű gesztusok vagy elemi nyelvhasználat megértése fontos eltéréseket mutat bonyolult művek és összetett értelemalakzatok megértéséhez képest. Az értelmezés, ahogy Dilthey meghatározza, két szempontból lép túl a megértésen: „Tartósan rögzített életmegnyilvánulások ilyen módszeres [*kunstmäßig*] megértését nevezzük értelmezésnek vagy interpretációnak” (Dilthey 1900/1974: 474.). A tartósság követelménye alapján véve azt jelenti, hogy az adott életmegnyilvánulás hozzáférhetőbbé válik, hiszen akár egyetlen értelmező tudja különböző időpontokban megérteni, akár több értelmező tudja egyszerre vagy különböző időpontokban megérteni. Érdemes megjegyezni, hogy Dilthey nem veszi fontolóra annak lehetőségét, hogy életmegnyilvánulások

rögzítése esetleg veszteséggel járhat, ahogyan például a szókratészi-platóni íráskritika az írott szöveg hiányosságait a beszéddel szemben megfogalmazza. Az értelmezés idézett definíciója utal továbbá a szakértelemre, s ez a megértő tevékenységben lehetséges tudás- vagy hozzáértés-mozzanatot hangsúlyozza, jóllehet Dilthey tudatában van annak, hogy ezen a területen nem lehetségesek mechanikusan alkalmazható szabályok. Már Schleiermacher megfogalmazza azt a belátást, hogy az értelmezés képessége nem fedhető le teljesen megtanulható szabályokkal, és ezért nem is tudjuk elsajátítani ezt a képességet szabályok megtanulása révén.

Lényeges lépés, hogy Dilthey Schleiermacherrel szemben az értelmezés tárgyát nem korlátozza nyelvi képződményekre, hiszen felsorolásszerűen említi a képzőművészetet, sőt, alkotmányokat, gazdasági rendeket is. Mindazonáltal a nyelviség megőrzi középponti szerepét, mivel a megértés művészetének középpontja az emberi létezés írásos maradványainak értelmezésében vagy interpretációjában rejlik (Dilthey 1900/1974: 475.). Dilthey ezt azzal indokolja, hogy a nyelv „teljes, kimerítő és objektíve érthető kifejezése” az emberi bensőnek, s ezért az értelmezés lehetséges tárgyai közül a nyelvileg artikulált maradványok differenciáltságuknál fogva elsőbbséget élveznek. Bár kétséges, vajon a nyelv minden esetben teljesen ki tudja-e fejezni az emberi bensőt – érzelmeink vagy műalkotások esetében ez gyakran nem így van –, mégis kétségtelenül bármilyen jelenség megértése és feldolgozása nyelvi artikuláció révén történik, és ennyiben a nyelv valóban elsődleges közege még olyan vizuális vagy audiális élményeknek is, amelyekből nem tudunk mindent kifejezni. Dilthey gondolatmenetében mármost a hermeneutika mint az „írássos emlékeket értelmező művészet tana” (Dilthey 1900/1974: 476.) azért válik érdekessé, mert itt keresik rendszerezve az értelmezés szabályait, és ezzel a szellemtudományokban lehetséges általános érvényű megismerés lehetősége is témává válik. A hermeneutikatörténeti áttekintésben a tanulmány azt követi, hogyan törekednek különböző elméletek az általános érvényű értelmezés lehetőségét kimutatni.

A történeti áttekintés eredményeit illetően látni kell, hogy egy Schleiermacherhez kapcsolódó helyen Dilthey maga fogalmazza meg az értelmezés befeljezhetetlenségét, mégpedig a hermeneutikai kör gondolatához kapcsolódóan, amelyet minden értelmezőművészet központi nehézségének tart: „Az egyes szavakból és azok kapcsolataiból a mű egészét kell megérteni, ámde az egyes megértése már előfeltételezi az egész teljes megértését. Ez a kör megismétlődik az egyes műnek szerzője szellemiségéhez és fejlődéséhez való viszonyában, és ugyanígy visszatér ennek az egyes műnek irodalmi műfajához való viszonyában. [...] Elméletileg itt minden értelmezés határaiba ütközünk, az értelmezés mindig csak bizonyos fokig hajtja végre feladatát: így minden megértés mindig csak relatív marad és soha nem zárható le.” (Dilthey 1900/1974: 491–2.).

## 5. A történelmi világ felépítése és a világnézet-tipológia

Utolsó éveiben Dilthey újra és újra nekirugaszkodik annak a kérdésnek, hogyan ismerhető meg a történelmi világ. A történelem megérthetőségének feltétele szerinte abban rejlik, hogy olyan képződményről van szó, amelyet elvileg a megértő is létrehozhatott volna: „A szellem csak azt érti meg, amit maga alkotott” (Dilthey 1927: 278.). A szellemtudomány lehetőségének legelső feltétele abban rejlik, hogy a történész maga történeti lény, és ennél fogva az, aki a történelmet kutatja, ugyanaz, mint aki csinálja: „Mielőtt a történelem szemlélői vagyunk, azelőtt történeti lények vagyunk” (Dilthey 1927: 278.). Giambattista Vico *Az új tudomány* (1725) című művében fejti ki azt a gondolat, hogy a történelmet, szemben a természettel, azért értjük, mert mi magunk csináljuk. A történeti világ alapelvei Dilthey meggyőződése szerint megtalálhatók az ember pszichikai struktúraösszefüggéseiben.

Dilthey úgy gondolja, hogy az élet sokféle objektívációja, tárgyiasulása képezi a szellemtudományok sajátos területét: „Az élmény mellett az élet objektivitásának, különféle strukturális összefüggésekben megnyilvánuló külsővé válásának szemlélete lesz a szellemtudományok alapjává” (Dilthey 1910/1974: 534.). A késői álláspontban a megélés, a kifejezés és a megértés fogalmi hármasa játszik alapvető szerepet. Az élet objektívációi közé tartoznak tartós tárgyi képződmények, mint például nyelvek, képek, eszközök, épületek, valamint olyan interszubjektív képződmények, mint a jog, a politika stb. A német filozófus szerint ezekre az objektívációkra az önéletrajzokban találunk mintaszerű reflexiót, amely műfaz ezért kitüntetett jelentőséggel rendelkezik.

Dilthey koncepciójának kulcsfogalma a „hatásösszefüggés”, amin a tényleges életvonatkozások szerkezeti összefüggését érti: „A legegyszerűbb, a leghomogénebb hatásösszefüggések, amelyek kultúrtelejesítményt valósítanak meg: a nevelés, a gazdasági élet, a jog, a politikai funkciók, a vallások, a társaság, a művészet, a filozófia, a tudomány” (Dilthey 1927: 166.). E hatásösszefüggések alapját célok és értékek képezik, tehát végső soron az emberi cselekedetek szándékai. Dilthey ezt kifejezetten „szellemi hatásösszefüggések immanens-teleologikus jellegének” nevezi (Dilthey 1927: 153.). Vonatkozó fejtegetései mindamelllett elvontak maradnak, kikapcsolja a társadalmi rendszerek öndinamikáját, a társadalmi konfliktusokat és a történeti folyamatok kontingens jellegét.

Dilthey a szellemtudományos tudás vonatkozásában nem jutott el saját maga számára megnyugtató végeredményre. Jól mutatja ezt, ahogy a relativizmus problémájáról beszél hetvenedik születésnapja alkalmából: „Arra vállalkoztam, hogy a történeti tudat természetét és feltételeit megvizsgáljam – a történeti ész kritikája [...]: Látszólag kibékíthetetlen ellentét keletkezik, ha követjük a történeti tudat végső következményeit. Minden történeti jelenség



végessége, legyen az vallás vagy eszmény vagy filozófiai rendszer, s ennél fogva a dolgok összefüggésének mindenféle emberi felfogásának relativitása a történeti világnézet utolsó szava, minden szétfolyik a folyamatban, semmi sem marad meg. És ez ellen felkel a gondolkodás igénye és a filozófia általános érvényű ismeretre való törekvése. A történeti világnézet megszabadította az emberi szellemet az utolsó láncoktól, amelyeket a természettudomány és a filozófia még nem téptek szét – de hol vannak az eszközök, amelyekkel legyőzhetjük a meggyőződések anarchiáját, amelynek kialakulása fenyeget?” (Dilthey 1957: 9.).

Hasonlóan relativisztikus ízü a késői Dilthey gondolkodásának jellegzetes műve, a *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (A világnézetek típusai és kialakulásuk a metafizikai rendszerekben), amely a különböző metafizikai rendszereket vizsgálva törekszik a „filozófia filozófiája” program megvalósítására. A mű központi szándéka a történetileg kialakult, eltérő világnézeteket típusokra visszavezetni, és érthetővé tenni az életből való genezisüket. Világnézetben Dilthey, mint később Weber és Jaspers is, a világgal kapcsolatos végső állásfoglalásokat ért, s ezek meggyőződése szerint nem közvetíthetők egymással. Nem lehetséges olyan gondolati rendszer, amely racionális eszközökkel igazolja, hogy melyik világnézeti állásfoglalás meggyőzőbb. Ebből következően a filozófia lehetséges teljesítménye abban áll, hogy leírja ezeket az állásfoglalásokat, és rögzíti a köztük való átmenet lehetetlenségét. A világnézetek ilyen pluralitása mindazonáltal nyilvánvalóan a relativizmus felé mutat, ahogy ezt Husserl híres, programadó, *A filozófia mint szigorú tudomány* című tanulmányának kritikai részében kifejezetten Diltheyjel szemben ellenvetésként megfogalmazza. A világnézet Dilthey értelmezésében olyan beállítódás a valósággal szemben, amely csak részben elméleti, részben viszont érzelmi-akaratú is. Három lényegileg eltérő világnézetet különböztet meg. A naturalisztikus világnézetben a teoretikus mozzanat rendelkezik elsőbbséggel, az objektív-idealisztikus világnézetben az emocionális mozzanat mérvadó, s végül a szabadság eszményén alapuló világnézetben a voluntatív mozzanat meghatározó. E három világnézetnek felelnek meg egyes filozófiai állásponttípusok, mint például a naturalizmus, a szabadság idealizmusa és az objektív idealizmus. A felsorolt világnézetek nem pusztán filozófiai álláspontoknak felelnek meg, hanem egyben egy-egy sajátos vallásnak, irodalomnak is alapul szolgálnak.

## BIBLIOGRÁFIA

- Dilthey, Wilhelm 1974: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Dilthey, Wilhelm 1979: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*. I. Stuttgart–Göttingen: Teubner/Vandenhoeck.

- Dilthey, Wilhelm 1921: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. GS IV. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1957: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Bd. I. *Gesammelte Schriften* V. Stuttgart-Göttingen: Teubner-Vandenhoeck.
- Dilthey, Wilhelm 1927: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*. *Gesammelte Schriften* VII. Leipzig/Berlin: Teubner
- Dilthey, Wilhelm 1931: *Weltanschauungslehre*. *Gesammelte Schriften* VIII. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1981: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Dilthey, Wilhelm 2007: *A filozófia lényege*. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor.
- Bollnow, Otto Friedrich 1980: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Schaffhausen: Novalis Verlag.
- Brogowski, Leszek 1997: *Dilthey, conscience et histoire*. Paris: PUF.
- De Mul, Jos 2004: *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven – London: Yale University Press.
- Fellmann, Ferdinand 1991: *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*. Reinbek: Rowohlt.
- Gens, Jean-Claude 2002: *La pensée herméneutique de Dilthey: entre néo-kantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d'Ascq: Presse Universitaires du Septentrion.
- Ineichen, Hans 1975: *Erkenntnistheoretische und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lessing, Hans-Ulrich 1984: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg-München: Alber
- Makkreel, Rudolf 1975: *Dilthey. Philosopher of Human Studies*. Princeton: Princeton University Press.
- Misch, Georg 1931: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Rodi, Fritjhof 2003: *Das strukturierte Ganze: Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*. Göttingen: Hubert & Co.
- Rodi, Fritjhof – Kühne-Bertram, Gurdun 2008: *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schnädelbach, Herbert 1974: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg-München: Alber.
- Schnädelbach, Herbert 1983: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger 1889-ben a dél-német Messkirchben egyszerű viszonyok között, a helyi templomszolga fiaként született. Egyetemi tanulmányait 1909-ben kezdi meg Freiburgban, ahol filozófiát és teológiát hallgat, utóbbit két év után abbahagyja, s közben mellékszakként matematikát és fizikát tanul. Disszertációját *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Az ítélet tana a pszichologizmusban) címen 1912-ben készíti el, 1916-ban fogadják el *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Duns Scotus kategória- és jelentéstan) című habilitációs írását. 1918-tól Husserl asszisztense Feriburgban, aki a fenomenológia legnagyobb reménységének tartja. Egyetemi tanárrá 1923-ban nevezik ki Marburgban, ahol egyetemi előadásokban készíti elő a *Lét és időt*, majd 1928-tól tanára, Edmund Husserl katedráját kapja meg Freiburgban, ahol egész életében tevékenykedik. Heidegger főműve, a *Lét és idő* 1927-ben, évtizedes hallgatás után jelenik meg, jóllehet Heidegger szemináriumainak híre bejárja Németországot, a mendemondák a „filozófia titkos királyának” tekintik. Konferenciákon nem vesz részt, nem nagyon utazik, egy berlini professzorátust szülőföldjéhez való kötődésre hivatkozva utasít el. Külső eseményekben nem különösen gazdag életének hevesen vitatott mozzanata, hogy 1933 áprilisában elvállalja a freiburgi egyetem rektori tisztségét, ami egyértelműen a röviddel azelőtt hatalomra került nemzetiszocialista rezsim támogatását jelenti. A támogató politikai állásfoglalás alapján sem könnyű azonban megítélni Heidegger nemzetiszocializmushoz való viszonyának mélységét, mindössze annyi bizonyos, hogy nemzetileg elkötelezett és bizalmatlanul viszonyul a demokrácia és liberalizmus gondolköréhez. Belép a Nemzetiszocialista Munkáspártba, de nem vállal párthivatal, egy év elteltével pedig lemond a rektorátusról. A II. világháború után a szövetséges hatóságok megvonják tanítási engedélyét, csak 1951-ben vonulhat nyugállományba. Nyilvános szereplése néhány előadásra korlátozódik. Hosszú hallgatás után 1947-ben jelenteti meg híres humanizmus-levelét, ezután sem publikál sokat. Még életében elkezdődik összegyűjtött műveinek közreadása (*Gesamtausgabe*), melynek Heidegger választotta mottója így hangzik: „Utak, nem művek”. Heidegger 1976-ban Freiburgban hunyt el.

Életművét két korszakra oszthatjuk, ahol a felosztást Heidegger által kifejezetten bejelentett „fordulat” (*Kebre*) is indokolja. Az első korszak főműve vitathatatlanul a *Lét és idő*, a másodiké vitatott, többen a *Beiträge zur*

*Philosophie (Vom Ereignis)* (Adalékok a filozófiához [Az eseményről]) című, 1936 és 1938 között keletkezett kéziratot tartják annak. Heidegger maga saját gondolkodásának különböző szakaszait a létkérdés különböző változatainak tartotta. Az életmű általános jegyei között említendő, hogy kevés művet adott közre maga Heidegger, az összkiadás túlnyomó részét gyorsírásos hallgatói jegyzetek alapján készített előadásszövegek alkotják. A *Lét és idő* megjelenésében külső okok is közrejátszottak, mivel Heidegger előtte hosszabb időn keresztül nem publikált semmit, és erre rendes professzori kinevezéséhez szükség lett volna. Intézményes okokon túl vélhetően van tartalmi alapja is Heidegger idegenkedésének a szövegektől: az eleven filozófiai gondolkodáshoz képest a közreadott szövegek megmerevednek, elvesztették azt a elevenséget, amelynek a német gondolkodó egzisztenciális jelentőséget tulajdonít. Meggyőződése szerint a filozófia feladata, hogy az élet élését hozzásegítse valamilye öntisztázáshoz, közelről kísérje, és ehhez képest másodlagosak a kutatási eredmények. A filozófálásnak ez az életközelisége az, amiben tanítványok, többek között Hans-Georg Gadamer is, a hagyományos bölcsestészeszmény újraéledését látták, párosulva a leghaladóbb akadémiai filozófiai irányzattal, a fenomenológiával. Gadamer azt hangsúlyozza, hogy Heidegger személyében összekapcsolódik az akadémikus filozófus és az élet számára fontos mondanót közvetítő bölcs alakja.

Az életmű másik átfogó vonása szokatlan nyelvezete, ami értelmezési nehézséget jelent, függetlenül attól, indokoltnak tartjuk-e az újító nyelvezetet vagy sem. Heidegger merészen kísérletezik a nyelvvel, bátran él a német köznyelv lehetőségeivel, például a főnévképzés szokásaival, gyakran hivatkozva arra, hogy klasszikus gondolkodók, mint például Arisztotelész, szintén szokatlan nyelvi újításokkal éltek. További feltűnő vonása az életmű egészének, hogy nagy teret kap benne a filozófiai hagyomány értelmezése, elemzése. Az értelmezők dolgát nehezíti, hogy Heidegger eközben gyakran nem pusztán filozófiatörténeti tanulmányokat végez, hanem más szerzők, szövegek elemzésébe ágyazza saját gondolatmeneteit, a kettő elkülönítése nélkül.

## I. Útban a *Lét és idő* felé

A *Lét és idő* hosszú előkészületek után születik meg, és Heidegger az előző évek egyetemi előadásaira is visszanyúl a nagy mű kidolgozásához. Ezeknek az előadásoknak a törekvései, még ha más összefüggésben is, beépülnek a főmű gondolatmenetébe. Az előadások, melyek az utóbbi évtizedekben váltak hozzáférhetővé, a filozófia újrafogalmazását tűzik ki célul. Heidegger olyan filozófia kidolgozására törekszik, amely nem tudomány és távolságtartó viszonyban van a modern természettudománnyal. A tudomány döntő jellegzetessége számára az, hogy elmélet, elméleti viszonyulás eredménye. Az

ilyen értelemben vett tudomány egyes jelenségek leírásánál eltorzítja azokat, s ebből következően alkalmatlan a filozófia céljaira. A filozófia feladatának Heidegger a tényleges emberi élet leírását tartja, viszont az elméleti viszonyulás menthetetlenül eltorzítja a tényleges életet, ezért a leírás sikeréhez meg kell szabadulnunk a teoretikus beállítódás uralmától. A torzítás jellege elsősorban úgy határozható meg, hogy ez az elméleti beállítódás eltárgyasítja a tényleges életet. E beállítódás uralma azonban Heidegger szerint nemcsak a tudományra, hanem a hagyományos filozófiára is érvényes, mivel a filozófia eddigi története folyamán végig e látásmód foglya maradt. Ebből ered az a programatikus követelmény, mely a nyugati gondolkodás egész hagyománynak meghaladására vonatkozik.

Heidegger bonyolult filozófiai programot vázol, amely egy Arisztotelész-értelmezés kidolgozására irányul, és ehhez Husserl fenomenológiájára támaszkodik, valamint Dilthey gondolati törekvéseiből merít inspirációt. Formula-szerűen azt mondhatjuk, hogy ez a program nem más, mint az élet eredeti leírásaként értett olyan fenomenológia, amely érzékeny a leírás, a tárgy tradíció közvetítette fogalmiságára is. Az élet torzítatlan megragadásának törekvése Wilhelm Diltheyre megy vissza, aki kifejezetten megfogalmazta a tényleges élet megragadásának programját. Heideggert ez a mozzanat érdekli Dilthey gondolkodásában, és ehhez képest súlytalannak tartja a relativizmus gyakran felhozott vádját, amelyet a historizmus álláspontjának is címeznek. Dilthey életfilozófiai kiindulópontja, az „egész ember” képességeinek totalításában, tehát az ember mint képzetalkotó, megismerő, érző és akaró lény alkotja azt a tájékozódási pontot, amely felől az újkori filozófiára jellemző, megismerési funkciókra redukált emberfelfogás bírálható. Heidegger teljesen egyetért Dilthey kritikus megjegyzésével, mely szerint a „Locke, Hume és Kant konstituálta megismerő szubjektum ereiben nem valódi vér folyik, hanem a pusztá gondolkodási tevékenységnek tekintett ész híg leve” (Dilthey 1883/1974: 66.). Viszont úgy látja, Diltheynél az élet és történetiség megragadását eltorzítja a tudományelméleti kérdésfeltevés, és ezért nem jut el egy megfelelő fogalmisághoz sem.

Heidegger az élet torzítatlan megragadásának módszerét Edmund Husserl fenomenológiájában találja meg, pontosabban az átalakított fenomenológiában. Hiszen Husserl szándéka kezdettől fogva az volt, hogy tudományos megalapozást találjon a filozófia számára, és így megszülessen a „filozófia mint szigorú tudomány”. Husserl ismeretelméleti vizsgálódásai Heidegger törekvése szempontjából nem kecsegtetnek sok sikerrel. Döntő viszont, hogy Husserl deskriptív eljárásaként, előfeltevésmenlességre törekvő leírásként gondolja el saját filozófiáját, amelynek gondosan el kell kerülnie felmutathatatlan előfeltevések és konstrukciók alkalmazását. A „*Magukhoz a dolgokhoz!*” felszólítást Husserl ennek szellemében úgy értette, hogy előítéletek és elméle-

ti „konstrukciók” torzítják el azt, ahogy a dolgokat nézzük, s ellenszereként az előfeltevésmentes leírást és szemléleti ellenőrzést javasolta. Heidegger nemcsak megállapítja az ilyen torzítások meglétét, hanem magyarázatot is kínál kialakulásukra. Magának az életnek és a kutatásnak van egy olyan sajátos tendenciája, hogy az egyszerűt, az eredetit, az igazit átugorja és a komplikálthoz, a levezetethez, a nem igazihoz forduljon.

Túl a fenomenológia módszerén Heidegger számára alapvetően fontos, ahogy Husserl az ismeret problémáját újrafogalmazza. Az újkori ismeretelmélet hagyományos kiindulópontját az képezte, hogy léteznek az elmén, tudaton kívüli, tudatfüggetlen dolgok és ezekről elválasztva a tudattartalmak. E szembeállításból kiindulva a kérdés úgy hangzik, hogyan lehetséges kapcsolat az ellentét két tagja között és az miben állna. Husserl radikálisan más kiindulópontot választ, mivel szerinte az, ami elsődlegesen adott, nem a tudatfüggetlen tárgyak léte, hanem a tárgyak úgy, ahogy többféleképpen hozzáférhetőek számunkra és irányulhatunk rájuk, azaz ahogy őket tapasztalhatjuk, felidézhetjük, elgondolhatjuk stb. Heidegger bizonyos értelemben át fogja venni az intencionalitás gondolatát, amennyiben a mi létezési módunkat a világgal mint e létezés terepével összetartozónak fogja leírni. Ennek alapján követi Husserlt abban, hogy a külvilág létezése, megismerhetősége rossz kérdésfeltevés eredménye. Heidegger fő kritikai megfontolása Husserlrel szemben az, hogy gondolkodását az elméleti beállítódás, a teoretikus uralma határozza meg. A filozófia mint elméleti viszonyulás viszont eltárgyasítja az életet, és így akadályozza torzítatlan leírását. Husserl, mondja Heidegger, a tudatfilozófia foglya, és ennyiben karteziánus marad.

Nemcsak Husserl, hanem, mint láttuk, az egész európai filozófiai hagyomány is elméletként, és ezért eltárgyasító módon tekint az emberi életre. Heidegger diagnózisa szerint ez a látásmód az európai gondolati hagyomány kezdetén alakul ki, mégpedig Arisztotelész gondolkodásában. Arisztotelész filozófiája észrevétlenül meghatározza az egész gondolati hagyományt, ráadásul úgy, hogy a hagyományozódás során eltűnik e meghatározottság világos tudata, azaz feledésbe merül a hagyományt formáló kiindulópont. Az arisztotelészi dologontológia fogalmait alkalmazzák az emberi életre, és ezzel a dolgok szerkezetét hallgatólagosan átviszik az emberi létezésre. Heidegger azonban úgy véli, hogy Arisztotelész gondolkodásában megvan az emberi élet torzítatlan leírása is, és ebből a megfontolásból az a filozófiai program adódik, hogy sajátos eljárás keretében vissza kell térni Arisztotelész kérdésfelvéseihez, mégpedig a ráépülő hagyomány leépítésével, „destrukciójával”. Heidegger értelmezésében a destrukció nem rombolást vagy elfordulást jelent, hanem olyan leépítésre törekszik, amelynek révén hozzáférhetővé válnak azok az eredeti tapasztalatok, amelyeket elfedett az, amit leépítünk. Érdemes megjegyezni, hogy Jacques Derrida a heideggeri „destrukció” francia fordításaként használja a „dekonstrukció” kifejezést, és a dekonstrukció eljárását ugyan-

abban az értelemben, mint Heidegger, egy pozitív szándékú lebontásra alkalmazza. Heideggernél a destrukció motivációja így kettős. Egyrészt megpróbál számot vetni a gondolati hagyomány általában véve elfedő jellegével. A hagyományos fogalmakban gondolkodni, ez Heidegger szemében óhatatlanul magával hozza azt a veszélyt, hogy az összefüggések tisztázása nélkül veszünk át valamilyen nyelvhasználatot. Másrészt a destrukció hivatott kimutatni, hogy a kortárs filozófia alapvetően a görög filozófia inadekvát fogalmiságában mozog.

Ez a gondolati háttere a tervezett, de el nem készült Arisztotelész-könyvnek, amelynek témájából Heidegger sok előadást tart, valamint megjelent olyan írás is, amely egyértelműen e kötet előmunkálata (*Fenomenológiai interpretációk Aristoteleshez [A hermeneutikai szituáció jelzésére]*). Arisztotelészt kezdettől sajátos optikában, szokatlan értelmezésben tárgyalja, elsősorban nem a metafizikájával, hanem hagyományosan félreesőbb szövegeivel foglalkozik, mégpedig abból a meggyőződésből kiindulva, hogy Arisztotelész etikája, retorikája tartalmazza az emberi élet elfogulatlan leírásait. Az emberi élet fenomenológiai leírásának programját Heidegger a „fakticitás hermeneutikájának” nevezi. A fakticitás kifejezés Dilthey törekvéseire utal, amennyiben a faktikus, tényleges életet kívánta megragadni, a konkrét, valóságos emberi létezést akarta leírni. Hermeneutikáról pedig azért beszél Heidegger, mert az emberi létezéshez hozzátartozik, hogy saját magát megérti és értelmezi.

## 2. Létkérdés és egzisztenciális analitika

A *Lét és idő*t Heidegger nem fejezte be, a mű töredék maradt. Az eredeti terv szerint két része lett volna, mindkét részben három-három szakasszal. A megjelent szöveg az első rész első két szakaszát tartalmazza, és Heidegger végül lemondott a mű befejezéséről, jóllehet bizonyos részleteket megpróbált kidolgozni, például a *fenomenológia alapproblémái* című előadásban. A második részt az ontológiatörténet destrukciója alkotta volna Kant, Descartes és Arisztotelész tárgyalása alapján, és ezzel foglalkozik részben a *Kant és a metafizika problémája* című könyv. A mű megjelenése egy csapásra nagyon ismertté tette Heideggert, és az első recepció főleg az egzisztenciális tematikát, a szorongást, halált, autenticitást stb. emeli ki, mivel ezek az akadémiai filozófiában szokatlan témának számítottak.

A *Lét és idő* a létkérdést, tehát a lét értelmére vonatkozó kérdést teszi fel. A lét értelmét törekszik tisztázni, nem pedig a létezők alapvető típusainak listáját kívánja összeállítani. A mű szándéka szerint olyan kérdést vizsgál, amelyet a filozófiai tradíció Platón és Arisztotelész óta elfeledett, illetőleg tárgyalását bizonyos előítéletek alapján lehetetlennek vagy módszertani hibának

minősítette. Másrészt viszont a gondolati hagyomány a létezőket kutatva valahogy már mindig is megválaszolta e kérdést, azaz előzetesen már mindig is megértette a „létet”, már eleve valamilyen létfogalom talaján mozog. A faktumként rögzített átlagos és homályos létmegértés, amely a mi létezési módunk szerves része, magának a lét értelmére vonatkozó kérdésnek a kiindulópontja, s egyben lehetőségfeltétele.

Heidegger a lét értelmére vonatkozó kérdést beleágyazza a kérdést feltevő létező, az ittlét (*Dasein*) elemzésébe. Ezt azzal indokolja, hogy ha a lét értelmére vonatkozó kérdést feltevő ittlétnek vannak olyan alapjellemzői, amelyek minden viszonyulásmódjában megmaradnak, akkor ez befolyásolhatja magának a kérdésnek a kifejezett tisztázását. Az ittlét mi magunk vagyunk, pontosabban az ittlét a mi létezési módunk. Voltaképpen javarészt az ittlét elemzése készül el a töredékben maradt *Lét és idő*-ből. Az ittlét az a létező, amely nem pusztán előfordul a többi létező között, hanem azáltal kitüntetett, hogy létében ehhez a léthez viszonyulhat és viszonyulnia kell, azaz negatív: nem áll módjában létéhez nem viszonyulni. Ez a lét, amelyhez az ittlét már mindig is valamiképpen viszonyul, az *egzisztencia*. E létező létében „önnön létére megy ki a játék”, létében magáról erről a létről van szó (Heidegger 1927/2001: 27.). A nem ittlétszerű létezőktől való megkülönböztetés alapja tehát az, hogy az emberi ittlét érintett, érdekelt abban, nem közömbös az iránt, és valamilyen értelemben alakítására képes annak, ami létét alkotja.

Az egzisztencia-jelleg mellett az ittlét jellemzője az enyémvalóság (*Jemeinigkeit*), amin Heidegger azt érti, hogy az ittlét mindig az enyém. Ehhez kapcsolódik autenticitás és inautenticitás megkülönböztetése, amely kapcsolódik az önmaga-lét kérdéseiseihez, ahogy az-emberre vonatkozó fejtegetések kibontják.

### 3. Világban-való-lét

Heidegger az ittlétet „világban-való-lét”-ként határozza meg, melynek három egyenrangú, de megkülönböztethető strukturális mozzanata a „világ”, a „ki” és a „benne-lét”. A világ elemzésére azért van szükség, mert a filozófiai hagyomány az emberi létezés eltárgyasításával párhuzamosan átugorja az eredeti világfenomént. „Világon” Heidegger nem a dolgok összességét, vagy a tények összességét érti, hanem az élet élésének terepét. Nem az a helyzet így, hogy az „ittlét” nevű létező és a „világ” nevű létező „egymás mellett” vannak, hanem sokkal inkább az ittlét a világban lakik, tartózkodik, bizalmas ismeretségben van a világgal. Az ember nem „létezik” és ezen felül még néha létviszonyba kerül a „világ”-gal; a benne-lét nem azáltal keletkezik, hogy az ittlétben kívül van még egy létező és ezek összetalálkoznak. Heidegger gondolati stratégiája az, hogy egy meghatározott beállítódáshoz, nézőponthoz rendeli hozzá az újkori ismeretelmélet kérdésfel-



tevést, s azt igyekszik kimutatni, hogy ez a nézőpont nem elsődleges, hanem levezetett. Az elsődleges szinten, az eredeti világhoz való viszonyunk szintjén azonban nem merülnek fel azok a kérdések, melyek a másodlagos szinten, nézőpontból felmerülnek, és így ezek álproblémának bizonyulnak.

A világelemzés azzal a belátással kezdődik, hogy a világ nem lehet olyan létezők összessége, melyek eleve a világon belül bukkannak fel, hiszen ezek már önmagukban előfeltételezik a világot, amin belül felbukkannak. A világ megfelelő fogalmát azon kérdés alapján dolgozza ki, hogy elsősorban mivel van dolgunk, mi kerül elénk a világban. A világ a maga hétköznapiságában a „környezeti világ” (*Umwelt*). Heidegger azért hangsúlyozottan a hétköznapiságra irányítja figyelmét, mert az emberi ittlét azon lényegi jellemzőit kívánja feltárni, melyek annak minden viszonyulási módozatában megmaradnak. Ezért nem azt a „világot” kell megragadni, ami a teoretikus, tudományos vagy filozófiai beállítódásban jelenik meg azáltal, hogy elvonatkoztatunk a hétköznapi világától, a mindennapok jelentéssz összefüggésétől, hanem pontosan azt a világot, amelytől elvonatkoztatunk, amelyből minden elméleti viszonyulásnak negatív az elvonatkoztatás, eltekintés révén is, ki kell indulnia. A hétköznapi, tudomány előtti világ lehetőségfeltétele a tudományos, elméleti viszonyulásnak, amelyet csak a hétköznapi világhoz való viszonyulásban választhat az ittlét.

Ami a mindennapi átlagosságban, a környezeti világban elsődlegesen felbukkan, az nem valami pusztán „meglevő” dolog, hanem egy „eszköz”, ahogy Heidegger nevezi, valami „kéznéllevő” (*Zuhandenheit*), aminek bizonyos rendeltetése van. Az eszköz valamire szolgál. Továbbá egy eszköz nem elszigetelten jelenik meg; szigorú értelemben véve *egyetlen* eszköz soha nem létezik. Az eszköz létéhez már mindig is tartozik egy eszközégész, amelyben az eszköz az lehet, ami. Az eszköz a hétköznapi tevé-vevés során észrevétlenül belesimul a vele folytatott tevékenységbe, s csak akkor válik feltűnővé, ha valamilyen más módon használhatatlanná válik. Használhatatlanságában viszont felvillantja azt az egészt, amelybe eddig beleolvadt: ekkor villan fel a világ mint *erre* vagy *arra* való eszközök egymásra utaló összefüggése. Hogy az ittlét tevékenykedése hozzá tudjon férni a világon belüli eszközök használhatóságához, az kell, hogy a világ már mindig is előzetesen megnyílt, feltárt legyen. A világ megnyíltsága, feltárultsága (*Erschlossenheit*) pedig nem más, mint egyfajta ismeretség azzal, jártasság abban, hogy az eszközözgek *mire* valók, mely összefüggés követhető egy végső *arra-való-ig* (*Um-zu*), ami azonban már inkább egy *valaminek-a-kedvéért* (*Worum-willen*). Ez a végső valaminek a kedvéért nem más, mint amiként az ittlét létezik.

Az ittlét saját megnyílt, feltártult „itt”-jét létezi, és ennek két egyenlően eredeti, egymásból nem levezethető struktúrája a „hangoltság” (*Befindlichkeit*) és a „megértés” (*Verstehen*), amelyeket a „benne-lét” tárgyalása részletez. A „megértés” Heidegger felfogásában nem tudományos megértés, nem bonyolult értelemaalakzatok megragadása, még csak nem is embertársaink iránt megnyíl-

vánuló megértés, hanem annak közvetlen megragadása, hogy a mi létezési módunkhoz már mindig is többé-kevésbé feltárult lehetőségek tartoznak hozzá, hogy tudatában vagyunk annak, rendelkezünk cselekvési és viszonyulási lehetőségekkel. A megértés heideggeri értelemben nem azt jelenti, hogy egyes cselekvéseket elgondolok, mérlegelek, vagy kivitelezni szándékozom – ezt Heidegger „értelmezés”-nek nevezi –, hanem az előtttem álló lehetőségekre vonatkozó közvetlen tudást jelöli, amely nem különíti el egyenként ezeket a lehetőségeket. A megértésben rejlik az ittlét lenni-tudása, amennyiben különböző cselekvési lehetőségek tartoznak hozzá, amelyek nem figyelhetők meg külső szemlélő számára hozzáférhető tulajdonságként. Mivel az ittlét egyes, meghatározott cselekvései sem merítik ki azt, amit lehetséges cselekvésként lehetősége lett volna megvalósítani, ezért az ittlét elsődlegesen lehető-lét. A megértéshez kapcsolódó másik vonása létezési módunknak a „hangoltság”, amin Heidegger azt az át-fogó színezetet érti, amelyben magamat találom egy konkrét szituációban, cselekvési lehetőségek egy meghatározott összességében, ahol ez a színezet nem egyes mozzanatokhoz vagy meghatározott tényezőkhöz kötődik, mint például a félelem vagy az öröm. A hangoltság vagy diszpozíció mutatja meg, hogy létezési módunk mindig egy szituáció által meghatározott lehetőségek összességéhez viszonyul, és ennyiben „belevetett” ebbe a helyzetbe. A belevetettség tárja fel, hogy az ittlétnek nem áll módjában nem a világban lenni. A megértés és hangoltság elemzésének legfontosabb hozadéka az ember lehetséges-létének, a mi létezési módunk lehetőségekkel átitatott voltának felmutatása.

Mivel Heidegger elveti az emberi létezés eltárgyasító felfogását, ezért felmerül számára egy olyan probléma, amellyel a bírált felfogás nem szembe-sült: ha eltárgyasításként elvetjük a szellem, szubjektum, tudat fogalmait, akkor egyben eltűnik az a tényező is, amely állandóságot biztosított az emberi létezésnek, és így adódik a kérdés, mi adja az ittlét állandóságát, stabilitását? Heidegger válasza meglepő: többnyire és leginkább a többiekhez igazodva létezünk, amennyiben nem különböztetjük meg magunkat „másoktól”, nem választjuk el magunkat attól, ahogy „az ember” (*das Man*) tevékenykedik, értékkel, művelődik, választ és döntéseket hoz, éli életét. Amikor „az ember”-re orientálódva éljük életünket, akkor olyasmit csinálunk, amit az ember tenni, gondolni, választani szokott. Ilyenkor nem konkrét személy befolyásol bennünket, hanem anoním módon a többiek. A nem tudatos igazodás révén az-ember valóságos diktatúrát gyakorol az ittléten, és ezt kapcsolja össze Heidegger az inautentikus, nem tulajdonképpeni létezéssel. Tartalmilag ez a függőségi viszony az önállótlan-ság és önállóság megkülönböztetéséhez kötődik. Heidegger „hanyatlás”-nak nevezi hétköznapi létezési módunk azon tendenciáját, hogy állandóan ráhagyatkozik a nyilvános értelmezésekre, tehát arra, amit mások mondanak és írnak. Ennek a ráhagyatkozásnak, beleveszésnek az alapvető szerkezetét a mások által mondottak,

gondoltak, írottak tisztázatlan átvétele alkotja, amit a „fecsegés” kapcsán lehet megvilágítani: ezen Heidegger nem könnyed témájú, fesztelen beszélgetést ért, hanem a német *Gerede* kifejezésben benne rejlő perfektuális értelemre utal. Fecsegés az olyan beszéd, amely a már mondottakra mint problémamentesen érthetőre, és ennyiben meggyőzőre hagyatkozik anélkül, hogy a mondottakhoz valódi viszonyt alakítana ki. A fecsegésnek, a hanyatlásnak és ezzel az inautenticitásnak is feltétele, hogy a nyelvi megfogalmazások látszólag akkor is érthetők maradnak, ha kiszakítva egy konkrét szituációból csak ezeket adják tovább és veszik át.

Az autentikus létezést, az önmagunkhoz való adekvát viszonyt Heidegger nem pozitív módon jellemzi, hanem az inautentikus létezésből való kilépésként, a megszokott értelmezésektől és felfogásoktól való megszabadulással írja le. Az inautentikus létezésből kivezető út a hanyatlás ellenmozgása, a feltárultság visszahozása. Ugyanakkor Heideggernek meg kell tudnia mutatni, hogy a hétköznapi létezés perspektívájából hogyan juthatunk el a saját létezésünk inautentikus jellegének belátásához. Nem elegendő a filozófiai elemzés nézőpontjából leírni mindennapi létezésünk másokhoz igazodó jellegét, ha nem akar üres felszólítás maradni, az elemzésnek azt is meg kell mutatnia, hogyan szembesülhetünk ezzel a sajátos függőséggel. Három fő lépés vezet ennek megoldásához: a szorongás mint sajátos hangoltság, a „halálhoz való előre-futás” mint sajátos megértés, végül pedig a lelkiismeret „hívása” mint sajátos beszéd. A három említett jelenség együttesen azt alkotja, amit Heidegger „eltökéltség”-nek nevez. A *Lét és idő* gondolatmenete igyekszik megmutatni, hogy ezek a jelenségek olyan radikális lehetőségtapasztalatot képeznek, amelyek nyomatékosan szembesítik az ittlétet saját létezési módjának nyitottságával és meghatározatlanságával, és így az képessé válik kilépni az inautentikus létezés meghatározottságába való hanyatlásból.

A szorongás Heidegger felfogásában szembesíti a mindennapi ittlétet „önmagával”, mégpedig saját lehető-létével és az ez elől menekülő, kitérő hanyatlással. Ez a sajátos hangoltság, szemben a hozzá hasonló, de mindig valami meghatározottra irányuló félelemmel, a megszokott értékelések és az eszközök jelentésségének elhomályosulásával jellemezhető: a bizonytalanság kellemetlen érzése a világot mint lehetőségteret mutatja meg, amelyben érvényét veszti „az ember” meghatározó befolyása. A szorongás ennél fogva az a hangulat, amelyben hétköznapi létezési módunkban jelentkezik az autentikus létezés lehetősége mint saját lehetőségünk. A szorongás izolál, és ez az „egzisztenciális szolipszizmus” elvezethet a saját autentikus lenni-tudás megragadásához, bár ez nem mindig történik meg. Az ittlét létének a szorongásban megmutatkozó egészét Heidegger *gondként* határozza meg, ami azt hangsúlyozza, hogy az ittlét mint lenni-tudás mindig „önmaga-előtt” van. A gondösszetett szerkezetét a főmű így jellemzi: „már egy-(világ)-ban-benne-való-

önmagát-előző-lét mint a (világon-belül utunkba kerülő létező)-höz kötött lét” (Heidegger 1927/1989: 350.). Az ittlét léte mint gond nem azt jelenti, hogy létezési módunk elsődlegesen „praktikus”, és nem „teoretikus” lenne, mivel a gond-szerkezet mindkettőt megelőzi. Heidegger továbbá az akarás, a vágy, az ösztön jelenségeit is a gondból törekszik levezetni.

A *Lét és idő* részben elkészült második szakasza a gond elemzését mélyíti el, amikor azt próbálja kimutatni, hogy az ittlét gond-szerkezete idői értelemmel bír. A gondolatmenet egyben perspektívát vált, amennyiben az eddig tárgyalt jelenségeket időhöz való viszonyuk szempontjából elemzi. Ennek szellemében veti fel Heidegger a halálhoz való viszony kérdését mint az ittlét egész-voltának problémáját: figyelembe kell venni, hogy létezési módunk egy vég felé tart. Nem nyújtja mindazonáltal a keresett felvilágosítást, ha a mások halálához való viszonyt vizsgáljuk, mivel a saját halálhoz való viszonyban „helyettesíthetetlenek” vagyunk, senki nem képes a másik meghalását magára venni. Heidegger meghatározása szerint ezért a halál a legsajátabb, viszonyíthatatlan, meghaladhatatlan lehetőség. Az ittlét így vég-felé-való-lét, pontosabban halál-felé-való-lét, amit viszont elfed a hétköznapi kétértelmű fecseges, amellyel az-ember viszonyul a halálhoz. A hétköznapi halál-felé-való-lét menekül a halállal való szembenézés elől, míg a saját halál lehetőségéhez való megfelelő viszonyulás a lehetőségként való megragadás és lehetőségként való elviselés: Heidegger kifejezésével „a lehetőségbe való előrefutás”.

A halál-felé-való-lét tárgyalása ontológiai szinten mutatja fel az autentikus létezés lehetőségét, szükséges viszont, hogy ez a lehetőség a mindennapi tapasztalás perspektívájából is hozzáférhető legyen. Egy ilyen „ontikus tanúsítás” keresése vezet tovább a lelkiismeret jelenségéhez, amelyet Heidegger a bűnös-léthez kapcsol. Az inautentikus létezés beleveszett az-emberbe, és egyúttal elfedődött az a körülmény, hogy az-emberre orientálódva voltaképpen egy választás történt. Az autentikus létezés csak úgy lehetséges, ha ezt a választást pótoljuk be, azaz ha a választás választását hajtjuk végre. Amit a hétköznapiakban a „lelkiismeret hangjának” nevezünk, az Heidegger szerint tanúsítja, hogy lehetőség szerint mindig tudunk önmagunk lenni. A lelkiismeret hangja a heideggeri elemzésben arra szólít fel, hogy a hanyatlásból kiszakadva önmagam legyek, és ezzel bűnös-létemre szólít fel, ahol a bűnös-lét viszont nem egyes, erkölcsi vagy jogi kritériumok alapján bűnnek minősíthető cselekedeteket jelent, hanem létezési módunk negatív jellegére utal: létezési módunk át van itatva negativitással, cselekvési lehetőségeink egymástól határolódnak el, létezésünk nem saját maga hozta magát létre, és ki van szolgáltatva saját magának. A lelkiismeretnek mindazonáltal sajátos vonása, hogy kizárólag a hallgatás módján beszél, és ennek meghallása vezet el ahhoz, hogy akarjam, legyen lelkiismeretem. Az autentikus létezési módunk Heidegger szerint az „eltökéltség”, ami nem más, mint hallgatag, szorongásra kész kivételül legsajátabb bűnös létünkre.

#### 4. Időiség

A *Lét és idő* programjának felvázolása során Heidegger a lét megértésének horizontját az időben jelölte meg. Az elkészült szöveg második szakasza bontja ki az ittlét sajátos időiségét (*Zeitlichkeit*), felállítva azt a tézist, hogy a gond ontológiai értelme az időiség, s ennek megfelelően az első szakaszban felmutatott jellemzők (hangoltság, megértés, beszéd) időre vonatkoztatott értelmét dolgozza ki. Így a megértés az előttem álló meghatározatlan lét közvetlen észlelése, amely az ittlét jövőisége (*Zukünftigkeit*). A hangoltság, amely a világot mint viszonyulásom játéktere nyilvánítja meg, az, amiben „voltam”, és ezt Heidegger „voltság”-nak (*Gewesenheit*) nevezi, hogy szembeállíthassa a múlttal (*Vergangenheit*), ami a korábbi események időformája. Végül a beszéd jelenlevővé tesz (prezentál), és ennyiben a jelenhez kapcsolódik. Heidegger mindazonáltal nem volt elégedett a beszéd ilyen leírásával, mivel a *Lét és idő* után új nyelv- és beszédkoncepciót keres.

Az időtapasztalatot, ahogy Heidegger megmutatni törekszik, a jövő, a voltság és a jelen együtt és összetartozásukban alkotják. Ezek olyan „eksztázisok”, amelyek mint időformák nem „léteznek”, továbbá hozárendelhetők az ittlét alapjellemzőihez: halálhoz viszonyuló lét – eljövőt mutat, belevetettség – a múlt vállalása, szituációhoz kötött eltökéltség – a jelenhez való viszony. Nem mondhatjuk, hogy az idő „létezik”, csak azt mondhatjuk, a lét és az ittlét idői (*zeitlich*), azaz nem létezőnk, és ráadásul még időt is tapasztalunk, hanem időiek vagyunk. Az időiség bizonyul az ittlét egzisztencialitása eredeti ontológiai alapjának. Az ittlét „léte” egy állandó „még-nem”, vonatkozás egy jövőre; amely végső soron a halál. Ezzel az idő olyasminek bizonyul, ami nem most-pontok tetszőleges sora, hanem az ittlét jövőre vonatkozó kivetülése, ahol az ittlét autenticitása abban áll, hogy magamra veszem ezt a saját jövőiséget mint halálra vonatkozó, feszült „egészséget”. Az eredendő idő tehát a véges időbeliség, és ebből származik a végtelen, homogén idő képze. Hasonlóképpen ered a történettudomány történelemhez való viszonya a történész történetiségéből. Hangsúlyozni kell azonban, hogy Heidegger a *Lét és idő* első részének harmadik szakaszában („Idő és lét”) tervezte kifejteni az időt mint a létre vonatkozó kérdés horizontját.

A *fenomenológia alapproblémái* című, 1927-es előadást Heidegger a *Lét és idő* I. része 3. szakaszának új kidolgozásaként nevezte meg. Az előadás újrafogalmazza a főmű időkoncepcióját, ahol az újdonság „időiség” és „temporalitás” megkülönböztetése: *időiségen* Heidegger a jövő, jelen, múlt szerkezetét érti, amelyben hétköznapi módon benne vagyunk; *temporalitás* ezzel szemben az idő, amennyiben felöle értjük meg a létet. Három formája különíthető el, a létmegértést átfogó három *horizontként*, de az előadás csak a jelen horizontját fejt ki, amit Heidegger *prezenciának* nevez. A prezencia

nem jelen vagy jelenlét, mivel belejátszik a jelenlét és a nem-jelenlét megértésébe is, ahogy valamit lehet úgy is jelen, hogy hiányát tapasztaljuk. A temporalitás így az idő olyan érvényre jutása, amely a filozófiára jellemző, és ezzel Heidegger az idő olyan fogalmához jut el, amely nem vezethető le az ittlét preontológiai, filozófiát megelőző létezési módjából.

### 5. A fordulat

A *Lét és idő* befejezetlen marad, mégpedig oly módon, hogy a tervezett mű hat szakaszából az első kettő készült el, és nincs olyan írás, amelyet a második rész jelentős, további kidolgozásának lehetne tekinteni. Heidegger a főmű megjelenése utáni években eltávolodik annak kezdeményezésétől, amit egy ponton „fordulat”-nak nevez. Vita tárgya, mikorra is datálható ez a váltás. A filozófus maga is ingadozik, mivel egyrészt a 40-es évek végére teszi, másrészt a *Lét és idő*ből és annak kritikájából vezeti le, aminek kezdeményeit már röviddel a mű megjelenése után láthatjuk. A datálás kérdéseitől eltekintve fontos kérdés, miként viszonyul a *Lét és idő*höz a fordulat és az azt követő művek, hiszen ezen múlik egyebek mellett az életmű egységességének kérdése is. A lét értelmére vonatkozó kérdés változatlanul Heidegger érdeklődésének homlokterében marad. Látványosan háttérbe szorul viszont az egzisztenciális analitika, az ittlét létmódjának elemzése, jóllehet nem tűnnek el az erre vonatkozó fejtegetések. A főmű végén elhangzik, hogy az ittlét elemzése a létkérdés kidolgozásában „csak egy út” (Heidegger 1927/1989: 689.), és az analízisnek szüksége van az általában vett lét előzetesen tisztázott eszméjére, ami az ittlét létmódjának kifejtésétől így nem várható. A fordulat jellemzése ezért elsősorban abból érthető meg, ahogy Heidegger a lét értelmére vonatkozó kérdésre nézve új orientációt keres, és ezzel átfogalmazza korábbi problémafelvetését. Az új orientáció azonban nem jut érvényre egyetlen nagyobb munkában, a fordulatnak nincs egyértelmű főműve, Heidegger rövidebb írásokban, előadásokban fejt ki késői gondolkodásának alapvető témáit.

A létkérdés újrafogalmazásának lényeges eleme a történeti dimenzió felerősödése. A főmű előtt és magában a *Lét és idő*ben is lényeges történeti megfontolásokat találunk, elsősorban az ontológiatörténet destrukciójának programatikus címszava alatt. A mű elkészült részei azonban nem jutottak el az ontológiatörténeti fejtegetésekig. A fordulat tartalmilag egy filozófiai történet gondolatának kibontása felé mozog, amelyet a lét értelmére vonatkozó kérdéssel kerül szoros kapcsolatba. A II. világháború után, 1947-ben megjelentetett *Levél a „humanizmusról”* című munkájában Heidegger kimondja, hogy a fordulat az emberi ittlétre orientálódó *Lét és idő* perspektíváját hagyja el, s ettől kezdve az ember-létet egy átfogó igazságtörténet felől értelmezi (Heidegger 2003: 305). Ebben az igazságtörténetben a létező eredeti módon

és minden metafizikai értelmezést megelőzően „megnyílik”, „feltárul” az ember számára. Heidegger kifejezett törekvése, hogy elforduljon az antropocentrikus kiindulóponttól egy új kiindulópont felé, és ez gondolkodása összefüggésében azt jelenti, hogy az emberi létezést a léthez való viszonyból gondolja el: az ember nem a „lét ura”, hanem a „lét pásztora”. A humanizmuslevél megfogalmazza, hogy a *Lét és idő* 1. részének 3. szakaszában döntő fordulatnak kellett volna bekövetkeznie, de ez nem volt megvalósítható a hagyományos metafizika nyelvével (Heidegger 2003: 305.). Heidegger „metafizikán” egy meghatározott gondolkodásmódot kezd érteni, amelyet saját gondolkodásával meg akar haladni, s ezért azt később már nem metafizikának vagy filozófiának, hanem egyszerűen „gondolkodásnak” nevezi. Az utóbbi évtizedekben hozzáférhetővé vált Heidegger-írások annyiban árnyalják képet, amennyiben világosan mutatják, a fordulat időben sokkal korábbra nyúlik vissza.

Heidegger elmozdulása a *Lét és idő*höz képest megközelíthető egy olyan mozzanat átértékelődésével, amely már magában a műben jelen van. A gondolatmenet abból indul ki, hogy a lét értelmére vonatkozó kérdés homályba merült, és a *Lét és idő* megkísérelte egy csapásra bepótolni ezt a mulasztást. A lét értelmére vonatkozó kérdés iránti érzéketlenség azonban nem tolható egyszerűen félre, nem ugorható át egyszerűen, ehelyett most Heidegger úgy látja, a kérdést olyan történésként kell megragadni, mely magához a léthez tartozik. Ez az átértékelés mozgatja a filozófiai történet gondolatát, amennyiben a létkérdés kidolgozásában radikálisabban kell a metafizikai tradíció történetével foglalkozni. A metafizika nyelvezete továbbá felelős azért, hogy a „fordulatot” kimondja, s ez utal arra a feladatra, hogy a nyelvre irányuló alapvetőbb reflexióra van szükség. A fordulat utáni gondolkodás új nyelvezetet használ, mivel elutasítja a szubjektumfilozófia nyelvét, amely még a *Lét és idő*re is jellemző. Ennélfogva a gondolkodás már nem előállító képzetalkotás, nem fogalmi uralom és reflexió, hanem odahallgató figyelem, amely a lét feltárulásának történéseire irányul.

„Léttörténeten” Heidegger a létező létének történetét, azaz azt a történetet érti, amelyben a létező léte különböző módokon mutatkozik meg. Az így értett léttörténet továbbá olyan hanyatlásfolyamat, melyben a lét értelme egyre fokozódó mértékben elhomályosul, ahol e folyamat alapján véve a preszokratikusok (Anaximandrosz, Hérakleitosz) óta tart. A lét értelmére irányuló kérdés egyre inkább háttérbe szorul a létezőre, mégpedig a legfelsőbb létezőre irányuló kérdés kutatásának javára, s ezért tekinti Heidegger a léttörténetet fokozódó létfeladásnak. A filozófiai hagyományban Platóntól kezdve a lét értelmezése mindig egy legfelsőbb létező fényében történik: örök idea (Platón), az Egy (Plótinosz), a monász (Leibniz); az abszolútum (Hegel), a hatalom akarása (Nietzsche). A léttörténet mint sajátos alakzatot felmutató történés nehezen állítható viszonyba azzal, amit szokásos értelemben „törté-

nelemnek” hívunk. A léttörténet gondolatában, Hegel filozófiai történetével ellentétben, Heidegger nem valaminek a fejlődési stádiumait akarja megragadni. Közös viszont Hegel átfogó filozófiatörténeti koncepciójával az az előfeltevés, hogy a metafizika mint sajátos gondolkodásmód egységesen jellemző a Nyugatra, a nyugati történelemre. Kézenfekvő ellenvetés, hogy ha a metafizikát gondolkodásmódnak értjük, akkor meg lehet különböztetni az események történetétől, egyes filozófusok fellépésétől, és ekkor a „kezdet” kérdése is jelentéktelenebbé válna.

A metafizika meghaladása, amelyet Heidegger célként tűz ki, mindazonáltal nem jelenti a hagyomány egyszerű félretolását, ahogy már a *Lét és idő*-ben vázolt ontológiatörténeti destrukció sem így tervezte. Ennek akadálya az a korán kialakuló meggyőződése, hogy a hagyomány problematikus vonásait nem lehet úgy orvosolni, hogy egyszerűen félretelhetőnek gondoljuk azt. A metafizika meghaladása ezért nem egyszerűen elfordul a metafizikához, hanem odafordul ahhoz, ami a metafizikából kimarad, s ez Heidegger megítélése szerint maga a lét. Míg a *Lét és idő* alapzatot keresett a létkérdés kidolgozásához, addig Heidegger most ahhoz a belátáshoz jut el, hogy maga az alap keresése egy meghatározott gondolkodásmód, mégpedig az újkori filozófiának és tudománynak az ismertetőjegye. Így válik az utóbbiakat jellemző megalapozó-megjelenítő gondolkodás vizsgálata a fordulat egyik nagy témakörévé.

A sajátos igazságtörténet terepének és kifejeződésének Heidegger a 30-as évek közepén a művészetet tekinti. A *Műalkotás eredete* című, 1936-ban publikált tanulmányában azt a provokatív gondolatot fejti ki, hogy a műalkotás az igazság történetének helye. Ezzel olyan művészetfelfogást dolgoz ki, amelyben a művészet sajátos, máshol és máshogy nem hozzáférhető tapasztalat terepe. Ennek céljából erősen bírálja az esztétikát és műélvezetet, mivel ezek elterelik a figyelmet az említett lényeges dimenzióról. Felfogásának jellemzője, hogy az írott műalkotás kitüntetett szerepet játszik, amennyiben az értekezés végén minden művészetet „költészetként” jellemez. Heidegger abból indul ki, hogy a műalkotás sem nem dolog, sem nem eszköz, és a szépség hordozójaként sem ragadható meg megfelelően. A műalkotás alapvető sajátossága az értekezés szerint, hogy felállít egy világot és ugyanakkor előállítja a Földet. Világon Heidegger a mindenkor történetileg meghatározott emberi világot érti, Földön pedig azt a közeget, amelyben az emberi világ mint vonatkozások értelemösszefüggése bele tud helyezkedni. Egyes helyeken világosan utal arra, hogy a Föld itt az anyag anyagságát jelenti, amit a műalkotás mutat meg kitüntetett módon, mivel az anyagság ebben az esetben nem simul bele megszokott, magától értetődő összefüggésekbe. A műalkotásban világ és Föld „viszálya” mutatkozik meg, ami feltárja, hogy minden értelemösszefüggés a meghatározatlannal, s ennyiben áthatolhatatlannal szemben körvonalazódik, és így azzal összetartozik. A műalkotás ennél fogva az elrejtetlenségként értelmezett igazság története, amelyben minden létező



azzá válik, ami. A művészet lényegi értelemben történelem, mert megalapozza a történelmet azzal, hogy az igazság a műalkotásban lép működésbe. A művészetfilozófia szempontjából Heidegger megközelítésével kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy elhanyagolni tűnik a műalkotások sokféleségét.

Az újkori filozófia és általában a modernség értelmezésében Heidegger számára különösen fontos Nietzsche gondolkodása, akinek neve a „metafizika” ügyét veti fel mérvadó módon. A metafizika kritikusan szemlélt fogalma Heidegger számára a nyugati gondolati hagyomány kötődése egy időtlen jelenhez és a valóság vezérfogalmához. Nietzsche a „metafizika végén” álló gondolkodó, amennyiben filozófiája a metafizikát végső stádiumba juttatja, és így ellenpólust képez annak a gondolkodásnak, amely egy „új kezdetre” törekszik. Nietzsche az újkori filozófiát és metafizikát rejtett motívumok történeteként értelmezte, amelyben a „hatalom akarása” uralkodott, s melynek igazsága végső soron a nihilizmus. Heidegger túllicitálja Nietzschét, amennyiben a nihilizmus kezdetét már az antik filozófiában, Platónnál látja, és még Nietzschét is a nihilizmus foglyának tartja. Nietzsche saját tanítása a hatalom akarásáról mint minden valóságos lényegéről éppen a betetőzése a szubjektivitás újkori metafizikájának. Mindenesetre Heidegger átveszi Nietzschétől azt a gondolati alakzatot, hogy a nyugati metafizika történetét szintén elfedett történetként, a „létfeledés” elfedett történeteként olvassa, mégpedig az újkori „racionális-számító gondolkodás” uralmának formájában. A *Bevezetés a metafizikába* című szöveg, amely egy 1935-ben tartott előadásra megy vissza, jól illusztrálja, ahogy Heidegger a metafizikaként értelmezett filozófiai hagyomány kezdetét már nem Platón és Arisztotelész, hanem Parmenidész és Hérakleitosz gondolkodásához köti. A metafizika összekapcsolása az újkori uralomra törekvő gondolkodással lehetőséget ad a faszizmus értelmezésére, amely saját cselekvése nihilizmusát totális renddel törekszik ellensúlyozni.

## 6. Modernitás és technika

A modern kor tárgyalását Heidegger szorosan összekapcsolja a technika tisztázásának kérdésfeltevésével, mivel a technikát a nyugati tradíció végső következményének tekinti. A nyugati hagyomány heideggeri értelemben vett metafizika, azaz olyan gondolkodás, amely azt a kérdésességet és nyitottságot, amelyből ered, egy végső alap bizonyosságára akarja visszavezetni, és így a lehetséges tapasztalatát a valóságosra való orientálódás kedvéért elfojtja. Szokásos felfogásban a technika nem más, mint a tudomány alkalmazása. Heidegger szerint ez az elgondolás két ponton is korrekcióra szorul. Egyrészt a technika alapvetően rá van utalva a létezőnek arra az értelmezésére, amely mozgatja a tudományt. Az eltárgyasító-képzetalkotó gondolkodás a technika

alapiját is képezi. Másrészt maga a technika is a világ feltárásának, láthatóvá tételének egy módja, sőt a technika, noha történetileg későbbi a tudmánynál, mégis a mindkettőben működő lényegük szempontjából korábbi a tudmánynál. Másként szólva, a technikában különösen világosan nyilvánul meg az a viszony a világhoz, amely már az újkori tudomány teoretikus beállítódását is hordozza.

A technika a világ „elhasználásának” (*Vernutzung, Verbrauch*) unverzális formája. A technika nemcsak maga nem tudja, mit tesz, hanem hagyja, hogy reflektálatlanul elragadja a „kihívó igény”, hogy a világ egészét már csak használati tárgyként ragadja meg. Heidegger egyúttal hangsúlyozza, hogy a technika lényege nem technikai, hanem eredete az embernek a nyugati metafizika által előkészített, lényegi viszonya a létező egészéhez. Ennyiben a technika a létező egyfajta feltárása, jöllehet „a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejtje lényegét” (Heidegger 2003: 302.). A bizonyosság keresése a metafizikai gondolkodás régi motívuma, és az objektíválás és szubjektíválás sajátos összekapcsolódásában érvényesül: a tudomány úgy akarja maga elé állítani a tárgyat, hogy a számoló ember biztos lehessen a létezőben, és ennyiben bizonyosságot leljen. A dolgok megbízhatósága és szilárdsága abban mutatkozik meg, hogy az ember által és számára való elképzelés közegébe bevonhatók. Az elképzelés, elgondolás válik a létező mércéjévé és médiumává, közegévé. Annak a folyamatnak, hogy az ember emphatikus értelemben „szubjektummá” (alapul szolgálóvá) válik, megfelel Heidegger szerint az igazság karteziánus szubjektíválása, azaz az igazság átalakítása bizonyossággá. Az újkori történelem alaptörténete a világ fokozódó eltárgyasításában áll, amely összekapcsolódik azzal, ahogy a szubjektum fundamentális pozícióba kerül: a dolgok léte nem más, mint előállítottságuk és elképzelt-voltuk, miközben a biztonság legbelsőbb magját a képzetalkotó (és magát minden képzetalkotásban szintén elképzelő) szubjektum ön-bizonyossága. A modern tudomány a dolgokhoz már mindig is az eltárgyasítás módján viszonyul, ez biztosítja a létező áttekinthetőségét, kiszámíthatóságát, tervezhetőségét és uralhatóságát a szubjektum számára.

Heidegger késői írásaiban előtérbe lép az átfogó esemény (*Ereignis*) gondolata, jöllehet a kifejezés már a 30-as évek közepétől jelen van. Az „esemény” voltaképpen leváltja a lét fogalmát, és már ebből is világos, hogy Heidegger nem hétköznapi értelemben használja a kifejezést. Az esemény *singulare tantum*, aminek nincs többes száma, nem tudunk úgy beszélni róla, mint az egyes dolgokról, nem tudjuk tulajdonságai, funkciói tekintetében meghatározni. Mindössze ez mondható róla: „Az esemény estet” (Heidegger 1976: 24). Az esemény esteti meg a létet és az időt, és ezek „felelősek” azért, ahogy bánunk a létezővel, s ennyiben az esemény a legalapvetőbb fogalom, amelynek meghatározása sajátos nehézségekkel küzd. A létről alkotott fogalmak válto-

zása Heidegger szerint csak az esemény gondolatával értelmezhető, sem a gondolkodásmód megváltozása, sem a társadalmi-gazdasági alapzat megváltozása nem kielégítő magyarázat. A lét változásáról végső soron nem mondható több, mint hogy „estet”: az esemény „létet estet”. Az esemény így túlmutat az emberi aktivitáson, produktivitáson, nem az ember rendelkezési körébe tartozik. Az ember ebben az összefüggésben nem adó, hanem befogadó: az ember számára az idő, a világ, a lét „adatik”. Esemény és ember kapcsolatára nézve döntő, hogy az esemény nem „estethet” ember nélkül, nélküle nem lenne történelem, léttörténet. Ennélfogva esemény és ember nagyon szorosan összefüggnek, alapvetően hamis először külön elgondolni őket. Ugyanakkor az ember nem uralja az eseményt, nem tetszőleges, hogyan értjük a létet.

E belátással vége van a léttörténetnek, vége a naivitásnak, hogy az uralkodó létértelmezés (a jelenben a technikai) a létet mint olyat ragadná meg. A metafizika nagy korszaka utáni kor már nem lehet majd olyan, mint a metafizikai kor. A *filozófia vége és a gondolkodás feladatai* (1964) című előadás álláspontja szerint a filozófia oda jutott, hogy feloldódott az általa létrehívott szaktudományokban. A szaktudományok a létezőket csak tudományos-technikai szemlélet alapján képesek megragadni, és ehhez kapcsolódóan a mérvadó tudomány Heidegger szerint a kibernetika lesz. A filozófia véget ér, a gondolkodás „előkészítő” jelleget ölt, amennyiben nyitottan vár arra a lehetőségre, hogy a technikai-tudományos szemlélet már nem az egyetlen mércéje lesz az embernek, és ezzel meghaladhatóvá válik.

## BIBLIOGRÁFIA

- Heidegger, Martin 1976: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.  
 Heidegger, Martin 1992: *Az idő fogalma*. Budapest: Kossuth.  
 Heidegger, Martin 1995: *Bevezetés a metafizikába*. Budapest: Matúra.  
 Heidegger, Martin 1997: *Fenomenológiai interpretációk Aristoteleshez (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*. Szeged – Budapest: Existencia  
 Heidegger, Martin 1998: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Budapest: Latin Betűk.  
 Heidegger, Martin 2000: *Kant és a metafizika problémája*. Budapest: Osiris.  
 Heidegger, Martin 1927/2001: *Lét és idő*. Budapest: Osiris.  
 Heidegger, Martin 2003: *Útjelzők*. Budapest: Osiris.  
 Heidegger, Martin 2004: *A metafizika alapfogalmai*. Budapest: Osiris.  
 Heidegger, Martin 2006: *Rejtektutak*. Budapest: Osiris.  
 Heidegger, Martin 2009: *Az alap tétele*. Budapest: Gond.  
 Heidegger, Martin 2009: *Mit hívunk gondolkodásnak?* Budapest: Gond.

- Courtine, Jean-François 1990: *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Dastur, Françoise 2007: *Heidegger. La question du logos*. Paris: Vrin.
- Dilthey, Wilhelm 1883/1974: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Fehér M. István 1992: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest: Göncöl.
- Figal, Günter 1991: *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Hain.
- Figal, Günter 2009: *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Dreyfus, Hubert L. 1991: *Being-in-the-World: A Commentary on Division I of Heidegger's Being and Time*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1983: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr.
- Gander, Hans-Helmuth 2001: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kiesel, Theodor 1994: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Pattison, George 2000: *The Late Heidegger*. London: Routledge.
- Pöggeler, Otto 1963: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Rentsch, Thomas (szerk.) 2001: *Martin Heidegger Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schwendtner Tibor 2008: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Van Buren, John 1994: *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press.

## KARL JASPERS

Karl Jaspers 1883-ban született az északnémet Oldenburgban, rövid jogi tanulmányok után orvosnak, majd pszichiáternek tanul Göttingenben, Berlinben, Heidelbergben, érdeklődése később fordul a filozófia felé. Fiatal korától kezdve egész életében betegségben szenved, de sikerül azt kordában tartania. Doktori értekezését 1908-ban védi meg, *Allgemeine Psychopatologie (Általános pszichopatológia)* című munkájával 1913-ban a neokantiánus Wilhelm Windelbandnál habilitál pszichológiából. Max Weber gyakorol nagy hatást rá. Heidelbergben kap professzori kinevezést 1921-ben, a 30-as években jelennek meg Jaspers fontos egzisztencialista művei. A 30-as évek második felében zsidó származású felesége miatt fokozódó mértékben érik hátrányok, 1937-ben kényszernyugdíjazzák és publikációs tilalom alá helyezik. 1945-ben már ki van tűzve koncentrációs táborba szállításuk időpontja, amikor az amerikai csapatok felszabadítják Heidelberget. A háború után Heidelbergben folytatja oktatói tevékenységét, majd 1948-ban Bázélbe megy, ahol nyugdíjba vonulásáig, 1961-ig tanít. A háború utáni években több írásában foglalkozik a németek felelősségével, a német állapotok miatt érzett elégedetlensége is belejátszik abba, hogy elfogadja a svájci Bázél katedráját.

Jaspers Heidegger mellett az egzisztenciafilozófia legfontosabb képviselője. Kant, Nietzsche és Kierkegaard kritikus olvasatára építve dolgozta ki egzisztenciafilozófiai kezdeményezését, amely értelmezésében a *philosophia perennis* a korszaknak megfelelő alakja. Késői műveiben az átfogó lét módozatainak általános filozófiai rendszerét dolgozza ki. A 30-as évektől kezdődően egyre gyakrabban foglal állást korának aktuális kérdéseiben. Kifejezetten hátrította az iskolaalapító szerepét, s ez a körülmény nyilvánvalóan nem segítette elő művei recepcióját.

### 1. A világnézetek pszichológiája

Jaspers gondolkodásának középpontjában az „egzisztencia” sajátosan értelmezett fogalma áll. A gondolkodó nem egyszerűen létezését ért ezen, hanem a sajátos emberi létezésre vonatkoztatja, arra, hogy tudatában vagyok önmagamnak mint szabad döntésekre és cselekvésre képes létezőnek. Egyes értelmezők szerint az egzisztencializmus a Hegel utáni filozófia teljes és

konzekvens szubjektívizálását jelenti. Teljessége abban áll, hogy a filozófia fő kérdéseit a gondolkodó, pontosabban emberként létező szubjektum felé tolja el, következetessége pedig abban, hogy nem tér ki a hagyománnyal szemben álló gondolatmenetek elől sem. Jól szemlélteti ezt a filozófia meghatározásának kérdése, amely Jaspers gondolkodásában centrális jelentőségű, mivel a korának megfelelni kívánó filozófia csak a tudománytól és vallástól való elhatárolás révén ragadható meg. Elgondolása szerint ez egyben azt is jelenti, hogy a filozófiát nem lehet tartalmilag meghatározott kutatásként jellemezni. Jaspers ezáltal szembekerül a filozófia hagyományos önértelmezésével, elsősorban abban, hogy a filozófia lemond tudásigényéről, mivel az általános érvényű tudás olyan korlátozott tárgyerületre vonatkozik, amelyen a filozófia túlmutat. A jaspersi értelemben vett filozófia tehát nem tudás, nem tudomány, ahogy nem is vallás, viszont jellemzéséhez szükség van mindkét területtől való elhatárolásra.

Az *Allgemeine Psychopathologie* (Általános pszichopatológia) című első nagyobb munkájában Jaspers a pszichopatológia aktuális kutatási eredményeinek feldolgozását kísérli meg, mégpedig elsősorban az eredmények rendszerezésére törekedve. A kortárs kutatások eltérő nyelvezeten fogalmazódnak meg, különböző módszereket vesznek igénybe, s így az elméletek rendszerét igyekszik kidolgozni. A kivitelezésben Husserl fenomenológiájára és Dilthey beleérző megértésére támaszkodik. A mű fogadtatása vegyes, egyes kollégái szemére vetik, hogy saját meggyőződés nélkül foglal össze különböző vizsgálódásokat, s ennyiben relativista és nihilista. Visszatekintve Jaspers ennek az időszaknak abban látta a hozadékát, hogy Arisztotelésznek abból a tételéből kiindulva, mely szerint „A lélek úgyszólván minden”, a pszichológia címszó alatt mindenfélével foglalkozhatott, amit tudni lehet, mivel nincs olyan dolog, aminek a szó ilyen tág értelmében ne volna pszichológiai vonatkozása (Jaspers 1998: 33.). A pszichológia tárgyalása az ember vizsgálata felé fordítja Jasperst, mégpedig egyfajta elméleti elégedetlenséget eredményezve: vizsgálódásai arról győzik meg, hogy az ember átfogó, totális megismerése illúzió, amely abból ered, hogy egyetlen szemléletmódot univerzális módszerré tesznek meg.

*Die Psychologie der Weltanschauungen* (A világnézetek pszichológiája) fontos állomás Jaspers önálló gondolkodóvá válásában, mivel tartalmilag számos fontos gondolat fogalmazódik meg a műben. Hogy ezt maga Jaspers is így látta, azt megerősíti egy Heideggernek szánt, de végül elküldetlen levél: „Ha jól értem munkámat, tartalmilag még mindig ugyanarról van szó, amit a *Világnézetek pszichológiájában* először mondtam ki anélkül, hogy a filozófia mesterségében bámféle gyakorlatom lenne” (Heidegger–Jaspers 1990: 205.). A könyvet Jaspers a modern egzisztenciálfilozófia legkorábbi írásának tartotta, és témájában nyilvánvalóan befolyásolta a késői Dilthey, Kierkegaard és Nietzsche, ahogy szintén fontos motívum a Wilhelm Windelband és Heinrich Rickert által képviselt neokantianizmustól való elszakadás is. Jaspers az ember orientációs igényéből indul ki: a létezéshez szükségünk van egy zárt gondo-

lati tokra, szelencére, házra (*Gehäuse*), amely mindabból áll, amit magától értetődően igaznak tartunk, és amihez cselekvéseinkben és értékeléseinkben igazodunk. Ezt a gondolati keretet nevezi Jaspers „világnézetnek”, mégpedig úgy, hogy a világnézet tartalma nem tudományos tudás tárgya. Az így értett világnézetek „pszichológiája” ezeknek a nézeteknek olyan leírását jelenti, amely nem új világnézet kialakítására törekszik, nem akar az egyén számára követendő utat javasolni, hanem a megértés szándékával szemléli azokat. A világnézet egyrészt antropológiai alaptényező, hiszen mindenkinek szüksége van az élethez és a cselekvéshez valamilyen bizonyosságra. Másfelől az ilyen gondolati ház kialakításából negatív következmények is adódnak, amelyek elnyomják a spontaneitást és az önmegvalósítást. A világnézet elvágja az embert az emberi létezés számára döntő szituációktól, a „határhelyzetektől” (szenvedés, halál, harc, véletlen, bűn), amelyekben összeomlanak a megszokott gondolati sémák és az életvezetés bevett módozatai. Jaspers szerint minden világnézet egy lehatároltságában szilárd „házat” képez, és pontosan ezért a megmerevedés, s végső soron a nihilizmus fenyegeti. Ettől a veszélytől egyedül a filozófia mentes, mivel nyitott gondolkodásra rendezkedik be, ami a szellemi mozgás nyitott végtelenjére utal. A világnézetek pszichológiája egyik elsődleges célként azt tűzi maga elé, hogy mindig újra feltörje az emberi életben szükségképpen kialakuló gondolati házakat és tokokat, azaz „minden gondolati házat, amelyben élünk, megkérdőjelezzon és ne vegye magától értetődőnek, hanem fordítva, tételezze fel, hogy csak egy lehetőség lesz mások mellett” (Jaspers 1919: 142.). Ebben a szellemi mozgásban Jaspers meggyőződése szerint a legvégső lelki erők mutatkoznak meg.

## 2. Filozófia

A *Philosophie (Filozófia)* című háromkötetes, nagy művet Jaspers főművének tekinthetjük. Az egyes kötetek az alapvető gondolati célokhoz igazodva tagolódnak: világban való orientáció, az egzisztencia megvilágítása, a metafizika mint transzcendencia tárgyalása. A mozzanatok összefüggését Jaspers egy pregnáns helyen így világítja meg: „A minden létet rögzítő világmegismerés meghaladása által *lebegővé téve* (mint világban való filozófiai orientáció), ez a gondolkodás (mint az egzisztencia megvilágítása) *apellál* a szabadságára, és megteremti feltétlen tevékenysége terét a transzcendencia *felidézésében* mint metafizikában” (Jaspers 1931: 145.).

A világorientáció feladata abban áll, hogy tudatosítsa a tudomány alapvető és áthághatatlan határait. Jaspers három határt fogalmaz meg, melyek egyúttal a tudomány lényegi jegyeihez kapcsolódnak. A tudomány egyrészt ugyan kényszerítő belátást eredményez, de kényszerítő jellege sosem abszolút. Másrészt úrrá lesz a végességen, de nem haladja meg azt. Végül pedig a tudományos megismerés egységeket ér el, de nem éri el a világ egységét (Jaspers

1973 I: 87.). A tudomány tehát megismeri a világot, de ennek a megismerésnek kitapintható korlátai vannak. A tudomány tárgyalása mindazonáltal Jaspers számára nemcsak magában véve érdekes kérdés, hanem elengedhetetlen a filozófia elhatároló tisztázásához is. A filozófia elhatárolódása a tudománytól abban a korban válik szükségessé, amelyben a természettudomány válik mintaképpé sok filozófus számára. E kor a fejlett természettudomány kora, melyben több filozófiai irányzat igazodik mintaként a természettudományhoz. Jaspers ilyennek tartja a pozitivizmuson kívül egyebek mellett Husserl fenomenológiáját is. A filozófia körvonalazásához azonban ellentétülként nemcsak a tudományt, hanem a vallást is igénybe veszi.

A filozófia, ahogy már elhangzott, nem a tudás területéhez tartozik. Tudás arra vonatkozhat, ami tárgy, és a tárgyak összessége a világ. A világ ennek megfelelően „mindannak összessége, ami számomra a megismerés tájékozódása révén, mint mindenki számára kényszerítő módon tudható tartalom hozzáférhetővé válhat [...] Amit mitikus kifejezési módon léleknek és Istennek neveznek, filozófiai nyelven egzisztenciának és transzcendenciának, az nem világ” (Jaspers 1973 II: 1.). A tudomány határainak felmutatása viszont ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a tudomány érvényességi területe nem fog át mindent, aminek jelentősége van számunkra. Ami a tárgyak területén túl van, az nem semmi, s ugyanígy az objektum-lét sem meríti ki mindazt, amit létnek nevezünk. Jaspers a filozófiai „egzisztencia” és „transzcendencia” kifejezésekkel jelöl még két alapvető tényezőt a nem tárgyi nagy területéről, amelyet nem is a tárgyra irányuló nyelvezet révén lehet hozzáférhetővé tenni. E két „téma” megvilágítása alkotja egyúttal vizsgálódásainak fő célját is.

Az egzisztencia Jaspers számára első közelítésben nem más, mint az önmagának-lenni lét (*Selbstsein*), ahol ezt nem passzív értelemben kell vennünk, hanem az emberi élet nem mindenki által megvalósított formájának tekintetjük. Az egzisztencia ennek megfelelően a döntés feladata és választása, hogy létezésemben önmagammá váljak, és ne a tömeg pusztá létezési módjában vesszek el: „Tehát nem a létezésem egzisztencia, hanem az ember nem más, mint a létezésben lehetséges egzisztencia” (Jaspers 1973 II: 2.). A „létezés” az embert történeti empirikus valójában nevezi meg, ahogy többnyire felbukkan, nevezetesen a tömeg létállapotában. Világosan mutatja a létezés és az egzisztencia különbségét, hogy Jaspers felhívja a figyelmet olyan sajátos alkalmakra, amelyek jelentősége abban áll, hogy az egzisztencia tudatosítható bennünk: ezek a határhelyzetek.

### 3. Határhelyzet

A határhelyzet (*Grenzsituation*) Jaspers gondolkodásának egyik sarkalatos fogalma, amelyet a helyzet, a szituáció átfogóbb fogalma felől közelíthetünk meg. Szituációnak olyan értelemmel bíró, egyszerre pszichikai és fizikai valóságot



nevez, amelyet nem kizárólag természeti törvények határoznak meg, s amely létezésem számára előnyt vagy hátrányt jelent. Létezésünk elkerülhetetlenül helyzetekben, szituációkban találja magát, amelyeket bizonyos mértékig át tudunk látni, elő tudunk idézni. Mindazonáltal nem vagyunk képesek teljesen kilépni a szituációkból, csak egyes helyzetekből tudunk kilépni, de mindig úgy, hogy más helyzetekbe jutunk. Ebben az értelemben nem tudjuk megszüntetni az „általában vett helyzetben-létet” (Jaspers 1973 II: 203.). Az emberi létezés szituációi általában sokfélék és egyediek, mégis többé-kevésbé kiismerhetők, előidézhetőek és elkerülhetőek. Egyes helyzetek azonban nem változnak, csak megjelenésükben térnek el, és létünk szempontjából végérvényesen és elkerülhetetlenül adottak: halál és szenvedés, harc és bűn. Ezek a szituációk „nem kiismerhetők, létezésünkben nem látunk mögöttük semmi mást. Olyanok, mint egy fal, amelynek nekiütközünk, amelyen kudarcot vallunk. Nem tudjuk megváltoztatni őket, csak világossá tehetjük. [...] A létezéssel együtt vannak.” (Jaspers 1973 II: 203.) Ezek a helyzetek azért jelentenek határt, mert a gondolkodás számára racionálisan nem uralhatók és felfoghatók.

A határhelyzetekhez való viszony Jaspers szemében alapvető jelentőségű, mivel az ember itt szembesül azzal az alternatívával, hogy vagy becsukja a szemét az ilyen helyzet előtt, vagy tudatosan lép bele. A határhelyzetekbe való tudatos belépés hozzásegít ahhoz, hogy önmagunkká váljunk. Ezért írhatja Jaspers, hogy határhelyzeteket tapasztalni és egzisztálni ugyanaz. A határhelyzetekbe való tudatos belépés indítja be a filozófiát, amely három ugrásban történik meg. Az első ugrásban azt a tapasztalatot szerzem meg határhelyzetekben, hogy több vagyok pusztán létezésnél, és egzisztenciaként tapasztalom magam. A második ugrásban zajlik le a határhelyzetek mint lehetőségek megvilágítása, ami viszont még nem jelenti egzisztenciális megvalósításukat, hiszen a megvilágító szemlélés csak lehetőség. Voltaképpen határhelyzetté a harmadik ugrás által válnak, azzal, hogy egzisztenciaként magában a határhelyzetben állunk, s ezzel a lehetséges egzisztencia valóságos egzisztenciává válik. Ezeket az összefüggéseket a halál és a szenvedés határhelyzetén lehet szemléltetni.

Jaspers elgondolása értelmében a halál mint a létezés objektív ténye még nem határhelyzet, hiszen az állat számára, amely a halálról semmit nem tud, nem lehetséges a halál határhelyzete. A halál még az ember számára sem határhelyzet mindaddig, amíg bizonytalan időpontban bekövetkező eseményre gondol, amelyet megpróbál elkerülni. A halál a határhelyzetben elveszti általános jellegét, és konkretizálódik, mint egy közelálló meghatározott halála, vagy mint saját halálom. Nem általános belátás révén lehet legyőzni, nem objektív vigasz révén, hanem csak a magában bizonyossá váló egzisztálás révén. Két alapvetően eltérő módon lehet a halál elől kitérni, egyrészt a „kemény *ataraxia*”, másrészt a „világ tagadása” révén. Az *ataraxia* kivonja magát a határszituáció alól, amennyiben merev, pontszerű, már nem érintett önmagát jelent, míg a világ tagadása egy másvilági életre vonatkozó fantáziákkal vigasztalódik. Mindkét hozzáállás úgy véli, a haláltól való félelem olyan tévedé-

sen alapul, amely helyes gondolkodással kiküszöbölhető. Jaspers szerint viszont mindkét gondolat csak látszólag néz szembe a halállal, miközben még jobban megfelelnek a lényegről. Ezzel ellentétben a halállal szemben bátorságra van szükség, valódi, önbecsapások nélküli viszonyra. Jaspers elgondolásában ezáltal a valódi egzisztencia bizonyosságára ébrednünk, mely egzisztencia „az időben jelenik meg, de nem időbeli”. Ez a bizonyosság abból a szorongásból ered, amely a „nemléttől való borzongásban” támad (Jaspers 1973 II: 225.). Jaspers megkülönböztet kétféle szorongást, egyrészt a biológiai létezés megszűnésétől való szorongást, másrészt az egzisztenciális nemléttől való szorongást, amelyeket egymástól függetlennek gondol el. Az egzisztenciális létbizonyosság megszüntetheti a vitális nemléttől való szorongást, viszont e létbizonyosság nem stabil állapot, hanem mindig újra meg kell szerezni, mégpedig az újra és újra visszatérő haláltól való szorongás és életöröm összefüggésében.

A szenvedést Jaspers szerint akkor nem vesszük komolyan, ha kiküszöbölhetőnek gondoljuk: „Ha úgy viselkedem, mintha a szenvedés nem valami végleges, hanem elkerülhető volna, akkor még nem állok a határhelyzetben, hanem a szenvedéseket ugyan szám szerint végtelennek, de nem szükségképpen a létezéshez tartozóknak tekintem.” (Jaspers 1973 II: 230) Szenvedéssel persze mindig és mindenhol találkozunk, és ennyiben természetesen adódik az a hozzáállás, hogy megpróbálom megszüntetni azt. Jaspers szerint azonban a szenvedés szükségszerűségének tagadása mindenképpen mégtévesztésre épül, s így aktív és passzív rezignáció formájában is megpróbálhatok kitérni a szenvedés elől. Aktív beletörődésként erőim szerint küzdök a szenvedés ellen, passzív beletörődésben pedig az élet élvezetére korlátozom magam: „Ha minden hiúság és végső soron szenvedés is, ettől még ehetünk, ihatunk és hódolhatunk élvezeteknek a földi létben, ameddig tart” (Jaspers 1973 II: 232.). A határhelyzet jellemzője a megváltozott viszonyulás a szenvedéshez, amelyet immár elkerülhetetlenként ismerünk fel.

A határhelyzetek egyszerre adnak alkalmat a lehetséges egzisztencia megragadására és a filozófiai gondolkodás beindulására. A határhelyzetek gondolata viszont még nem adja meg, miben is állna a filozófiai gondolkodás. Ezt pontosítja a transzcendálás fogalma, amin Jaspers a tárgyiasan és objektíve tudhatón való túllépést, mégpedig a nem tárgyi irányába való túllépést ért (Jaspers 1973 I: 38.). Nem pusztán arról van szó, hogy a filozófia mellékesen transzcendálás, hanem ez lényegi vonása, amely nélkül filozófia nem, pusztán részleges tárgyi ismeret vagy intellektuális játszadozás lehetséges. A tárgyin való túllépés egyben a szubjektum-objektum megkülönböztetésen való túllépés is. Jaspers maga teszi fel a kérdést, mi motiválja a tárgyi transzcendálását. Hiszen a tárgyak világában minden megtalálható, aminek létet tulajonítunk. Válasza értelmében a világ stabilitásának hiánya indít a transzcendálásra: „Hogy a világnak magában véve nincs tartása, hanem mint olyan állandó romlásban van, azt valójában csak *megmutatni* lehet, de bizonyítani nem [...] A transzcendálás abból a nélküle megszüntethetetlen nyug-

talanságból ered, amelyet minden létezés elmúlása miatt érzünk” (Jaspers 1973 I: 40.). A transzcendálással függ össze a közvetetett közlés formája is, mivel a filozófia mindig nyelvi alakot igényel. A kijelentő mondatokban artikulálódó filozófia azonban nem képes a transzcendálást megfelelő módon kifejezni, mivel mindig félreérthető marad. A közlés kifejezése ugyanis elkerülhetetlenül mindig azt sugallja, hogy valami tárgyról van szó. A közvetett közlés stratégiája ennek a nehézségnek a kiküszöbölését hivatott szolgálni.

Ugyan a tudományokkal szemben a filozófiai gondolkodásnak nincs sajátos tárgya, mégsem lehet meg valamiféle anyag nélkül, amely irányt szabna számára. Ilyen anyagot alkot számára mindaz, ami tárgyként a tudományok világhoz való viszonyában előfordul. A filozófia ennél fogva tárgy nélküli, de egyúttal tárgyakhoz kötött gondolkodás. A tudományos gondolkodással szemben fogalmazható meg a filozófia látszólagos általánossága. Önkéntelenül is általános formákban és tanokban mozog a filozófiai gondolkodás, és ez elkerülhetetlenül félreértésre ad alkalmat. A filozófiai gondolkodás általánosságát mindig egzisztenciálisan és konkrétan érti meg az egyén, azt sosem egyformán sajátítják és gondolják el. Már a világnézetek pszichológiájában beszél Jaspers az „közvetett közlés filozófusairól”, akik egyénként jutnak el az egyénhez. Szókratész, Kant, Kierkegaard és Nietzsche sorolható e gondolkodók közé, és ők „ahhoz az élethez appellálnak, amely a Másikban van, amelyet [...] növekedéshez segítenek, de amelyet maguk nem akarnak parancsoló tanként mutatni. Visszariadnak, ha az ember csodálva követni akarja őket, a szabadságot szeretik a Másikban” (Jaspers 1919: 376–7.). A kijelentések révén artikulálódó filozófia mindig appelláló jellegű, a lehetséges egzisztenciát akarja megszólítani és a transzcendenciát felidézni. A közvetett közlés ennél fogva nem jelenti valaminek tudatos elhallgatását, hanem abból körülményből ered, hogy a leggondosabb megfogalmazási kísérlet sem vezet eredményre, és tudatosul bennünk, hogy nincs kielégítő kifejezés a mondanó megragadására.

A filozófálás mint transzcendálás többféle értelemmel bír. A transzcendálást ugyan Jaspers többnyire egységesként említi, mégis megkülönböztet három módosulást benne: „A világban való orientációban egy kényszerítő transzcendálás által eljutok a létezés jelenségszerűségének tudatához [...] Ennek alapján az egzisztencia megvilágításában transzcendálva tudatosítom, hogy én magam tulajdonképpen micsoda vagyok és lehetek [...] A két előfeltevésből világossá válik a metafizikában a transzcendenciához való transzcendálás.” (Jaspers 1951: 427.) Végül meg kell említeni egy alapvető nehézséget a transzcendálás filozófiai módszerével kapcsolatban. Jaspers fejtegetései ugyanis ezáltal támadhatatlanná válnak, de nem azért, mert olyan jól megalapozottak volnának, hanem mert eleve nem címezhető részükre bírálat. Mivel nem tárgyalhatók a filozófiaiilag döntő tartalmak, ezért az ellenérveknek, sőt a megvitatásnak sincs igazán terepe. Jaspers ugyan kitér erre

az ellenvetésre a *Philosophie* 1955-ös utószavában, de nem sikerül megnyugtató módon tisztáznia.

A filozófia voltaképpen témáit az egzisztencia és a transzcendencia alkotja, jóllehet ezeket nem lehet tárgyi módon vizsgálni. Hagyományos terminológiával a lélekről és Istenről van ezzel szó, s Jaspers Augustinust idézve írja: *deum et animam scire cupio*, azaz Istent és lelkemet akarom megismerni. Az egzisztencia és a transzcendencia nem ismerhetők meg, de elgondolhatók. A létezésben és létezésként jelennek meg, de nem esnek egybe vele, jóllehet a létezés (*Dasein*) az egzisztencia megvalósulásának médiuma és a transzcendencia jelenlétének médium. Az egzisztencia léte tagadható, szemben a tárgyi ismeretekkel, amelyek „felmutathatják” tárgyukat. „Hogy az egzisztencia valóság, azt már nem lehet empirikus létezésként bizonyítani. De oda tudunk mutatni.” (Jaspers 1991a: 162–3) Jaspers az ilyen mutatókat jeleknek nevezi (*Signa*), amelyek nem meghatározott, fennálló létet fejeznek ki. Ebben az értelemben jel többek között a már tárgyalt határhelyzet, továbbá az én magam (*ich selbst*) és a szabadság.

Én magam nem válok témává magam számára, miközben természetes módon élem életem. Ahhoz, hogy feltegyem a kérdést, ki vagyok „én magam”, már ki kellett lépnem az élet gondtalan élésből. A válasz azonban nem egyértelmű, mivel ugyan megegyezem minden más énnel abban, hogy általános tudat, értelem vagyok, de mégsem csak általában vett én vagyok, hanem én magam is (Jaspers 1973 II: 26.). Az általában vett tudatban még nem találom meg magamat. Még felcserélhetetlen, térben és időben található létezésemben sem találom meg magamat, mivel ezek a tárgyi mozzanatok, amelyekkel részben azonosítom magamat, csak az én lehetőségem megvalósult megjeleését alkotják. E tárgyi mozzanatok Jaspers *énaspektusoknak* nevezi, és négy fajtáját különbözteti meg: a test ént, a társas ént, a teljesítmény ént és az emlékezés-ént. Mind a négy aspektussal kapcsolatban érvényes, hogy ugyan egyek velem, de mégsem vagyok azonos velük. Négyféle tárgyasulási módról van szó, melyekben énem tükröződhet, de mégsem vezetnek el saját magamhoz. Több vagyok, mint mindaz, ami tudható, marad egy nem objektíválható maradék, ami én magam vagy én mint egzisztencia vagyok.

#### 4. Önmaga és szabadság

Az egzisztencia értelmezésében Jaspers hangsúlyosan Kierkegaard elgondolásához kapcsolódik: „egzisztencia az, ami *önmagához és ebben transzcendenciájához viszonyul*” (Jaspers 1973 II: 15.). Kierkegaard felfogásában az önmaga lényeges vonása, hogy miközben magához viszonyul, egyben ahhoz a hatalomhoz is viszonyul, amely tételezi. Jaspers követi Kierkegaard elképzelését abban, hogy az önmaga szerkezete a szabadság mellett egyúttal utal egy függőségre, mégpedig Jaspers esetében a transzcendenciától való függőségre.

Az egzisztencia lényegi jegye a szabadság, amely szabadság nem része a megismerhető természetnek, mégis tárgyiasan „megjelenik” a cselekvésben, az önmegvalósításban és az akarat választásának szabadságában (Jaspers 1984: 356.). Jaspers törekszik tisztázni a lehetséges szabadság előfeltételeit is, amelyek még nem esnek egybe azzal. Három ilyen előfeltételt talál: szabadság nincs tudás, önkény és törvény nélkül. A tudás elemi distanciát jelent még azzal szemben is, ami passzívan történik saját magammal, az önkény pedig ahhoz kapcsolódik, hogy több lehetőség között választhatok. A törvény előfeltételét Jaspers úgy érti, hogy a helyest törvény írja elő, annak elismerése viszont rajtam múlik, s enélkül nem lehetséges tulajdonképpen szabadság.

A szabadságban nem az a döntő, hogy valamit választok, hanem hogy magamat választom, még ha ez csak úgy valósítható is meg, hogy egyúttal mindig valamit választok. Ezzel Jaspers a szabadság lényegi mozzanatát az önmagam választásában rögzíti. Cselekedeteim révén mintegy létrehozom saját lényemet. Ami vagyok, azzá döntéseim által válok. Jaspers ezt nevezi egzisztenciális vagy eredeti szabadságnak, kiemelve, hogy ez nem tárgyiasítható és nem általánosítható. A szabadsághoz szükségképpen kapcsolódik felelősség és azzal együtt bűn, ahol az utóbbi kapcsolat kifejtése nem világos. A szabadság megvilágítása nem jelent megismerést, a szabadság létezésében csak magam számára lehetek bizonyos, nem a gondolkodásban: „a szabadságról szóló minden mondat sokkal inkább állandóan félreérthető, csak közvetve rámutató kommunikációs eszköz” (Jaspers 1973 II: 185.).

Nem vagyunk azonban képesek egyenként, izoláltan önmagunkká válni: „Nem tudok magammá válni anélkül, hogy kommunikációba lépjek, és nem tudok kommunikációba lépni anélkül, hogy magányos legyek” (Jaspers 1973 II: 61.). Magány és kommunikáció sajátosan összetartoznak Jaspers elgondolásában, mivel az izolált egzisztencia nem valóságos, a magány nélküli kommunikáció viszont külsődleges. Az önreflexió célja az, hogy önmagamot megtaláljam, és ez Jaspers szerint rá van utalva a dialógusra. Az egzisztencia csak a kommunikációban képes megvalósítani magát, az elkülönülve történő kísérlet szükségképpen kudarcot vall.

Jaspers szabadságról alkotott elképzelésének döntő eleme, hogy az önmagam-má válást, ami a szabadság tudatosítását és vállalását jelenti, ajándékként írja le (Jaspers 1973 II: 44.). Paradox helyzetről van szó, mivel az, hogy önmagammá váljak és önmagam legyek, csak rajtam múlhat, viszont az *egzisztenciává-válást* (*Existenz-Werdung*) nem lehet meghatározott tevékenységekkel előidézni vagy létrehozni. A szabadsággal függ össze, hogy Jaspers lehetséges egzisztenciáról beszél, vagy az egzisztenciáról mint *lenni tudásról* (*Seinkönnen*). Az ember egyrészt állandóan lehetőségekkel rendelkezik, másrészt viszonyul ahhoz a lehetőséghez, hogy önmaga legyen vagy ne önmaga legyen, s ezért az egzisztencia nem lét, hanem lenni tudás (Jaspers 1991b: 77.). A lehetséges egzisztencia mindazonáltal nem oldódik el a létezésből, nem egy képzeletbeli önmaga-létben rejlik, hanem egészet alkot a jelenséggel. Jaspers az egzisztencia és a jelenség összefo-

nódását nevezi – kissé félreérthetően – történetiségnek (Jaspers 1973 II: 122.). Ennek az egységnek a felbomlása ugyan a létezés megszűnését jelenti, de az egzisztencia, az önmaga Jaspers szerint halhatatlan (Jaspers 1973 III: 92.). Mindazonáltal nem fejt ki világosan, milyen halhatatlanságra kell itt gondolnunk.

Végül meg kell jegyezni, hogy a szabadság jaspersi elemzése továbbmutat a transzcendencia témaköre felé, mivel a szabadság tudata szerint elválaszthatatlan a transzcendencia tudatától: „Az az ember, aki tudatában van szabadságának, bizonyosságot nyer Istenről. Szabadság és Isten: elválaszthatatlanok [...] szabadságomhoz nem magam által jutok: kapom azt. S ha nem kapom, nem követelhetem. Mikor igazán önmagam vagyok, biztos vagyok benne, hogy nem magam által vagyok szabad.” (Jaspers 1987: 48.)

Az egzisztencia Jaspers elgondolásában szorosan kapcsolódik a transzcendenciához, és ezzel felmerül a kérdés, hogyan viszonyul gondolati vállalkozása a valláshoz. Míg a filozófia döntően különbözik a tudománytól azáltal, hogy nem a tárgyak területére irányul, addig a valláshoz sokkal közelebb állónak tűnik azáltal, hogy nem tart igényt a tudás státuszára és a nem tárgyival foglalkozik, amit csak indirekt módon lehet közölni. Jaspers nagyon határozottan szembeállítja egymással a filozófiát és a vallást: „A vallással szembeni feszültség abszolút: a tulajdonképpen vallásos ember törés nélkül teológussá válhat, de a filozófus mint olyan nem válhat törés nélkül vallásossá” (Jaspers 1973 I: 294.). A szembeállítás egyik fontos tárgyi alapja a kinyilatkoztatás: „A kinyilatkoztatás objektivitását a vallás mint történetileg egyszeri tényként valami végesen beláthatóvá rögzíti, már nincs szimbólumjellege mint a történeti transzcendálás artikulációja, hanem megmerevedve Isten közvetlen szava” (Jaspers 1973 I: 297.). Jaspers fő ellenvetése abban áll, hogy az így értett kinyilatkoztatás szükségképpen engedelmességhez és alárendelődéshez vezet, ami viszont az ember szabadságát kérdőjelezi meg. A filozófus súlyos ellentétet lát egyfelől szabadság, másfelől kinyilatkoztatás és kultusz között. A filozófiai hit éles elhatárolása a vallásos hittől ugyanakkor lényegesen megváltoztatja Jaspers filozófiájának konstellációját Kierkegaard sok tekintetben mintának tekintett gondolkodásához képest. A változás elsődlegesen a kereszténységhez fűződő viszonyban jelentkezik. Jaspers, ahogy egy értelmezője fogalmaz, nem tudja megtenni az utolsó, a hit felé tett ugrást (Schüßler 1995: 46.). Míg Kierkegaard számára a kereszténnyé válás és a kereszténység szervesen épül az egzisztencia elemzésébe, addig Jaspers határozottan elutasít minden konkrét valláshoz való kapcsolódást.

A kinyilatkoztatás nem lehet mindenki számára érvényes igazság, akkor viszont, így Jaspers, csak szubjektív, személyre szánt érvényessége lehet. Jól lehet a filozófiai hit szemben áll minden kinyilatkoztatással, mégis elfogadhatónak tart bizonyos hittartalmakat. Gondolkodása ennyiben megőriz bizonyos közösséget a vallással, anélkül, hogy egyetlen meghatározott valláshoz kívánna kapcsolódni. Alapvetően bírálja a vallás mindenféle tárgyasulását, de megengedi a következő „filozófiai” hittartalmakat: 1. Isten létezik; 2. lé-

tezik a feltétlen követelés; 3. a világnak eltűnő léte van Isten és az egzisztencia között. A filozófiai hit Jaspersnél szoros kapcsolatba kerül a filozófia művelésével, olyannyira, hogy abban találja meg a filozófia tanulmányozásának értelmét (Jaspers 1998: 127.).

Az egzisztencia megvilágítása ahhoz a belátáshoz vezet, hogy az mindig viszonyban van a transzcendenciával, legyen ez akár a tagadás viszonya is. A szabadság tudatosítása elkerülhetetlenné teszi, hogy egy végsővel kapcsolatban állást foglaljon. Jaspers ezt a végsőt nevezi transzcendenciának, úgy gondolja, az önmagamnak-lenni lét csak a transzcendenciával való valamilyen viszonyban lehetséges. Akár a kifejezett tagadás, akár a tudatos szembenállás, akár az összhang – az egzisztencia mindenképpen vonatkozik rá: „Egzisztencia csak a transzcendenciára vonatkozva létezik, vagy egyáltalán nem létezik” (Jaspers 1973 III: 6.). Az egzisztencia ráutaltsága a transzcendenciára abban is megmutatkozik, hogy nem sikerül a szabadságot valami végsőnek tartani. Hiszen a szabadság éppen abban áll, hogy választhatok, miként viszonyulok valamilyen végsőhöz és feltétlenhez. Ilyen állásfoglalás nélkül Jaspers elgondolása szerint nincs sem szabadság, sem egzisztencia, s ennyiben a transzcendencia mindkettő viszonyítási pontja. A transzcendencia az „általában vett tudat” perspektívája felől nézve mítoszok, metafizikák és vallási rendszerek történetileg adott sokaságában mutatkozik meg. Ezekben viszont nem magáról a transzcendenciáról van szó, hanem arról, ahogy emberek megélik és beszélnek róla. Jaspers felfogásában a transzcendencia valósága csak a közvetlen, átadhatatlan, egzisztenciális tapasztalatban található meg. A metafizikát olyan gondolkodásként határozza meg, amely a transzcendencia egzisztenciálisan megtapasztalt valóságát általános gondolatok révén törekszik kifejezni. A metafizika nehézsége ennek megfelelően abban áll, hogy az általánosság közegében próbál hozzáférhetővé tenni valamit, ami általánosként semmitmondó és üres (Jaspers 1973 III: 11.). Az így értelmezett metafizika a transzcendenciához vezető lehetséges utakat világítja meg. A transzcendencia, hasonlóan az egzisztenciához, nem hozzáférhető a megismerés számára, és a gondolkodás egyedüli lehetősége az, hogy *rejtjelek* (*Chiffren*) által közelítse meg. A rejtjelek elképzelése alkotja Jaspers válaszát arra a kérdésre, hogyan lehetséges a modern korban egyáltalán metafizika. Elgondolásában a transzcendenciát nem az ember kutatja és tárja fel, hanem mindössze hagyja azt megnyilvánulni. A rejtjel (*Chiffre*) az a lét, amelyben a transzcendencia megjelenik anélkül, hogy tárgyi létezéssé változna át. Nem maga a transzcendencia vagy annak valósága, hanem annak nyelve (Jaspers 1973 III: 129.), mivel a transzcendencia „valósága nem térben és időben való realitás. Jelenléte nem kimutatható. Valósága, amennyiben van, a világ minden valóságához képest radikálisan eltérő jellegű kell hogy legyen. [...] Mert a tudás számára nem létezik Isten.” (Jaspers 1984: 233.)

Jaspers fogadtatására sajátos kettősség jellemző. Míg a szélesebb közönség számára világszerte az egyik legismertebb filozófus, a szűkebb filozófiai

szakma mérsékelt érdeklődést mutat iránta. Jóllehet az egzisztencializmus egyik fő alakjának tarthatjuk, Jaspers körül nem alakult ki filozófiai iskola vagy mozgalom, s ez bizonyos mértékig érthető gondolkodásának vázolt sajátosságai alapján. Amennyiben a filozófiálásra, a filozófiai gondolkodás tevékenységére helyezi a hangsúlyt, mégpedig a filozófiai problémák, eredmények rovására, annyiban nem hagy hátra megoldandó és továbbgondolandó kérdéseket és problémaköröket, nem fogalmaz meg egyre tágabban alkalmazandó módszert, amely tágabb mozgalomként összefoghat többféle filozófiai kutatást. A filozófiai gondolkodás Jaspers számára radikálisan az egyéni önszmélés és ráébredés előmozdítását szolgálja.

## BIBLIOGRÁFIA

- Jaspers, Karl 1913: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl 1919: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl 1931: *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: de Gruyter.
- Jaspers, Karl 1951: *Rechenschaft und Augenblick*. München: Piper.
- Jaspers, Karl 1973: *Philosophie*. 3 kötet. Berlin – Heidelberg – New York: Springer.
- Jaspers, Karl 1984: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl 1987: *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Európa.
- Jaspers, Karl 1988: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Jaspers, Karl 1991a: *Nachlaß zur Philosophischen Logik*. München: Piper.
- Jaspers, Karl 1991b: *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Jaspers, Karl 1998: *Filozófiai önéletrajz*. Budapest: Osiris.
- Jaspers, Karl 2004: *A filozófiai hit*. Gödöllő: Attraktor.
- Di Cesare, Donatella 1996: *Die Sprache in der Philosophie von Karl Jaspers*. Tübingen: Francke.
- Gens, Jean-Claude 2003: *Karl Jaspers*. Paris: Bayard.
- Janke, Wolfgang 1982: *Existenzphilosophie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Lehnert, Erik 2006: *Die Existenz als Grenze des Wissens. Grundzüge einer Kritik der Philosophischen Anthropologie bei Karl Jaspers*. Würzburg: Ergon.
- Örnek, Yusuf M. 1986: *Karl Jaspers. Philosophie der Freiheit*. Freiburg: Alber.
- Rigán, Lóránd 2005: *Jegyzetek Jaspers filozófiájához*. Marosvásárhely: Mentor.
- Salamun, Kurt 2006: *Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Salamun, Kurt (szerk.) 1991: *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*. München: Beck.
- Saner, Hans 1991: *Karl Jaspers*. Reinbek: Rowohlt.
- Saner, Hans 1994: *Einsamkeit und Kommunikation*. Basel: Lenos.
- Schüßler, Werner 1995: *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- B. Vámos Vera 1966: *Karl Jaspers filozófiája*. Budapest: Gondolat.
- Weidmann, Bernd (szerk.) 2004: *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.



## HANS-GEORG GADAMER

Hans-Georg Gadamer 1900-ban született Marburgban, apja a gyógyszer-ti kémia professzora. Egyetemi tanulmányait Breslauban, majd az erősen neokantiánus szellemű Marburgban folytatja, ahol filozófiát, klasszika filológiát, művészettörténetet és irodalmat hallgat, később Freiburgba megy legfontosabb egyetemi tanára, Martin Heidegger után. *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* (Az élvezet lényege a platóni dialógusokban) című disszertációját Paul Natorpnál 1922-ben, *Platos dialektische Ethik* (Platón dialektikus dialektikája) című habilitációját Heideggernél 1928-ban írja. Lipcsében nevezik ki Arnold Gehlen katedrájára 1939-ben, ahol 1946-47-ben rektor, majd Frankfurt am Mainban, végül 1968-as emeritálásáig Heidelbergben tanít, és azután is részt vesz a tanszék életében. Gadamer 60 évesen jelenteti meg főművét, az *Igazság és módszer*t, amely kiemelkedik az életműből. Nyugdíjba vonulása után számos külföldi előadót teszt, különösen az Egyesült Államokban.

Műveinek összkiadása Gadamer saját kezű válogatásában tíz kötetben jelent meg 1985 és 1995 között, és e szövegek döntő többségére áll, hogy előmunkálat, kiegészítés és továbbgondolás a főműhöz, az *Igazság és módszer*hez képest. Egészében véve kevés hosszabb tanulmányt és nagyobb munkát találunk, az egyetlen igazi könyv az *Igazság és módszer*. A főművet és ahhoz közvetlenül kapcsolódó tanulmányokat tartalmazó első kettőn kívül három kötetet görög filozófiát tárgyaló tanulmányok töltnek meg, külön kötet tartalmazza a Hegel, Husserl és Heidegger gondolkodásának szentelt tanulmányokat, ahogy az esztétikai írásokat is. Az életmű feltűnő vonása, hogy nincs önálló etika és politikafilozófia, noha jól kirajzolódó helye van ezeknek a témáknak.

### 1. Hermeneutika

Az *Igazság és módszer* alcíme szerint a könyv egy filozófiai hermeneutika alapvonalait vázolja. A hermeneutikai probléma első közelítésben a szövegek helyes értelmezésének kérdésére vonatkozik. A görög „herméneuó” ige jelent kifejezést, ismertetést, fordítást, magyarázatot, amelyekből közös mozzanatként a nyelvi tevékenység emelhető ki. A hermeneutikai feladat kialakulásának feltétele az a belátás, hogy a szövegek értelme változó szituációkban és

élethelyzetekben bizonytalannak mutatkozhat, ezért a szövegek értelmezési nehézségeket vethetnek fel. A szövegértelmezés problémáját Gadamer kezdettől fogva az élethez, és kevésbé a tudományos megismerés lehetőségeihez viszonyítva értelmezi. Könnyen belátható, hogy a szövegek értelmezése különösen fontos kérdés három területen, mégpedig az irodalom, a vallás és a jog esetében. Az irodalom kezdetektől az emberi élet mérvadó tájékozódási pontját alkotta, a vallások nagy része középpontba helyezi egy szent szöveg vonatkoztatását a változó élethelyzetekre, végül a megszövegezett törvények, jogi szabályok időnként szükségessé teszik, hogy a sajátos esetekre vonatkoztassák őket. A hermeneutika eredetileg e három területtel kapcsolatos segédtudomány, és Gadamer saját gondolkodását sok szempontból vonatkoztatja a hermeneutika történetének különböző alakjaira, különösen Schleiermacher, Dilthey és Heidegger kiemelkedő koncepcióira. A hermeneutikai problémát mindazonáltal a filozófiai hagyomány is ismeri. A beszéd és írás különbsége kapcsán ezt a kérdést mérvadó módon kifejti a *Phaidroszban* elhangzó íráskritika, amelynek döntő pontja, hogy a szövegek nem képesek megvédeni magukat a félreértésekkel és ellenvetésekkel szemben. Ha ezt a belátást a szövegértelmezés feladatára alkalmazzuk, akkor az értelmező dolga nem más, mint visszaváltoztatni a szöveget eleven gondolattá, értelemmé. Az értelmezés így másként mondja ugyanazt, amit a szöveg mond.

Gadamer hermeneutikatörténeti sémája szerint Schleiermachernél a megértés művészetten (*Kunstlehre*), Diltheynél a szellemtudományok módszertani alapjává válik, míg Heideggernél az ittlét létmódja, tehát létezésünk egyik alapjellemzője. Ehhez a sémához kapcsolódik saját filozófiai hermeneutikája. Ez a hermeneutikatörténeti séma biztosan túlzottan teleologikus, és ráadásul elmos fontos különbségeket az egyes szerzők gondolati törekvéseihez képest. Heidegger esetében például Gadamer háttérbe tolja azt a körülményt, hogy Heidegger az emberi viszonyulásokat általában véve vizsgálja, és ennek összefüggésében beszél nagyon sajátos értelmében „megértésről”, míg Gadamer vezérlő kérdésfeltevése a szövegek megértésére vonatkozik.

## 2. Igazság és módszeres megismerés

A főmű címe értelmezhető szembeállításként: Gadamer filozófiai programként olyan igazságot keres, amelyhez nem módszeres eljárásokon keresztül vezet az út. Módszeres megismerésen alapvetően a személyfüggetlenül megismételhető, standardizált tapasztalatokat érti, érdeklődése viszont a nem standardizálható tapasztalatokra irányul. Gadamer meggyőződése, hogy több nagy területen, a művészetekben, a szellemtudományokban és a filozófiában nincs értelme algoritmusokat, személyfüggetlen eljárásokat keresni, és ennyiben ezek szemben állnak a természettudományokkal. Az említett területeken található nem módszeres belátások filozófiai igazolása a szövegértelmezés jelenségének

segítségével mutatható ki. Ez a filozófiai program egyben a természettudományos megismerésmény hegemoniája ellen is irányul, amennyiben azt arra a területre kívánja korlátozni, ahol érvényes. Gadamer a modernitás egyik fő jellemzőjét abban látja, hogy a természettudományok a szellemi élet és a társadalom alapvető tényezőivé válnak, s így a kultúra más területeinek új viszonyt kell kialakítaniuk a tudományhoz. A módszer bírálatát ezen túlmenően hozzákapcsolja a szubjektumból kiinduló tipikusan újkori szubjektumfilozófia bírálatához, ahol ez a kritikai szembenállás Heidegger öröksége. Ennek szellemében az *Igazság és módszer* két nagy „szubjektivizálódási folyamat” korrekciójára törekszik, amelyek egyrészt a művészetről való gondolkodásban (1. rész), másrészt a szellemtudományokban zajlottak le (2. rész). Végül a természettudományos megismerést Gadamer abból a szempontból is distanciával kezeli, hogy kérdésfeltevése az élet szempontjából közelít a szövegek értelmezésének problémaköréhez. Az emberi élet élése összefonódik szövegek megértésével, s ennyiben a szövegértelmezés jelentősége független attól, milyen általános érvényű tudományos megismerés lehetséges ezen a területen. Következésképpen téves Gadamer módszerre vonatkozó megfontolásait Paul Feyerabend módszertani anarchizmusával párhuzamba állítani, ahogy ez gyakran megtörténik a vonatkozó irodalomban.

A szellemtudományok tekintetében Gadamer fő célja, hogy újraértelmezze azokat a historizmus bírálatát lehetővé tevő, új szövegértelmezés-koncepció révén. A historizmusban fontos belátások fogalmazódnak meg, és ezeket át is veszi; fenntartása viszont, hogy a historizmus a szövegeket és műveket úgy historizálja, hogy ezzel szertefoszlik érvényességigényük. A szellemtudományok ismeretelméleti megalapozásának Dilthey-féle programjához Gadamer viszonya ambivalens. Egyrészt kapcsolódik ahhoz a célkitűzéshez, amely a szellemtudományok sajátosságának keresésére irányul, másrészt e tudományok megkülönböztető jegyét nem egy sajátos, a természettudományokéval párhuzamba állítható tudományosságban keresi.

### 3. A művészet hermeneutikai elemzése

Gadamer a főmű első részében negatív értelemben a Kant és Schiller nevével fémjelzett „szubjektivizálást” bírálja, és ehhez fűzi hozzá saját pozitív elgondolását a művészet „igazságáról” és a műalkotás ontológiájáról. A műalkotás létezési módjának leírása egyúttal előkészíti a szellemtudományokban történő szövegértelmezés jellemzését a második részben. Gadamer a művészet igazságának kifejtésében elsősorban Platónra és Arisztotelészre, kisebb mértékben Hegelre támaszkodik, az ellenpólust pedig Kant esztétikája alkotja.

A művészet igazságának gondolata annyiban kapcsolható Arisztotelészhez, amennyiben a művészet minden fajtáját utánzásként határozza meg. Gadamer ugyan hivatkozik Hegel meghatározására, mely szerint a művészet a szellem

megjelenésformája, mindazonáltal saját álláspontja tényleges kifejtésében nem veszi igénybe ezt a meghatározást. Arisztotelész a művészi tevékenység Platónhoz hasonlóan „mimészis”-ként, ábrázolásként, utánzásként határozza meg, de alapvetően más következtetéseket von le ebből, mint mestere. Míg Platón az utánzás utánzása gondolat mentén leértékelte a művészetet, addig Arisztotelész az általános megismerését látja benne. A művészi ábrázolás tárgya ugyanis, ellentétben Platónnal, nem a konkrét dolgok, személyek, történetek, hanem mindaz, ami dolgokban, személyekben, helyzetekben tipikus. Az író feladata nem egy konkrét történet pontos elbeszélése (például az Odüsszeusz nevű egyén kalandjainak hű ábrázolása), hanem annak megmutatása, hogy bizonyos emberek bizonyos szituációkban bizonyos módon cselekszenek. A művész érdeklődése nem a különös mint olyan, hanem az általános, ahogy megjelenik a különösben, és ezért mondhatja Arisztotelész, hogy a művészet filozófiaibb, mint a történetírás.

Gadamer saját álláspontjának kibontásához arra törekszik, hogy az esztétikai gondolkodás Kantnál, illetve Schillernél bekövetkező „szubjektivizálását” felülbírálja. Bírálata értelmében az említett szerzőknél – kissé ingadozó, hogy Kantot vagy Schillert tartja valójában felelősnek – a művészet igazságigénye elvész egy szubjektív kellemességérzés javára. Az esztétikailag megítélő tudat Gadamer szemében félreismeri a művészet ismeretértékét, és a műalkotások esztétikai jellegét kizárólag a szubjektum egy sajátos élménye, bizonyos lelki képességeinek meghatározott működése alapján értelmezi. Ezzel a nehézkesen hangzó „esztétikai nem-megkülönböztetést” állítja szembe, amely azon alapul, hogy a műalkotások ábrázolják azt az emberi világot, melyben magától értetődően élünk, s ezáltal kiemelik, felismerhetővé teszik azt. A kiemelés és felismerhetővé tétel az a teljesítmény, amelyet Gadamer lényegmegismerésnek nevez, mivel a művészet által ábrázolt jelenséget lényegi szerkezetében tudjuk felfogni. Ezért beszélhetünk itt platóni értelemben vett újrafelismerésről. A művészet mint lényegmegismerés gondolata provokatív, sajátos keveréke Platón és Arisztotelész gondolatainak, hiszen eltekint Platón radikális művészetkritikájától. Arisztotelész esetében pedig a művészetnek van ugyan ismeretértéke, de nem jelenti a lényeg megismerését, mivel az a filozófia vizsgáldó, az arkhé-kutatás feladata.

A műalkotás ábrázolása sajátos nehézséget old meg, amikor jelenségeket kiemel magától értetődő viszonyokból és összefüggésekből. A hétköznapi cselekvés során ugyanis ezekbe bele vagyunk bonyolódva, túl közel vannak hozzánk ahhoz, hogy rálátásunk legyen. A műalkotás teljesítménye ebből a szempontból abban áll, hogy szembeesít bennünket azzal a magától értetődő tereppel, melyben élünk, s mely ezért közelsége miatt nem átlátható számunkra. A műalkotás ábrázolása magától értetődően ismert összefüggéseket, életviszonyokat mutat meg kifejezetten, és így saját magunkra vonatkozó önismeretet jelent. A művészet igazsága egyúttal fontos érvet szolgáltat egyrészt a historizmus ellen, másrészt Hegel művészet vége gondolata ellen. A művészet

nem meghaladott szellemi forma, hanem alapvető jelentőségű a filozófia számára, mivel a klasszikus művek újabb és újabb értelmezések számára bizonyulnak kimeríthetetlennek. A historizmus ellen pedig az esztétikum sajátos időbelisége, „egyidejűsége” jelent döntő megfontolást. Gadamer kiemeli teológiai kontextusából Kierkegaard azon gondolatát, hogy Krisztus közvetlen tanítványai és a későbbi követők viszonya lényegében nem különbözik, mivel az itt alapvető szempontból nincs jelentősége az időbeli közelségnek. A műalkotás, Gadamer elsősorban nagy művekre gondol, kiemelkedik korának körülményeiből, és a későbbi korok szülöttét olyan frissességgel, elevenséggel képes megszólítani, hogy számára egyidejűvé válik.

A művészet elemzésének Gadamer számára paradigmaticus szerepe van, mivel a műalkotások ontológiai elemzésének eredményei alkalmazhatóak a szellemtudományokban is. Ennek az az előfeltevése, hogy a műalkotások létezési módjáról leolvasható általában véve a komplex értelemalakzatok létezési módja. Gadamer alapvető tézise azt mondja ki, hogy egy műalkotás előadásában, bemutatásában (*Darstellung*), illetve interpretációjában létezik igazán. A műalkotás rá van utalva előadására és értelmezésére, mivel kizárólag bemutatása vagy értelmezése révén válik hozzáférhetővé. A műalkotás, a szöveg értelme nem adott, nem „létezik” valóban értelmezői erőfeszítés nélkül. A gondolat másik döntő aspektusa abban áll, hogy az értelmezések kötöttek, nem önkényesek, amennyiben a műalkotást, a szöveget törekszenek érvényre juttatni.

A műalkotás létezési módját Gadamer a játék modellje segítségével fejt ki. A játék többletet jelent a játszók szubjektivitásához képest, mivel olyan zárt területet, olyan összefüggést alkot, melyre a játszók hagyatkozhatnak, és ennyiben nem redukálható szabályok halmazára. A játék játszása szembeállítható az élet komolyságával, mivel a játék előírja saját céljait, és ezért célját önmagában hordó mozgásnak tekinthető. Maga a játék egyrészt megmutatkozik egyes konkretizálódásaiban, másrészt mégis megkülönböztetendő azoktól. A játék tehát azonosság mindig változó konstellációkban, és Gadamer számára ez jelenti a hermeneutikai probléma modelljét. A megértést kifejezetten a játék nézőjével kapcsolatban vezeti be, hiszen a néző a látottakban, szemben a résztvevő játékkal, valamilyen megértendő tartalomra irányul. Gadamer elképzelése értelmében a műalkotás egy sajátos fajta játék, hiszen az értelmezők révén a műalkotás ugyanúgy megjelenik, ahogy a játszók révén a játék megjelenik.

A játékelemzés modellje megerősíti a műalkotásokra kidolgozott kettős, összetartozó tézist: egyrészt a műalkotás rá van utalva bemutatására, értelmezésére, másrészt a bemutatás, értelmezés a mű kötelező érvénye (*Verbindlichkeit*) által kötött. A gondolat első része egyben azt is jelenti, hogy művekről csak ábrázolásukban vagy értelmezésükben van értelme beszélni, tehát problematikus „magára a műre” hivatkozni. A művekről beszélve mindig értelmezések fényében tekintett művekre hivatkozunk. Az alapgondolat második része azt juttatja érvényre, hogy a megértés folyamatát nem lehet kitalálásnak tekinteni, mert az értelmező tevékenység a művet nem létrehozza, hanem érvényre jut-

tatja. A megértés igazodik valamihez, amivel szemben nem teljesen szabad, jóllehet az értelmezésben szerepet játszik szabadság, mivel a mű nem mondja meg, hogy kell értelmezni. De az értelmező tevékenységben mégsem a fantázia szabadsága működik. Mindazonáltal Gadamer az értelmezés kötöttségét nem úgy érti, mintha kritériumokat lehetne megadni az egyetlen helyes értelmezésre nézve. Ezt inkább abszurd elképzelésnek gondolja. Az értelmezés „objektivitása” nézete szerint nem lehet több, mint hogy képesek vagyunk a szöveg részeit összhangba hozni a szöveg egészének értelmével. Ez viszont szemmel láthatóan nem zárja ki, hogy ez a teljesítmény többféleképpen megoldható.

Gadamer értelmezéseméletének fontos eleme a „totális közvetítés” gondolata, amin az ábrázoltak olyan megjelenítését érti a műalkotás révén, ahol maga a megjelenítés a maga sajátosságában eltűnik amögött, ami megjelenik. Példaként gondolhatunk egy olyan színházi előadásra, ahol a rendezés sajátosságai teljesen eltűnnek a színmű megjelenése mögött. Problematiszus marad azonban, hogy más helyen maga Gadamer is elismeri, hogy minden megjelenítésnek, minden rendezésnek el kell helyeznie sajátos hangsúlyait, és ennyiben nem látható, hogyan léphetne háttérbe az ebben megnyilvánuló sajátosság.

#### 4. Megértés a szellemtudományokban

A művészet elemzése és a szellemtudományok kérdésköre közötti kapcsolatot az teremti meg, hogy a műalkotás mint értelemképződmény szerkezetileg hasonló a szöveghez mint értelemképződményhez. Gadamer abból indul ki, hogy ennek a hasonlóságnak lényegében nincsenek határai, és ezért az „esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában” (Gadamer 1960/2003: 196.). Kérdés, hogy ezzel nem hanyagolja-e el az esztétikai tapasztalat sajátosságát, bizonyos mértékig összemosva azt egyáltalán mindenfajta megértéssel. A szellemtudományokkal kapcsolatban arra törekszik, hogy kimutassa, a módszer mint standardizált ellenőrző eljárás gondolata nem helyénvaló ezen a területen. A standardizálás lényege, hogy biztosítsa a megismételhetőséget, amely megismételhetőség garantálja, hogy mindenki ugyanazt tapasztalja az eljárás során. A megismételhetőség az egyének között lehetővé teszi, hogy egyik ember a másikat képviselje: a tudományos kísérletet elvileg minden ember helyett és nevében végzem. A módszereszmény univerzalizálása a Descartes utáni filozófiában terjed el, és ennek következményeként a tudás csak mint módszeresen igazolható tudás tűnik elfogadhatónak. Gadamer ellenvetése értelmében ez az ideál nem csak nem alkalmazható a szellemtudományokra, hanem ezek önmagukat értik félre, ha megalapozási kísérleteikben erre az ideálra és ezzel a természettudományokra orientálódnak.

A szellemtudományok értelmezése az *Igazság és módszerben* két szálon fut. Terjedelmesebben a második rész tárgyalja őket a szövegértelmezés jelen-

ségének leírása keretében. Az első rész viszont rövidebben kitér néhány központi humanista fogalom elemzésére, amelyek láthatóvá teszik a gyakorlati tudás Arisztotelészre visszanyúló hagyományát. Gadamer tézise értelmében a szellemtudományok sajátosságát erre a hagyományra vonatkoztatva lehet felmutatni, nem pedig a tudomány és szaktudás eszményét alapul véve.

A humanista vezérfogalmak (képzés, *sensus communis*, ítélőerő, ízlés) Gadamer elemzésében sajátos tudást testesítenek meg, amelynek sajátos funkciója, hogy az élet élése számára orientációt nyújtson. Az itt szóban forgó tudásnak más az élethez való viszonya, mint a tisztán elméleti tudásnak, ahogy ez a különbség már megjelenik *phronesis* és *sophia*, elméleti és gyakorlati filozófia arisztotelészi megkülönböztetésében. A képzés Gadamer szerint az a sajátosan emberi mód, ahogy valaki természetes adottságait és képességeit kiképezi, ahol e folyamatnak nincs rajta kívüli célja, hanem olyan felemelkedés az általánoshoz, amely fontos a szellemtudományok művelésében, de a filozófiában is. A szellemtudományok követelménye a képzett tudat, amelyet helyes, taníthatatlan, utánozhatatlan tapintat és érzék jellemez, ahogy az Helmholtz találóan leírja. Hegeltől veszi át Gadamer a képzés alapszerkezetét, melynek értelmében a történeti szellem alapmeghatározása az „önmagával való kibékülés, önmaga felismerése a máslettben” (Gadamer 1960/2003: 44.), de anélkül, hogy átvinné az abszolút szellem filozófiáját és világtörténelem-filozófiáját. Minden egyén belső egy eleve adott műveltség-szubsztanciába (nyelv, erkölcsök, szokások, intézmények), miközben saját természeti voltát fokozatosan számolja fel. A képzés lényege, és Gadamer ezt kívánja kimutatni a többi humanista alapfogalom kapcsán is, hogy általános és közös érzék. A képzett egyén képes felülemelkedni önmagán és általánosabb szempontokat figyelembe venni, miközben ez az általánosság nem bizonyítható tudás, miközben e képesség az érzékekhez hasonló, amennyiben egy bizonyos területre vonatkozik, és ezen belül ragad meg különbségeket. A szellemtudományok sajátosságát egy ilyen érzék hordozza, amely a maga részéről utal egy képzettségre, ennyiben nem természetes, és nem feltétlenül tud indoklást adni értékeléseire, és ennyiben az érzékekre jellemző módon közvetlenül ítél.

Vicót és Shaftesburyt tárgyalva Gadamer leírja, hogy a szellemtudományok öneszmélése szempontjából nem a morális filozófia hagyománya lett meghatározó, hanem a német filozófia. A német gondolkodás viszont a *sensus communis*, az ítélőerő fogalmát teljesen depolitizált módon veszi át, s az új felfogás pusztán egy elméleti képességnek tekinti a többi között.

A szellemtudományok tárgyalása az *Igazság és módszer* második részében a szövegértelmezés elemzésének összefüggésében történik. Gadamer az „előítéletek rehabilitálása” porvokatív formulával akarja kimutatni, hogy a módszeres kutatás eszméje miért nem alkalmazható szövegek megértése során. A módszereszményt Heidegger nyomán összekapcsolja az újkori szubjektumfilozófiával. Heidegger tézise szerint az újkori filozófia számára a megismerés azonos a megismerő tudat bizonyosságával, és ezért válik a módszer a meg-

ismerés elérésének megbízható eszközévé. A szövegek megértésében Gadamer a hermeneutikai kör gondolatának differenciált változatát érvényesíti. Abból indul ki, hogy a szöveg megértésében a szöveg egésze és egyes részletei sajátos, kölcsönös függőségi viszonyban vannak egymással. A szöveg egésze csak részletei révén ragadható meg, viszont az egyes részletek értelme függ attól az egésztől, amelybe bele vannak ágyazódva. Ez a gondolat negatíve megfogalmazható úgy is, hogy a szöveg értelme nem vezethető vissza a szöveget alkotó egyes mondatok jelentésének összegére. A szövegértelmezés folyamata Gadamer szerint nem más, mint az egyes részek értelme alapján anticipált vázlatok korrigáló kidolgozása. Az itt lehetséges „objektivitás” abban áll, hogy a vázlat tarthatónak bizonyul kidolgozása során. Nyilvánvaló viszont, hogy a magánvaló szövegértelme illúzió, hiszen nem válik adottsággá értelmezői erőfeszítés nélkül.

A szövegértelmezés leírásában Gadamer különösen nagy figyelmet fordít az előzetes megértés, vagy ahogy ő nevezi, az előítéletek szerepének. Amit a szöveg tárgy, megszólaltat, annak előzetesen ismertnek kell lennie, és ebben az értelemben az előzetes megértés (*Vorverständnis*) feltétele annak, hogy a szöveggel tudjunk mit kezdeni. Az előzetes megértés mozzanata egyrészt az adott nyelv átlagos ismerete, másrészt a mondottak valamilyen szintű tárgyi ismerete. Az előítéletek így a megértés feltételeinek bizonyulnak, mivel csak általuk lehetséges a szöveg egészének értelmére vonatkozó megelőlegző vázlatok alkotni. Csak bizonyos előzetes elvárások és ismeretek alapján vagyunk képesek az éppen olvasott részletek köré kontextust gondolni, és ebben pillantja meg Gadamer az előítéletek sajátos produktivitását, amely „rehabilitálásukat” szükségessé teszi. Az előítéleteket ugyanis a felvilágosodás általánosan véve diszkreditálta. Hangsúlyozni kell, hogy Gadamer felfogásában az előítéletek döntő sajátága az, hogy magától értetődők, nem tematikusak számunkra. Ebből ered, hogy előítéleteink tisztázása hangsúlyozottan „önismeretet” jelent, mivel tisztázottabb viszonyba kerülünk saját magunkkal. Gadamer természetesen nem akarja rehabilitálni az olyan torzító előítéleteket, amelyek félreviszik a szöveg megértését.

Az előítélet, ahogy Gadamer érti, elsősorban azáltal okoz problémát, hogy nem tudatos, hiszen egy vélemény vizsgálhatósága feltételezi annak tudatosítását, tematizálását. Az előítéletek tudatosítása azért alapvető jelentőségű a szövegértelmezésben, hogy a szöveget meg tudjuk védeni a saját előítéletekből származó félreértésekkel szemben. A szöveg igazságigényének érvényesülése céljából döntően fontos a megértő nyitottsága: az értelmezőnek fogékonynak kell lennie a szöveg lehetséges mássága iránt. Ennek elvi szintű megfogalmazása a hermeneutikai jóindulat, avagy a „tökéletesség vélelme” (*Vorgriff der Vollkommenheit*), amelynek értelmében, ha a megértendő szövegben valami nem illeszkedik elvárásainkhoz, akkor azt kell feltételeznünk, hogy koherens, értelmes véleménnyel van dolgunk, nem pedig értelmetlen idegen-



séggel. Ezt az előfeltevést csak akkor szabad feladnunk, ha a szöveg megértése minden nyitott erőfeszítésünk ellenére nem jár sikerrel. A szöveg idegensége ugyanakkor alkalom a saját előítéletek tudatosítására, és ennyiben önmagunk tisztázásához is hozzásegíthet.

Az előítéletek tárgyalása alkalmat ad arra, hogy Gadamer a felvilágosodást és a romantikát a múlthoz való viszony lehetőségeiként vizsgálja. Közös jellemzőjük, hogy külsődlegesen viszonyulnak a múlthoz: a felvilágosodás a jelen kitüntetettségéből és fölényéből, míg a romantika a múlt kitüntetettségéből és fölényéből indul ki. A historizmusnak ugyan feltétlenül pozitív teljesítménye a múlt másságának elismerése, és a saját, magától értetődő mércékkel szembeni óvatosság. Problematiszt viszont Gadamer szerint, ahogy a historizmus megpróbál kilépni a múlthoz való hozzátartozásból, amennyiben felfüggeszti a megértendő szövegek igazságigényét. A historizmus értelmező hozzáállásának analógiája a kihallgatás, illetve a terápiás kezelés szituációja. A megfelelő értelmezői hozzáállás a párbeszédhez hasonlítható: ahogy a valódi dialógusban hagyjuk érvényesülni azt, amit a másik fél mond, úgy engedi érvényesülni az értelmezés a szöveg tárgyi véleményét. A historizmus fő nehézsége Gadamer szerint az, hogy megfeledekzik saját történetiségéről. Vannak viszont olyan művek, amelyek ellenszegülnek annak, hogy keletkezésük történeti összefüggésére visszavezetve értelmezzük őket. A klasszikus művek egyidejűek a későbbi korok értelmezőivel, és pusztá létükkel cáfolják a historizmust.

Az előítéletek eredete elhamarkodottság vagy tekintély lehet. Az autoritás negatív konnotációja a felvilágosodásban alakul ki, de Gadamer szerint ezzel félreismerik az autoritás mint fölényben lévő tudás lehetőségét. Ha a tradíciót anoním autoritásnak tekintjük, amely képes kijátszani velünk szemben igazságigényét, akkor elkerüljük ész és történelem felvilágosodásra jellemző merev szembeállítását. A tradíció fogalma mindazonáltal több értelemben szerepel Gadamernél. Az előítéletek magától értetődő jellege miatt tulajdonít a német gondolkodó nagy jelentőséget az időbeli távolságnak. Az idő múlásával distanciát, távlatot nyerünk a megértendő művel szemben. Az *Igazság és módszer* későbbi, javított kiadása ezt azzal egészíti ki, hogy a megértés szempontjából nem csak az időbeli, hanem bármilyen távolság (földrajzi, kulturális) kedvező lehet.

Mivel Gadamer a szövegeket tárgyi igazságigényük szempontjából tekinti, ezért a megértés célja nem a szerző gondolataira, lelki aktusaira irányul, hanem kizárólag a szöveg értelmére. A gondolati ellenpólust az az elképzelés alkotja, mely szerint az interpretáció alapvető feladata a szöveget létrehozó alkotói tevékenység rekonstrukciója, s ezt az álláspontot Gadamer elsősorban Schleiermachernek tulajdonítja: „Már a romantikus hermeneutika elemzésénél is láttuk: a megértés nem azon alapul, hogy behelyezkedünk a másik személybe, nem az egyiknek a másikban való közvetlen részesezésén alapul. Megérte-

ni, amit valaki mond – ez [...] azt jelenti, hogy a dolgot illetően megegyezésre jutottunk, nem pedig azt, hogy belhelyezkedünk a másikba, és megismételjük az élményeit.” (Gadamer 1960/2003: 425.) Gadamer nemcsak a szövegértelmezés célját, hanem kiinduló helyzetét is módosítja, amennyiben az értelmező eleve egy olyan értelem összefüggésében mozog, ami számára minden további nélkül felfogható: „valamilyen értelemnek a dimenziójában mozgunk, mely magában véve érthető, s mint olyan nem ösztönöz bennünket arra, hogy visszamenjünk a másik személy szubjektivitásához” (Gadamer 1960/2003: 327.) Másként fogalmazva, a kiindulópont az értelmezés számára nem az értelmező saját szubjektivitása, hanem a világhoz mint lényegileg közös értelemösszefüggéshez való viszony, mely gondolatot Gadamer Heideggertől vesz át.

## 5. Hatástörténet és horizontösszeolvadás

Gadamer szerint a saját értelmezési helyzetünk, az ún. hermeneutikai szituációnk tisztázása fontos, de befejezhetetlen feladat, mivel a magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen felkutatni. Elgondolása értelmében a megértés benne áll egy hatástörténetben, mivel a mindenkori jelen egy hagyomány eredménye, amivel nincs teljesen tisztában. Mivel a tradícióhoz úgy tartozunk hozzá, hogy ezzel nem vagyunk tisztában, ezért adódik az a nehézség, hogy miként lehet tudatosítani azt. A hatástörténet gondolatával Gadamer a tudatosítás feladatát akarja elvi szinten megfogalmazni. Szokásosan, amint utal is rá, a hatástörténet egy mű, esemény fogadtatásának, recepciójának alakulását jelenti különböző korokban, aminek vizsgálatát másodlagosnak, de mindenképpen különbözőnek kell tekinteni magának a műnek, eseménynek vizsgálatához képest. Gadamer meggyőződése viszont, hogy a mű ugyanakkor összetartozik hatástörténetével, hiszen a mű közvetlenül úgy mutatkozik meg a mindenkori jelen számára, ahogy hatásának története megjeleníti. A műre irányuló értelmezésnek ezért egyúttal mindig a mű hatástörténetét is vizsgálnia kell, hogy képes legyen korrigálni annak esetleges torzításait. A hatástörténet gondolata a szellemtudományos munka, a szövegértelmezés önértelmezésére vonatkozik: „tanuljuk meg helyesebben érteni önmagunkat” (Gadamer 1960/2003: 336.). Ugyanennek a másik oldala az, hogy nem következik semmi előírászerű a hatástörténet alapelvéből; olyan elvről van itt szó, aminek nincs valamiféle teendő formájában közvetlen megfelelője az értelemezés gyakorlatában.

Gadamer álláspontjában két, egymástól elkülöníthető értelmezéskonceptió fonódik össze anélkül, hogy a német gondolkodó megkülönböztetné őket. Az egyiket a szövegértelmezés leírásához kapcsolódva fejti ki. A másik a hatástörténeti értelmezésfelfogás, amely azt hangsúlyozza, hogy az értelmezés révén a hagyományt alkotó szöveg újra és újra érvényre jut, és ezáltal a hagyomány tárgyi fölénye érvényesül. Utóbbi gondolat azonban nehézségekhez vezet,

amennyiben a hatástörténet gondolata túlhangsúlyozza a megértésfolyamatban a megértendő értelemalakzatot az értelmező rovására.

Gadamer a megértés folyamatának lezárulását „horizontösszeolvadásnak” nevezi, megkülönböztetve az értelmező és a megértendő szöveg horizontját. A jelen és a megértendő szöveg horizontja azonban összetartoznak, mert csak egymással szemben alakulnak ki. A historizmus követelményének szellemében Gadamer ezzel a gondolattal is aláhúzza, hogy a történeti különbséget el kell ismerni, de egyúttal úgy kell kidolgozni, hogy eredménye „összeolvadás” legyen. A német filozófus számára a „horizontösszeolvadás” a megértés akusának utódfogalma, ahol a metafora lényeges mozzanata békés, erőszakmentes volta. A horizontok összeolvadásának képe az egységet hangsúlyozza, torzítás, ráerőltetés, bármiféle erőszak nélkül – szemben Nietzsche vagy Heidegger lényegesen eltérő elgondolásaival. A horizontösszeolvadás kiemeli továbbá a megértés történésjellegét, tehát azt a körülményt, hogy Gadamer szerint nem uraljuk a megértés folyamatát.

Gadamer fontos, egyben bizonyos értelemben problematikus újítása, hogy a megértés leírásában az alkalmazásnak kitüntetett jelentőséget tulajdonít. Alkalmazásnak nem egy előzőleg már megértett tartalom adott helyzetre vonatkoztatását nevezi, hanem szóhasználatában az alkalmazás egy szöveg érvényre juttatása a konkrét értelmezési szituációban. Ennek az elképzelésnek a modellje Arisztotelész gyakorlati filozófiája, amelyben a gyakorlati okosság (*phronészisz*) teljesítménye, hogy az általánosságban ismert követelményeket konkretizálja az adott szituációra. Végeredményben azonban az alkalmazás, ahogy Gadamer érti, nem más, mint a megértendő szöveg vagy mű lefordítása az értelmező szituációjának nyelvezetére, és ezért az „alkalmazás” kifejezés félrevezető.

## 6. Tapasztalat és a kérdés és válasz dialektikája

A valódi megértés engedi, hogy a szöveg igazságigénye érvényre jusson. Ha ez megtörténik, az az értelmező felől nézve új belátást, tapasztalatot jelenthet. Gadamer ezért tárgyalja a tapasztalat jelenségét. Elemzésében a tapasztalat lényeges vonása, hogy egy tapasztalat mindaddig érvényes, amíg új tapasztalat nem cáfolja. Tapasztalat mindazonáltal két különböző dolgot is jelenthet: egyrészt hogy valami elvárásainknak megfelelően történik, másrészt hogy valami elvárásainkat keresztülhúzza. Gadamer számára utóbbi az érdekes, mert ez jelent új tapasztalatot, amely megváltoztatja a tapasztalót. Az új tapasztalat mindig jellegzetesen negatív, hiszen arra utal, hogy nem úgy van valami, ahogy elvártuk. Ennyiben a tapasztalat saját végességünkre mutat rá.

A tapasztalat szorosan összefügg a kérdezéssel, hiszen minden új tapasztalat feltételezi, hogy kérdéssé váljanak elvárásaink a vizsgált szempontokra nézve. A kérdés továbbá nemcsak a tapasztalással áll szoros kapcsolatban,

hanem mindenfajta nyelvhasználattal is. Gadamer egyenesen a kérdés elsőbbségéről beszél, mivel minden nyelvi megnyilvánulás, állítás, gondolat lényegileg válasz. A kérdezés körülhatárol keresési irányokat és megnyit válaszlehetőségeket. Ezzel Gadamer voltaképpen egy kontextualitás-elvet fogalmaz meg, ahol a nyelvi megnyilvánulás, az állítás kontextusát a kérdés, kérdésszituáció fogalma révén pontosítja. A gondolatot azzal szemlélteti, amilyen szerepet a kérdezés a platóni dialektikában játszik. Platón dialógusai plasztikusan mutatják, hogy kérdezni csak látszólag könnyű, hiszen mindig nehéznek bizonyul, ha valaki át akarja venni a kérdezést Szókratészről. A kérdés azonban nem valami végső, hanem maga is motivációval rendelkezik. Ebből adódik kérdés és válasz dialektikája, amely kiemeli azt a bonyolult beszédösszefüggést, amelybe minden nyelvhasználat beleágyazódik.

## 7. Dialógus és nyelviség

A valódi szövegértelmezés Gadamer szerint nem csak új tapasztalatot jelent, hanem a másik véleménnyel folytatott beszélgetésnek tekinthető. A szöveg igazságigényét elvi nyitottsággal kell megközelíteni, hogy a másik tárgyi véleménye érvényesülhessen. A szöveggel folytatott beszélgetés ennél fogva nem lehet annak távolságtartó elemzése, ahogyan a historizmus korának kifejeződését pillantja meg az egyes műben, hanem az értelmezőnek engednie kell, hogy a szöveg tartalmi igénye esetleg magának az értelmezőnek a tárgyi véleményét kérdésessé tegye. Gadamer bizonyos értelemben morálisan problematikusnak tartja, ha tárgyként kezelünk egy szöveget, mivel ekkor magunkat elérhetlenné tesszük annak tárgyi véleményével szemben, hasonlóan ahhoz, amikor beszélgetőpartnerünkkel szemben nem vagyunk valóban nyitottak, hanem például csak álláspontját akarjuk felmérni.

A dialógus, hangsúlyozza Gadamer, nyelvi közegben zajlik, és ezért elsőrendű feladat, hogy a beszélgetőpartnerek közös nyelvet találjanak. A közös nyelvezet keresése és kialakítása Gadamer szerint a nyelv működésére általában jellemző, s összefügg azzal a gondolattal, hogy a nyelv a beszélgetésben létezik igazán. Nyomatékosan hangsúlyozza a beszélgetés történése jellegét, azaz uralhatatlanságát. A sikerült beszélgetésben tapasztalunk valamit, mégpedig oly módon, hogy ennek elérésére egyedül nem lettünk volna képesek.

Gadamer nyelvelemzésének sajátága, hogy nem vizsgálja egyes nyelvi kifejezések jelentését, hanem fő szempontként nagyobb nyelvi megnyilvánulások, mint például beszéd vagy szöveg megértését tartja szem előtt. Gadamer nyelvelemzésének egy további döntő előfeltevése arra vonatkozik, hogy a nyelv számunkra nem egyszerűen egy tárgy a többi között. Ez már abban is megmutatkozik, hogy a nyelv tematizálása sajátos nehézségeket rejt magában. A nyelv és gondolkodás viszonyának vizsgálata azt mutatja, hogy a nyelv nem egy eszköz a többi között, a nyelvvel szemben nem tudunk igazán távolságot teremteni. Jól

szemléltethető ez gondolat és nyelvi megfogalmazás összetartozásán, hiszen meghatározott gondolatok nem lehetségesek valamiféle nyelvi megfogalmazásuk nélkül. Ehhez kapcsolódóan fogalmazza meg Gadamer tézisé az európai „nyelvfeledésről”, ami a nyelv eszközként való értelmezését jelenti, és Platón *Kratiülosza* óta uralja az európai gondolkodást. Gadamer szerint a nyelvfeledés a nyelv előtti gondolkodás és tudat illúziójára épül. Ezzel szemben érvényesíteni kell azt a belátást, hogy a „lét, amit meg lehet érteni – nyelv”, és ezzel láthatóvá válik nyelv és ész összefüggése, a hermeneutikai dimenzió univerzalizációja (Gadamer 1960/2003: 523.). Gadamer álláspontja nem egyfajta nyelvidealizmus, a nyelv nem konstituálja a dolgokat, hanem a dolgok érthetősége, értelmezhetősége csak nyelvben, nyelvi megfogalmazások révén lehetséges.

## BIBLIOGRÁFIA

- Gadamer, Hans-Georg 1960/2003: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg 1994: *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins.
- Gadamer, Hans-Georg 2000: *A filozófia kezdete*. Budapest: Osiris.
- Bacsó Béla 1989: *A megértés művészete - A művészet megértése (Hermeneutika és esztétika)*. Budapest: Magvető.
- Bacsó Béla 1990 (szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja.
- Bacsó Béla 1994: *Határpontok. Hermeneutikai esszék*. Budapest: T-Twins.
- Deniau, Guy 2002: *Cognitio Imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*. Bruxelles: Ousia.
- Fehér M. István 2001: *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest: L'Harmattan.
- Fehér M. István 2003: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája*. Pozsony: Kalligram.
- Figal, Günter – Grondin, Jean – Schmidt, Dennis (szerk.) 2000: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grondin, Jean 2002: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest: Osiris.
- Grondin, Jean 2002: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Malpass, J. – Zabala, S. (szerk.) 2010: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years of Truth and Method*. Evanston: Northwestern University Press.
- Nyíró Miklós 2006: *Nyelviség és nyelvfeledtség – Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Olay Csaba 2007: *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weinsheimer, Joel C. 1985: *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.

## HANNAH ARENDT

Hannah Arendt 1906-ban, szociáldemokrata szellemiségű, asszimilált zsidó családban született Hannoverben. Apját korán elveszti, Königsbergben nő fel, érettségi után Marburgban, majd Heidelbergben tanul filozófiát, teológiát, klasszikafileológiát. Egyetemi tanulmányai során Martin Heidegger van rá nagy hatással, majd Heidelbergben Karl Jaspers irányítja munkáját. Jaspersnél doktorál 1929-ben *Der Liebesbegriff bei Augustin (Augustinus szeretetfogalma)* című disszertációval. Berlinbe költözik, férjhez megy Günter Sternhez. Ezután egy hosszabb munkán dolgozik a romantika témaköréből, amely csak 1959-ben jelenik meg *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin (Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő élettörténete)* címmel. 1933-tól cionista szervezeteknek dolgozik, elvállal, majd férjhez megy Heinrich Blücherhez, 1940-ben Amerikába emigrál. Az 50-es évektől több egyetemen tanít, végül a New School for Social Research professzora lesz New Yorkban. Nagy botrányt kavart a Rudolf Eichmann jeruzsálemi pere kapcsán készített tudósításából írt *Eichmann Jeruzsálemben* című könyve. Arendt 1975-ben szívinfarktushalalozott meg.

Életművére a sokféleség jellemző, filozófiai művek mellett írt történeti munkákat, sokféle esszét, többek között irodalmi tanulmányokat is, valamint számtalan publicisztikát. Főbb művei: *A totalitarizmus gyökerei* (1951), *The Human Condition (Az emberi állapot)* (1958), *Múlt és jövő között* (1961), *A forradalom* (1963), *On Violence (Az erőszakról)* (1970).

## 1. Totalitarizmus

*A totalitarizmus gyökerei* című terjedelmes kötet nagyjában-egészében a modernitás problémáival foglalkozik, fő témája az imperializmus jelensége és az ahhoz kapcsolódó totális uralom. Imperializmuson Arendt a fejlett kapitalizmus XIX. századi formáját érti, amelyben bizonyos tényezők a modern kor sajátosan problematikus jellegét mutatják meg, előre vetítve annak politikai csődjét. A mű így a fejlett kapitalizmus genealógiáját tárgyalja, már a kérdéses irányával eleve kedvezőtlen perspektívába állítva a modernséget. A totális uralom jelenségét saját kora alapvetően meghatározó és radikális újdonságának látja, s ezt a jelenséget hivatott érthetővé tenni a fejlett kapita-

lizmusként értett imperializmus elemzése. A XX. századnak ezt a mérvadó újdonságát az jellemzi, hogy értelmezéséhez nem nyújtanak fogódzkodót a meglévő morális és politikai kategóriák. A modernség genealógiájának ösztönzője tehát a szembesülés a totális uralom megrendítő jelenségével, amely újszerűségéből adódóan új hozzáállást követel meg a történettől, mivel annak meg kell tanulnia „fogódzkodók nélkül gondolkodni”.

A totalitarizmus-könyv három nagy tematikus részből épül fel, amelyek rendre az antiszemitizmus, az imperializmus és a totalitarizmus jelenségeivel foglalkoznak. A mű értelmezésének egyik nehézsége az a kérdés, miként lehet egymáshoz illeszteni a három elemzését. Túl a tematikus egység problémáján meg kell említeni, hogy a mű vitathatatlan eredetisége mellett is nehezen elhelyezhető és besorolható. A történettudomány bevett módszertanának álláspontjáról nézve Arendt műve szisztematikusan túl nagyratörő és túlságosan értelmező jellegű ahhoz, hogy szigorúan történeti leírás legyen. Túl narratív és eszmetörténeti ahhoz, hogy társadalomtudománynak lehessen tekinteni, a politikai újságíráshoz pedig túl filozofikus. Az érvelés vezérmotívumát az a tézis alkotja, hogy az új uralomformát képező XX. századi totalitarizmus kialakulása a XIX. századi imperializmusnak, pontosabban az utóbbi lényegét alkotó „terjeszkedés kedvéért való terjeszkedésnek” köszönhető. Arendt mindazonáltal nem determinisztikusan szemléli ezt a folyamatot, mivel egyrészt meggyőződése, hogy a történelem menetében újra és újra szerepet játszanak kontingens tényezők és a cselekvők spontaneitása, másrészt alapvetően félrevezetőnek találja a kauzalitás fogalmát a történeti tudományokban. Elhatárolja a történelmi események gyökereit az okoktól, mivel az elemek önmagukban nem okoznak semmit. Csak akkor válnak események gyökereivé, amikor hirtelen kikristályosodnak egy rögzített és meghatározott formává, konstellációvá. E gyökerek azonosításához viszont magából az eseményből kiindulva kell visszakérdeznünk, hogy azokat megkülönböztethessük a végtelen számú lehetőségtől. A történelmi események ilyen szemlélete nagy hasonlóságot mutat Walter Benjamin „eredetre” vonatkozó elgondolásával. Arendt törekvése ennek alapján a totalitarizmus eredetének megragadása, egy olyan konstelláció feltárása, ami nem tekinthető genetikussá vezetésnek.

## 2. Antiszemitizmus és imperializmus

A gondolatmenet elejét képező antiszemitizmuselemzés láthatóvá teszi a nemzetállam hanyatlásának folyamatát, amely Arendt megítélésében egyedül lett volna képes olyan intézményes kereteket alkotni, amelyek gátat vethetnek az imperializmus terjeszkedésének. A hódítás gyakorlatát elvi szinten a rasszizmus igazolta, s eközben olyan közösségképet vázolt fel, amely feleslegessé teszi a politikai közösség és azzal együtt az állampolgárság gondolatát. A filozófusnő

a XIX. századi imperializmust az egyre jobban uralkodóvá váló gazdasági tevékenység kibontakozásának tekintti, s fő törekvését az öncélú terjeszkedésben és a korlátozás nélküli tőkefelhalmozásban látja. Ez a mozgatóerő aláásta a nemzetállam önkorlátozó szerkezetét, és előrevetíti a globális hódítás minden korláton túllépő célját. A globális hódítás, s egyúttal az imperializmus lényegét is Arendt „a terjeszkedés a terjeszkedés kedvéért” formulával ragadja meg, amely aláhúzza a folyamat öncélú voltát és saját dinamikáját (Arendt 1986: 222.). A nemzetállam hanyatlásával fellazulnak a nyilvános világ stabil határai, ami szintén fokozza az imperializmus a terjeszkedésének és nyereségtermelésének intenzitását, s így az imperializmus előkészíti a terepet olyan politikai mozgalmak számára, amelyek a hódítást és az állampolgárság elképzelését leváltó nemzeti identitást állítják középpontba.

Az imperialista terjeszkedés egyik hatása abban állt, hogy európaiak szembekeverültek más kontinensek esetenként sokkal fejletlenebb népeivel, s ebből messzemenően a saját faji felsőbbrendűségük megerősödése bontakozott ki. Arendt azt állítja, az európai polgárság az imperialista rablóhadjáratokat abban a hitben folytatja, hogy egy politikai missziót visz végbe, a fehér faj felsőbbrendűségének misszióját. Európaiak nagy tömegei számára önteltelmezésük fő bázisát faji és etnikai kategóriák képezik, keveredve azzal, amit Arendt „törzsi nacionalizmus”-nak nevez Közép- és Kelet-Európában. Ebben az összefüggésben kell értelmezni a modern antiszemitizmusnak azt a furcsa jellemzőjét, hogy célja nyilvánvalóan áldozatai megsemmisítése, miközben e törekvésnek nincs konkrét értelme és célja. A modern antiszemitizmus újdonságát az alkotja, hogy vezetői már nem hercegek, vallási vezetők vagy miniszterelnökök, hanem olyan mozgalmak, amelyek propagandájukban az államot azonosítják a zsidókkal, és ezért el akarják pusztítani őket.

Az imperializmus és a rasszizmus Arendt elemzésében szükséges, de nem elégséges feltételei a totalitárius uralomnak: ehhez még be kellett következnie annak, hogy a megszokott, fennálló politikai intézmények elveszítik legitimitásukat az európai tömegek szemében. A legitimitációvesztés elsősorban abból eredt, hogy az európai polgárság gátlatalanul kihasználta a politikai intézményeket saját gazdasági érdekében vagy esetenként gazdasági osztályérdekek szolgálatában. Mindez azt eredményezte, hogy az állampolgárság fogalma és tartalma teljesen elvékonyodott és hiteltelenné vált. Ezen túlmenően bekövetkezik az, amit Arendt az osztálytársadalom hanyatlásának nevez: az osztályok szerint tagolt társadalom helyére a tömegek lépnek, ahol ezek fő jellemzője, hogy nincsenek érdekeik, hanem teljesen alárendelik magukat egy vezérnek vagy mozgalomnak. Nem arról van szó, hogy a tömegek alkotta társadalom szükségképpen vezérelvű, hanem hogy a tömegekből hiányoznak a tartósabb szerkezetet kölcsönző érdekviszonyok, ezért az ilyen társadalom fogékonyabb a vezérelvű irányításra. A tömegek előtérbe kerülése nem lenne lehetséges a propaganda és ideológia közreműködése nélkül, mivel ezek se-



gítségével a totális uralomra törő vezetők egy fiktív világot teremtenek, amely helyébe lép a saját egyéni tapasztalatnak. Ezen a ponton válik jelentőssé Arendt szemében a józanész hanyatlása, hiszen a megítélés képességének gyengülése és semlegesítése teszi lehetővé, hogy saját tapasztalatok helyére az ideológia által bemutatott összefüggés lépjen.

### 3. Totális uralom

Arendt alapvető meggyőződése, hogy a náci és a sztálinista rezsimek a politikai uralom egészen új, precedens nélküli formáját jelentik. Az új uralomforma radikális újdonsága abban mutatkozik meg, hogy nem a türannikus uralkodó típusának újabb változata, akinek szemében a terror csak hathatós eszköz volt a hatalom megőrzésére. A totalitárius rendszerben a terror nem pusztá eszköz, hanem annak lényegét alkotja. Kialakulását Arendt szerint a totalitarizmus fő vonzereje magyarázza meg, ami ideológiájában rejlik, mely átfogó értelmet ad a politikai rendszernek, s egyben a történelem menetének mélyebb értelmét, hajtóerejét is tükrözi. Két alapvető formájában, a marxizmusban és nemzetiszocializmusban a történelem mint osztályharcok egymásutánja vagy mint a fajok fennmaradásért folytatott küzdelme jelenik meg. Erre alapozva egyebek mellett könnyedén át lehetett lépni a pusztán emberi törvényeket, szerződéseket is.

Az efféle veszélyekkel összefüggésben hangsúlyozza a totalitalizmus-könyv újra és újra az állampolgárság jelentőségét. Végzetes következményekkel jár, ha a polgári felelősséget, az állampolgári feladatokat – jogokat, szabadságokat, intézményeket – átengedik másoknak, mivel amikor a nyilvános világot másokra, más csoportokra bízzák, akkor az mindig űrt hagy maga után, ahova benyomulhatnak a kulturális barbárság erői. Az európai zsidóságot Arendt számára olyan kisebbség, amely elfogadta, hogy elvágják a nyilvánosságtól, ezzel elidegenedett a világtól, s így mindent elvesztett.

A totális uralom mint államforma újdonságát Arendt arra alapozza, hogy az értelmezhetetlen törvényes uralom és türannikus-törvénytelen uralom elentéte alapján. A totális uralom, szemben a türannosz önkényuralmával, nem önkényes, mivel a „történelem törvényszerűségének” vagy a „természet jogának” ideológiájára támaszkodik. Voltaképpen lényegét Arendt szerint a terror alkotja. A terror célja nem egyszerűen félelemkeltés, hanem minden spontaneitás felszámolása: „Akik totális uralomra törnek, azoknak a spontaneitás mindazon formáit meg kell semmisíteniük, amelyeket az individualitás pusztá létezése mindig magával hoz, és még magánjellegű formáikban is üldöznie kell őket, bármily politikamentesek és ártatlanok legyenek is. A totalitárius állam »mintapolgára« a pavlovi kutya, a legelemibb reakciókra korlátozott emberpéldány, az a reakcióköteg, amely mindenkor megsemmisíthető és azonosan viselkedő más reakciókötegekkel helyettesíthető. Az ilyen

polgár táborokon kívül csak tökéletlen formában hozható létre.” (Arendt 1992: 548.) Ennek a sajátos hatalmi berendezkedésnek következményeként alakul ki az egyén elhagyatottsága, ami különösen fogékonnyá teszi a politikai befolyásolásra: „Az alattvalók közti feltételek egyenlősége „nem elegendő a totalitárius uralom számára, mivel ez többé-kevésbé érintetlenül hagy bizonyos közösségi kapcsolatokat az alattvalók között, például a családi köteleket vagy a közös kulturális érdeklődést” (Arendt 1992: 393.).

#### 4. A közéleti életforma rehabilitálása

Arendt politikafelfogásának háttérében egy életfelfogás, az életfolyamatról alkotott koncepció áll, és ezt nevezhetjük politikai egzisztencializmusnak. Ez a megközelítés nyilvánvalóan köthető fontos tanáraihoz, Jaspershez és Heideggerhez. A politika fogalma és jelentősége nagymértékben az emberi létezés szerkezetéből vezethető le. Minden politikafilozófia feltételez egy elképzelést az ember természetéről, szükségleteiről és hajlamairól, de Arendtnél a politika értelme ennél alapvetőbben az emberi létezés alaptendenciájához kapcsolódó jelenség, az egyéni emberi létezésben találhatók mozzanatok, melyek a politika felé mutatnak. Az emberi létezés alapmozgása a tartósságra törekvés, amely a saját halandóság meghaladására ösztönöz, és ez teremt kitüntetett kapcsolatot a politika közege és az emberi létezés között. Arendt vállalkozása fontos kísérlet arra, hogy a politikai cselekvés értelmét radikálisan nem instrumentális felfogás keretében ragadjuk meg.

Arendt alapvető meggyőződése, hogy a politika kettős értelemben is az emberi létezés kitüntető jegye, mind az emberi nem, mind az egyén vonatkozásában. Ezt a gondolatot nem az ember megkülönböztető sajátosságára tett egyéb javaslatok összefüggésében vizsgálja, hanem elsősorban saját kezdeményezésének kifejtésére használja. Egyrészt az emberi nemet más élőlényektől a politika, pontosabban a cselekvés mint a politikára való képesség különbözteti meg: „Egyedül a cselekvés az ember kizárólagos előjoga; sem állat, sem isten nem képes cselekedni” (Arendt 2002a: 34.). Másrészt az egyéni emberi létezés kiválósága és kitűnősége Arendt szerint csak a nyilvános térben képes megmutatkozni, amely tér egyben mindig politikai jellegű. Az egyén csak a nyilvános, s így politikai térben képes sajátosságában megmutatkozni, és ezért saját egyedisége is csak ennek közvetítésével válik számára is, mások számára is hozzáférhetővé. A filozófusnő az egyén sajátosságának feltárulását egy meghatározott tevékenységhez, a cselekvéshez köti, amit szembeállít a munkával és az előállítással. Így a politika jelentősége az egyéni létezés szempontjából az emberi tevékenységek tipológiájához kapcsolódik, s ez a tipológia a filozófusnő meggyőződése szerint csak a filozófia kritikájával dolgozható ki. A filozófia idézte elő a politika, a gyakorlati és közéleti élet háttérbe szorítását és elméleti leértékelését, a nyugati filozófiai hagyomány jogosulat-

lanul leértékeli a gyakorlati életformát az elméletivel szemben, és ez a leértékelés már a filozófiai tradíció kezdeténél, Platónnál megtalálható. Saját filozófiai programja ennek megfelelően a gyakorlati-közéleti életforma rehabilitálása.

## 5. Az emberi tevékenységek tipológiája

Arendt megkülönbözteti a kontemplatív tevékenységekkel szembeállított aktív tevékenységek között a munkát, az előállítást és a cselekvést. A tevékenységek megkülönböztetésének politikaelméleti jelentősége abból ered, hogy Arendt meggyőződése szerint összefüggnek az emberi létezés különböző területeivel, szféráival, melyekhez értelmüknél fogva hozzá vannak rendelve. E területek egyike a nyilvános tér, amelyhez a politika Arendt szerint lényegileg kapcsolódik. A munka, az előállítás, a cselekvés megfelel az emberi élet alapidimenzióinak, az életfenntartásnak, a tartós tárgyi világ létrehozásának, végül pedig az emberi lények pluralitásának.

A tevékenységtipológia egyik döntő szempontja a maradandóság, tartósság, és hangsúlyozni kell, hogy e szempont eredete nem a tevékenységek immanens különbsége, hanem Arendt érdeklődése az emberi létezés alapvető mulandósága iránt. A filozófus szerint az emberi élet lényegi vonása egyfajta maradandóságra törekvés, amely révén a mulandó élet különböző formákban próbálja meghaladni saját illanékonyágát, s ezek közé tartozik az előállítás és különösen a cselekvés. Elemzésében döntő gondolat, hogy a politika a cselekvéshez tartozik, szembeállítva mind a munkával, mind az előállítással. Arisztotelész *poészisz* és *praxisz* közti megkülönböztetéséhez hasonló módon Arendt felfogásában a munka és az előállítás olyan célra irányulnak, amely rajtuk kívül, végzésük folyamatán kívül található, míg ezzel szemben a cselekvés célja magában a cselekvés végzésében rejlik. Eltérően azonban Arisztotelész koncepciójától, a cselekvést Arendt nem az öncélú jelleggel határozza meg, hanem olyan tevékenységet nevez így, amely által a cselekvő „megmutatkozik”, azaz megmutatkozik a maga egyszerűségében mint ez-és-ez az ember, szemben másokkal.

## 6. Cselekvés, önmegmutatás, pluralitás

A cselekvő megmutatkozásaként értett cselekvés szemlélhető elsőként a cselekvő felől nézve, s ekkor mindenekelőtt az önmegmutatás értelme szorul magyarázatra. A cselekvő megmutatkozása vizsgálható továbbá a többiek felől is, akik számára a cselekvő megmutatkozik, s innen nézve a cselekvés egy kiszámíthatatlan, lényegileg uralhatatlan kezdeményezésnek bizonyul.

Hogy megmutatkozásának legyen értelme, az feltételezi az emberi lények különbségét, tehát a „pluralitás” alapfeltételét. Arendt elgondolásában ez képezi mind a cselekvés, mind a politika alapját: az „emberi pluralitás olyan sokféleség, amelynek paradox tulajdonsága, hogy minden egyes tagja a maga nemében egyszeri. A beszéd és a cselekvés azok a tevékenységek, amelyekben ez az egyszerűség megmutatkozik.” (Arendt 2002a: 214.)

A pluralitás Arendt elgondolásában egy másik szempontból is alapvető feltétele a cselekvésnek, mivel ez képezi azt a „közeget”, amelyben a cselekvés meg tud mutatkozni. A cselekvés lényeges jellemzője, hogy közvetlenül emberek között, tehát anyagok, dolgok, tárgyak közvetítése nélkül zajlik le. Míg a pluralitás mint az emberek különbözősége annak feltétele, hogy legyen minek megmutatkozni a cselekvésben, addig a pluralitás mint a többiek jelenléte annak feltétele, hogy a szerkezetét tekintve illanékony cselekvés valóságosnak mutakozzon azáltal, hogy mások látják, hallják és beszámolhatnak róla. A cselekvés válaszol a „Kicsoda a cselekvő?” kérdésre, ami megkülönböztetendő a „Mi az ember?” kérdéstől, mivel Arendt meggyőződése szerint a személyes emberi létezés nem ragadható meg maradéktalanul általános tulajdonságok segítségével. A személyes Kicsoda az által válik megragadhatóvá, amit a cselekvő tesz, viszont ezeket a cselekvéseket egy szemlélőnek, nézőnek történetbe kell foglalnia, és ezzel tartósan hozzáférhetővé kell tennie, különben lényegüknél fogva nyomtalanul eltűnnének.

Az emberi létezésben Arendt feltételez két alapvető és összefüggő tényezőt, egyrészt a saját létezés megmutatkozásának aspektusát, amelynek elsődleges terepe egyfajta nyilvános tér, másrészt a tartósságra, maradandóságra való alaptörekvést. Egyfelől a „ki vagyok én?” kérdésről van szó, amelyre csak tetteim révén találhatok választ, másfelől arról az elemi szintű törekvésről, hogy illanékony életfolyamatomat a maradandóság irányába meghaladjam. Az élet tartalma és végső mozgatórugója ebben a felfogásban nem más, mint tettekkel választ adni a kérdésre, ki vagyok én. Ezt az állandóan újra adódó feladatot, ami végső soron a saját létezés rögzíthetlenségére és kérdésségére utal vissza, nem lehet kiküszöbölni, legfeljebb csak hagyni, hogy elhomályosuljon. Az emberi halhatatlanságra törekvés nem állítható más célok szolgálatába, nem instrumentalizálható. Arendt elemzései egészében véve azt sugallják, hogy a kitűnni akarás alapvetően áthatja létezésünket. Ugyanakkor nem fogalmazza meg kifejezetten a kérdést, hogyan viszonyul ez a törekvés az élet egyéb lehetséges céljaihoz.

## 7. Nyilvános tér és politika

Arendt értelmezésében a nyilvános tér alapfogalma nem más, mint az „emberek között” (*inter homines*) területe, ahol beszédek és tettek egyáltalán

megjelenhetnek. Elgondolásában a nyilvános tér szerepe abban áll, hogy tartósságot adjon a tetteknek és ezekkel összefüggésben az egyéni életeknek. Arendt értelmezésében a nyilvános tér nem magától, mintegy automatikusan alakul ki, s ebből következik, hogy a politika mint a nyilvános tér jelensége nem természetes. A nyilvános tér fogalma csak a nyilvános és a privát összetartozó szembeállításának keretében fejthető ki, mely szembeállítást az arendti koncepció a polisz és a háztartás ellentétének felelteti meg. A háztartás az életfenntartás szükségszerűségének felel meg, a nyilvános térbe pedig a cselekvők azáltal lépnek be, hogy túllépnek pusztán életfenntartásukon, s ezáltal mentesülve a szükségszerűség alól személyes egyszerűségükben mutatkozhatnak meg. A nyilvánosság funkcionális meghatározása így Arendt számára egyszerűen a háztartás funkcionális jellemzéséből következik, amelynek értelmében a háztartás az életfenntartás területe, mintegy térbeli kivetülése az életfolyamat alapvető aspektusának. A háztartás a szükségszerűség terepe, ugyanaz az alapelv érvényesül benne, mint az életfolyamat fenntartásában. Arendt szerint ez a szükségszerűség nyilvánul meg abban, hogy a háztartás ura korlátlanul uralkodik annak tagjain. A nyilvános tér ezzel szemben olyan terület, ahol az oda belépőkön nem uralkodik senki, s ennyiben szabadon cselekedhetnek. A nyilvános térbe belépők egyenrangúak abban, hogy nincsenek alávetve semmilyen uralomnak, és ebből ered egyenlőségük, pontosabban az, hogy csak a politikai tér, azaz a nyilvános tér szereplői tekintik egymást egyenlőnek. A politikai térbe belépők továbbá szabadok abban az értelemben is, hogy tevékenységüknek nincs eleve adott célja. Nem csak mások, de saját életük szükségszerűsége sem uralkodik rajtuk. A politikai tér önmagában véve kitüntetett, mert a szabadság területét alkotja, és innen ered a tér méltósága is.

A józan ész jelensége Arendt hangsúlyosan kitér nagyszabású, az emberi tevékenységek tipológiáját tárgyaló *Vita activá*jában is, mégpedig az újkor kritikus leírásának összefüggésében. Az újkor gondolkodásmódját a világtól való elidegendés határozza meg, amely minden hagyománytól elkülöníti és eltávolítja. A Földtől való elidegendés megnyilvánulásának tartja Arendt egyrészt azt, hogy a modern fizika megkérdőjelezi az emberi érzékszervek nyújtotta világ megbízhatóságát, másrészt a szubjektum modern filozófiában betöltött centrális helyzetét. Furcsa elemzési perspektívát vesz fel az újkori filozófiai álláspontok, elsősorban Descartes gondolkodásának tekintetében, mivel nem érveket keres mellettük vagy ellenük, hanem a hétköznapi világhoz való viszonyukban vizsgálja őket. A modern filozófiai vizsgálódások súlypont-áthelyeződése a megismerés tárgyáról a megismerő tudatra a közös világ dezubsztancializálódását hozza magával: „Tudattárgyként a dolog elveszti szubsztancialitását, és a látott fa már semmiben nem különbözik a csak emlékezetben felidézett vagy szabadon kitalált fától; pontosan ez által viszont szerves részévé válik a tudatnak, amely csak folyamatként, tudatfolyamként

létezik és ezért automatikusan minden szubsztanciális tárgyat felmorzsol” (Arendt 2002a: 358.). A modern megismerésszempont – a matematika mint pusztán a gondolkodás által létrehozott tárgyak birodalma – még közvetve sem érintkezik semmi tárggyal, és ebben a vonatkozásban a közös érzék hanyatlásához vezet. Alapvető jellemzőit a modernség a *Homo faber*, tehát az előállító ember tipikus viszonyulásaiból veszi át, amennyiben mindent instrumentalizál, korlátlanul bizalommal van eszközök és konstrukciók iránt. Nagyra becsüli ennek következtében a termelékenységet, abszolutizálja a cél-eszköz kategóriát és meggyőződése, hogy a hasznosság-elv minden problémára alkalmazható, s ez is együtt jár a józan ész megrendülésével.

Mindazonáltal a *Homo faber* és az *Animal laborans* sem tudnak megleni egy olyan nyilvános terep nélkül, amely a világ közös jellegéből, megosztott voltából származik. Arendt szerint a jelenségtér nélkül és anélkül, hogy minimálisan bíznánk a cselekvésben és beszédben mint az egymássalét módjaiban, az emberek számára nem létezne a külvilág realitása, és nem létezne saját identitásuk sem. Mert a közös érzék a másik öt érzékszerv szolgáltatása radikálisan szubjektív adottságokat valami objektív közössé változtatja, s ezzel a világ realitásának egyedüli mércéjévé az válik, hogy az mindannyiunk számára közös. Ebből származik politikai nagyrabecsülése is. Arendt a közös érzékben a hangsúlyt szemmel láthatóan a megosztott világ közös voltára helyezi, nem pedig egy szellemi képesség közös voltára. Diagnózisa szerint a közös világ megingása a valóságérzék megrendüléséhez vezet, ami azzal jár együtt, hogy a modern ember saját szubjektivitásába vonul vissza. A jelenségtér meggyengülése és hanyatlása így a „világtól való elidegenedést”, a modernség sokszor leírt sajátságát váltja ki.

## 8. Forradalom

A modern korban lehetséges politikai tevékenységről Arendt meggyőződése szerint a forradalom jelensége árulja el a legtöbbet. A forradalom már magában véve azért érdekes Arendt számára, mert eminens módon nyilvánul meg benne a kezdet és kezdeményezés, amit a *Vita activa* hangsúlyozott a cselekvés fogalmában. A forradalom lényegi meghatározásába belefoglalja a kezdet mozzanatán túlmenően a szabadság létrehozását is. A forradalmat alkotó kezdeményezés nem akármilyen új kezdet, hanem létrehozás, mégpedig a szabadság létrehozása és megalapozása (*constitutio libertatis*). A szabadság megalapozása nem más, mint olyan állam létrehozása, amely teret biztosít a szabadság megjelenésének, s ennél fogva nem lehet bármilyen felkelést, államcsínyt vagy polgárháborút arendti értelemben forradalomnak nevezni. Ez annyira lényeges mozzanat, hogy a nagy francia forradalom esetében annak forradalom voltát kérdőjelezi meg, mivel az események folyamán el-

tértek ettől a céltól. Arendt az amerikai forradalom esetében a politikai tér mint a szabadság terének kialakítását és megőrzését regisztrálja, miközben a francia eseményekben a szabadság felszámolását látja, mivel a szegénység kezelése és a bőség célja a szükségszerűség vezérlő kategóriáját emeli be a nyilvános térbe.

A mű tárgyalja a modernitás döntő politikai lehetőségeit és problémáit, amelyeket Arendt lényegében a tanácsok és a tanácsrendszer különböző aspektusai köré építhet. Kifejezetten ez a gondolat alkotja értékelésének pozitív mércéjét és háttérét más jelenségek elemzésében is, mégpedig alapján véve azért, mert ez felel meg a hatalomról alkotott felfogásának. A tanácsrendszer jelenséghörét Arendt elsősorban a képviselő dilemmáihoz és a politika ügyintézésévé válásához kapcsolódva fejti ki, ahol ez a két aspektus bizonyos mértékig összefügg. A kormányzásként értett politika szerinte olyan fordulat keretében válik ügyintézésévé, amelyet az abszolutizmus fellépéséhez lehet kötni. Ügyintézésen szakértelmet, s ennél fogva szakértőket igénylő igazgatási ügyeket ért, melyek nem rendezhetők döntés és meggyőzés révén, s ennyiben nem oldhatók meg a szó eminens értelmében politikailag. A politikai és az igazgatási dimenziót szembeállítva állítja Arendt, hogy az ügyintézés primátusa rányomja bélyegét a modernség politikai lehetőségeire, mivel egyre inkább kiszorítja a politikai cselekvést.

Az ügyintézés Arendt által megfogalmazott bírálata vezet el a képviselő és a részvétel alapvető problémájához, amelyre nézve a tanácsrendszert tartja az egyetlen elméletileg kielégítő megoldásnak. Kézenfekvő negatív következménye ennek az alaptézisnek, hogy a képviselő gondolatára épülő pártrendszer alapvetően kritikus megvilágításba kerül, olyan hozzá kapcsolódó fejleményekkel együtt, mint a politikusi szakma kialakulása. A modern pártrendszert Arendt lényegileg politikaellenes képződménynek tartja, mivel a pártok egy hatalmi elit érdekcsoportok szerinti tagozódásából alakulnak ki, s így nem jelentenek igazi képviselőket. A képviselő értelmezése „a modern politika legdöntőbb és legkínzóbb problémája”, mivel megoldhatatlan dilemmához vezet. Arendt a hagyományos megoldásokat a képviselő két ellentétes értelmezéseként fogalmazza meg, ahol az egyik szerint a képviselő „a nép közvetlen cselekvésének pusztá helyettesítője”, míg a másik szerint „a képviselő a nép által ellenőrzött, és a nép feletti uralma” (Arendt 1991: 312.). Az előbbi esetben a kormányzásból ügyintézés lesz, s a nyilvános tér eltűnik. A második esetben újra megjelenik uralkodók és alávetettek különbsége. Arendt álláspontja tehát logikusan következik abból a törekvésből, hogy a képviselő elutasításának előfeltevése mellett a részvétel igényét komolyan vegye és lehetőségét végiggondolja. A részvétel követelménye abból a negatív alapgondolatból származik, hogy egy másik személy cselekvése és kezdeményezése, tehát a szabadsága nem képviselhető, hanem csak olyan döntései és értékelései képviselhetők, amelyek a szabadságából eredő választás eredményei, lenyo-

matai. Arendt gondolkodásmódjára jellemző módon fel sem merül az az elvi lehetőség, hogy a polgárok hajlandók lennének vagy akár szívesen lemondának a részvételről.

## 9. A szellem élete

Arendt gondolkodásának fontos témái, mint láttuk, a *vita activa*, a cselekvő-közéleti életforma rehabilitálásának törekvésebe tagozódnak. Az életmű késői munkái sajátosan áthelyezik a vizsgálati mezőt a *vita contemplativa* jelenségeire. Ezt a tematikus váltást már magában véve is jelzi a *The Life of the Mind (A szellem élete)* című mű, amelyet Arendt három kötetesre tervezett, de élete végéig nem tudta befejezni. Tartalmilag tekintve azt mondhatjuk, hogy a gyakorlati, közéleti életforma alapvető jelenségeinek feldolgozása után Arendt késői művében az elméleti életforma alapjelenségeit tárgyalja. A késői művek mindazonáltal lényeges pontokon változatlanul a *vita activa* kérdésfeltevéséhez igazodnak, így például a gondolkodás elemzésében fontos motivációt jelentett Arendt a náci tömeggyilkos Adolf Eichmann „gondolattalansága”.

A *szellem élete* elkészült első kötete a gondolkodást, a második az akarást tárgyalja. A harmadik kötet a tervek szerint az ítélőerőt taglalta volna, de ebből nem készült el semmi. Valamelyest képet alkothatunk a harmadik kötet lehetséges tartalmáról a másik fontos késői szöveg, a Kant politikai filozófiájáról szóló előadássorozat alapján. E gondolatmenetben Arendt azt próbálja kimutatni, hogy Kant valódi politikai filozófiáját az esztétikájában kell keresnünk.

A gondolkodást tárgyaló kötet egyik fő témáját a „két világ elmélete” alkotja, mely a jelenségek és a mögöttük álló valóságosabbnak tartott terület szembeállítását jelenti. Ez a megkülönböztetés indítja a gondolkodást és a filozófiát arra, hogy túllépjen a jelenségeként megmutatkozó világon. Arendt egyrészt a jelenségek világa felől ebben látja a gondolkodás egyik fontos hiányosságát, másrészt viszont a gondolkodás felől veti fel azt a problémát, hogy vajon képesek-e az ilyen láthatatlan és hangtalan szellemi tevékenységek megjelenni a világban vagy abban egyáltalán nem találhatnak megfelelő helyet (Arendt 1978 I: 23.). Általában véve jellemző a gondolatmenetre, hogy Arendt a jelenségek világa felől törekszik jellemezni a szellem tevékenységeit, s ezzel feleleveníti a *Human condition* perspektíváját, amely a filozófus tevékenységét azzal jellemezte, hogy kivonul a nyilvános térből. A gondolatmenetben gondolkodás és ítélőerő kettős értelemben kapcsolódik össze. Egyfelől a gondolkodás mint a bennem folyó hangtalan dialógus feloldja a megrögzült gondolati szokásokat és viselkedési elvárásokat, és így előkészíti az egyes dolgok megítélésének tevékenységét, eleve adott elvek segítségével. Arendt másfelől összeköti a gondolkodás tevékenységét az ítéléssel, amennyiben ki-



mutatja, hogy a gondolkodás egy dialógust valósít meg énem és önmagam (*me and myself*) között, s ennek melléktermékként létrehozza a lelkiismeretet. A gondolkodás nem eredményez tartalmi elvet a cselekvés helyességének megítéléséhez, hanem egyáltalán olyan teret alkot, ahol a helyesség kérdése a maga súlyában felmerülhet. Arendt korábbi műveihez képest fontos újdonság, hogy a gondolkodást nem pusztán negatív próbálja jellemezni, mondván, hogy az emberi létezés lényegi feltételét képező pluralitásból kilépő tevékenység, hanem megfogalmazza a gondolkodás önállóságát is. Az akarást tárgyaló második kötet áttekinti a filozófiai hagyomány akarásra vonatkozó elméleteit, miközben törekszik megmutatni, hogy az akarás nem alkalmas a világi, emberi viszonyok ésszerű alakítására. Az gondolati tradíció már nagyon korán kiemelte az akarat önmagára vonatkozását, és az önmagára vonatkozó akarat Arendt meggyőződése szerint elkerülhetetlenül ellenségesen viszonyul az emberi világ pluralitásához.

## BIBLIOGRÁFIA

- Arendt, Hannah 1968: *Men in Dark Times*. San Diego – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah 1975: *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 1978: *The Life of the Mind*. I-II. köt. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah 1986: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München – Zürich, Piper.
- Arendt, Hannah 1991: *A forradalom*. Budapest: Európa.
- Arendt, Hannah 1992: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa.
- Arendt, Hannah 1995: *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris – Readers International.
- Arendt, Hannah 2001: *Eichmann Jeruzsálemben*. Budapest: Osiris.
- Arendt, Hannah 2002a: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München – Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2002b: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond – Palatinus.
- Benhabib, Sheyla 1996: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: Sage Publications.
- Bernstein, Richard J. 1996: *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press.
- Balogh László – Bíró-Kaszás Éva (szerk.) 2008: *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Pozsony: Kalligram.
- Brunkhorst, Hauke 1999: *Hannah Arendt*. München: Beck.

- Canovan, Margaret 1992: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grunenberg, Antonia 2003: *Arendt*. Freiburg: Herder.
- Heuer, Wolfgang 1992: *Citizen: Persönliche Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin: Akademie Verlag.
- Leibocivi, Martine 2000: *Hannah Arendt. La passion de comprendre*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Olay Csaba 2008: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest: L'Harmattan.
- Poizat, Jean-Claude 2003: *Hannah Arendt. Une introduction*. Paris: Pocket.
- Villa, Dana Richard 1996: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, Princeton University Press.
- Williams, Garrath 2006: *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. I–IV. London – New York: Routledge.

## CHARLES TAYLOR

Charles Taylor a kanadai, francia nyelvű Québec tartományban, Montréalban született 1931-ben, francia anya és angol apa gyermekeként. A montreali McGill Egyetemen tanul történelmet 1952-ig, majd 1955-ig az oxfordi egyetemen hallgat filozófiát, politikát és közgazdaságtant. Az oxfordi All Souls College-ban 1956 és 1961 között doktori tanulmányokat folytat Isaiah Berlin tanítványaként. 1955-től felváltva tanít a két egyetemen, 1981 óta professzor a McGill Egyetemen. Munkássága széleskörű, nyelv- és elmefilozófiával, cselekvésselmélettel, a természettudományok és a társadalomtudományok filozófiájával, politikai filozófiával, etikával, a modernitás elméletével és filozófiatörténettel is foglalkozott, valamint saját bevallása szerint beteges terjedelemben vett részt a kanadai politikai életben. Taylor központi törekvése egy humanista emberkép védelmezése és a modern társadalmak életfeltételeinek elemzése. Kanada egyik vezető értelmiségije, aki síkra száll a szociáldemokrata New Democratic Party mellett.

Charles Taylor maga jellemzi sokrétű elméleti törekvéseit a monomániásan követett „filozófiai antropológia” programjával, ami a fent említett részletek alapján egyáltalán nem magától értetődő. E törekvés elsődlegesen arra irányul, hogy alternatív elképzelést dolgozzon ki az emberi élet és cselekvés természettudományos szemléletével szemben. Utóbbi Taylor szerint vagy csak körülményesen mutat meg nyilvánvaló dolgokat, vagy teljesen elhibázza az érdekes kérdéseket, értve ezen elsősorban a természettudományos világkép naturalizmusát és redukcionizmusát, amelyek a behaviorizmusban, funkcionalizmusban, mesterséges intelligencia kutatásában és társadalomtudományi empirizmusban fejeződnek ki, továbbá jelentkeznek az utilitarista etikában és egy atomisztikus, társadalomtechnológiai politikában.

Taylor akadémiai elismertséget Hegel-monográfiájával vív ki, amelynek egyik számára maradandó tanulsága az a hegeli belátás, hogy az emberi létezés nem tárgyalható átfogóan olyan teljesítmények figyelembevételével, amelyekben az emberi szellem jut tartós létezéshez. Filozófiai antropológiájában mindazonáltal nem egyetemes jegyeket akar meghatározni, hanem megfordítva, annak történeti és kulturális hajlékonyságát kívánja felmutatni, s eközben egyik fő törekvése, hogy az emberi önazonoságot és cselekvést megvilágító módon értelmezze. Konkrétabban e filozófiai antropológia célja az, hogy az újkori kultúra és filozófia bírálata révén jusson el az ember létezésformájának meggyőző leírásához.

## 1. Önértelmező élőlény

Axel Honneth szerint Taylor egész művének centruma az egzisztenciálfe-nomenológia kérdése, amely az ember sajátos létezési módjára vonatkozik. Kiindulópontja eközben leginkább Merleau-Ponty fenomenológiája, s ebből törekszik a behaviorizmus meghaladására. A behaviorizmussal ellentétes Taylor azon alapvető meggyőződése, hogy a cselekvők önértelmezése és szituációértelmezése nem hanyagolható el a társadalomtudományi magyarázatokban, sokkal inkább be kell dolgozni ezeket a magyarázatokba. E célból fogalmazza meg a *Sources of the Self*-ben a „legjobb leírás” (*best account*) alapelvét (Taylor 1989: 58.), melynek értelmében az emberi lényt és cselekedeteit legjobban úgy magyarázhatjuk, ha komolyan vesszük, ahogy „életüket élik”, magukat és a világot tapasztalják, és abban cselekszenek. Cselekvéseket csak azoknak a jelentéseknek és értelmeknek összefüggésében értünk meg, amelyet a cselekvők a dolgoknak és tetteiknek tulajdonítanak. Ennélfogva a szubjektumok számára lényegiek az önmagukra vonatkozó leírások, jóllehet nem megkérdőjelezhetetlenek és felülbírálnak. Taylor megközelítése világosan szembehelyezkedik az objektív, értékmentes, kemény tudománynak tekintett társadalomtudomány felfogásával.

Az említett kérdéshez kapcsolódó probléma Taylor számára azon feltételek tisztázása, amelyek a személy mibenlétét alkotják, s ennek megvilágításához kapcsolja össze az önmaga (*self*), a cselekvés, a személy, a tudat és az identitás központi fogalmait. Ezek összekötésével törekszik kimutatni, hogy az ember kettős természetű, egyszerre egyes és csoportos lény. Taylor antropológiai vezérgondolata, hogy személynek lenni szükségszerűen annyi, mint cselekvőnek lenni, a később pontosított expresszív és morális cselekvés értelmében. Az ember ilyen meghatározásának kulcsfogalma így egyrészt az önértelmezés, másrészt az, amit „erős értékelésnek” (*strong evaluation*) nevez.

Taylor 1964-ben megjelent disszertációja – *The Explanation of Behavior (A viselkedés magyarázata)* – után ad úttörő, hermeneutikai értelmezést az emberi cselekvéssel foglalkozó tudományokról a hosszú, *Interpretation and the sciences of man (Értelmezés és az embertudományok)* című tanulmányában (1971). Ebben az embert későbbi gondolkodását meghatározó módon ön-értelmező élőlénynek (*self-interpreting animal*) tekinti, ahol a meghatározás értelme túlvezet azon, hogy az ember kénytelen cselekvő szubjektumként magát és környezetét értelmezni. Alapgondolata Heidegger inspirációját követi abban a meggyőződésben, hogy nincs identitás és társas környezet az önértelmezést megelőzően és attól függetlenül. Ezzel a megfontolással az önértelmezés a személy volt és bármiféle társas valóság konstitutív tényezőjévé válik, s ez újfent megerősíti szembenállását a behaviorista és empirista tudományfelfogásokkal. Taylor alapmeggyőződése, hogy szubjektumok eleve csak önértelmezésük sajátos módja által és annak eredményeként

konstituálódni. Ennek következménye, hogy nem lehetséges részleteiben megadni az önmeghatározás lényegi antropológiai tartalmát, mert a mindenkori individuális identitás kritériumai és kategóriái történetileg és kulturálisan változékonyak és esetlegesek. Általános szinten csak a konstitutív önértelmezés-folyamat természete tárgyalható.

Az önértelmezés gondolatát Taylor kiegészíti az „erős értékelések” gondolatával, amelyek meghatározzák az emberek ön- és világértelmezését. Az erős értékelések alkotják a saját vágyak és döntések értékelésének alapját, s ezzel értelmet és irányt adnak életünknek: erős értékelések tartalmazzák „helyes és helytelen, jobb és rosszabb, magasabb- és alacsonyabbrendű megkülönböztetéseit, amelyek érvényességét nem vágyaink, hajlamaink vagy választásaink adják, hanem azoktól függetlenek, és olyan mércéket kínálnak, amelyekkel azok megítélhetők” (Taylor 1989: 4.). Az ember az egyetlen élőlény, aki képes saját vágyait morálisan megítélni, kíváncsi vagy nem kíváncsi voltukat állítani. Taylor ebben a megkülönböztetésben Harry Frankfurt elgondolásához kapcsolódik, aki a másodfokú vágyakat, azaz a vágyakra vonatkozó vágyakat tekinti a személy volt alapvető tulajdonságának. Taylor fő módosítása Frankfurthoz képest, hogy jobban hangsúlyozza, ezek nem pusztán vágyak, hanem értékelések (Taylor 1989: 14. skk., 25. skk.). Az erős értékelések tehát azt fejezik ki, „milyen személy akarok lenni”, míg a gyenge értékelések azt jelzik, „mit akarok (épp most)”.

Az erős értékelések antropológiai szükségszerűségének alapja az a körülmény, hogy az önmaga már mindig egy morális térben találja magát, amelyben orientálódnia kell, hogy önazonosságot és cselekvési kritériumokat alakíthasson ki. Minden szubjektumnak meg kell határoznia magát embertársaihoz, a természethez, a „jó élet” elképzeléséhez való viszonyában. Ehhez szükséges egyfajta „morális térkép”, amely kijelöli, mi fontos, mi nem fontos, mi értékes, mi alantas stb. Az ilyen térképek szubsztanciális etikai koncepciókat, „kereteket” alkotnak, Taylor alapvető tézise szerint nélkülük elgondolhatatlan stabil önazonosság és tervezett emberi cselekvés: „azoknak a horizontoknak, amelyeken belül éljük életünket és amelyek értelmet adnak annak, tartalmazniuk kell ezeket az erős kvalitatív megkülönböztetéseket. Továbbá nem úgy gondoljuk, hogy ez egy esetleges módon igaz pszichológiai tény emberi lényekről [...] Sokkal inkább azt állítjuk, hogy ilyen erősen kvalifikált horizontokon belül való élet alkotja az emberi cselekvést, hogy e határokon túllépni annyit jelentene, hogy kilépünk abból, amit egész, tehát sértetlen emberi személy-mivoltunk tekintünk.” (Taylor 1989: 27.)

Az önértelmezés és az erős értékelés kategóriái jellemzik Taylor elképzeléseit egyénről és társadalomról, nyelvről, kultúráról és morálról. Háttérmeggyőződése szerint az egyén mindig megválaszolja az antropológiai kérdést „Ki vagyok én?”, mégpedig egy gyakorlati önkép formájában, amely nagyon is lehet implicit. Csak egy ilyen önkép alapján tehetnek szert az emberek

orientációra és az intencionális cselekvés képességére. Az egyén identitása, még ha implicit is, egyrészt elválaszthatatlan a természeti és a társas környezet megfelelő értelmezésétől, másrészt kategoriális „elemeit” az őt körülvevő kultúrából meríti. Ezzel Taylor a személyes identitás társas aspektusát hangsúlyozza: az egyéni identitás „Ki vagyok én?” kérdése párhuzamos a kollektív identitás „Kik vagyunk mi?” kérdésével. Utóbbi közös gyakorlatokban alakul és fejeződik ki, mindazonáltal a két identitás kölcsönös egymásra hatása nem teljesen világos. Taylor előmunkálatként hivatkozik George Herbert Mead és Erik Erikson elképzeléseire, amelyek az individuális identitás dialogikus és interszubjektív konstitúciójának gondolatára építenek. Közös meggyőződésük, hogy stabil önkép csak konkrét és általánosított „másokkal” alakul ki, mégpedig úgy, hogy másoknak a saját személyemre irányított perspektíváját próbaképpen felveszem. Ezen túlmenően Taylor hangsúlyozza, hogy az önkép csak így maradhat fenn (Taylor 1989: 35–6.). Következésképpen a nyelv, a kulturális gyakorlatok, amelyekbe az egyén beleszületik, meghatározzák identitása elemeit, határait, lehetőségeit. „Egy nyelv csak egy nyelvközösségen belül létezik, és az tartja fenn. És ez az önmaga egy másik döntő vonását jelzi. Valaki önmaga csak több más önmaga között lehet. Az önmaga sosem írható le anélkül, hogy hivatkoznánk az őt körülvevőkre.” (Taylor 1989: 35.)

Az individuum tehát azáltal tesz szert identitásra, hogy belenő egy közösségbe, amely rendelkezésére bocsátja az önértelmezéséhez szükséges kategóriákat. Ez a folyamat az egyént lehorgonyozza egy „morális topográfiában”, egy előzetes jelentőséghorizontban, amely már eleve tartalmaz erős értékeléseket. Taylor kultúraértelelmzése szoros kapcsolatban áll a nyelv fogalmával, amely nem semleges kifejezőeszköz, hanem definiálja a kulturális fogalom- és jelentőséghálót, és ezáltal teszi lehetővé a legtöbb társas gyakorlatot. Másfelől a nyelv a maga részéről is csak kulturális gyakorlatok és társas kontextus háttere előtt értelmezhető, amelyet ő maga is konstituál, s ennyiben Taylornál a kultúra és a nyelv majdnem összeolvad. Fontos látni azonban, hogy az explicit ön- és világértelmezés csak másodlagos ahhoz az (ön)megértéshez képest, amelyet a szubjektum szerepek átvételével és kulturális praktikákba való beágyazottság révén szerez meg. Kulturális gyakorlatnak tekinthetünk ebben az értelemben nagyon általánosan norma- és szabályvezérelt tevékenységeket, mint például az üdvözlés, evés stb. Taylor döntő megfontolása arra vonatkozik, hogy az ilyen praktikák implicit és artikulálatlan módon már tartalmazzák a jó, az elérendő értelmezését, azt, hogy mit jelent egy emberi identitás stb. E tevékenységek tehát holisztikus viszony- és jelentésrendszert alkotnak, miközben, hasonlóan MacIntyre elgondolásához, erős értékeléseket (*standards of excellence*) testesítenek meg.

A kulturális gyakorlatok szintjéhez képest a társadalmi és vallásos elméletek másodlagos interpretációs szintet alkotnak. Taylor meggyőződése szerint stabil és károsodásmentes identitás kialakításához szükség van megszilárdult

és elismert kultúrákra és életformákra. Emögött az a gondolat húzódik meg, hogy az autonóm önmeghatározás és értelmes orientáció lehetősége feltételezi, hogy cselekvési alternatívák és létmódok játéktere nyíljon meg társas tevékenységek és praktikák rendszere által. Csak egy kultúra képes opciók olyan játéktérét megalkotni, amelyet egy szubjektum értelmesnek tapasztalhat, és amely lehetővé teszi az egyes választásokat.

Taylor a vázolt gondolatok mentén a szabadság pozitív „megvalósítás-koncepcióját” dolgozza ki, amelyet szembeállít Isaiah Berlin „negatív szabadság” elképzelésével. A kanadai gondolkodó értelmezésében a külső akadályok hiányaként értett szabadság negatív fogalma egy „lehetőségfogalom”. Eközben előfeltételezi, hogy a szubjektum számára eleve adottak „jelentőségteljes”, azaz kvalitatív különbségek által definiált célok. E célok nem teljesen szabadon választhatók, amennyiben nem függetlenek az erkölcsi horizontoktól és kötődésektől. Taylor felfogásában az ilyen horizontokon túl nincs értelmes választás, vagy legalábbis nincs iránytűje a választásnak. A pozitív szabadságot ellenben az értékesként tapasztalt célok megvalósításának tekinti, s ehhez elválaszthatatlanul hozzákapcsolódik az autonómia, a kultúra és az identitás fogalma. Ezzel Taylor közel kerül a filozófiai közösségelvűség (Sandel, MacIntyre, Walzer) alapgondolatához, melynek értelmében a társas gyakorlatokban és nyelvben a jelentések és jelentőségek szövődéke testesül meg. A kultúra helyét is alkotó társas viszonyok így a szubjektivitás lehetőségfeltételét alkotják, nem vezethetők vissza ontológiailag egyéni tudattartalmakra.

Jól szemlélteti ezt a társas javak gondolata, amelynek Taylor *Irreducibly social goods* (*Redukálhatatlanul társas javak*) címen külön tanulmányt szentel. A gondolatmenet középpontja az atomisztikus kezdeményezések bírálata, melyek közös nevezője az a feltevés, hogy a javakat mindig vissza lehet vezetni egyedi értékelésekre és attitűdökre, és így adható meg a nyilvános javak redukcionista értelmezése is, egyedi beállítódások konvergáló összegzéseként. Taylor szerint ezek tulajdonképpen olyan „konvergens” javak, amelyek megfelelnek egyének konvergáló, konszenzusképző beállítódásainak. Léteznek viszont ezzel szemben olyan javak, amelyeket a kultúra konstituál értékeként, mégpedig értékek sajátos szövődékeként. Az ilyen javakat, például a barátságot, nem lehet egyedül élvezni, és nem is eszközei egyéni élvezet előállításának, hanem e közös javak eleve megosztott javakként épülnek fel. Taylor ezek közé sorolja az állampolgárság vagy szolidaritás meghatározott értelmezését, vagy a republikánus demokrácia-fogalmat. „A honfitársaimhoz fűződő szolidaritás köteléke egy működő köztársaságban a közös sors értelmén alapul, amelyben maga az osztozás értékkel bír” (Taylor 1993: 115.). A szolidaritás ilyen értelmezése lényegesen eltér a polgári kötelesség liberális értelmezésétől, amely azt a „felvilágosult önérdéket” szolgáló, konvergens javak elérése céljából való kötöttségnek tekinti. A liberális felfogás így az állampolgárságot magát nem tekinti közös jónak, hanem visszavezeti egyéni javak biztosítására. Taylor

vonatkozó tézise úgy hangzik, hogy hosszú távon nem tartható fenn szabadelvű-participatorikus rend anélkül, hogy azt közös jóként értelmeznénk, és anélkül, hogy a polgárok ahhoz „patrióta”, lojális, azaz nem instrumentalisztikus módon viszonyuljanak. Mindez Taylor szemében elegendő alap ahhoz, hogy ontológiai szinten a közösségelvűség mellett foglaljon állást, de nem jelent közvetlen állásfoglalást az egyén és a közösség lehetséges konfliktusainak kérdésében.

## 2. A modern identitás kialakulása

Taylor társas antropológiája kidolgozása során arra a meggyőződésre jut, hogy az egyéni identitás sajátos változata alakul ki a modernitás idején, és ennek tisztázásához nem elégséges általános antropológiai elemzést végezni, hanem arra van szükség, hogy az ember modern kori kialakult önképének kialakulását rekonstruáljuk. Ezt a lépést az indokolja, hogy a modern értelemben vett identitás érthetetlen lett volna a reformációt megelőzően (Taylor 1989: 28.). E nagyszabású vállalkozást próbálja Taylor legvaskosabb, *Sources of the Self (Az önmaga forrásai)* című munkája megvalósítani. A modern identitás eszmei és történeti gyökereinek tisztázásához vizsgálja a bensőségesség, a szabadság, az individualitás jelenségeit, valamint ehhez kapcsolódóan a hétköznapi élet igénylését, ahogy a korai modern kortól kezdődően kialakul. A modern identitás azáltal válik problematikussá, hogy a rendi tagoltsághoz kapcsolódó tisztelet kultúrája, amelyben az egyéneknek eleve adott, de differenciált státuszt biztosított a társadalom szövedékében, fokozatosan átadja a helyét az „egyenlő méltóság” kultúrájának és politikájának, amelyben minden egyén morális szubjektumként és polgárként tendenciájában egyenlő tiszteletet érdemel. Taylor szerint azonban így az identitáskérdés sajátosan belülré helyeződik, mivel sem társadalmi vagy rendi, sem kozmikus tagolódásra való hivatkozással nem lehet megválaszolni. A modern szubjektum feladatává válik ennél fogva, hogy „befelé fordulásban” önmagát kutassa, és a „természet hangját” magában meghallva találja meg, mi akar lenni eredeti természete és hajlama szerint. „Autenticitás” és önmegvalósítás ezen eszményét Taylor a legvilágosabban Herderben találja meg. Fontos politikafilozófiai következménye ennek, amit az „elismerés politikája” fog kibontani, hogy az individuális identitáskép innen kezdve rászorul az interszubjektív elismerésre és ki kell harcolnia azt. A kanadai filozófus elképzelése kidolgozásában Isaiah Berlinre támaszkodik, aki szerint a felvilágosodás racionalizmusával szemben hamar kialakult egy romantikus inspirációjú ellenmozgalom, mely egy kifejezésantropológiát képvisel. Ez az „expresszivistá” hagyomány az ember minden cselekvési lehetőségét egy csak rá jellemző sajátos lényeg kifejeződési formáinak tekinti, s ebben alapvetően



eltér a felvilágosodás uralkodó modelljétől, melynek értelmében a cselekvés szándékok célracionális megvalósításában áll.

Nagyívű történeti áttekintésében Taylor kiemeli, hogy a modern korokat megelőzően az erkölcsöt a világrendről alkotott nézetek befolyásolták, az erkölcsi szabályrendszerek útmutatást adtak a helyes és jó életvitelre vonatkozóan. A homéroszi időkben a hírnév és a dicsőség határozza meg, s ezt Platón filozófiája váltja fel, amennyiben a szenvedélyeken úrrá levő ész állítja a középpontba. Augustinus a platóni gondolatok kereszténységgel összeolvasztott középkori továbbélését jelenti, melyben a külső javakkal szemben a belső javak kerülnek előtérbe, és az én is felértékelődik. Taylor szerint Descartes hoz fordulatot azzal, hogy az emberben keresi az erkölcs forrásait, utána viszont a modernség két útja alakul ki. A „radikális felvilágosodás” főként az individualizmus és az autonómia fogalmaival jellemezhető, és magában foglalja az instrumentális ész primátusát, a haszonelvűséget, a kapitalizmust és az egyéni jogokat. A másik utat a már említett „romantikus expresszivitás”, az „autenticitás filozófiája” alkotja.

A modern identitás elemzése eredményét tekintve a politikai filozófiában napjainkig érvényes eszmények kialakulása miatt fontos. Az autenticitás eszményéből és az egyenlő méltóság eszményéből a mai politikában az egyenlő elismerés követelménye következik, de ebben két eltérő alapelv ütközik. Feszültségben áll minden polgár egyenjogúságának univerzalisztikus alapelve és az egyén és csoport felcserélhetetlen identitásának partikularisztikus alapelve. Az előbbi elv következménye az általános méltóság politikája, míg az utóbbinak a differencia politikája felel meg. Taylor középutat kíván járni, bírálja a procedurális jog-liberalizmust, mivel az vak bizonyos kollektív célok iránt, ugyanakkor fenntartásokat fogalmaz meg a differencia relativisztikus politikájával szemben is. Céljaként olyan nyitott liberalizmust vázol, amely a jó élet koncepcióin alapul és különböző kultúráknak centrális helyet biztosít: multikulturalizmus bizonyos alapjogok védelmével.

### 3. Politikai következmények: az elismerés politikája

Politikai következményeket is eredményez Taylor közösségelvű álláspontjának két lényegi tétele, tehát egyrészt a társas valóság értelem- és interpretatív konstitúciója, másrészt a kulturális közösség és nyelv ontológiai prioritása a személyes identitással és egyéni cselekvési projektekkel szemben. Taylor megkülönbözteti az érvelés ontológiai szintjét és a politikai állásfoglalás szintjét, amelyeket logikailag függetlennek tart. Az ontológiai szinten ő maga is bírálja a liberalizmus antropológiai alapját képező atomizmust, amelyen tág értelemben olyan elképzeléseket ért, amelyek a szerződéselméletek elvi

örökösiként a társadalmat „egyének alkotta, alapvetően egyéni célok elérését célzó közösségnek” tekintik (Taylor 1998: 23.). Ezzel szemben hangsúlyozza, hogy a társas közösség nem pusztán csak egyének összeállása és szövetkezése, hanem a konstitutív javak egyike. Taylor ennek alapján ellenzi a társas viszonyok piac- és szerződésmodelljét. Utóbbiak szerint az egyén fennálló kötöttségekből céljai megvalósítása, érdekei érvényesítése vagy haszonmaximalizálás miatt bármikor kiléphet és beléphet más kötöttségekbe, ha kedvezőnek tűnik. Ez az elgondolás azon a feltevésen nyugszik, hogy nincs olyan kötöttség, amelyben az egyén benne állna, és amely lényegi felépítéséhez tartozna. Ezzel ellentétben Taylor úgy véli, hogy a közösségek, amelyekhez tartozunk, nem pusztán instrumentálisak, hanem konstitutívak létezésünk szempontjából, belejátszanak annak meghatározásába, kik vagyunk. Következésképpen lojalitásvizonyaink megváltoztatása mindig az identitás, legalábbis részleges, megváltozásával jár.

A közösségbe ágyazott, társiasult szubjektum joga és kötelezettsége ennek megfelelően, hogy törődjön annak az átfogó keretnek az állapotával, amely céljait magában foglalja. Az atomizmus-tanulmány sarokpontja az a megfontolás, hogy az egyéni szabadságjogokat garantáló jogrendszer nem elégséges a jogok megvalósításához. Ezért az autonómiát értékelő egyén köteles a részvétel módján törődni a társadalomban működő kultúra helyzetével (múzeumok, zenekar, médiumok, közlekedési rendszer stb.). Ehhez kapcsolódó követelmény, hogy az egyén vegyen részt a politikai folyamatban különböző szinteken, aminek eredménye azon intézmények javított demokratikus kontrollja, amelyek identitásunkat formálják. Könnyen belátható, hogy e követelmény teljesüléséhez szükséges kiegészítés az illetékességek és döntési struktúrák átfogó decentralizálása. Közösségelvű nézőpontból a polgárok tehetetlenségérzésének és elidegenedésének előidézője az, hogy anoním, centralizált, áttekinthetetlen és felfújtt bürokráciák uralják a társadalmi életet. Ennek megfelelően a közösségelvű ellenjavaslat a participáció, a részvétel mellett a politikai, gazdasági és bürokratikus decentralizációt állítja középpontba. Ezzel alternatívát kíván nyújtani az „atomisztikus-elidegenedett”, legalocentrikus-bürokratizált politikának. Az általános követelményt úgy lehet konkretizálni, hogy a politikai felelősség erősebben regionalizáljuk és helyhez kötjük, a szubszidiaritás-elv erős alkalmazásával, az öngazgatás erős követelményével és kisebb, hajlékonyabb, „reszponzívabb” hivatalok megalkotásával. Ezen intézmények célja, hogy láthatóbbá tegyék a participáció hatásait, így biztosítva a politikai rugalmasságot és felelősséget, hogy ezáltal segítsék elő a polgárok azonosulását politikai alakzatukkal. A részvétel, az azonosulás és a decentralizáció követelményei mindazonáltal igénylik a politikai védelmet a piac centralizáló és atomizáló erőivel és a tisztán gazdasági racionalitás elvárásaival szemben.

Az itt Taylor által is vallott közösségelvű felfogás szerint félrevezető a politikai liberalizmus szemlélete, amely a politika feladatának azt tekinti, hogy nyilvános intézményeket és struktúrákat a jó élet különböző koncepciói szempontjából „semlegesen” tartson fenn, és pusztán etikailag semleges „jogokat” biztosítani a polgároknak. Ezzel a politika pusztán a jó élet formális előfeltevése vagy keretfeltétele lenne, és a pártatlan „jogok” előnyt élveznének a „jóval” szemben. Hibás viszont ebben az elgondolásban egyrészt a „jó” logikai prioritása a „jogos”-sal szemben, hiszen a jogok és az igazságosság minden koncepciója mindig is a jó meghatározott koncepciójából van levezetve, s így a morális térkép értelmében vett előzetes és átfogó elképzelésre támaszkodik. Másrészt hangsúlyozni kell, hogy a „jó” a motiváció tekintetében elsőbbséget élvez a „jogos”-sal szemben, hiszen a jóról alkotott elképzelések motiválnak helyes cselekedetekre még közvetlen érdekek ellenében is. Az absztrakt igazságosság-megfontolások ezzel szemben nem vonatkoznak a cselekvő által képviselt jó- vagy boldogság-koncepcióra, és ezért Taylor szerint nincs közvetlen motiváló erejük. Ennek következménye, hogy a modern nyugati társadalmak, egyre jogtalanabbakká válnak, miközben az egyéni jogokat egy jó-koncepció nélkül képviselik. A liberalizmus politikaértelmezésének további következménye, mondja a kanadai filozófus, hogy a hangsúlyos személytelenség és neutralitás miatt a polgárok a politikát idegenként és külsőlegesként élik meg. Jól szemléltethető ez a „racionális választást” középpontba állító elméleti kezdeményezéseken, amelyek a politikai részvételt a saját célok követése közben adódó „költségek” mentén könyvelik el. Taylor – és általában a közösségelvű megközelítés – ezzel szemben a politikai terepét nem előfeltételnek, hanem a jó élet alkotórészének tekinti, aminek alapja a személyes és kollektív identitás szoros összefonódása. A személyes identitásokat állandóan formálja a nyilvános és politikai tér, és az egyéneknek szükségük van az utóbbira expresszív kibontakozásukhoz.

A modern társadalomban Taylor szerint legitimációs válság figyelhető meg, amennyiben a társadalmi struktúrák minden területen önállósodnak, túlnyomórészt egy atomisztikus-instrumentális racionalitást követve. A politikai törvényeket, a velük kapcsolatos gyakorlatokat és intézményeket viszont csak addig tekinthetjük legitimnek, amíg összhangban vannak a bennük implicit módon tartalmazott, jóról alkotott koncepciókkal. Az állítólagosan semleges és személytelen, piacmodellt követő politikai-gazdasági-társas struktúrák a polgárokat inherens racionalitás-logikájuk alapján atomisztikus-instrumentális vagy haszonmaximalizáló viselkedésre vezetik és ösztönzik, de ez nem felel meg tényleges „morális térképünknek” és erős értékeléseinknek, melyek forrásait a modernitás elemzése feltárta. A modern politikai alakzat berendezésekor a *homo oeconomicus* érvelésformái érvényesülnek, miközben az egy instrumentális atomizmus egyoldalú terméke. A politika mint a jó élet

alkotórésze azonban Taylor szerint arra kellene hogy vezessen, hogy mérlegelő állampolgárként alkossuk újra politikai kultúránkat azzal a kérdéssel, milyen politikai testületet akarunk kialakítani és megőrizni, ahol a politikai alakzat bármely eleme felülvizsgálat tárgya lehet alól. Taylor ezen republikánus tézise ennél fogva összekapcsolja a szabadságot és a „patriotizmust” mint az azonosulást egy közös projekttel.

Az „elismerés politikája” Taylor válasza a multikulturalizmus 90-es években hevesen vitatott problémájára, amely két elkülöníthető szempontot foglal magába. Egyrészt felmerült az a tézis, hogy kisebbségek tagjai csak akkor tudnak megfelelő identitást kialakítani, ha fel tudják ismerni magukat olyan kulturális termékekben és javakban, amelyek a nyilvánosan elfogadott és értékelt kultúra részét képezik. Másrészt vita tárgya volt, hogy a domináns kultúrfelfogás félreismeri és ezzel háttérbe szorítja a nem európai gyökerű egyéb – indián, afrikai, ázsiai – kultúrák egyetemes értékét. Utóbbi kérdésben Taylor úgy érvel, hogy minden kultúrát megillet az a feltevés, hogy értékeset találhatunk benne, de ennek a kultúra megértése során igazolódnia kell. Ezzel szemben egy „újnietzscheánus”, minden kultúra egyforma értékét állító nézet értelmetlen: „Annak a követelésnek még van értelme, hogy minden kultúrához az értékét előre feltételezve közelítsünk [...]. De azt már értelmetlen lenne megkövetelni, hogy minden kultúrának joga legyen ahhoz, hogy tanulmányozása során arra az eredményre jussunk, hogy nagyon értékes, vagy hogy ugyanolyan értékes, mint a többi.” (Taylor 1997: 149.)

Az elismerés politikájának kiindulópontja Hegel és Mead nyomán az, hogy szoros összefüggés, szinte korreláció van identitás és elismerés között. Szubjektumok sikerülő önképe feltételezi az interszubjektív támogatást az elismerés, a tisztelet és az értékelés tapasztalatainak formájában: „Az emberi lélek genezise ebben az értelemben nem monologikus – nem olyasmi, amit mindenki egyedül visz végbe –, hanem dialogikus” (Taylor 1997: 129.). Nem csak a nyelvet tanuljuk dialógusban, hanem folytonosan másokkal dialógusban és néha ellenükben alakítjuk ki identitásunkat. Ebből viszont Taylor számára az következik, hogy a „különбözöség politikájára” van szükség, ami túlmutat az egyenlő emberi méltóság fogalmán alapuló liberalizmuson.

Az egyetemes emberi jogok felfogása Taylor szerint nem rendelkezik kultúrafüggetlen érvényességgel, hanem az európai kultúrára jellemző erkölcsi felfogás, amely azonban nem feltétlenül érvényes más felfogások számára, például azért, mert nem osztják a nyilvános és a magánszféra, vagy a politika és a vallás megkülönböztetését: „A liberalizmus nem az összes kultúra lehetséges találkozási pontja, hanem kultúrák egy csoportjának politikai kifejeződése, és mint ilyen, összeegyeztethetetlen más kultúrákkal” (Taylor 1997: 145.). Taylor a jogok liberalizmusának két fajtáját különbözteti meg, ahol az egyik felfogást az egyenlő méltóság liberalizmusának nevezi. Ez olyan „színvak”

liberalizmust jelent, amely az egyenlő méltósággal összeférhetetlennek gondolja a kulturális különbségek jogi elismerését, és ennyiben más kulturális identitásokat és hagyományuk őrzését csak korlátozottan képes elismerni. Ezzel ellentétben az elismerés politikája törekszik elősegíteni a patrióta kötődést és az egyéni identitás fenntartásához szükséges kulturális integritás megmaradását. Az egyenlő jogok és az állami semlegesség ehhez alkalomadtán nem elégséges, mivel az államnak bizonyos esetekben támogatnia kell a kultúra fennmaradását. A fő kérdés a két álláspont különbségében az, hogy micsoda legyen tisztelet tárgya: a mindenkiben közös vagy a különös sajátosság.

## BIBLIOGRÁFIA

- Taylor, Charles 1964: *The Explanation of Behavior*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Taylor, Charles 1985a: *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1985b: *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1988: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles 1989: *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1993: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In A. Honneth (szerk.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt – New York: Campus, 103–130.
- Taylor, Charles 1995: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Taylor, Charles 1997: Az elismerés politikája. In Feischmidt M. (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 124–152.
- Fraser, Ian 2007: *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*. Exeter: Imprint Academic.
- Gagnon, Bernard 2002: *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Honneth, Axel 1988: Nachwort. In: Ch. Taylor: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) 2002: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest: Századvég.

- Kreuzer, Thomas 1999: *Kontexte des Selbst: Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Kühnlein, Michael 2008: *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Laforest, Guy (szerk.) 1998: *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Cerf.
- Rosa, Hartmut 1998: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt – New York: Campus.
- Ruth, Abbey 2000: *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Nicholas H. 2002: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge (Mass.): Polity.
- Tully, James (szerk.) 1994: *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press.

## NEGYPEDIK FEJEZET: FRANCIA FENOMENOLÓGIA

A német szellemi életben rendkívüli törést okozott a II. világháború, és a megváltozott légkörben a husserli fenomenológia szigorú, aprólékos elemzései háttérbe szorultak. Akik kapcsolódtak még a fenomenológiai hagyományhoz, azok elsősorban Heidegger gondolkodását követték. A fenomenológia azonban nem szűnt meg. Az, hogy súlypontja áthelyeződött Franciaországba, összességében nem csupán földrajzi változást jelentett, hanem módszertani és tematikus átrendeződést is. Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Jacques Derrida és Emmanuel Lévinas nemcsak a meglévő hagyományhoz kapcsolódtak, hanem új lendületet is adtak a fenomenológiának. A harmincas évektől kezdődően érezhető a francia filozófiai életben az elégedetlenség a karteziánus, reflexiós filozófiák örökségével, valamint a neokantiánus hagyománnyal, amelyet elsősorban Léon Brunschvicg (1869–1944) személyesített meg. Az átalakulásra nagy hatással van a fenomenológia, az ekkoriban induló új nemzedék gondolati tájékozódását a három H jelenti: vagyis Hegel, Husserl és Heidegger. Jól kifejezi a korhangulatot Jean Wahl 1932-ben publikált könyvének a címe: *Vers le concret* (vagyis 'a konkrétum felé', illetve 'vissza a konkrétumhoz'). A konkrétumhoz való odafordulás eleinte az emberi egzisztencia felé fordulást jelentette, a test, a Másik létezése és a történelmileg-politikailag elkötelezett létezés problémacsoportjain keresztül. Az erős egzisztencia filozófiai jelleg mellett azonban a konkrétumhoz való odafordulás a fenomenológiai iránti érdeklődést is magával vonta. A francia gondolkodók olyan témákkal gazdagították a fenomenológiai hagyományt, mint a tudattalan, az interszubbektivitás, a nyelviség stb. A konkrétumhoz való fordulás két alapvető értelemben határozta meg a francia gondolkodást: 1) A konkrétum egyfelől jelentheti azt, ami közvetlen, vagyis ami a reflexió *előtt* adott. Ez elsősorban a karteziánus, reflektív gondolkodással való szakítást és olyan dimenziók filozófiába való beemelését jelentette, amire a karteziánus hagyomány vak volt, ilyen a testiség, a vágy, az érzéki-érzelmi szféra stb. 2) A konkrétum azonban jelentheti a közvetítéseknek azt az összefüggését is, amiben a szubjektum él, vagyis a társadalmi, a történelmi és a nyelvi-kulturális világot. A konkrétumhoz való visszatérés ebben az értelemben viszont azt jelenti, hogy semmi sem adott közvetlenül a szemlélet számára, hanem épp ellenkezőleg, minden tapasztalat közvetítések sorozatán keresztül jut el a szubjektumhoz.

## BIBLIOGRÁFIA

- Cabestan, Philippe (szerk.) 2006: *Introduction à la phénoménologie contemporaine*. Paris: Ellipses.
- Dreyfus, Hubert L. – Wrathall, Mark A. (szerk.) 2006: *A companion to phenomenology and existentialism*. Oxford: Blackwell.
- Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi László 2011: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Janicaud, Dominique 1991: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'éclat.
- Spiegelberg, Herbert 1965: *The Phenomenological Movement*. Den Haag: Nijhoff.
- Tengelyi László 1998: *Elettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.
- Waldenfels, Bernhard 1987: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 1995: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



## JEAN-PAUL SARTRE

Jean-Paul Sartre (1905–1980), a XX. századi francia gondolkodás talán legismertebb alakja, nemcsak filozófusként, hanem regény- és drámaíróként is hírnévre tett szert. 1964-ben megkapta az irodalmi Nobel-díjat, de baloldali meggyőződése miatt visszautasította a díj átvételét. A II. világháborút követően kibontakozó egzisztencialista gondolkodás, művészet és életérzés meghatározó figurája volt, az ember abszurd szabadságának hirdetője, ugyanakkor elkötelezett értelmiségi és radikális politikai aktivista, aki fáradhatatlanul kritizálta a burzsoá életfelfogást, a kapitalizmus és a kolonializmus igazságtalanságait. A 60-as években kibontakozó strukturalista mozgalom gondolkodói egyre hevesebben szálltak szembe Sartre „uralkodó” nézeteivel. Noha élete végéig fontos alakja maradt az intellektuális életnek, egyre kevesebben fogadták el elméleti kiindulópontját. Filozófiai művei iránt az utóbbi években ébredt fel újra az érdeklődés.

Sartre élete a nyilvánosság előtt zajlott. Nem magányt kereső filozófus volt, hanem ismeretekre és társaságra szomjazó értelmiségi, akit minden érdekelt és akinek mindenről volt véleménye. Két éves korában elveszítette az apját, utána anyai nagypapjánál nevelkedett, fiatalkoráról *A szavak* (1964) című önéletrajzi regényből tudhatunk meg részleteket. 1924-ben vették fel az Ecole Normale Supérieur-re Raymond Aron, George Canguilhem és gyermekkori barátja, Paul Nizan társaságában. Itt ismerkedett meg Simone de Beauvoirral, akihez azután életre szóló érzelmi és intellektuális kapcsolat fűzte. Vidéki, majd párizsi gimnáziumokban tanított, közben egy új filozófia megteremtésén fáradozott, amelynek középpontjában a konkrét világhoz való visszatérés állt. 1932-ben a Berlinből visszatérő Raymond Aron ismertette meg a fenomenológia alap gondolataival. Sartre azonnal érdeklődni kezdett az új filozófia iránt, és rögtön elolvasta az egyetlen hozzáférhető elemzést Husserl filozófiájáról, Emmanuel Lévinas doktori értekezését. 1933 novemberétől 1934 júliusáig ösztöndíjként Berlinben tartózkodott, és Husserl műveit tanulmányozta. Lelkesen üdvözölte a fenomenológia elkötelezett tárgyyszerűségét, s azt a tudatos módszertani szigorúságot, amivel Husserl mindenféle spekulációt ki akart küszöbölni a gondolkodásból, s amivel magukhoz a dolgokhoz, a konkrétumokhoz, akár a leghétköznapiabb eseményekhez igyekezett visszatérni. Sartre úgy érezte, hogy a megcsontosodott és üres spekulációba merevedett filozófiai hagyomány teljes reformja várható a fenomenológiától. 1936-

tól kezdve sorra jelentek meg korai művei a transzcendentális én, a képzelet, az érzelem problémáiról, amelyek mind a fenomenológia belátásaira és módszerére támaszkodnak. Sartre 1939-ben vonult be katonának és hamarosan fogságba került. 1941-ben tért haza a hadifogságból, két évvel később, 1943-ban jelent meg filozófiai főműve, *A lét és a semmi*, és még ugyanebben az évben nagy sikert aratott a *Legyek* című darabja.

1945 októberében alapította Beauvoirral és Merleau-Pontyval a *Les temps modernes* című folyóiratot, amely hosszú időn keresztül a baloldali értelmiség legfontosabb fóruma volt. A háború kizökkentette Sartre-ot szubjektivistá gondolkodásából, és ráébresztette a politika és a társadalmi lét fontosságára. Egészen haláláig aktív közéleti tevékenységet végzett, sokak szerint nagy filozófiai lendülettel, de kevés valódi politikai érzékkel. Ideológiai és politikai nézetei egyre inkább balra tolódtak, az 50-es években gyakorlatilag fenntartások nélkül támogatta a Szovjetunió és a Francia Kommunista Párt politikáját. Emiatt többen elfordultak tőle, Merleau-Ponty a *Les temps modernes* szerkesztőségéből is kilépett. Az 1956-os magyar forradalom szovjet elnyomása azonban megváltoztatta véleményét, és kritizálni kezdte a Szovjetunió politikáját. Támogatta az 1968-as diáklázadásokat, de a korhangulat megváltozott időközben, és Sartre már nem volt olyan népszerű, mint húsz évvel korábban. A fiatalok már nem Sartre egzisztencialista szabadságfogásában gondolkodtak, hanem az új nemzedék radikális antihumanizmusában. Élete utolsó éveiben súlyosan megromlott a látása, olyannyira, hogy már írni sem tudott. 1980. április 15-én halt meg. Ötvenezer ember kísért a gyászmenetet a Montparnasse temetőig. Simone de Beauvoirt hat évvel később Sartre mellé temették.

Az alábbi elemzés Sartre filozófiájának a bemutatására vállalkozik, ezért a szépirodalmi és a politikai írásait nem érinti. Sartre filozófiai munkásságában a csúcspontot kétségtelenül *A lét és a semmi* jelenti. Életművének felosztása is ehhez a műhöz igazodik. Sartre első korszakát az 1943-ig tartó fiatalkori művek alkotják, amelyekben számot vet a fenomenológia alapfogalmaival és kifejti saját álláspontját a tudat természetére vonatkozóan. A főmű megjelenése után Sartre gondolkodásában előtérbe került az egzisztencialista jelleg, középpontjában az emberi szabadság fogalmával. Ezt követően, utolsó korszakában elsősorban a történelem és az egyén viszonyának problémája foglalkoztatta. Sartre gondolkodásában nem fedezhető fel törés, vagy radikális fordulat. Kései műveiben is azt a programot követte némi hangsúlyeltolódással, amelyet *A lét és a semmi* utolsó fejezetében beígért.

## 1. A tudat új meghatározása

Sartre nem vette át kritikátlanul a husserli gondolkodás alaptételeit. Üdvözölte a tudat intencionalitásának felfogását, de erősen elutasító volt például azzal a feltevéssel szemben, hogy a tudat konstitúciós tevékenységének lenne egy eredetpontja – Husserlnél a transzcendentális ego – és hogy ehhez egy ideálisan rögzített tudati szerkezet tartozna. Ez a kritika *Az ego transzcendenciája* (*La transcendance de l'ego*, 1936) című korai írás legfontosabb hozadéka. Sartre úgy vélekedett, hogy a fenomenológia alapeszméjének, a „vissza a dolgokhoz” jelszavának elárulása az úgynevezett transzcendentális fordulat, amelynek értelmében Husserl minden konstitúciós tevékenységet visszavezetett egy végső forrásra, a transzcendentális egóra. Sartre számára mindvégig megkérdőjelezhetetlen kiindulópontot jelentett a fenomenológia alaptézise, miszerint a tudat intencionális tudat, vagyis mindig valaminek a tudata. Ennek következtében a tudat elválaszthatatlan a számára megjelenő tárgytól, és azt ő maga teszi olyanná, ahogy épp megjelenik. Sartre azonban úgy vélte, hogy csak a közvetlen tudati élményeink adódnak a számunkra, ezek mögött semmiféle rögzített én és semmiféle végső értelemstruktúra nem található: a konstitúciót nem egy transzcendentális ego végzi. Ez utóbbi csupán egy kivetítés eredménye, nem pedig az élményeink valóságos alapzata. A korai Sartre fenomenológiai törekvéseit talán a következőképpen lehetne összegezni: le kell bontani minden tudati kivetítést (például az Énre vonatkozó kivetítéseket), hogy magukat a fenoméneket pillanthassuk meg eredeti közvetlenségükben.

Sartre azzal a hagyományos felfogással száll szembe, amely szerint az ego valamiképp a tudat lakója. Ezzel szemben megmutatja, hogy sem materiálisan, sem formálisan nincs benne a tudatban: az ego a tudathoz képest transzcendens létező, a világhoz tartozik ugyanúgy, ahogy a dolgok vagy a többi ember egója. A husserli fenomenológiai módszer alkalmazásával feltárul a tudat sajátos szerkezete. A tudatot az intencionalitás, a spontaneitás és az öntudat jellemzi, de sehol sem található a tudat mezején belül az a bizonyos valami, amit transzcendentális egónak lehetne nevezni. Sartre tehát első lépésben éles különbséget tesz tudat és ego között: a fenomenológia által feltároló tudat nem azonos a transzcendentális én feltételezett működésével. Úgy véli, hogy az ego feltételezése nem egyszerűen felesleges, hanem egyenesen káros: „A transzcendentális én a tudat halála” (Sartre 1936/1996: 21.).

Sartre azonban nem elégszik meg ezzel a belátással, hanem azt is igyekszik bemutatni, hogy miként jön létre az ego látszata. A tudatot két jellemzővel lehet leírni: egyrészt mindig valaminek a tudata, vagyis intencionális, másrészt mindig öntudat is. Sartre azonban ezen a ponton finom különbségeket tesz. Az, hogy a tudat önmagának tudata, nem jelent feltétlenül reflektált tudatos-ságot. Miközben a tudat egy tárgyra irányul, nincs teljesen tudatában önma-

gának, csak hallgatólagosan, vagyis ilyenkor tétikus (tétélező) tárgytudatról és nem tétikus (nem tétélező) öntudatról beszélhetünk. Egy következő aktusban, a reflexív aktusban a korábbi nem tétikus öntudat tétikus öntudattá válik, vagyis ekkor a tudat tényleges tárgya már önmaga. A reflexív aktus azonban mindig másodlagos Sartre szerint. Az idealista filozófiák nagy hibája abból ered, hogy összetévesztik a reflektálatlan aktust a reflektált aktussal, és minden tudati működés alapjába odavetítik a reflexív öntudatot: mintha a tudat először önmagára vonatkozna, és csak azután lennének tárgyai. Ezzel szemben Sartre azt állítja, hogy a reflektálatlan aktusoknak ontológiai elsőbbségük van a reflektált aktusokhoz képest és a tudat elsődlegesen mindig tárgytudat. Az ego ezek szerint nem más, mint a reflektált, vagyis másodlagos aktusok korrelátuma. Az ego létezésének látszata tehát a reflektált aktusok elsőbbségére vonatkozó hibás vélekedés eredménye. A tudat teljességgel elegendő az élmények egységének magyarázatára, nem kell még egy egységesítő létezőt képzelnünk a tudat középpontjába: „a tudat fenomenológiai koncepciója az Én egységesítő és individualizáló feladatát szükségtelenné teszi. Éppen hogy a tudat teszi lehetővé az én Énem egységét és személyiségét” (Sartre 1936/1996: 21.). A tudat transzcendentális mezeje tehát Sartre megközelítésében személytelen, én nélküli, preperszonális valóság. Az Én csak a többi emberrel való viszonyban, vagyis csak az emberiség szintjén jelenik meg.

Sartre nemcsak metafizikai értelemben tesz különbséget tudat és ego között, hanem a pszichét is megkülönbözteti a tudattól. A transzcendentális tudat – ahogy a Konklúzióban írja – „személytelen spontaneitás” (Sartre 1936/1996: 71.), ezzel szemben az én a psziché szférájához tartozik, ahhoz a szférához, amely a világgal való konkrét és külső viszonyaim szférája. A tudattal tehát szemben áll a metafizikai ego, a pszichikai én, és végül a pszichofizikai Magam (Soi). Mindhárom énfogalom külsődleges valóság a tudat személytelen spontaneitásához képest. Sartre szerint a „fenomenológia minden eredményét a romba dőlés fenyegeti, ha az Én nem ugyanolyan rangú relatív létező, mint a világ, azaz ha nem egy tárgy a tudat *számára*” (Sartre 1936/1996: 23.). A tudat új felfogásán keresztül tehát Sartre nem kevesebbre vállalkozott, mint a fenomenológiának a transzcendentális eltévelyedéstől való megmentésére. Ennek lényegi belátása az, hogy a transzcendentális mezőt meg lehet és meg is kell szabadítani az egológikus struktúrától.

Fenomenológiai vizsgálódásai innét kezdve két nyomvonalon haladnak. Mindkettő tudat és világ viszonyát vizsgálja, az egyik a psziché, az emocionális valóságképzés elemzése mentén, a másik a képzelet működésének elemzésével.

1938-ban egy átfogó fenomenológiai-pszichológiai értekezésen dolgozott, amely *A psziché* címen jelent volna meg. Csaknem 400 oldal megírása után azonban lemondott a tervről és csak egy rövid részt publikált 1939-ben *Egy élmódó-elmélet vázlata* címen. Sartre alaptézise itt is az, hogy az ember psi-

chikai tényein és világbeli szituációján túlnyúlva a tudatból, mégpedig a saját tudatomból kell kiindulni, vagyis fenomenológiai vizsgálódással kell megalapozni a psziché elemzését. Ez a kiindulópont további két lényeges belátást implicál: 1) a pszichológustól eltérően a fenomenológus az emóciót nem elszigetelt tényként, hanem *jelentéssel* rendelkező jelenséggként értelmezi. 2) Az emóció nem pszichofiziológiai zavar, hanem az emberi valóság egészét tükrözi: „meghatározott aspektusból a szintetikus emberi totalitást fejezi ki a maga teljességében” (Sartre 1939/1976: 38.). Az emóció tehát nem valamifajta másodlagos és korlátozott érvényű viselkedésfajta például a kognitív funkciókhoz viszonyítva, hanem az emberi létezés jelentésszerű, egészes és szervezett formája.

Az olyan emóciók elemzésénél, mint például a harag, a félelem, az öröm, be kell látnunk Sartre szerint, hogy nem ösztönről, nem egyszerű pszichofizikai reakcióról, de nem is szokásról vagy akár átgondolt számításról van szó. Sartre a pszichoanalízisnek azt a felfogását is elutasítja, amely szerint egy érzelem, például a harag nem más, mint a szexuális törekvések szimbolikus kielégítése. A tudattalan ugyanis nem tud olyan oksági magyarázattal szolgálni az emocionális viselkedésre, amelyről a tudat valamilyen módon ne tudna. Ezért – vonja le a következtetést Sartre – „egy emóció-elméletnek, amely azt állítja, hogy az érzelmi tények jelentéssel bírnak, magában a tudatban kell keresnie ezt a jelentést” (Sartre 1939/1976: 60.). Itt pedig ismét a tudat intencionalitására támaszkodhatunk: a félelem eredetileg nem a félelem reflexív tudata, hanem egy félelmetes dologra vagy helyzetre irányuló tudat. Az emocionális tudat elsődlegesen nem reflexív tudat, hanem elsősorban a *világnak* a tudata. Vagyis az emóciót is tudat és tárgy, még inkább tudat és világ viszonyában kell megragadnunk.

Az emóció Sartre meghatározása szerint a világ átformálása, mégpedig mágikus átformálása. Ha a világban a cselekvési lehetőségek túl nehéznek, vagy túl szűknek bizonyulnak, ha bizonyos problémákra nem látjuk a jó megoldást, ugyanakkor mégis cselekedni kell, akkor következnek az emocionális viselkedésformák. „S ekkor próbáljuk megváltoztatni a világot, vagyis próbáljuk úgy végigélni, mintha a dolgoknak a lehetőségeikhez való viszonyát nem determinista folyamatok szabályoznák, hanem a mágia” (Sartre 1939/1976: 67.). Sartre különbséget tesz a problémákra adott hatékony megoldás és a nem hatékony, vagyis mágikus megoldás között. A hatékony megoldásban a tudat elfogadja a világ adottságait és valóságos összefüggéseit és megkeresi a megoldást. Ám ha képtelen jó megoldást találni a problémára, ugyanakkor fennáll a reagálás kényszere, akkor következik a nem hatékony megoldás: mágikusan megváltoztatja a világot. A világot azonban csak úgy tudja megváltoztatni, ha a tudat világhoz való viszonyát változtatja meg, azaz a világgal együtt saját magát is megváltoztatja. „Egyszerűen: minthogy egy tárgy megragadása lehetetlen vagy elviselhetetlen feszültséget teremt, a tudat másképpen ra-

gadja meg vagy próbálja megragadni, vagyis átalakítja magát pontosan annak érdekében, hogy átalakítsa a tárgyat” (Sartre 1939/1976: 67.). Az emóció Sartre szerint a tudat hirtelen belezuhanása a mágikusba. A vadállat közeledtére a passzív félelem átcsap ájulásba. Az ájulás ez esetben Sartre szerint menekülési magatartás, menedék. A tudat meg akarja szüntetni a félelmetes dolgot, de erre valóságos és hatékony eszközei nincsenek. Csak úgy tudja megszüntetni a tudat félelmetes tárgyát, ha magát a tudatot szünteti meg: vagyis elájul. Az aktív menekülés is mágikus megoldás: olyan mágikus viselkedés, amiben egész testünkkel tagadjuk a veszélyes tárgyat és a teret, amelyben együtt vagyunk: vagyis a menekülés nem racionális reakció és távolodás a veszélyforrástól, hanem a közös tér mágikus megszüntetése. A passzív szomorúság annyiban mágikus, amennyiben meg akarja szüntetni az új megoldási utak kötelezettségét, a világ átalakításának feladatát, ezért elzárja magát, a világot komornak és fenyegetőnek állítja be. Az öröm is mágikus emóció, amely arra a bizonyosságra épül, hogy előbb-utóbb birtokba veheti az áhított tárgyat, ám ezt fel akarja gyorsítani és „bájolással próbálja az áhított tárgyat azonnali totalitásként birtokba venni” (Sartre 1939/1976: 74.). Az emóciók tehát nem vizsgálhatók a tudattól és a tudat intencionalitásától függetlenül, nem pszichés zavarként, hanem jelentéssel és szervezett fenoménként kell őket megragadni, amelyek ráadásul jó képet adnak a tudat és a valóság viszonyának változatairól.

A tudat kutatásának második útja a harmincas években a képzelet fogalmának fenomenológiai elemzésén keresztül vezet. Két értekezést írt Sartre ebben a tárgyban: *L'imagination* (1936) és *L'imaginaire* (1940) címen. Az első inkább a korábbi filozófiai és pszichológiai elméletek kritikáját adja, míg a második számos fenomenológiai leíráson keresztül részletesen kifejti Sartre saját álláspontját. Az *imaginaire* (képzeleti, elképzelt) terminus nehezen lefordítható, mert egyszerre jelenti a képzelet aktivitását, valamint a képzeleti tevékenység által létrehozott világot, vagyis egyszerre a folyamat eredete és eredménye. Azért tartja szerencsésnek Sartre ezt a megnevezést, mert egyetlen kifejezéssel utal a noétikus tevékenységre és ennek noématikus korrelátumára.

A gondolatmenet két lényeges ponton hoz újat a korábbi képzelet felfogásokkal szemben. 1) Sartre elutasítja a képzelet reprezentacionalista felfogását és különösen ennek alapgondolatát, amely szerint a képzelet képeket hoz létre és ezek a képek a tudatunk belső terében helyezkednek el. Ezt nevezi az *immanencia illúziójának*. Sartre szerint a kép nem a tudatban van, a kép tárgya pedig nem a képben. A képzelet ugyanis nem olyan tárgyakat hoz létre, mint amilyenek a képek. A képzelet egy sajátos viszony a tudat és a tárgy között, s az elképzelt tárgy nem egy belső térben helyezkedik el, hanem a világ része. A képzelet megjelenítési mód, az emóciókhoz hasonlóan a tárgy mágikus birtoklása, nem pedig a tárgyról való belső képzalkotás. A képzelet a dolog

megjelenítésének, vagyis a tudat és a tárgy viszonyának sajátos módja. 2) A racionalista hagyománnyal szemben Sartre hangsúlyozza, hogy a képzelet nem külsődleges a tiszta tudathoz képest, valamiféle testtel megfertőzött másodlagos tudat. Más szóval a képzeleti kép nem egy külső, tapasztalati tárgy elhalványult képmása bennünk. Ebben az esetben ugyanis a képzelet egy teljesen passzív, alárendelt képesség lenne, az észlelés egyfajta mellékterméke. Sartre szerint azonban a képzelet az emberi tudat egyik legfontosabb, aktív és teremtő képessége, nem külsődleges a tudathoz képest, hanem a tudat lényegi működésmódja. Valamit elképzelni nem az észlelt valóság utánzását jelenti, a képzelet a világra vonatkozó intencionális tudat egy specifikus válfaja, lényege a valóság önálló, produktív és szintetikus alakítása.

A képzelet alapját az az adottságunk jelenti, ami Sartre későbbi filozofálása szempontjából talán a leglényegesebb: a tudat képes elszakadni a valóságtól. Ez a tagadás, sartre-i műszóval a „semmités” (*néantisation*) mozgása. Ebben a valóságtól való függetlenedésben fejeződik ki a tudat legfontosabb jellegzetessége: nem csupán egy szituáció által meghatározott, hanem önálló, semmitésre és a konkrétumoktól való eloldódásra is képes tudat. Sartre a következőképpen foglalja össze belátásait: „a képzelet nem pusztá empirikus képesség, amely a tudathoz kívülről kapcsolódna, a képzelet maga az egészében vett tudat, amennyiben megvalósítja saját szabadságát; a tudat minden valóságos és konkrét szituációja a valóságban terhes a képzeletbelivel, amennyiben a tudat mindig úgy mutatkozik mint a valóságos meghaladása” (Sartre 1940: 358.). A képzelet, vagyis a képek látása és a nem valóságos helyzetek elképzelése végső soron tehát a tudat legfontosabb jellemzőjének bizonyul. A tudat világot konstituál, és ahhoz, hogy képes legyen erre, képesnek kell lennie arra is, hogy a ténylegesen adotttól elszakadjon. Ez persze nem általában a világ tagadását jelenti, hanem egy bizonyos szempontból való tagadását. A tudat meghaladja a reálist, hogy világot hozzon létre – és a reális meghaladásában döntő szerepe van a képzeletnek.

## 2. A lét és a semmi

Ezek a korai elemzések nyitották meg az utat a Sartre-ot igazán foglalkoztató kérdés, a tagadás, ezen keresztül pedig a szabadság működésének leírásához. A semmités alapvető formái (tagadás, kérdés, kétely, képzelet) végül a semmités legfontosabb formájához, az emberi szabadsághoz vezetnek. Filozófiai főműve, *A lét és a semmi* Husserl fenomenológiája mellett már a heideggeri ontológia nyomait is magán viseli. Az 1943-ban megjelent nagy művet a német hadifogolytáborban (1940 nyarától 1941 márciusáig) folytatott rendszeres Heidegger-olvasás és -értelmezés készítette elő. A mű a megjelenést követően még viszonylag visszhangtalan maradt, de a háború végére már ez a könyv

jelentette sokak számára a régi filozófiával és életfelfogással való szakítást és a gondolkodás új lehetőségeit.

A *lét* és a *semmi* egy fenomenológiai alapokra támaszkodó ontológia kidolgozását tűzi ki célul, ezért alapvető fogalmai is ontológiaiak: a mű közép-pontjában az önmagában-való (*en soi*) és az önmagáért-való (*pour soi*) megkülönböztetése áll. A két fogalom a dolog és a tudat hagyományos kategóriáit helyettesíti: a lét egyik régiója áthatolhatatlan, zárt és megáll magában, vagyis önmagában-való, változatlan, dologi létezés, a lét másik régiója ezzel szemben változó és tűnékeny, állandó átalakulásban, időbeli változásban van: önmagáért-való. A bevezetőben Sartre azt mutatja meg, hogy tudat és fenomén két olyan egymásra vonatkoztatott létszférát képez, amelyek kölcsönösen egymásra utalnak, de egyik sem vezethető le a másikkól. A fenomén nem redukálható a *percipire*, az észleltségre (ahogy Berkeley és más idealisták gondolták), a tudat pedig mindig több mint a számára megjelenő fenomének, a tudat transzcendálja a fenoménket. A tudatban nincs semmiféle önazonos Én, a tudat, ez a tűnékeny, illékony, kontingens lét Sartre szerint végül is csak a léttel szembeni nemlétként, vagyis Semmiként értelmezhető. Így jutunk el a Lét és a Semmi szembeállításáig.

A mű négy részre oszlik. Az első rész a semmi problémáját járja körül és ezt a problémát a tudat sajátos értelmezésében, a semmitésre való képességben rögzíti. A második rész témája az önmagáért-való, vagyis a tudat működése. Itt tárgyalja Sartre a fakticitás, az időbeliség és a transzcendencia fogalmait. A harmadik rész témája a többiekkel való együttlét: az interszubjektivitás kérdése, a testi létezés problémája és a többiekhez fűződő konkrét, érzelmi és társadalmi viszonyok kérdése. A negyedik rész feladata Sartre szerint az lenne, hogy megteremtse az átmenetet az ontológiából egy erkölcsfilozófia felé. E rész témája a szabadság és a szituáció viszonya, a cselekvés lehetősége és az egzisztenciális pszichoanalízis.

### 2.1. Semmi, szabadság, szorongás

Sartre filozófiai főművének a középpontjában tulajdonképpen a Semmi értelmezése áll. A Semmi nem egy dolog, ami valamilyen különleges módon létezne, de nem is a Lét teljes tagadása, hiszen akkor csak negatív meghatározásként tudhatnánk róla. A Semmi nem más, mint az a dinamikus, idői hasadás a Létben, amit tudatnak hívunk. A tudat semmitő tevékenysége egy hasonlattal kifejezve olyan, mint a vizuális mezőben a vakfolt, amit sohasem láthatunk közvetlenül, viszont a tekintetünket elmozdítva utólag tapasztalhatjuk a „jelenlétét”. A tagadás és a képzelet működése ennek a semmitő tevékenységnek az aspektusai. Tudunk tagadó állításokat tenni, vagyis tudomásunk van a nem létről, a semmiről, ami állandóan körülveszi a létet. Sartre megfogalmazásában:



„Egyszóval ha mindenhol lét van, a Semmi nem csupán elgondolhatatlan, [...] hanem a tagadást a létből soha nem is származtathatjuk. Ahhoz, hogy *nemet* tudjunk mondani, a nem létnek folyamatosan jelen kell lennie, a semminek *kísértenie* kell a létet” (Sartre 1943/2006: 46.). A semmi nem eredhet az önmagában-valóból, az áthatolhatatlan, önmagában megálló létből, mert az önmagában-való létteljesség, nincs benne hasadás vagy hiány. Az ember az a sajátos létező, aki által a semmi felbukkan a létben. Az emberi tudatot azonban semmilyen tekintetben nem illeti meg a dologi létezés: a tudat nem először létezik és azután semmit, hanem a tudat léte valójában a semmitő tevékenységgel azonos. A semmités legfontosabb aspektusa azonban a szabadság: a tudat a semmitő tevékenység révén tud elszakadni a közvetlen meghatározottságoktól és válik képessé szabad döntésekre, vagyis ébred öntudatra.

Már itt elhangzanak azok az állítások, amelyek később az egzisztencialista gondolkodás alaptéziseiként jelennek meg. „Az emberi szabadság megelőzi az ember lényegét, s az teszi lehetővé ezt a lényegét, az emberi lét lényege szabadságától függ. [...] Az ember nincs *először* valahogyan, hogy azután szabad legyen, minthogy az emberi lét és a »szabad-lét« között nincs semmilyen különbség” (Sartre 1943/2006: 61.). Az ember tehát egyrészt állandóan elszakad a világtól, másrészt ugyancsak állandóan elszakad önmagától az időbeli létezésben. A szabadság ebben az elszakadásban, a léttől (a világtól) és önmagunk megszilárduló létezésétől (a múlttól) való elszakadásban áll. Önnön szabadságunk azonban egyszersmind szorongást ébreszt: a saját lehetőségeinktől és a szabadság semmisségétől való szorongás a tulajdonképpeni metafizikai élmény. Ahogy Sartre fogalmaz: „az ember számára a szorongásban tudatosul szabadsága” (Sartre 1943/2006: 65.). A szorongás csakúgy, mint Heideggernél, tárgy nélküli, ám Sartre arra hívja fel a figyelmet, hogy a szorongásban nem a semmi mint olyan tárul fel, hanem önnön szabadságunk. A szorongásban nem valamitől fél az ember, hanem önmagától, saját tökéletes szabadságától szorong.

A szorongásnak két alapformája van Sartre-nál, a jövőtől való szorongás és a múlttól való szorongás. Az ember sohasem esik teljesen egybe magával, nem az, ami a múltban volt, és nem az, ami majd a jövőben lesz. A jövőtől való szorongás abban fejeződik ki, hogy sohasem tudom, vajon a következő pillanatban nem csinálok-e olyasmit, amit most teljes képtelenségnek és örültségnek tartok. A szakadék szélén nem azért szorongok, mert fizikailag veszélyben vagyok, hanem azért, mert nem tudom, hogy a következő pillanatban nem ébred-e ellenállhatatlan vágyam arra, hogy levessem magam. A múlttól való szorongás példája a szenvedélyes szerencsejátékos, aki lemond a játékról. Azért szorong, mert nem teljesen azonos már azzal a múltbéli énjével, aki a döntést hozta, újra és újra meg kell vele újítania az azonosságát, hogy képes legyen kitartani döntése mellett. Nem tudja, a döntés megújítása a semmiből

vajon sikerül-e. A szorongás forrása az, hogy szabad vagyok: nem köt sem a jelen helyzetem, sem a múltbéli akaratom.

A szorongásra kétféle választ lehet adni: az ember képes önmagát választani, elviselni a szabadságot, és ennek megfelelően cselekedni, vagy pedig menekül a szabadság és a szorongás elől. Sartre először a menekülő magatartást vizsgálja, vagyis azt az állapotot, amikor megpróbáljuk elfedni a valóságot és ezért hazudunk önmagunknak: ez a rosszhiszeműség (*mauvaise foi*) állapota. A rosszhiszeműségben úgy kerüljük el a szorongást, hogy kívülről ragadjuk meg magunkat, mint egy dolgot, vagy mint valaki mást. Valamivé hazudjuk magunkat, hogy a szorongás fenyegetése elől megmeneküljünk és önmagunk valamilyen lerögzítésében menedékre leljünk. A rosszhiszeműség azonban nem teljesen azonos az önmagunknak való hazugsággal, hiszen a hazudó mindig tisztában van az igazsággal, amit elfed az elől, akinek hazudik. A rosszhiszeműségben azonban a tudat nem egy másik tudat elől fedi el az igazságot, hanem önmaga elől. Hogyan lehetséges ez? A pszichoanalízis a szóban forgó jelenséget a tudat és a tudattalan elválasztásával magyarázza: az önmagamnak való hazugságban a tudat egyik része elfedi a tudat másik része elől az igazságot. Sartre mélyreható elemzésekben mutatja meg ennek az elképzelésnek a gyengeségeit: úgy véli, nincs olyan tudat, amelyről ne tudnánk, a tudattalan tudat feltevése önellentmondás. A pszichoanalízis is kénytelen a rosszhiszeműség valamilyen formájára támaszkodni, amikor a tudat és a tudattalan közé egy cenzort iktat be: a cenzornak pontosan tudnia kell, hogy mi az, amit a tudattól távol kell tartania, különben nem tudná megakadályozni, hogy az a képzet a tudattalából a tudatba kerüljön. A cenzor azonban nem egy harmadik tudat, hanem maga a tudat, és nagyon pontosan kell ismernie az igazságot, hogy azt hatékonyan el tudja rejteni önmaga elől. Valójában tehát a pszichoanalízis tudattalan fogalma sem ad magyarázatot a rosszhiszeműség jelenségére, sőt épp fordítva: a rosszhiszeműség mint a tudat alapvető jellegzetessége magyarázza a tudatos-tudattalan pszichoanalitikus megkettőződését is. Sartre a mű több pontján is bírálja a pszichoanalízist, mint ami a tudattalan feltevésével egy mitikus képet ad a tudat természetéről.

A rosszhiszeműség azonban nem egyszerűen inautentikus viselkedésmód, amit le kell küzdeni. A vele szembeállított jóhiszemű magatartás, amit Sartre az őszinteség bajnokának figuráján keresztül világít meg, ugyanolyan rosszhiszemű, hiszen az igazság kényszeres felderítésén keresztül mindenkit valamivé akar változtatni. Az igazság bajnoka azt akarja, hogy mindenki vesse le az álarcot és vallja meg, hogy mi ő. Ebben a magatartásban az a rosszhiszemű, hogy felteszi: egy tudatot valamilyen szerepben úgy lehet rögzíteni, mint egy dolgot (valld be, hogy ez és ez vagy). Az is rosszhiszeműség, ha menekülünk attól, amik vagyunk (ezt Sartre *fakticitásnak* nevezi), és belemenekülünk abba, amik nem vagyunk (ez pedig a *transzcendencia*). Mindez

azonban nem a tudat helytelen viselkedésmódja, hanem bizonyos értelemben a tudat alapmozgása. „Ha lehetséges rosszhiszeműség [...], akkor a tudatnak mindig létében kell hordoznia a rosszhiszeműség állandó kockázatát. S e kockázat abból ered, hogy a tudat egyidejűleg és létében az, ami nem és nem az, ami” (Sartre 1943/2006: 111.). Egy dolog pontosan az, ami – vagyis azonos önmagával. A tudat ellenben sohasem azonos önmagával, hiszen akkor dologgá változna: a tudat az, ami nem, és nem az, ami. A tudat alapjellegzetessége az időiség, a múlttól való elszakadás és a jövő felé tartás: a tudat az, ami (már) nem és (még) nem az, ami.

## 2.2. *Időbeliség, vágy, transzcendencia*

A mű második fejezete az időbeliség kérdésén keresztül próbálja a tudat működését jellemezni. A önmagért-való közvetlen struktúráinak elemzése a jelen fogalmával kezdődik: a tudat jelene önmaga számára való jelenlét (*présence à soi*). Ez közvetlenséget jelent, ám nem közvetlen egybeesést, hanem tükröz-játékot. A tudat a reflektáló oldal és a reflektált oldal tükröződő egysége. A prereflexív cogito önmaga nem tételező tudata – Sartre ezt úgy jelzi, hogy a „de” birtokos névmást zárójelbe helyezi: *conscience (de) soi*. E prereflexív tudat struktúrája olyan, hogy már van benne egy eredeti törés, hasadás (*fissure*), egy kezdeti semmi. „A tudaton belüli hasadás azon kívül semmi, amit tagad [...]. Ez a negatívum, ami a lét semmije és mindent egyszerre képes semmiteni, a *semmi*” (Sartre 1943/2006: 120.). Csak e semmi vagy hasadás alapján lehetséges a tudat időbelisége, tárgyra irányulása, illetve reflexív önmagára vonatkozása. Ez az önmagától való távolság, önmagától való eltérés, alapvető differencia a tudat működésében az a gondolat, amely döntően meghatározta a XX. század második felének francia gondolkodását.

Csakhogye semmi nem csak pozitív értelemben az időiség, az intencionalitás és a reflexivitás alapja, hanem negatív értelemben is semmi: hiány. Az emberi léter Sartre szerint a vágy fogalma jellemzi a legjobban. A vágy nem egy antropológiai jellegzetesség vagy pszichológiai állapot, hanem az önmagáért-való ontológiai alapja. Az *önmagáért-való és az értékek léte* című fejezet rögtön néhány kritikai megjegyzéssel kezdődik. Ha a vágyat pszichikai állapotként jellemezzük, akkor tulajdonképpen valami meglevőként kezeljük, dolgot csinálunk belőle: egy állapotnak ugyanis, amely önmagában mozgás nélküli és teljes, nincs szüksége kiegészítésre. A vágy pszichikai állapotként eszerint olyan, mint valamifajta ruha az emberen. A vágy tehát nem pszichikai állapot, nem is valamifajta hajtóerő és még kevésbé az organizmus egyensúlyzavara. Helyesebben ezek mind kapcsolódnak a vágy fenomenájéhez, de nem hatolnak el a lényegéhez. A vágynak természetesen van pszichikai, fizikai és organikus aspektusa, a vágy azonban – Sartre alaptétele szerint – valójában

létfenomén. Lényegét csak akkor foghatjuk fel, ha nem valamelyik meghatározott létrégió (lelki, fizikai, organikus) fogalmai felől közelítjük meg, hanem ontológiai alapot biztosítunk a számára. *A lét és a semmi* egésze felfogható nagyszabású kommentárként ahhoz a tételhez, ami szerint *az emberi létezés valójában nem más, mint vágy*. A vágy mozgását egy középponti paradoxon jellemzi: felfelé törekszik, de csak oldalvást tud elmozdulni, abszolút beteljesedésre tör, de csak véges tárgyakat talál, totális kielégülés a célja, de csak ideiglenes megnyugvásban van része. Sartre érzékletes hasonlatával olyan ez, mint a Hold és az árapály összefüggése: a vizet a Hold vonzza, és felfelé törekszik, de csak a Föld felszínén, oldalvást tud elmozdulni, ezt nevezzük árapálynak.

Az önmagáért-való azért lép ki állandóan önmagából a világ felé, mert olyan vágy hatja át, amely teljességgel kielégíthetetlen. A tudat ugyanis semmiként egyszersmind hiány is, és ez a hiány sohasem szüntethető meg. Ha ugyanis megszűnne hiányként létezni, vagyis beteljesedne a vágya és megszűnne a létét konstituáló hiány, akkor valójában önmagában-valóvá válna. A tudat tehát, amennyiben tudat, szakadatlanul vágy is. Mi ez a hiány az önmagáért-való létezés gyökerében, vagyis mi az, ami hiányzik neki? Tulajdonképpen a megvalósulás. A megvalósulás azonban újabb paradoxont jelent, mert csak egy olyan azonosság, illetve olyan létmód formájában gondolható el, amely megszüntetné ugyan a tudat létét átható hiányt, ám nem fosztaná meg szabadságától. A tudat legmélyebb vágya ugyanis az, hogy olyan teljességgel és erővel tudjon létezni, mint az önmagában-való, ám mégis megőrizze tökéletes szabadságát. Sartre-i terminusokkal ezt úgy lehetne rögzíteni, hogy az emberi lét olyan létezés, amely az önmagáért-való és az önmagában-való szintézisének megvalósítására törekszik. A definícióban azonban már benne van a szintézis lehetetlensége is: a két szemben álló létmód ugyanis nem egyesíthető anélkül, hogy valamelyik ki ne oltaná vagy be ne kebelezné a másikat. A szintézis lehetetlen, de a szintézis vágyáról is lehetetlen lemondani. A tudat így nem más, mint szakadatlan törekvés az elérhetetlen beteljesülésre.

Sartre szerint minden hiánynak három összetevő eleme van: 1) a létező, ami hiányol, 2) a létező, amit hiányol és végül 3) az ontológiai szintézis, aminek e két elem között meg kellene valósulnia. A hiányoló és a hiányolt egymásra utaltsága azonban nem lenne megragadható, ha ezeket nem a tudat negáló mozgása felől közelítenénk meg. Ha külsődleges lenne a kapcsolat, akkor két telített létről lenne szó, és egyiknek sem lenne szüksége a másikra. A Hold látható karéjának önmagában nincs szüksége a láthatatlan részre. Az összetartozást mint *hiányt* csak egy olyan lény képes meglátni, aki minden ízében hiány, akinek a létmódja nem is más, mint hiány. Minden lényegi hiányoláshoz hozzátartozik az említett hármas struktúra, s mivel a vágy alapja a hiány, ezért a vágy természete is ebből érthető meg. Hiányként csak akkor

gondolható el és ragadható meg, ha állandóan a felé a totalitás felé mozog, amit a hiányzó és a hiányolt alkot. Valaminek ezt a fajta teljességét, a lehetetlen szintézis eredményét, vagyis az önmagában-való-önmagáért-valót Sartre *értéknek* nevezi. Azért van érték, mert az önmagáért-való hiányként éli meg a léteezést. Nem lenne érték, ha nem lenne olyan hiány, ami az érték felé hajt – vagyis nem lenne érték, ha nem lenne vágy.

Sartre a második rész elemzéseiben a hangsúlyt kétségtelenül a tudatban időiségként és vágyként működő hasadásra helyezi. Vágy és időiség az a két alapjellemzője a tudatnak, amelyre az egész konstitúciós működés ráépíthető. Ebből a tudatban működő ontológiai hasadásból lehet megmagyarázni, miként jönnek létre olyan alapvető fogalmak, mint például a psziché, az objektív idő és a transzcendencia szférája. Különbséget tehetünk Sartre szerint tiszta reflexió és nem tiszta reflexió között: az előbbi tiszta formájában tárja fel az időiséget, amely mi magunk vagyunk, az utóbbi azonban pszichikai folyamatokban vizsgálja az időt, a tiszta tudatot dologszerűen meghamisítja és létrehoz egy fantomszerű világot, a psziché tudathoz képest külső világát. A tiszta reflexió feloldja a pszichikai tárgyak világának illúzióját (az önértékelést, a jellemet, az affektív világot, a viselkedésmódokat, vagyis mindazt, ami az úgynevezett Én-hez tartozik) és feltárja a tudat spontaneitását, szabadságát, kontingenciáját és ürességét. Ezt a feltárást írja le szépirodalmi eszközökkel *Az undor* (1938) című regény, amelyben a főhős, Antoine Roquentin eljut a tiszta reflexió állapotába, megszabadul a psziché árnyékvilágától, és rádöbben tökéletes szabadságára.

### 2.3. Interszubjektivitás és testiség

A mű harmadik részének feladata az, hogy megmutassa, miként teremti a tudat kapcsolatot más tudatokkal. Sartre elutasítja az interszubjektív tapasztalatra vonatkozó husserli és heideggeri felfogást. Husserlnél a másik ember tapasztalata az észlelés sajátos módján adódik: egy eleven emberi test tapasztalatának passzív szintézisében adódik a másik tudat. Sartre szerint azonban észlelésen keresztül sohasem tudunk eljutni a másikhoz, az észlelés ugyanis tárgyá tesz, a másik pedig nem tárgy. A másikhoz való viszonyom tehát nem lehet megismerő viszony. Heidegger *Mitsein*-fogalma sem képes a kérdés megválaszolására, hiszen az eredeti „együtt-lét” feltevése tulajdonképpen elmosza azt a nyilvánvaló nehézséget, amit a másikra vonatkozó és egy tárgyra vonatkozó tudat különbsége jelent.

Sartre megközelítése egészen más kontextusban elemzi az interszubjektív tapasztalatot. Központi fogalma a tekintet (*regard*). Nem a másikat észlelem, mint egy sajátos tárgyat az észlelési mezőmben, hanem önmagamot észlelem másként, amikor megjelenik a másik: a másik tekintetének tárgyává válok és

ez szégyent, büszkeséget, esetleg félelmet okoz. A másiktól tehát nem úgy szerzek tudomást, hogy az észlelési mezőmben feltűnik egy sajátos tárgy, hanem önmagamon veszem észre, hogy a másik tekintetének tárgyává váltam. Úgy szerzek tudomást a másik létezéséről, hogy egyszerre tárgyként élem át magam. A másik teste, testrészei, arca, szemgolyója az észlelésem lehetséges tárgya, a másik tekintete azonban nem tárgy a számomra, mert tárgyilag megragadhatatlan: „ha a tekintetet ragadom meg, többé már nem a szemeket nézem” (Sartre 1943/2006: 319.). A másik tekintete az, aminek a számára én válok tárggyá. Csak egy másik ember tárgyiasíthat, vagyis ha szégyent vagy büszkeséget érzek, akkor egy másik tekintetének tárgya vagyok. „A szégyen és a büszkeség tárja fel számomra a másik tekintetét és magamat e tekintet végpontjában, aminek köszönhetően *megélem*, de nem *ismerem meg* azt a szituációt, hogy néznek” (Sartre 1943/2006: 323.). A másik tapasztalata tehát olyan létviszony, amely élményként, nem pedig megismerésként adódik. Nézett-létemet élem át, és ezáltal jön létre az, amit Sartre másikért-valónak (*pour-autrui*) nevez. A másik számára való tárggyá válásom azonban egy-szersmind az elidegenedés struktúráját hordozza magában, a másik tekintete elveszi a szabadságomat. Erre az elidegenedésre rendszerint az a reakcióm, hogy magam részéről én is tárgyként igyekszem felfogni a másikat. Így veszi kezdetét a tudatok küzdelme.

A fejezet másik fő témája a test fogalma. Sartre szerint a test vagy az én számomra van, vagyis átélt, saját test, és egy világot közvetít, vagy a másik számára van, és dolog a világ dolgai között: a test e két aspektusa alapvetően különböző. Bármilyen furcsán hangozzék is, a test fenoménje csak a másikon keresztül vezető kerülő úton közelíthető meg. A testnek Sartre három ontológiai dimenzióját különbözteti meg: 1) A fakticitás azt jelenti, hogy létezésem esetlegességének és világban való rögzültségének a legvilágosabb kifejeződése az a tény, hogy van testem. A testem rögzít a világban, ez az a végső faktum, amire más esetlegességek is épülnek. Ezt a testet ugyanakkor belülről élem át. 2) A másikért való szintjén: a másik teste olyan test, amit objektíválok, vagyis a másik fakticitását egy tényleges faktummá változtatom a világomban. A másiknak ezt a faktikus, eltárgyasított testét nevezi Sartre húsnak (*chair*). 3) A test harmadik ontológiai dimenziója az, hogy a mások által látott és felismert testemet elidegenedettként élem át. Ez a test nemcsak mások tekintetének a tárgya, hanem én magam is tárgyként tekintek rá, és az objektív megismerés fogalmait alkalmazom vele kapcsolatban. A testi szinten átélt, szubjektív rossz érzés így válik az objektívált test szintjén betegséggé, amelyet diagnosztizálhatnak és kezelhetnek.

Mivel a test fogalma is a tudatok viszonyában ölt formát, ezért logikus, hogy a következő lépésben Sartre a tudatok közötti konkrét, pszichológiai viszonyokat is megvizsgálja. A másikhöz fűződő konkrét viszonyok tárgyalása azonban nem pszichológiai vizsgálódást jelent, hanem ontológiai alap-

zaton nyugszik. A Másikat számomra a tekintet fedi fel, az az élmény, hogy világom horizontján megjelenik valami, ami teljesen eltárgyisítja a létezésemet, megjelenik egy olyan pont, ahol – mint egy kád lefolyóján keresztül – a világom kifolyik, átfolyik a Másik világába. A konkrét interszubjektív viszonyok a tekintet révén alakulnak ki: vagy én nézem és teszem tárggyá a Másikat, vagy ő néz és tesz tárggyá engem. Arra vágyom, hogy megszűnjön a negativitásom, az állandó kudarc, a léthiány, s ezt a reményt a Másik adja. A remény azonban hiábavalónak bizonyul, mihelyt meg akarom valósítani: a konkrét Másikkal ugyanis óhatatlanul dominanciaharc kezdődik, hiszen a tekintet természeténél fogva tárgyiasít és ural. Azt akarom, hogy a Másik szeressen, de ha teljesen átadja magát nekem, ha megszűnik az ellenállása, akkor a tekintetem tárggyává válik, vagyis dologgá merevül, egy dologtól pedig nem remélhetek megváltást. Ha ellenben megőrzi önállóságát, azt csak úgy teheti, ha teljesen független marad tőlem, vagyis ő ural engem. Ez azonban belőlem csinál tárgyat és így újra lehetetlennek bizonyul a szintézis. A tudatok közötti találkozás alapszerkezete a küzdelem: mindenki transzcendálni akarja a másik transzcendenciáját. A tekintet által tárgyiasítani egyfajta erőszaktételt jelent, hiszen a Másikat fakticitására redukálom, vagyis eleven testéből dolgot csinálok. Sartre szerint minden tekintet „kövé változtat”, megfagyaszt, megmerevít.

Két alapformája van a másikhoz fűződő konkrét viszonyoknak: az egyikben a másik szabadságát megpróbálom beolvasztani a saját szabadságomba, vagyis igyekszem valamilyen módon meghaladni a két szabadság különbségét, a másikban – belátván az első magatartásmód kudarcát – saját szabadságomba zárkózom és tudatosan tárgyiasítom a másikat. Mindkét viselkedés kudarcra van ítélve és az egyik szükségképpen a másikhoz vezet, a kettő között azonban így nem dialektikus viszony, hanem körköröség áll fenn. Az első magatartásmódhoz tartozik például a szeretet (a nyelvi kommunikáció és a mazochizmus mellett): a szeretet ideálja a másikkal való egység, de a másikkal nem mint pusztá tárggyal, hanem mint szabadsággal való egység. A szeretet a másik szabadságára vágyik, de közben birtokolni is akarja ezt a szabadságot. A szeretet azonban kudarcra van ítélve, mert sem a szabadság szabadságként való birtoklása, sem a másikkal való egység nem megvalósítható.

A második magatartásmód tulajdonképpen védekezés a másikkal szemben. Azzal védekezem az eltárgyiasító tekintete ellen, hogy én magam tárgyiasítom el őt: tagadom a szabadságát és objektíválom. E magatartásmód, amelyhez a közömbösség, a vágy, a gyűlölet és a szadizmus tartozik, alapvető sémája a következő: „a másikkal, aki engem néz, szembeszegezem a saját tekintetem” (Sartre 1943/2006: 455.). A kiindulópont az, hogy a másik szabadságának háttere előtt próbálom a saját szabadságomat megalkotni, vagyis saját szabadságomat úgy tekintem, mint ami a másik szabadságának tagadásaként

nyerne formát. E viselkedésmód azonban kudarcra van ítélve, mert mihelyt a másikat nézem, tárggyá válik a számomra, és megszűnik szabadságként létezni, vagyis nem nyerhetem vissza tőle a szabadságomat. Ez a viselkedésmód kiábránduláshoz vezet.

Sartre azonban nem csak az egyes tudatok közötti viszonyról beszél, hanem a tudatok sokaságának együtteséről is. Itt különbséget tesz tárgy-mi és szubjektum-mi között. A tárgy-mi egy tárgyasított csoport együttlétét jelenti, amelyet egy harmadik tekintete alakít ki: például közös munka egy idegennek, vagy az elnyomás állapota. Bizonyos értelemben az emberiség is egy ilyen harmadik fél tekintete által eltárgyasított csoport lenne. Az emberiség mint olyan ezért csak akkor lenne lehetséges, ha egy abszolút harmadik, vagyis Isten tekintete totalizálná és tárgyasítaná el. Sartre radikális ateizmusa értelmében azonban sem istenről, sem emberiségről nem beszélhetünk. A szubjektum-mi állapota az a pszichológiai tapasztalat, hogy állandóan mások között érzem magam. Ez pedig nem más, mint az anonim kultúr világ tapasztalata, vagyis az, amit Heidegger az *Akárki* (*das Man*) fogalmával írt le.

#### 2.4. Szabadság, szituáció, cselekvés

A mű negyedik, *Birtokolni, csinálni és lenni* című részének az az architektonikai szerepe, hogy megteremtse az összeköttetést az ontológia és a gyakorlati filozófia között. A gyakorlati filozófia első mozzanata egy általános cselekvéseméletet felvázolása a szabadság és a szituáció fogalmai mentén. A cselekvés Sartre értelmezésében kettős értelemben vett semmítés: egyfelől az elérendő cél a jelenben még semmi, másfelől a konkrét szituáció ugyancsak semmiként jelenik meg, hiszen valamiféle hiányt hordoz, amelyre a cselekedet lesz a válasz. Ebben a kettős semmiben lép elő a szabadság, mint célokat teremtő kivetülés. A csinálás nem más, mint szakítás az adottal, ennek következtében tökéletesen autonóm és alapja a szabadság. Ezen a ponton jut el Sartre a mű középponti témájához, ahhoz a témához, amely minden eddigi gondolatmenetet magába gyűjt: a szabadsághoz. Sartre szerint a szabadság feltétlen és totális. Minden választás alaptalan, vagyis abszurd, mivel minden alapon és oksági meghatározáson túlmegy.

Sartre megkülönbözteti az alapvető választást (*choix fondamental*) és a meghatározott, konkrét választásokat. Az alapvető választás egy globális, átfogó világkivétel. Ez határozza meg, hogy az adottságokat milyen módon rendezzük el és értelmezzük. Az adottságok (a testünk, a múltunk, a kapcsolataink) ugyanis sohasem nyers tények, hanem olyan tényezők, amelyek az alapvető választás fényében szituációvá válnak. Ezzel szemben a konkrét választások olyan döntések az életben, amelyeket az alapválasztás többé-kevésbé meghatároz. Az alapválasztás nem olyasmí, ami kívülről érkezne hoz-



zám, nem egy isten adja és nem is a körülmények, vagy gyermekkorom pszichés fejlődése határozza meg: az alapválasztás én magam vagyok. Ez az alapválasztás pedig Sartre szerint – ha nem is könnyen és nem is gyakran – de megváltoztatható egy radikális fordulattal.

Ez a gondolat vezet el a következő alfejezetben az egzisztenciális pszichoanalízis felvázolásához. Sartre a vágy fogalmának három megközelítését különbözteti meg. Az empirikus pszichológia a vágyak konkrét sokféleségéből indul ki és a vágyat alapvetően a szükséglet fogalmkörében értelmezi. Az ontológiai fenomenológia a vágyat mint az ember általános meghatározását, antropológiai jellemzőjét alkalmazza. Ezzel szemben az egzisztenciális pszichoanalízis, amit Sartre ebben a fejezetben próbál meg először kidolgozni és ami sokáig gyakorlati filozófiájának, valamint irodalmi elemzéseinek (Baudelaire, Genet, Mallarmé, Flaubert) az alapja lesz, a következő gondolatra épül: az egyes személy alapvető és konkrét vágyai csak az alapválasztással összefüggésben értelmezhetők. A személyiség konkrét totalitás, ami minden egyedi viselkedésben megnyilvánul, és ami egy alapkivetülésre (*projet fondamental*) épül. Az egzisztenciális pszichoanalízis több lényeges ponton szembehelyezkedik a freudi pszichoanalízissel. Sartre szerint a Freud által kidolgozott és a tanítványok által továbbfejlesztett pszichoanalízisben elhomályosul az alapvető választás, vagyis az emberi egzisztencia ténye. Alapvető választás helyett mindenféle absztrakt faktorokra vezetik vissza a viselkedést: a libidinális késztetésekre, a tudattalanra, a traumatikus eseményekre, és a megfejtésre váró gyermeki élményvilágra. A pszichoanalízis Sartre szerint így tulajdonképpen megfosztja a szubjektumot szabadságától. Az egzisztenciális pszichoanalízisnek ezzel szemben olyan hermeneutikai eljárásra kell épülnie, amely a véletlenszerű mozzanatok mögött kitapogatja a személy alapvető kivetülését, vagyis szabad, egzisztenciális alapválasztását.

Minden individuális életkivetülés alapja az emberi vágy, amely az alapvető egzisztenciamódokban, a csinálásban, a birtoklásban és a létezésben jelenik meg. A mű olyan kérdésekkel ér véget (a szabadság és a szituáció viszonyára, az alapvető választásra, az autentikus és inautentikus viselkedésmódokra, a felelősségre vonatkozóan), amelyekre Sartre szerint már csak egy erkölcsfilozófia keretein belül lehet választ adni. Ezt az erkölcsfilozófiai művet mindig is meg akarta valósítani, de végül sohasem írta meg. A műhöz írt munkajegyzetek *Cahiers pour une morale* címen jelentek meg halála után, 1983-ban.

### 3. Az egzisztencializmus

A szabadság és a szituáció dialektikája nem csak *A lét és a semmi* című mű, hanem az egész Sartre körül kibontakozó egzisztencialista mozgalom alap gondolata lett. A szabadság, a szituáció és az elkötelezettség fogalmai szinte

kikényszerítik, hogy Sartre aktív gyakorlati és közéleti szerepet vállaljon. Részt vett az ellenállásban, ám úgy gondolta, hogy egy értelmiségi számára nem a harc, hanem az irodalom a legalkalmasabb eszköz a küzdelemre: filozofikus regényei, elbeszélései és drámái nagy hatást gyakoroltak a közönségre.

Az „egzisztencializmus” elnevezés Gabriel Marcel (1889–1973), keresztény filozófustól származik, és Sartre csak némi habozás után fogadta el. Az egzisztencializmus azoknak a fiatal íróknak és értelmiségieknek a gondolkodását jelölte, akik a háború utáni eufórikus hangulatban szakítani akartak az avított tartott gondolkodási módokkal, a szabadság fogalmát tartották a legalapvetőbbnek, és Sartre-ot tekintették szellemi vezérüknek. A felszabadulás intellektuális mozgalma Franciaországban a marxizmussal vagy a kommunizmussal szemben az egzisztencializmus lett. A háború utáni francia egzisztencializmus azonban nem csupán filozófia volt, hanem életformát jelentett, amely a kávéházi vitákhoz, az éjszakai élethez és a jazzhez kötődött. Az egzisztencialista gondolkodás alaptézisei Sartre drámáiban, valamint Albert Camus (1913–1960) és Boris Vian (1920–1959) írásaiban fogalmazódnak meg.

1945 októberében hangzott el *Az egzisztencializmus humanizmus* című előadás, amely rögzítette az egzisztencializmus alaptéziseit. Sartre ekkor már óriási népszerűségnek örvendett, a teremben olyan nagy volt a zsúfoltság, hogy többen elájultak. Az előadás gondolatmenetében Sartre elsősorban azokkal a meggyőződésekkel igyekszik szembeszállni, amelyek az embertől függetlenül létező értékekre támaszkodva azt állítják, hogy az ember lényege előzetesen meg van határozva. Sartre leszámol a humanizmus minden formájával: vagyis azzal a gondolati hagyománnyal, amely szerint az ember feladata akár az egyéni, akár a társadalmi szinten valamiképp a humánus lényegének a megvalósítása. Azt állítja, hogy *emberi lényeg nincs*. Az egzisztencializmus ezért abból az alaptételből indul ki, hogy a létezés megelőzi a lényegét. Először létezőnk, vagyis egzisztálunk, és csak azután definiáljuk önmagunkat. Egyszerűbb szavakkal: a szubjektum teszi magát azzá, ami. Ennek következtében az ember teljes mértékben szabad, hiszen nem támaszkodhat semmilyen létezéséhez képest transzcendens lényegre: nem támaszkodhat Istenre, az anyagra, vagy a történelemre. Az ember Sartre meghatározásában teljes és maradéktalan felelősséget visel a saját létezéséért.

Az egzisztencializmus feladata tehát egyrészt az, hogy szembesítse a szubjektumot saját teljes felelősségével, másrészt az, hogy megmutassa tökéletes szabadságát. Ettől a felfogástól azonban idegen a humanizmus reménykedő és jó szándékú optimizmusa. Ha isten nem létezik, akkor nincsenek olyan értékek, amelyek szentesíthetnék a cselekedeteinket. „Így hát az értékek fényes birodalmában sem előttünk, sem mögöttünk nincs számunkra sem mentség, sem igazolás. Egyedül vagyunk könyörtelenül. Ezt fogom azzal kifejezni, hogy az ember szabadságra ítéltetett” (Sartre 1945/1947 :46.). Nincs emberi termé-

szet és nincs Isten, ennek következtében az ember elhagyatott. Rá van kényszerítve a választásra, és ezért szorong. Az emberi létezés, az egzisztenciát tehát elhagyatottság, szorongás és felelősség jellemzi. Annak ellenére, hogy az egzisztencializmus józan és kíméletlen képet fest az ember helyzetéről, Sartre tagadja, hogy ez valamiféle pesszimizmus lenne. Sőt azt állítja, hogy az egzisztencializmusnál nincs optimistább tanítás: egyrészt az egzisztencializmus megszabadít minden hamis illúziótól, vagyis felesleges terhektől szabadítja meg az embert, másrészt azért is optimista, mert megmutatja: az ember sorsa önmagában van, vagyis helyes és eltökélt választásokkal „megválthatja” önmagát.

#### 4. Egyén és közösség

Mind *A lét és a semmi* fenomenológiai ontológiája, mind az egzisztenciális pszichoanalízis gondolata, mind az egzisztencializmus szellemében született regények és drámák az egyén problémájára helyezik a hangsúlyt, és az egyéni tudat felől közelítik meg a valóságot. Sartre azonban a 40-es évek végére ezt túlságosan szűk perspektívának érezte. A szubjektum egzisztenciájának drámája helyett egyre inkább egyén és közösség dinamikája kezdte érdekelni. Ennek következményeképpen közeledett a marxizmus elméletéhez, gyakorlati cselekvésben pedig a Francia Kommunista Párt politikájához. Radikálizálódó politikai nézetei miatt előbb 1952-ben Camus-vel, majd 1953-ban Merleau-Pontyval is megszakította a kapcsolatot.

1960-ban megjelent második nagy, rendszeres filozófiai műve, *A dialektikus ész kritikája* már tükrözi érdeklődését a történetfilozófiai és politikai kérdések iránt, és a marxizmus elmélyült, kritikus átgondolását tűzi ki célul. Sartre ebben a műben egzisztencializmus és marxizmus sajátos keverékét hozta létre. Arra tett kísérletet, hogy ontológiai alapot szolgáltasson a marxizmusnak: ennek középpontjában a szükséglet mozzanata áll, ami az embert jellemző ontológiai hiányból érthető meg. Továbbra is a tudat a kiindulópontja, de immár a tudatnak a Másikkal, a közösséggel, a történelemmel, a gyakorlattal való viszonya. A mű célja egyfelől annak megmutatása, hogy a történelem az ember szabad praxisának a terméke, másfelől annak a folyamatnak a felvázolása, ahogy a történelem szembe fordul saját létrehozójával, vagyis ahogy az ember a történelem elidegenedett tárgyává válik. Sartre szerint az egyéni gyakorlattól a társadalmi gyakorlatig bizonyos egységeken keresztül vezet az út. Ezek a szériák, a csoportok, a kollektívák és az osztályok. Az első kettő antidialektikus egységeket jelent: a szériák alkalmi kapcsolatok egyének között, a kollektívák ugyancsak alkalmi kapcsolatok, de ezúttal már szériák között és valamely tárgy irányítása révén. Ezeket Sartre practico-inerciális együtteseknek nevezi. A dialektikus egységek már az emberi szer-

veződés magasabb formáit jelentik. A csoport olyan egyesülés, amelyre a közös gyakorlat a jellemző, például egy város, egy intézmény, egy szervezet közös gyakorlata. Az osztály pedig a marxista meghatározás értelmében és azzal egybehangzóan a társadalmi gyakorlaton belül a termelőerők rendje által meghatározott réteg. A dialektikus és antidialektikus erők küzdelmének a tétje a történelem súlyának legyőzése és az emberi szabadság megteremtése.

Utolsó nagy művében, a háromkötetes Flaubert-ről szóló monográfiában (*L'idiot de la famille*, 1971–1972) saját egzisztencialista gondolkodását a pszichoanalízissel szembesíti Flaubert életének és korának leírásán keresztül. A mű, más egyéb életrajzi esszékkel együtt Sartre-nak azt a törekvését testesíti meg, hogy az egzisztenciális pszichoanalízis ne csak pusztá elmélet maradjon. Ennek a törekvésnek több megvalósult dokumentuma is van, mindegyik egy-egy íróról szóló életrajz: *Baudelaire* (1947), *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), valamint a Mallarméről szóló esszé. Érdekes módon Sartre önéletrajzi írása, *A szavak* (1964) ugyanebbe a sorba illeszkedik. Sartre a saját életét is az egzisztenciális pszichoanalízis szempontjából értelmezi és meséli el. Egy szerző írásai és életének dokumentumai alapján Sartre szerint felvázolható az illető szubjektum alapvető egzisztenciális választása, ami azután általános keretként szolgál az adott szerző műveinek értelmezéséhez.

A Flaubert-ről szóló monográfiában túllép ezen a perspektíván, és az egzisztenciális pszichoanalízis szempontját részletes korrajzzal egészíti ki. Flaubert alakja alkalmat kínál arra, hogy Sartre felvázolja a XIX. századi polgárság életének problémáit és egyszersmind tisztázni próbálja saját polgársághoz fűződő viszonyát is. A mű tehát egyszerre szándékozik történelmi, esztétikai, pszichoanalitikus és társadalomkritikai elemzést adni. Az elemzés középpontjában a megélt tapasztalat (*vécu*) fogalma áll. A megélt tapasztalat olyasfajta élményt jelent Sartre szerint, amelyet egy bizonyos módon megértünk, de sohasem ismerünk meg teljesen. A tudat sohasem tudja teljesen totalizálni önmagát, mindig maradnak olyan többletszerű összetevői az élménynek, amelyeket nem tudunk megismerni és ezért nem is tudunk teljes mértékben kifejezésre juttatni. A megélt tapasztalat fogalma révén Sartre közelebb került a tudattalan fogalmához. *A lét és a semmiről* egy 1969-es interjúban úgy nyilatkozik, hogy az a racionalitás emlékműve. Akkoriban még túlságosan a tudat racionalista felfogásának bűvkörében gondolkodott, ami azonban végül minden törekvése ellenére irracionálisnak bizonyult, mivel nem tudta racionálisan számba venni azokat a folyamatokat, amelyek a tudatosság szintje alatt zajlanak. A megélt tapasztalat fogalma révén ezen a hiányosságon igyekszik túllépni. „A megélt tapasztalat mindig jelenvaló önmaga számára és távol levő önmagától” (Sartre 1976: 402–403.). Minden pszichikai tény intencionalis, némelyek ezek közül azonban csak „egyszerű megértés tárgyai, anélkül, hogy megneveznék és ismernék őket” (Sartre 1976: 403.). Ezek az értett, de a megnevezéssel és a megismeréssel dacoló élmények azok, amelyeken keresz-

tül a legjobban el lehet jutni Sartre szerint egy személy egzisztenciális szerkezetéhez és ezen keresztül egy kor kulturális rajzolatához.

## BIBLIOGRÁFIA

- Sartre, Jean-Paul 1936: *L'imagination*. Paris: Alcan.
- Sartre, Jean-Paul 1937/1996: *Az Ego transzcendenciája*. Debrecen: Latin Betűk.
- Sartre, Jean-Paul 1938/2001: *Az undor. Regények és elbeszélések*. Budapest: Európa.
- Sartre, Jean-Paul 1939/1976: *Egy emóció-elmélet vázlata*. In: Sartre, Jean-Paul: *Módszer, történelem, egyén*. Budapest: Gondolat, 25–95.
- Sartre, Jean-Paul 1940: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1943/2006: *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Sartre, Jean-Paul 1946/1947: *Egzisztencializmus*. Budapest: Stúdió.
- Sartre, Jean-Paul 1946/1947: *A zsidókérdésről. Vádirat az antiszemitizmus ellen*. Budapest: Káldor.
- Sartre, Jean-Paul 1947–1972: *Situations*. I–X. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1947: *Baudelaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1948/1969: *Mi az irodalom?* Budapest: Gondolat.
- Sartre, Jean-Paul 1952: *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1960–1985: *Critique de la raison dialectique*. I–II. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1971–1972: *L'idiot de la famille*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1976: *Módszer, történelem, egyén. Jean-Paul Sartre filozófiai írásai*. Budapest: Gondolat.
- Sartre, Jean-Paul 1983: *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 1985: *Mallarmé*. Paris: Gallimard.
- Biemel, Walter 1983: *Jean-Paul Sartre*. Reinbek: Rowohlt.
- Caws, Peter 1979: *Sartre*. London: Routledge.
- Cohen-Solal, Annie 2001: *Sartre 1905–1980*. Budapest: Európa.
- Fehér M. István 1980: *Jean-Paul Sartre*. Budapest: Kossuth.
- Flynn, Thomas 1984: *Sartre and Marxist Existentialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fry, Christopher 1988: *Sartre and Hegel: The Variation of an Enigma in L'être et le néant*. Bonn: Bouvier.
- Galser, Ingrid (szerk.) 2000: *La naissance du phénomène Sartre, 1938–1945 (Actes du Colloque d'Eichstätt)*. Paris: Seuil.
- Howells, Christina (szerk.) 1992: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kampits, Peter 2004: *Jean-Paul Sartre*. München: C. H. Beck.
- Lévy, Bernard-Henri 2000: *Le siècle de Sartre*. Paris: Grasset.
- Olschanski, Reinhard 1997: *Phänomenologie der Mißachtung. Studien zum Inter-subjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres*. Bodenheim: Philo.
- Renaut, Alain 1993: *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Grasset.
- Schlipp, Paul (szerk.) 1981: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. LaSalle: Open Court.
- Tordai Zádor 1967: *Egzisztencia és valóság*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.) 2011: *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest: L'Harmattan.
- Wilcocks, Robert (szerk.) 1988: *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*. Boston: G. K. Hall.

## MAURICE MERLEAU-PONTY

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), a francia fenomenológia talán legfontosabb alakja a nyugat-franciaországi Rochefort-sur-Mer városában született katolikus családban. Apját 1913-ban elveszítette és a család Párizsba költözött. 1926-ban felvették az Ecole Normale Supérieure-re, ahol viszonylag hamar megismerkedett Sartre-ral, de kapcsolatuk csak később vált szorosrá. Tanárai között volt a neokantianus Léon Brunschvicg (1869–1944), a korszak talán legfontosabb filozófusa Bergson után. Diplomamunkáját Plótinusról írta Emile Bréhier vezetésével. 1930-ban megszerezte a filozófiai aggregációt, és Beauvais-ban, majd Chartres-ban tanított gimnáziumban. Ebben az időben távolodni kezdett a katolicizmustól, és Alexandre Kojève (1902–1968) Hegel *A szellem fenomenológiájáról* szóló előadásainak hatására Hegelt, majd Marxot kezdte tanulmányozni. Merleau-Ponty számára Hegel és Marx a konkrét társadalmi élet fenomenológusai voltak, nem pedig élettelen filozófiai rendszerek kidolgozói.

1935-től tutorként dolgozott az Ecole Normale Supérieure-ön, és az észlelés természetéről, valamint az észlelés fenomenológiai és Gestaltpszichológiai problémájáról tartott órákat. 1939-ben tett először látogatást a leuveni Husserl Archívumban, ahol Husserl kiadatlan műveivel és kézírataival ismerkedhetett meg. Még ugyanezen év augusztusában behívták katonának. Hamarosan fogságba esett, de 1940 szeptemberében hazaengedték. Előbb a párizsi Carnot gimnáziumban, majd 1944-től a Condorcet gimnáziumban tanított, ahol Sartre helyét vette át. Sartre és Merleau-Ponty 1941-ben vették fel újra a kapcsolatot, amikor egy rövid életű szocialista ellenállási csoportban újra találkoztak. Barátságuk és intellektuális együttműködésük innét kezdve egy évtizeden keresztül töretlen volt. Merleau-Ponty 1945-ben állást kapott a lyoni egyetemen és ugyanebben az évben Sartre-ral együtt megalapították a *Les Temps Modernes* című folyóiratot, amely a háború utáni évek legfontosabb francia értelmiségi folyóirata lett.

Munkásságának elismeréseként 1949-ben a Sorbonne professzora lett, majd 1952-ben a Collège de France filozófia tanszékének vezetője. E poszt tekintélyét jól mutatja, hogy korábban Henri Bergson, Louis Lavelle és Etienne Gilson töltötte be. 1953. január 15-én hangzott el Merleau-Ponty avató beszéde, amely „A filozófia dicsérete” címen látott később napvilágot. Egészen haláláig itt

tanított. Kollégái között volt például Claude Lévi-Strauss is, akinek etnológiai strukturalizmusa nagy hatással volt Merleau-Pontyra.

Sartre-ral való kapcsolata időközben megromlott, ugyanis Sartre túlságosan közel került a Francia Kommunista Párt konzervatíván szovjetbarát álláspontjához. A politikai nézeteltérés végül szakításhoz vezetett és Merleau-Ponty 1953 nyarán kilépett a *Les Temps Modernes* szerkesztőségéből. Elvéve találkoztak ugyan ezután is, de sem a barátság, sem a munkakapcsolat nem állt helyre. Merleau-Ponty 1961. május 3-án hirtelen szívroham következtében elhunyt. Sartre megindító írással emlékezett meg az egykori barátról (*Merleau-Ponty vivant*).

Merleau-Ponty filozófiájának középpontjában az észlelés problémája áll. Ezt az alapproblémát próbálja új és új megközelítésben megragadni. Gondolkodását mindig jellemzi az a kettős törekvés, hogy a filozófia és a természettudomány belátásait kölcsönösen termékennyé tegye egy olyan szinten, amely még nem vált áldozatává a külső és a belső éles elválasztásának. Az észlelés kérdését egyszerre próbálja külső, vagyis pszichológiai és belső, azaz fenomenológiai eszközökkel megragadni.

Két filozófiai főműről beszélhetünk Merleau-Ponty esetében: 1945-ben publikálta *Az észlelés fenomenológiája* című művet, amely Sartre *A lét és a semmi* című műve mellett kétségtelenül a francia fenomenológia legfontosabb könyve. Második főműve, *A látható és a láthatatlan* korai halála miatt félbemaradt. Az 1964-ben megjelent könyvet tanítványa, Claude Lefort a már készen álló szövegekből és a munkajegyzetekből állította össze. Merleau-Ponty gondolkodásában a két főmű időszaka, valamint a kettő között egy átmeneti időszak, vagyis három periódus rajzolódik ki. Az első az észlelés fenomenológiai és pszichológiai elemzésének korszaka. A háború utáni második periódust új megközelítésekkel, elsősorban a strukturalista nyelvészettel és társadalomtudománnyal, valamint a pszichoanalízissel való behatóbb ismerkedés, továbbá társadalmi és politikai kérdésekkel való szembenézés jellemzi. A harmadik korszak egy olyan új ontológia kidolgozásában csúcsosodik ki, amely az egész észlelés problémát radikálisan új kontextusba helyezi. Ha Sartre gondolkodása a szabadság dialektikájának értelmezése és az emberi egzisztencia újrafogalmazása, akkor Merleau-Ponty filozófiája az emberi világon-lét mint *észlelés* mélyreható újragondolása. Míg Sartre filozófiája elsősorban az irodalomra és a politikai gondolkodásra volt befolyással, Merleau-Ponty inkább a pszichológia, a szellemtudományok és az esztétika területén hatott.



## 1. Az megtestesült értelem fenomenológiája

Sartre fenomenológiához való viszonyával szemben Merleau-Ponty nem csupán eszközként használta a fenomenológiát egy ontológia kidolgozásához. Saját egész filozófiáját a fenomenológiával azonosította, amennyiben a fenomenológiát egy állandóan önmagát kereső gondolkodásként, a gondolkodás alakzatainak soha meg nem szűnő vizsgálataként fogta fel, amely hűen alkalmazkodik a vizsgált dolgokhoz, nem pedig előzetes fogalmi megkülönböztetéseknek engedelmeskedve rögzíti azokat. Sartre Husserl művei közül elsősorban az *Ideen* első kötetét ismerte, Merleau-Ponty számára a kései Husserl genetikus fenomenológiája és életvilágra vonatkozó vizsgálódásai voltak fontosak. Fenomenológiához való viszonyukra rányomta a bélyegét ez az alapvető eltérés. Merleau-Ponty a fenomenológiában látta azt az új gondolati irányt, amelynek segítségével ki lehet szabadulni a megcsontosodott hagyományt uraló és vissza-visszatérő ellentétből: az objektív tudományokra támaszkodó naturalizmus és a reflexív tudatfilozófia ellentétéből. Korai gondolkodásának egésze felfogható úgy, mint eloldódás ettől a hagyományos szembeállítástól és egy olyan *harmadik dimenzió* keresése, amely meghaladja ezt a hibás kettősséget. A tapasztalatban keletkező értelem ugyanis nem teljesen szubjektív és nem is teljesen objektív, egy köztes területen helyezkedik el és köztességének pozitív értelme van. A Merleau-Ponty által kidolgozott fenomenológia középponti kérdése az, hogy vajon meg lehet-e ragadni az értelem kialakulásának sajátos képlékenységet. Az a szféra, ami a leginkább kifejezi a tapasztalás eleveenségét, és ami a hagyományt uraló kettős beállítódás számára mégis láthatatlan maradt, Merleau-Ponty szerint a tapasztalat testi jellege. Gondolkodásának középponti kérdése így tehát az lesz: mit jelent a tapasztalás *testisége*?

A fenomenológiai vizsgálódás megmutatja, hogy a testi tapasztalat ambiguitása nem egy olyan plusz dimenzió, ami kívülről kapcsolódna az értelem logikai, nyelvi vagy tudati rendszeréhez, valamiféle árnyalattal gazdagítva a szilárdnak tekinthető alapszintet. Épp ellenkezőleg: a testi tapasztalattal szükségszerűen együtt járó nyitott dinamizmus maga az „alap”. Az értelem keletkezésének ez a képlékeny és többértelmű állapota minden egyéb szimbolikus rögzítést megelőz, mind a reflexív gondolkodás szubjektív irányú, mind a tudományos megismerés objektív irányú fogalmi rögzítéseit. A testi tapasztalat rögzíthetetlen nyitottsága egy olyan őállapot, amit a gondolkodás alakzatai állandóan elfednek. Az új fenomenológia feladata tehát ennek az inkarnált, vagyis megtestesült értelemnek a felfedése és leírása.

Merleau-Ponty gondolkodásának az egyik legfigyelemreméltóbb vonása az, hogy sohasem elégedett meg a pusztá filozófiai elmélkedéssel. A konkrét, kísérleti tudományok eredményeit ugyanúgy megpróbálta felhasználni, mint a filozófusok belátásait. Annak ellenére, hogy a fenomenológiában mindig is középponti kérdés volt a tudat pszichológisztikus vizsgálatának a kritikája,

Merleau-Ponty nem rettent vissza attól, hogy a kortárs pszichológiai és fiziológiai kutatások eredményeit is beemelje a tapasztalás és észlelés leírásába. Ugyanazt a keresett harmadik dimenziót próbálta tehát két külön irányból, illetve két különböző aspektusból megközelíteni. Korai korszakának két műve (tulajdonképpen a párhuzamosan írt két doktori disszertációja) ezt a kettős megközelítést tükrözi. *A viselkedés struktúrája* (*La structure du comportement*, 1942) című könyv a testi viselkedés, az organizmus környezethez való viszonya és az organikus viselkedés különféle szintjeinek leírásán keresztül mutatja meg a testi létezés sajátosságait. Itt tehát a korabeli pszichológia, fiziológia, etológia és biológia eredményei alapján közelít meg egy olyan szférát, a test és a viselkedés szféráját, amelyet – a könyv alaptétele szerint – nem lehet kimerítően jellemezni a hagyományos, naturalisztikus tudomány tárgyiasító szemléletével. Az organizmus környezetéhez való viszonya ugyanis dinamikus viszony, amit nem lehet dologként vagy dologi összefüggésként leírni. Az emberi tudat és az emberi tapasztalat pedig egy válfaja – jóllehet igen magas szintű és igen bonyolult válfaja – ennek a sem nem teljesen szubjektív, sem nem teljesen objektív organizmus–környezet viszonyoknak.

A másik mű, Merleau-Ponty első filozófiai főműve, *Az észlelés fenomenológiája* (*Phénoménologie de la perception*, 1945) ugyanezt a feladatot fenomenológiai eszközökkel, vagyis a nem empirikus fenoménnek gondos leírásával teljesíti. A testi viselkedéssel szemben itt már a *testi észlelés* részletes vizsgálata a cél. A tapasztalás folyamata és az észlelés elemei nem írhatóak le a hagyományos reflexív filozófia kategóriáiban, ami minden jelenséget világos és artikulált, vagyis logikailag rendezett tudati jelenséggént fog fel. Merleau-Ponty számot akar adni a tapasztalásnak arról a nem intencionális és nem tudatos rétegről, ami minden észlelés alapja és háttere.

Úgy látja, hogy a természettudományos-pszichológiai és a fenomenológiai megközelítés egy közös terület felé konvergál, ami a tiszta szubjektumok és a tiszta objektumok világán túl megmutatja azt a harmadik dimenziót, ahol aktivitásunk és passzivitásunk, autonómiánk és függőségünk már nem mond ellent egymásnak. Tulajdonképpen a karteziánus filozófia öröksége az a filozófiai hagyományt teljesen meghatározó elválasztás, ami test és lélek éles különbségét mondja ki, és az embert két teljesen különálló részre szakítja: fizikai testre és spirituális lélekre. Merleau-Ponty számára ez a legelfogadhatatlanabb fogalmi elválasztás. Nem egyszerűen arra tesz kísérletet, hogy a két szférát egyesítse, hiszen az egyesítésre irányuló törekvések maguk is foglyai maradnak az elválasztás hibás kiindulópontjának. Célja sokkal inkább az, hogy e különbségtételt *hibás metafizikai előítéletként* leplezze le. Ha van ontológiai hozadéka Merleau-Ponty észlelésre vonatkozó elemzésének, akkor az a lélek és a tudat kiiktathatatlan testiségének, másfelől a test sajátos „intelligenciájának” felmutatásában ragadható meg. A két szféra nem hogy nem

válik el egymástól, hanem lényegi módon áthatják egymást, ugyanannak az eleven működésnek két aspektusát mutatva.

A keresett harmadik dimenziót, ami természet és szellem, valamint test és lélek elválasztásait képes meghaladni, azonban nem elég pusztán elgondolni. Konkrétan is fel kell mutatni olyan fenoméneket, amelyek leírhatóvá teszik. A harmadik dimenziót Merleau-Ponty szerint a *struktúra* és a *Gestalt* (alakzat) fogalmai teszik sajátosan megragadható kutatási területté. A *Gestalt* fogalmát Merleau-Ponty az úgynevezett alaklélektanból veszi át, amire többek között nagy hatással volt a husserli fenomenológia is. Az alaklélektan abból a meggyőződésből indul ki, hogy az észlelés sohasem elszigetelt elemek szintetizálása, hanem már kiindulópontjában is *Gestaltok*, vagyis egészes alakzatok megjelenése. Alaptételei: az egész mindig több, mint a részek összege; az egész megelőzi a részeket; az egész egy háttérből emelkedik ki. Számos mára klasszikussá vált kísérlet igazolja, hogy az észlelő tudat ott is létrehozza az egészet (vagyis ott is teljes alakzatot látunk), ahol az eredeti ábra esetleg hiányos. Az egész alakok észlelése azonban nem tanult, magasabb intellektuális képesség, hanem már a tapasztalás legalsó szintjén is működik. Aron Gurwitsch (1901–1973), aki Berlinben Kurt Goldstein tanítványa volt, a 30-as években Párizsban élt, és a Sorbonne-on tartott előadásokat. Merleau-Ponty az ő előadásait látogatta, és ezeken keresztül ismerkedett meg az alaklélektan legújabb eredményeivel.

Mind a struktúra, mind a *Gestalt* azt a szférát jellemzi, ami nem tisztán szubjektív és nem is tisztán objektív. Azt a köztes szférát, amihez az utat egyfelől az organizmus és a környezet strukturális összefüggései, másfelől a tapasztalást jellemző és a tudatos elhatározást megelőző egészlegesség nyitja meg, nem káoszként, illetve megragadhatatlan alaktalanságként kell elképzelnünk. A harmadik szféra ambiguitása pozitív értelmet hordoz, és a hagyományos, rögzített összefüggések lebontását követeli meg. Az ambiguitás tehát nem kontúr nélküli homályt jelent, hanem spontán keletkezést, dinamikus alakulást, aminek a leírásához új fogalmiságra van szükség.

### 1.1. Az észlelés elsődlegessége

Az *észlelés fenomenológiájában* Merleau-Ponty immár nem kívülről közelít a tapasztalás és a tapasztalati értelem keletkezésének problémájához. A fenomenológiai leírás középpontjában az a tézis áll, hogy az észlelés nem egy a többi fenomén közül, hanem példaszerű és alapvető fenomén. Példaszerű, mert jellemzőinek javarésze az emberi létezés egyéb területein is fellelhető, és alapvető abban az értelemben, hogy az emberi létezés világon-lét (*être-au-monde*), vagyis a környező világgal való állandó interakció, aminek a közege maga az észlelő tapasztalat. Az észlelés nem tudatos, intencionális aktus, hanem

a világhoz való viszonyunk alapzata, amiből minden egyéb aktus kibomlik; a vele szemben álló világ pedig nem tárgy, illetve nem tárgyi összefüggés, hanem egy tapasztalati mező. „Az észlelés – írja – nem a világ tudománya, nem is aktus vagy szabad állásfoglalás, hanem az a háttér, amiből minden aktus kiemelkedik, s amit minden aktus előfeltételez” (Merleau-Ponty 1945: v.). Az észlelés természetesen egyike a tudati fenoméneknek a képzelet, emlékezés, idegentapasztalat, stb. mellett, mégis kiemelkedő jelentősége van. Az észlelés ugyanis az az *eredeti kontaktus* a valósággal, ami minden predikatív különbséget megelőz, s amire minden egyéb világhoz való viszony (nyelvi, kulturális, erkölcsi, esztétikai stb.) ráépül.

Az észlelés eredendő világát azonban nem egykönnyen találjuk meg, hiszen kulturális, tudományos és filozófiai előítéletek sokasága fedi el előlünk. Merleau-Ponty szerint egy átfogó metafizikai előítélet teszi láthatatlanná az észlelés eredeti állapotát, s ezt az előítéletet egyaránt osztja az empirikus szenzualizmus, az asszociációs pszichológia, valamint az intellektualista filozófia. Az előítélet abban a feltevésben foglalható össze, hogy a világ, mint tények összessége, *készen áll* előttünk. Ha a világ készen adott a számunkra, akkor a tapasztalat nem más, mint ennek a kész világnak a passzív letapogatása. Merleau-Ponty ezzel szemben arra a belátásra jut, hogy nincsenek készen adott dolgok és dologi összefüggések, az eredendő észlelés szintjén a *világ mindig befejezetlen és sohasem teljesen meghatározott*. Az észlelés tehát maga is alakítja ezt a világot. A fenomenológia feladata az, hogy ennek a még befejezetlen és nyitott észleleti világnak, valamint ennek a teremtmő tapasztalati mozgásnak a struktúrávonalait és eredendő alakzatait kitapogassa.

Merleau-Ponty fenomenológiai leírása az észleléssel kapcsolatos klasszikus előítéletek kritikájával veszi kezdetét. Az eredendő észlelés fenoménjének előtérbe helyezése után már sejthetjük, hogy a klasszikus ismeretelméleteknek azt a megkülönböztetését is el fogja utasítani, ami az észlelés érzéki anyagát élesen elválasztja az intellektuális formától. Ez az Arisztotelésztől eredő különbségtétel az érzékszervek által felfogott anyagot eleve alakatlan és saját összefüggések nélküli, halott masszaként gondolja el, amit csak az emberi értelem lát el formával és elevenséggel. Merleau-Ponty ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy az értelem és a jelentés már valamiként az érzéki adottságokban magukban is benne rejlik, egy spontán organizáció révén, ami az ember értelmi teljesítményeitől teljesen független. A korábbi pszichológiai és filozófiai elméletek az észlelés anyagának az érzéki adottságokat tartották, ezzel szemben Merleau-Ponty tagadja a tiszta, érzéki benyomás létét. „A tiszta benyomás nem csupán nem található sehol, de nem is észlelhető, következésképp nem is gondolható el az észlelés mozzanataként” (Merleau-Ponty 1945: 19.). Mind a tárgyi minőségek, mind az atomi érzetadatok feltevése egy utólagos konstrukció eredménye Merleau-Ponty szerint, ami hamis képet ad az eredendő észlelés spontán szerveződéséről. Az alaklélektanból vett példák

segítségével megmutatja, hogy egyrészt az észlelés legalapvetőbb szintjén is beszélhetünk szerveződésről (a pusztá, alakatlan anyag és az átlelkésítő gondolati forma szembeállítására tehát tarthatatlan), másrészt hogy az észlelésben nincsenek rögzített, „objektív” különbségek. A híres Müller-Lyer vonalak (egyforma hosszú vonalak a végükön kifelé illetve befelé irányuló nyilakkal, amelyek így különböző hosszúságúnak tűnnek) megmutatják, hogy a vizuális mezőben a látás mindig dinamikus meghatározatlanságban mozog: a vonalak ugyanis a vizuális észlelés számára sem nem teljesen egyformák, sem nem teljesen eltérőek, csakis az objektivitásra törekvő mérés teremti meg „egyenlőségüket”. Ez az egyenlőség azonban absztrakt összefüggés, az eredeti észlelésben a kérdés nyitott, eldöntetlen és mindig az éppen adott észlelési helyzet vagy feladat függvénye. A tudomány tehát tárgyi állandókat (érzéki minőségeket, nagyságokat, geometriai alakokat stb.) vezet be ott, ahol az észlelést még eleven mozgás és ambiguitás jellemzi. A fenomenológia feladata ennek a pre-objektív, tudományelőtti észlelési világnak a felfedezése.

Az észlelés tárgyiságával kapcsolatos második kritika az asszociációs elméletekre irányul, amelyek természetesen ugyancsak az elszigetelt érzéki adottságok feltevéséből indulnak ki. Merleau-Ponty itt ismét az alakpszichológia belátásaira támaszkodik. „Nem léteznek közömbös adottságok, amelyek azért képeznek együtt egy dolgot, mert az érintkezés és a hasonlóság törvényei egymáshoz kötik őket; épp ellenkezőleg, csakis ezért tud az analitikus beállítódás egy adottságegyüttesben hasonlóságokat és érintkezéseket elkülöníteni, mert ezt az együttest már eleve dologként észleljük” (Merleau-Ponty 1945: 23.). A sorrend tehát megfordul: az ingerek asszociációja nem előzi meg az egész konstitúcióját, az észlelés ugyanis már mindig is egészes alakzatokra támaszkodva bontakozik ki. Az észlelés nyitott állapotát nem atomi érzetek alaktalansága, hanem *elemi formák, alakzatok és értelem-összefüggések felvillanása jellemzi*. Az empirista például sohasem lenne képes megmagyarázni az ingerek egymáshoz kapcsolódásával, hogy egy arcon hogyan láthatunk szomorúságot, vagy bármilyen más kifejezést. A tapasztalat, ezzel az absztrakt szemlélettel szemben, már eredeti állapotában értelmek és összefüggések dinamikus alakulását jelenti. Ez az időben kibontakozó összefüggésekre is igaz: sohasem elszigetelt eseményeket tapasztalunk, amiket utólag, visszafelé szintetizálnánk egységgé, hanem már eleve történeteszerű, nagyobb egészek felvillanó lehetőségéből indulunk ki.

A harmadik szinten a klasszikus előítéletek kritikája immár nem az empirizmus, hanem az intellektualizmus ellen irányul. Az intellektualizmus Merleau-Ponty szerint túl sokat bíz a gondolkodásra, és eltekint a tudatműködés mindenféle alkalmi esetlegességétől. Úgy tekint a tudatra, mintha mindig tökéletesen éber és koncentrált lenne, mintha sohasem lankadna a figyelme és sohasem merülne álomba. Vagyis úgy, mintha a tudat nem egy testben lakozna. Ezen kívül az intellektualizmus eleve egy gondolati alakzaton,

az ítéleten keresztül közelít a tapasztalat összes formájához: azt feltételezi, hogy az értelem, aminek kialakulása az eredendő észlelésben veszi kezdetét, maradéktalanul leírható logikai formába rendezett propozicionális (ítéletszerű) tartalmak összefüggéseként. Mind a testetlen, önmaga számára teljesen áttetsző tudat, mind a tapasztalati értelem propozicionális tartalomként való rögzíthetősége előítéletnek bizonyul a fenomenológiai vizsgálódások során. Ezzel szemben kimutatható, hogy a tudatnak számos olyan működése van, amely önmaga számára nem válik teljesen átláthatóvá, csak részben vagy utólag. Ezeket nevezi Merleau-Ponty „nem tétikus” tudatformáknak. Ilyen az idő tudata, saját testünk és mozgásunk tudata, egy adott helyzetre vonatkozó elvárásaink tudata, stb.

A világ állandóságának előfeltevése mögött felsejlik tehát egy dinamikus és többértelmű fenomenális mező, ami nem magyarázható kimerítő módon a hagyományos filozófiai beállítódás rögzített fogalmainak segítségével. Merleau-Ponty így fogalmaz: „Nem mondjuk többé azt, hogy az észlelés kezdődő tudomány, hanem épp fordítva, azt mondjuk, hogy a klasszikus tudomány egy olyan észlelés, amely elfelejtette eredetét, és önmagát befejezettnek hiszi” (Merleau-Ponty 1945: 69.). Az a fenomenális mező azonban, amit Merleau-Ponty megmutat, nem csupán gyakorlatilag, hanem elvileg is ellenszegül minden közvetlen és kimerítő magyarázatnak. Dinamikus többértelműsége nem gondolkodásunk és szemléletünk végessége miatt nehezen felfejthető állapotot, hanem elvileg kimeríthetetlen mozgást és alakulást jelent, éppen azért, mert az észlelés a fenomenális mezőre még az értelem születésének és kialakulásának állapotában (*a l'état naissant*) irányul.

## 1.2. Testi kötődés a világhoz

A test elemzése egészen sajátos helyet foglal el Merleau-Ponty fenomenológiájában. Úgy tűnik, hogy a keresett harmadik dimenzió kulcsát adhatja ennek a sajátos fenoménnek a helyes értelmezése. A test ugyanis nem pusztán objektum a világ többi dolga között, vagyis nem mérhető ki a klasszikus pszichológia és fiziológia mechanisztikus szemléletével, ugyanakkor nem is vezethető vissza a tiszta tudat működésére. A test filozófiailag kitüntetett helyzete abban a tételben foglalható össze, hogy a test nem egyszerűen a tapasztalás közege, hanem egyszersmind az eredeti értelemképződés szerve is. Más szóval a test nem semleges összetevője a tapasztalásnak, hanem sajátos és másra vissza nem vezethető forrása az értelem létrejöttének. A test filozófiai problémává emelése valójában Merleau-Ponty fenomenológiájának érdeme.

A testről való fenomenológiai gondolkodás mindenek előtt egy perspektíva-váltást igényel: nem általában beszélünk a testről a fenomenológiai elemzés során, a fenomenológus a *saját test* (*corps propre*) észlelésben játszott szerepét

próbálja megvilágítani. Így válik világossá, hogy a test nem tárgy, hiszen a saját testem nem tárgy az észlelési mezőmben, hanem az észlelés állandó fenomenális összetevője. Ott van állandóan, de közvetlenül sohasem a tapasztalás tárgya: nem a testemet észlelem, hanem a testemmel észlelek. A test egyszerre médiuma a világgal való minden kapcsolatunknak, ugyanakkor az is, ami által létezésünk lehorgonyzódik ebben a világban. Ezek a látszólag magától értetődő állítások azonban egyáltalán nem ártatlan megfogalmazások. A test önálló értelemforrásként és sajátos közegként való felmutatása valójában teljes szakítást jelent a hagyományos filozófia – és természettudomány – fogalmiságával. Merleau-Ponty odáig megy, hogy a testet „természetes énnék” is nevezi, és ez alatt azt érti, hogy a test és a testből eredő értelemstruktúrák úgy tartoznak hozzánk, vagyis úgy képezik énünk részét, hogy az mindenféle tudatos döntést megelőz. Ennek következtében az a magától értetődőnek látszó különbség is átértelmeződik, amit passzivitás és aktivitás között megvont a hagyományos filozófia. Az értelmi működés vélt aktivitásával szemben a test nem csupán passzív és receptív befogadója a benyomásoknak. Sajátos aktivitás jellemzi, ami értelem aktivitásából nem vezethető le, és azzal nem is keverhető össze. A test aktivitása az észlelés eredeti formálódásában érhető tetten: a test egyrészt mozgásos, vagyis motoros aktivitással rendelkezik, azaz számtalan módon képes előkészíteni és megkönnyíteni az észlelést, más szóval plasztikus módon igazodik a környezethez, másrészt pedig a testi észlelés körén belül kezdődik meg az érzékek által felfogott benyomások első alakítása és eredeti felfogása, amihez képest az értelmi feldolgozás már másodlagos és utólagos tevékenység. A test tehát hozzánk tartozik, de a tudatos én előtti, pre-perszonális szubjektum részeként.

Jóllehet Merleau-Ponty a leírásokat többnyire a pszichológiából veszi, elemzései mégis új perspektívákat nyitnak meg a filozófia számára. A testtel kapcsolatos kettős érzékelés (ha az egyik kezemmel megtapintom a másik kezemet, akkor mindkét kezem egyszerre tapintó és tapintott) példáján megmutatja, hogy nem két külön, önmagában megálló érzékelés egymás mellettiségéről van szó (ahogy ezt a pszichológia állítja), hanem egy olyan eredendő testi érzékelés egységről, ami hol az egyik, hol a másik aspektusból villantja fel az érzékelési viszonyt. Hol az egyik kezem érzékelő és a másik érzékelt, hol pedig fordítva. Az egymást tapintó kezek példáját már Husserl is behatóan elemzi, Merleau-Ponty azonban a fenomenológiai gondolkodás paradigmatisztikus példájává teszi. A test eredeti és sajátos tapasztalati egységként való értelmezésének irányába mutat a kinesztétikus érzékelés (a külső érzékelésével szemben a test belső állapotaira és helyzetére vonatkozó érzékelés) leírása is, ami nem vezethető vissza intencionális észlelési aktusokra. Felmerül azonban a kérdés, hogy ha mindezeket a fenoméneket már felismerte a hagyományos pszichológia, miért nem volt képes őket helyesen értelmezni? Merleau-Ponty válasza az, hogy a pszichológia mint „objektív” tudomány

mindig is a személytelen gondolkodás perspektívájába helyezkedett, a test mint saját test fenomenójának adekvát leírásához azonban fenomenológiai megközelítésre van szükség. Olyan megközelítésre, amely nem megy el a test legfontosabb sajátossága mellett, miszerint mindenkor az én saját testem, tapasztalati életem horizontjának nem objektív, hanem fenomenális, átélt összetevője, világban létem eleven alapzata.

A test fenomenológiai jellemzésének további fontos belátása az, hogy a saját testemre vonatkozó érzékelésem és észlelésem sohasem elszigetelt adatokkal szolgál, amelyeket „utólag” raknék össze egységgé, hanem a testemről mindig mint egészről van tudomásom, jóllehet ez nem tudatos és nem intencionális tudás. Merleau-Ponty erre az állandó, atematikus tudásra alkalmazza a *testséma* kifejezést. A testsémához sajátos térbeliség és elsajátított mozgásrendszer tartozik, és egy olyan szenzo-motorikus egységképződés, amiről a hagyományos pszichológia nem tudott számot adni. Ráadásul csakis egy ilyen állandóan egységes testséma alapján magyarázható például a fantom-érzékelés. Az amputált betegek nem egy lassan kihunyó emlék alapján érzékelik időnként nagyon erőteljesen az amputált végtag jelenlétét, hanem a testséma mint egységes alakzat szolgáltatja azt az állandó lehetőségfeltételt, ami magyarázatot ad a fantomérzékelés jelenségére. A testséma dinamikus és atematikus alakzata minden észlelésünk és testtapasztalatunk háttérét és alapját jelenti. Erre az eredeti, átélt testtapasztalatra telepszik rá testünk külső szemlélete, vagyis az objektív térben való elgondolása. A testséma fogalma magyarázza azt a képességünket is, hogy mások mozgásaiba mimetikus módon bele tudjuk élni magunkat. Ez a fajta beleélés a tudatos és a képzelőerőre támaszkodó belehelyezkedés előtt is megtörténik. Gondoljunk csak arra, amikor egy sportoló mozgását figyelve szinte vele együtt mozgunk.

### 1.3. Dinamizmus és kreativitás

„Nem azt kell tehát mondanunk – írja Merleau-Ponty –, hogy testünk *benne* van a térben, sem azt, hogy *benne* van az időben. Testünk *lakja* a teret és az időt.” (Merleau-Ponty 1945: 162.). Ez a sajátos viszony pedig nem csak egységes észlelési alakzatok előzetes meglétét jelenti, hanem lehetséges új értelemek és észlelési viszonyok *dinamikus létrejöttét* is. A hagyományos pszichológiai megközelítés képtelen számot adni az észlelés kreativitásáról. Merleau-Ponty fenomenológiájának talán az a legnagyobb hozadéka az észlelésre vonatkozó perspektívák elmélyítése mellett, hogy kísérletet tesz az új értelem, az új látásmód, az újfajta tapasztalati attitűd létrejöttének magyarázatára is. A tapasztalati észlelés hagyományos, statikus és elemző megközelítését két irányból értelmezi át és teszi dinamikussá: egyfelől a mindenkori alapzat és



háttér egységes alakzatainak (észlelési egységek, testséma stb.) felmutatásával, másfelől azzal, hogy a tapasztalat fejlődését nem mechanikus bővülésként, hanem kreatív alakulásként mutatja be. A gyermek szintanulásáról a következőket írja. „Megtanulni látni a színeket, ez egyfajta látási stílus elsajátítása, a saját test használatának egy új módja, nem más, mint a testséma gazdagítása és újraszervezése. [...] Testünk nem tárgy az »én gondolkodom« számára: a megélt jelentések olyan együttese, amely egyensúlyra tör. Néha a jelentések új magja képződik: régi mozgásaink egy új motorikus egységbe illeszkednek, a látás első adatai pedig egy új érzéki egységbe, természetes képességeink hirtelen egy olyan sokkal gazdagabb jelentéshez kapcsolódnak, amely észlelési és gyakorlati mezőnkben eddig csupán jelzett volt és tapasztalásunkban csak egy bizonyos hiány révén jelentkezett, s amelynek kialakulása hirtelen újjászervezi az egyensúlyt és betölti a vak várakozást.” (Merleau-Ponty 1945: 179.). A tapasztalás tehát nemcsak előzetesen egységes rendeződése az észlelési mezőnek és a testi érzékelésnek, hanem ennek az egységes mezőnek a dinamikus, strukturális átrendeződése is. Érdekes párhuzam bontakozik ki így a testi tapasztalat eltárgyiasíthatatlan individualitása és a műalkotások sajátos és a műelemzés által kimeríthetetlen egyedisége között. „Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy testünk egy műalkotáshoz hasonlít” (Merleau-Ponty 1945: 177.). A test működése és a műalkotás többértelmű gazdagsága közötti párhuzam különösen a kései Merleau-Ponty gondolkodásában tér vissza gyakran.

#### 1.4. Az észlelt világ és az időiség

A világ az érzékelésben tárul fel, s ami feltárul, az egy dologi tér. A térbeliség azonban nem üres hely, amelyben mozogni tud a testünk, hanem *mélységdimenzió*. Az átélt tértapasztalat és a tértapasztalat állandói (fent, lent, közel, távol, illetve mitikus tér, családi tér, nyilvános tér stb.) mind a mélységdimenzió módozatai. A világ mint egész a maga térbeliségével, a hozzátartozó és állandónak mutakozó dologi létezőkkel végül is csak nyitott egészként fogható fel, ami sohasem ragadható meg és méríthető ki teljesen. A teret vizuális alakzatokba is belelátjuk (ez alapján látunk képet és nem pusztán színes, sík felületet), s ezért van a sötét mozi terem falára vetített mozgóképnek is olyan erős valóságghatása. A mélységdimenzió észlelése azonban nem vezethető vissza semmiféle tanulási folyamatra: a mélységdimenzió az a hasadás, ami észlelésünk testisége és világszerűsége között nyílik.

Az időiség ugyanolyan alapidimenziója létezésünknek, mint a testiség. Merleau-Ponty itt is újraértelmezi a korábbi, és számára túlságosan is intellektualizáló időértelmezéseket. Arra hívja fel a figyelmet, hogy az időben

nem úgy vagyunk benne, mintha jelenbeli énünk egy egybefüggő múlt meghosszabbítása lenne. Az idő egyrészt nem pillanatok lineáris sora, másrészt a gondolkodó szubjektum számára nem teljesen áttekinthető. A reflexió számára hozzáférhetetlen szférák felmutatása tulajdonképpen egy sajátos időviszonyra utal és ez Merleau-Ponty fenomenológiájának egyik legfontosabb belátása. „A reflexió csak akkor ragadja meg saját teljes értelmét, ha említést tesz arról a reflektálatlan alapról, amit előfeltételez, amiből az erőt nyeri, s ami a számára egy eredeti múltként konstituálódik, olyan múltként, amely soha nem volt jelen” (Merleau-Ponty 1945: 280.). A tárgy előtti, személy előtti és jelentés előtti (Merleau-Ponty műszavaival pre-objektív, pre-perszonális, pre-predikatív) értelemképződés végső horizontja tehát egy olyan előzetes adottság, ami minden lehetséges tudatosságot megelőz. Ez voltaképpen nem más, mint a világba és testbe születésem ténye. Ez az a múlt, ami „soha nem volt jelen”, tehát soha nem éltem át: egy másra már visszavezethetetlen, végső adottság. Merleau-Ponty ezáltal végleg szakít a korábbi filozófiai időfogalmakkal, amelyek vagy az objektív idő lineáris pillanatsorként való felfogására, vagy a szubjektív időtudat jelenbeliségére épültek. Az idő mint létezésünk fenomenális aspektusa mindig átélt idő, és egy ősmúltra utal, amelyet még nem foghattunk fel, ám ami minden későbbi, tudatunk által már megragadott élmény feltétele. Létezésünk dinamikus, idői létezés, ami pontosan azt jelenti, hogy soha semmilyen ismeretünk nem végleges, a képződő értelem sohasem merevedik örökké érvényes alakzatokba, sem a kultúra, sem az egyéni tapasztalat szintjén. Történeti és idői lények vagyunk, létezésünk végső alapzata az állandó idői mozgás. Ez a dinamizmus pedig az észlelt világot is eleve történetkezdeményekként és időbeli, történeti formálódásként mutatja meg. Észlelésünknek vannak olyan idői alapalakzatai, idői *Gestalt*-jai, amelyek minden történetként való felfogás mélyén jelen vannak.

Merleau-Ponty korai gondolkodásának egyik legfontosabb mozzanata az intencionalitás két típusának – részben Husserl genetikus fenomenológiájára támaszkodó, részben azt továbbgondoló – megkülönböztetése. A tudati aktusok intencionalitása mellett egy nem tudatos, nem az aktusok szintjén kialakuló intencionalitásról is beszél, amelyet Husserl nyomán működő intencionalitásnak (*intentionnalité opérante*) nevez. „A tételező aktusintencionalitás alatt, mintegy ennek lehetőségfeltételeként, egy olyan működő intencionalitást találtunk, amely már minden létállítást és létítéletet megelőzően végzi a munkáját. Ez »az esztétikai világ logosza« (Husserl), »az emberi lélek mélyén rejlő művészet« (Kant), egy művészet, amely mint minden művészet, csak az eredményeiben ismerhető meg” (Merleau-Ponty 1945: 490–491.). A működő intencionalitás annak a reflexió előtti szintnek a kulcsa, amelyet Merleau-Ponty elsősorban a testiség és az észlelés újragondolásával próbál megközelíteni.

## 2. Fenomenológia és egzisztencia

Merleau-Ponty egész gondolkodása megragadható tehát abban a törekvésben, hogy feltárja a tudatos, objektíváló, reflexív gondolkodás előtti szférát: az értelemképződés öntudatlan, pre-objektív, pre-perszonális, reflektálatlan folyamatát. Két komoly probléma merült fel azonban ezzel a törekvéssel kapcsolatban. Az elsővel már *Az észlelés fenomenológiájának* írásakor szembe kellett néznie, s noha első pillantásra módszertani problémának tűnt, végső soron a vállalkozás egészét érintette. A kész értelem kialakulásának és létrejöttének kutatása egy előzetes szférára utal, ez az előzetes szféra azonban önmagában nem megragadható, hiszen meghatározása szerint „előbb” van, mint a megragadható, reflexív értelmi alakzatok. Az, ami a vizsgálódás számára előzetesként mutatkozik, valójában tehát relatív a kész értelemre nézve: az előzetest közvetlen létrejöttében nem pillanthatjuk meg, csakis a már kialakult felől visszatekintve. Itt tehát az a veszély, hogy az észlelés fenomenológiája egy rossz körkörösségbe bonyolódik, ahol mindig a kész értelem formáját vetítjük vissza a kezdetekbe.

A másik probléma viszont csak fokozatosan vált világossá Merleau-Ponty számára, és végül egy egészen új filozófiai megközelítéshez vezetett. A 40-es évek végétől sejteni kezdte, hogy *Az észlelés fenomenológiájának* gondolatmenete, minden újdonsága és radikalitása ellenére, tulajdonképpen nem tudta végrehajtani a maga elé tűzött feladatot. A cél a szubjektum–objektum hibás kettőssége mögötti harmadik dimenzió felmutatása és leírása lett volna. Ám Merleau-Ponty ráébredt, hogy ha pusztán a szubjektum előtti pre-szubjektív működésről beszélünk az észlelés leírásakor, akkor még mindig megmaradunk a szubjektum–objektum szembeállításban. A tudatos szubjektum előtti öntudatlan szubjektivitás feltételezése még mindig a „tudat” fogalomkörében mozog, noha ezt a tudatot látszólag feloldja a személytől független és öntudatlan tudati tevékenységekben. A kései Merleau-Ponty az észlelést immár nem leképezési viszonyként fogja elgondolni, hanem olyan strukturálódásként, amelyben az elemek – immár valóban a tudattól függetlenül – egymáshoz képest különülnek el a differenciálódás játékában. Ennek a strukturálódásnak az alapmodellje részben a nyelvi kifejezés, részben a művészi alkotótevékenység.

Merleau-Ponty a háború után elsősorban esszéket és tanulmányokat közölt. Politikával és társadalmi kérdésekkel foglalkozik a *Humanizmus és terror* (*Humanisme et terreur*, 1947), valamint *A dialektika kalandjai* (*Les aventures de la dialectique*, 1955) című tanulmánykötet. Filozófiai írásait az *Ertelem és nem értelem* (*Sens et non-sens*, 1948), *A filozófia dicsérete* (*Eloge de la philosophie*, 1953), valamint az előzővel részben megegyező tartalmú *Jelek* (*Signes*, 1960) című kötet tartalmazza.

Az 50-es évek elején két, egymáshoz tartozó mű megírását tervezte, az egyik témája a nyelv, vagyis észlelés és kifejezés viszonya lett volna, a másiké pedig

az igazság eredete. Ez utóbbi alakult át később *A látható és a láthatatlan* ontológiai tervezetévé. Az előbbi mű legnagyobb része ugyancsak elkészült, de Merleau-Ponty 1953-ban feladta a tervet. *A világ prózája* (*La prose du monde*) című mű csak halála után jelent meg befejezetlen állapotban 1969-ben. A könyv legfontosabb gondolatai a beszélt nyelv (*langage parlé*) és a beszélő nyelv (*langage parlant*) megkülönböztetésére épülnek. Ez a megkülönböztetés az aktusintencionalitás és a működő intencionalitás különbségét ismétli meg a nyelvi kifejezés dimenziójában. Merleau-Ponty mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy a nyelv nem kész gondolati tartalmakat lát el nyelvi öltöztetéssel, a gondolat ugyanis csak a nyelvi megformálásban ölt testet. Vagyis a nyelv nem külsődleges a gondolathoz képest, hanem konstitutív eleme a gondolat születésének. Éppen ezért nem a megmerevedett, szabályokba rögzült, „beszélt nyelv” az érdekes, hanem az a folyamat, amelyben észlelés, gondolkodás és nyelv egymást kölcsönösen áthatva új értelem felbukkanását teszik lehetővé. Más szóval: a „beszélő nyelv” működése. A gondolat születésének ez a folyamata ugyanakkor egészen az észlelés szintjéig vezet vissza. Az észlelő test ugyanis nem csupán befogadja az észleleti tartalmakat, hanem egyzersmind az első kifejezést is alkotja. A primordiális kifejezés az észlelésben, a testben, a test használatában gyökerezik. Merleau-Pontyt az értelem születésének ez az eredeti pillanata, az első kifejeződés érdekli: ebben látja a nyelvi értelem első mozzanatát. Nem véletlen, hogy már ebben a műben is a festészet felé fordul analógiáért: ha a primordiális kifejeződés testi, akkor a festői kifejezés ugyanúgy alkalmas az értelem keletkezésének megvilágítására, mint például a költészet. A könyvet ugyan nem fejezte be, de legfontosabb gondolatait *A közvetett nyelv és a csend hangjai* című tanulmányban közre adta.

A nyelvről való gondolkodásban nagy hatással van rá Ferdinand de Saussure nyelvelmélete, amely a strukturalizmus mozgalmának az elméleti alapjává szélesedett. Merleau-Ponty a 40-es évek végén előadásokat tartott Saussure-ról, az 50-es években pedig közeli barátságba került Claude Lévi-Strauss-szal, a strukturalizmus „atyjával”. Nem véletlen tehát, hogy a jelentés és kifejezés viszonyának, valamint az értelemképződés folyamatának leírásában a saussure-i nyelvészet alapgondolatai állandóan jelen vannak. Ennek ellenére nem állíthatjuk, hogy Merleau-Ponty strukturalista lett volna. Sokkal inkább arról van szó, hogy a strukturalizmus vezető alapgondolatát, a személytelen, tudattól független értelem- és jelentésstruktúra fogalmát átültette a fenomenológiai leírásba. Úgyszólván dinamizálja azt, ami a strukturalizmus egészében többé-kevésbé statikus marad. Merleau-Ponty számára a döntő mozzanat Saussure nyelvészeti kutatásaiból a *diakritikus jelelmélet*. Ennek értelmében a jel csak a többi jelhez képest rendelkezik jelentéssel, vagyis a jelek csak egy differenciális jelrendszerben nyerik el értelmüket. A jelentések ugyanígy alkalmazkodnak egymáshoz, vagyis nincs önmagában vett, elszigetelt jelentés:

jelentésegység csakis egy jelentésmezőn belüli differenciális viszonyok mentén rajzolódik ki. Az értelemképződés fenomenológiai leírására jól alkalmazható ez a diakritikus megközelítés. A dinamikus értelemképződés folyamata pontosan úgy képzelhető el, mint rögzített elemek nélküli, viszont a fenomenális mezőhöz és egymáshoz állandóan illeszkedő értelemkezdemények kibontakozása és formálódása.

A másik erőteljes hatás a pszichoanalízis felől érte Merleau-Ponty fenomenológiáját az 50-es években. Gyermekpszichológiával (1949-től 1952-ig gyermekpszichológiai és pedagógiai előadásokat tartott a Sorbonne-on), valamint etnológiával való elmélyült foglalkozása végül elvezeti Freud nyomán a tudattalan egy olyan fogalmához, amely már nem meríthető ki a testi létezés és a tudatelőttes azonosításában. A tudattalan nem az, amiről még vagy már nem tudunk, de tudhatnánk, hanem az emberi létezés alapzata. A tudattalan állandó működése pedig maga is szimbolikus szerveződésnek engedelmeskedik, és – Lacan kifejezésével – úgy strukturálódik, mint egy nyelv. A *Gestalt* és a struktúra fogalmát tehát kiegészíti és elmélyíti a diakritikus viszonyok, a differenciális szerveződés és a nyelvi-szimbolikus tartalmak mentén szerveződő tudattalan fogalma.

### 3. A kései ontológia

Merleau-Ponty második főműve, *A látható és a láthatatlan (Le visible et l'invisible)* hosszú előkészítés és gondolati érlelés után végül befejezetlen maradt a filozófus 1961-ben bekövetkezett halála miatt. A szöveg első fele és a munkajegyzetek alapján azonban egy nagyszabású ontológia körvonalai rajzolódhatnak ki. A gondolkodás itt is a működő struktúrák leírását célozza meg, ám a korábbi korszak álláspontjával szemben Merleau-Ponty egyre kevésbé tartja a kialakuló struktúrákat olyan teljesítményeknek, amelyek valamiféle szubjektumhoz kapcsolódnának vagy abból crednének. A testi létezés problémája továbbra is középponti szerepet játszik, most azonban nagyobb hangsúly esik a világra, ami maga is egyfajta eleven testként értelmeződik. Az új ontológia középponti fogalmai: a hús, a khiazmus, a vad lét, a reverzibilitás.

Merleau-Ponty mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy *Az észlelés fenomenológiájában* még nem sikerült meghaladnia a szubjektum–objektum szerkezetet. Ezért radikálisabban kell eljárnia, ez pedig csak úgy lehetséges, ha már nem egy előzetes, pre-reflexív tudatra vezet vissza az értelemképződés folyamatát, hanem egy teljesen személytelen hátérre. A látás és az észlelés rejtélyét abban látja, hogy én magam is látható és észlelhető vagyok, vagyis nem kívülről figyelem a látható és észlelhető dolgokat, egy testetlen szemlélő nézőpontjából. Ebből következik az a Merleau-Ponty kései gondolkodását meghatározó belátás, hogy a mindenkori szemlélő ugyanabból az anyagból van,

mint amit észlel és lát. Ennek az eleven összeszövődésnek a leírására vezet be a hús (*chair*) fogalmát: testünk húsa és a világ húsa ugyanannak az eleven létnek a mozzanatai. Nem szemben állunk tehát a világgal, hanem magunk is ugyanabból az anyagból vagyunk, mint a világ.

Ennek a belátásnak rendkívül mélyreható következményei vannak a filozófiai gondolkodás egészére nézve. Merleau-Ponty szerint azt a nyers, vagy vad létet kell megragadnunk, amelybe a testünkkel be vagyunk ágyazva. A filozófia immár nem fenomenológia, hanem ontológiává, a hús ontológiájává szélesedik. Ebben a megközelítésben pedig az értelem, a jelentés és az idealitás fogalmai részét képezik annak a fenomenális mezőnek, amelyben felbukkanak. A tapasztalatban megjelenő idealitás nem egy már meglévő ideális forma, amit az érzékelés anyagára alkalmazunk, hanem az érzéki-fenomenális mező összetevője. A fenomenális mezőt tehát sohasem felülről szemléljük, egy „kozmotheorosz” módjára, aki nem vesz részt abban a világban, amelyet figyel, hanem mi magunk is benne vagyunk a fenomenális mezőben. A fenomenológiai mező nem káosz – hiszen mindig látunk, észlelünk valamit –, viszont nem is tiszta, ideális struktúrák lenyomata. Merleau-Ponty ezért „vad létről”, illetve „vad értelemről” beszél, vagyis olyan spontán értelemképződésről, amely megelőzi tény és lényeg, szubjektum és objektum szembeállításait. Nincsenek eleve adott és rögzített jelentések, amelyek irányítanák a tapasztalásunkat, hanem csak olyan vad lényegekről beszélhetünk, amelyek az észlelés mindenkori alapzatát, de ideális tartalommal nem rögzíthető hátterét jelentik.

A kései filozófia ugyancsak arra a belátásra támaszkodik, hogy az észlelés a világon-létünk alapfenoménja. Csakhogy itt az észlelésről már úgy gondolkodik Merleau-Ponty, mint ami a szubjektumtól és a tudati működéstől úgyszólván független tevékenység. Észlelésünk szerveződése egy nálunk sokkal nagyobb szerveződésbe való illeszkedés. Ez a nálunk nagyobb szerveződés pedig nem valamiféle misztikus hatalom, hanem az eleven lét, vagy ha úgy tetszik a (nem naturalista módon felfogott) eleven természet. 1956-tól Merleau-Ponty három alkalommal is a természetről tartotta előadásait a Collège de France-ban. Ezek az előadások, amelyek 1995-ben *A természet (La Nature)* címen jelentek meg, érzékelhetővé teszik azt a folyamatot, ahogy Merleau-Ponty az észlelés problémáját lépésről lépésre kiemeli a tudatfenomenológia gondolatköréből, és természetfilozófiai, kozmológia és ontológiai kontextusba helyezi.

A hús ontológiájában Merleau-Ponty eljut az én eredendő anonimitásának gondolatához, ami más szavakkal azt jelenti, hogy a dolgok fenomenális alapszövetét, az észlelés, láthatóság, érthetőség elemi vonalait az az átfogó egész rajzolja ki, aminek mi is részei vagyunk, vagyis a hús. Látó és látott úgy fonódik egybe – hiszen másként lehetetlen lenne a látás –, mint ahogy a látható és a láthatatlan, az én és a másik, a nyelv és az észlelés, a hallás és a

beszéd. „Ezt az általános Láthatóságot, a magában való Érzékelhetőnek ezt az általános természetét, az én eredendő anonimitását foglaltuk össze az imént a »hús« szóval, amire a filozófiai hagyománynak mintha nem is volna szava. [...] A hús nem anyag, nem szellem és nem szubsztancia. Régi szóval »elemnek« nevezhetnénk, ahogy a víz, a levegő, a föld és a tűz a négy elem. Elem: *általános létminőség*, félúton a tér-időbeli individualitások és az ideák között, egyfajta megtestesült princípium, aminek bárhol jelenjék is meg akár egy kicsiny darabkája, mindent átítat a környezetében a létezésnek csak rá jellemző stílusával” (Merleau-Ponty 1964/2006: 157–158.).

A látó és a látható tehát összefonódnak, különben lehetetlen lenne a látás: egy testetlen szellem nem lenne képes látni a látható dolgokat. Ez az elemi összefonódás Merleau-Ponty kései ontológiájának alapgondolata. Az összefonódást a khiazmus és a reverzibilitás fogalmaival is jelöli. Ezek a fogalmak mind azt fejezik ki, hogy a lét nem tiszta és homogén, hanem észlelő és észlelt, látó és látott, kifejező és kifejezett állandóan dinamikus viszonyban állnak egymással, keverednek, átnyúlnak egymásba.

A láthatatlan fogalmát Merleau-Ponty nem abban az értelemben használja, hogy a láthatatlan a látható dolog hátoldala, éppen nem látható aspektusa lenne. A láthatatlan olyan negativitás, amely sajátos, noha nem tárgyi és nem fogalmi tartalommal rendelkezik: a láthatatlan a látható negativitása, ám mégsem semmi. „*Ennek* a látható világnak a láthatatlan dimenziójáról van szó, amely tartja, belülről élteti, és láthatóvá teszi ezt a világot” (Merleau-Ponty 1964/2006: 171.). Egyfajta „fogalom nélküli kohézió” ez, vagyis az a szerkezet, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy artikulált dolgokat, világot észleljünk: a láthatatlan az a horizont, amelyből a látható kiemelkedik és amellyel éppen ezért mindig szoros kapcsolatban áll.

Testünk, a világ húsába illeszkedő húsunk észleleti módon lép kapcsolatra a számára feltárulkozó világgal. Ennek az észlelésnek immár nem a megismerő mozgás az alappéldája, nem is a pusztá szemlélés, amiben aktivitás áll szemben passzivitással, hanem sokkal inkább a művészi alkotó tevékenység, amelyben aktivitás és passzivitás kibogozhatatlanul egybefonódik. Nem véletlen, hogy a kései Merleau-Ponty számára a festészet az a paradigmatis tevékenység, amivel a leggyakrabban jellemzi az észlelés folyamatát. A festő kifejező tevékenysége mintegy a dolgokat juttatja szóhoz, azokat a dolgokat, amelyeket nem csak néz, hanem amelyek – Cézanne kifejezésével – őt is nézik, ugyanakkor mégsem teljesen passzív ez a tevékenység, hiszen a láthatóság új dimenziója születik meg a festményben.

A *szem és a szellem* (*L'oeil et l'esprit*, 1961) című hosszú esszében, élete utolsó megjelent írásában Merleau-Ponty ismét visszatér kedves festőihez, elsősorban Cézanne-hoz, és a hús ontológiáját a festészet példáján keresztül világítja meg. A festészet öntudatlanul műveli azt, ami a fenomenológiában tudatossá válik: felfüggeszti a mindennapok tapasztalatát, és visszatér az

eredeti látáshoz. A festészet azért olyan érdekes Merleau-Ponty számára, mert úgy véli, a festészet egyfajta „testi reflexió”, amely nem gondolati úton, hanem a szemlélet alapzatához való visszatéréssel mutatja meg nekünk a világ elfelejtett dimenzióit. A festészet állandóan gyakorolja a láthatóság fenomenológiai redukcióját. Az eredmény pedig nem egy fenomenológiai elmélet, hanem a láthatóság állandó újratereemtése és újraformálása a festményekben.

Ugyanakkor természetesen a festészet is, ahogy minden egyéb művészet, kifejezés és kommunikáció. Vagyis a művészet mindig egy nyelv elsajátítása és e nyelv gazdagítása. A művészet nyelve azonban nem diszkurzív, nem logikai alapon működő kifejezés, hanem szemléleti nyelv: szemléleti, amennyiben láttat, és nyelv, amennyiben közöl valamit. Ha igaz a korai Merleau-Ponty-nak az a belátása, hogy az észlelés már eredeti állapotában is értelemmel és jelentéssel telített, akkor ezt a belátást most egy másik gondolattal kell kiegészítenünk: az észlelés eredeti állapota nem csak értelemmel telített, de szerveződése egy nyelv szerveződéséhez hasonlít, vagyis strukturális különbségek dinamikus játékaként alakul ki és formálódik meg.

## BIBLIOGRÁFIA

- Merleau-Ponty, Maurice 1942: *La structure du comportement*. Paris: P.U.F.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 1947: *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 1948: *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.
- Merleau-Ponty, Maurice 1953/2005: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa.
- Merleau-Ponty, Maurice 1955: *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 1960: *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 1961/2002: *A szem és a szellem*. In: Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű*. Budapest: Kijárat, 53–77.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964/2006: *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 1969: *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Barbaras, Renaud 1991: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.
- Gregori, Ilina 1977: *Merleau-Pontys Phänomenologie der Sprache*. Heidelberg: Winter.
- Lefeuve, Michel 1976: *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*. Paris: Klincksieck.
- Madison, Gregory Brent 1973: *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris: Klincksieck.



- Métraux, Alexandre – Waldenfels, Bernhard (szerk.) 1986: *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Wilhelm Fink.
- Sichère, Bernard 1982: *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Grasset.
- Steward, Jon (szerk.) 1998: *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press.
- Szabó Zsigmond 2005: *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- Tilliette, Xavier 1970: *Merleau-Ponty*. Paris: P.U.F.
- Ullmann Tamás – Váradi Péter (szerk.) 2011: *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest: L'Harmattan.
- Vermes Katalin 2006: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.
- Waelhens, Alphonse de 1978: *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Leuven-Paris: Nauwelaerts.

## EMMANUEL LÉVINAS

Emmanuel Lévinas (1906–1995) a litvániai Kaunasban született ortodox zsidó családban. Gyermekkorában jiddisül és litvánul beszélt, a Bibliát héberül olvasta, a középiskoláit pedig orosz nyelvű gimnáziumban végezte. Apjának könyvüzlete volt és Lévinas rengeteget olvasott, az orosz irodalom klasszikusai, különösen Puskin, Dosztojevszkij és Tolsztoj nagy hatással voltak gondolkodására. Az I. Világháború idején a család Ukrajnába költözött, itt élték át az 1917-es forradalom eseményeit is. A család később visszaköltözött Litvániába, Lévinas azonban 1923-ban Strasbourghban kezdte meg egyetemi tanulmányait. Itt ismerkedett meg Maurice Blanchot-val, akihez később szoros barátság fűzte, valamint Gabrielle Peifferrel, akinek irányítása alatt elkezdte Husserl műveit tanulmányozni. 1928-ban egy évet Freiburgban töltött, ahol részt vett a nyugdíjba vonuló Husserl utolsó szemináriumán, és látogatta Heidegger első freiburgi előadását is. Husserl a fenomenológiai pszichológia és az interszubjektivitás problémájáról beszélt, Heidegger pedig a „Bevezetés a filozófiába” című előadásában a filozófiát nem szigorú tudományként, hanem az emberi létezés transzcendenciájaként határozta meg. Mindkét gondolkodó és mindkét téma nagy hatással volt a fiatal filozófusra. Lévinas jelen volt Heidegger és Cassirer 1929-es híres davosi vitáján is.

1929-ben írt doktori disszertációja egy évvel később jelent meg *A szemlélet elmélete Husserl fenomenológiájában* (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930) címmel, amely a husserli fenomenológia eredményeinek első francia nyelvű bemutatása volt. Sartre például ennek a könyvnek a segítségével került először kapcsolatba Husserl filozófiájával. Lévinas még ebben az évben francia állampolgárságot kapott, megházasodott, és végleg letelepedett Franciaországban. Egyetlen 1933-ban keletkezett litván nyelvű tanulmány kivételével franciául írta a műveit. Alexandre Kojève, Gabriel Marcel és Jean Wahl előadásai és művei gyakoroltak ekkoriban komoly hatást a gondolkodására.

1939-ben be kellett vonulnia a francia hadseregbe német és orosz tolmácsnak. 1940-ben fogságba esett, és a háború hátralévő idejét egy német hadifogolytáborban töltötte. Zsidó származása ellenére francia tisztként kezelték és ez mentette meg az életét. Szüleit, testvéreit és rokonainak nagy részét azonban megölték a haláltáborokban. Lévinas soha többé nem lépett német földre.

A háború után az École Normale Israélite Orientale tanára lett. 1961-ben jelent meg a *Teljesség és végtelen* (*Totalité et infini*) című műve, amely ismertté tette a nevét a francia filozófiai körökben. Először Poitiers-ben kapott egyetemi állást, majd 1967-től a Paris-Nanterre egyetemen tanított Paul Ricoeur és Mikel Dufrenne társaságában, 1973-tól a Sorbonne-on volt professzor 1976-os emeritálásáig. Művei iránt egyre nőtt az érdeklődés, és ezekben az években Lévinas nagyon termékenynek bizonyult. Egymás után publikálta fontos filozófiai tanulmányait és könyveit, ezzel párhuzamosan pedig – rendszerint külön kötetekben – a Talmudhoz írt értelmezéseit és kommentárjait is. Annak ellenére, hogy csak viszonylag későn vált ismertté, Lévinas lett az elmúlt évtizedek francia filozófiájának az egyik legnagyobb hatású gondolkodója.

Filozófiája nehezen besorolható: műveit nem annyira a fogalmi építkezés, mint inkább a nagyhatású metaforák, hasonlatok, képek alkalmazása, és egy sajátosan repetitív stílus jellemzi. Írásait egyaránt lehet a fenomenológia továbbfejlesztéseként, de a fenomenológia radikális kritikájaként is olvasni. Lévinas már a korai írásaiban is elsősorban etikai és egzisztenciális problémákat feszeget. Gondolkodásának első és talán legnagyobb hatású összefoglalását a *Teljesség és végtelen* című műben végzi el. Ezt követően fordulat következett be filozófiájában, részben saját fogalmainak továbbfejlődése, részben a *Teljesség és végtelen* gondolataira vonatkozó kritikák miatt. E fordulat eredménye az a könyv, amelyet második főműként is szokás emlegetni, a *Másként mint lenni, avagy túl a léten* (*Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, 1974). A fordulat hangsúlyeltolódást jelent a szerteágazó gondolkörben, és elsősorban a nyelv problémájára vonatkozó új megközelítésben ragadható meg. A témák sokfélesége ellenére elmondható, hogy Lévinas gondolkodásának középpontjában egyetlen probléma áll: a másik alteritása és ennek az alteritásnak az etikai jelentősége.

Lévinas gondolkodása nemcsak a szűkebb értelemben vett fenomenológiai hagyományon, hanem a filozófia egészén belül is radikális fordulatot hozott. Ha ezt a fordulatot egyetlen fogalomban akarnánk összefoglalni, akkor erre aligha lehetne alkalmasabb jelöltet találni az „alteritás” fogalmánál. A filozófia valódi feladata – ahogy Lévinas a kései főműben fogalmaz – nem más, mint „indiszkreció a kimondhatatlannal szemben” (Lévinas 1974: 19.). Kévsbé költői szavakkal: a gondolkodás feladata annak a másságnak a megragadása, ami értelmet ad a gondolkodásnak, viszont – gondolati eszközökkel – tulajdonképpen hozzáférhetetlen. A filozófia titkos mozgatórugója ugyanis egy olyan, a gondolkodáshoz képest Mással való szembenézés, ami *motiválja a gondolkodást, de mégsem a gondolkodás tárgya*. Lévinas szerint van ilyen alteritás – és akkor a filozófia célja nem is lehet más, mint ennek a megközelítése –, mégpedig a másik ember alteritása.

## 1. Az ontológia meghaladása

Lévinas hagyományhoz való viszonyában kétségtelenül a fenomenológia két fő alakjához, Husserlhez és Heideggerhez való viszonya a legbonyolultabb és legösszetettebb. Egyfelől minden filozófiatörténeti jellemzés a fenomenológiai mozgalomhoz sorolja és kétségtelenül igaz, hogy Lévinas fenomenológiai elemzést végez. Két mesterét különböző megfontolások alapján, de ugyanabból a nézőpontból, az alteritás problémájának nézőpontjából bírálja. E bírálat elemei és önálló gondolkodásának csírái már a korai tanulmányokban megtalálhatóak: részben *A megszabadulásról* (*De l'évasion*, 1935) című esszéjében, részben az 1949-ben publikált *Az egzisztencia felfedezése Husserl és Heidegger társaságában* (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) című, korábbi tanulmányokból összeállított kötetben, részben pedig a háború után közzétett két fontos könyv, *A létől a létezőig* (*De l'existence à l'existant*, 1947) és *Az idő és a másik* (*Le temps et l'autre*, 1948) elemzéseiben.

Husserl radikális törekvését a dolgokhoz való visszatérésre helyes kiindulópontnak tartja Lévinas, a fenomenológia alapp princípiumát – a szemléleti igazolás princípiumát – azonban éles kritikával illeti: a husserli fenomenológia ugyanis nem képes túllépni a szemlélés, a jelenségeket tárgyá tevő és ezáltal eltávolító szemlélés fogalmán. Ha a világ minden egyéb létezőjéhez hasonlóan fenoménnek tekintjük a másikat is – márpedig a fenomenológia ezt teszi –, akkor aligha tudunk túllépni az interszubjektivitás paradoxonain (hogyan jelenhet meg egy *alter ego* az *egóban*?), és aligha tudjuk az alteritás tapasztalatát úgy leírni, hogy azzal a másikkal ne fosszuk meg óhatatlanul másságától. A husserli fenomenológiára vonatkozó bírálata elsősorban az intencionalitás és a reprezentáció fogalmaira összpontosít: ha az intencionalitás és a reprezentáció fogalmait választjuk kiindulópontnak, akkor Lévinas szerint aligha tudunk számot adni a másik radikális alteritásáról.

A Heideggerre vonatkozó kritika a Lét fogalmának meghatározatlanságára és különösen az ontológia elsőbbségére vonatkozik. Lévinas gondolkodói programja már az 1947-ben megjelent első önálló könyvében, a *De l'existence à l'existant*-ban (*A létől a létezőig*) világosan kibontakozik: az ontológia meghaladását tűzi célul a filozófia elé. Heidegger elvetette a létezőre vonatkozó metafizikát a Létről való gondolkodás javára. Lévinas ezt a lépést jogosultnak és szükségesnek tartja, de nem elégségesnek. Egy más típusú transzcendenciára hívja fel a figyelmet, ami a heideggeri elemzések felől nem válik láthatóvá. Ezt úgy foglalhatnánk össze, hogy a Jó ideájának még a Lét fogalmával szemben is elsőlegessége van.

A Lét tehát nem végső instancia. Lévinas egy gondolat kíséret keretében mutatja be, hogy a létezőtől elválasztott lét nem a filozófia tulajdonképpeni végső értelme, hanem az értelemvesztés tapasztalata. A létező nélküli lét példaként az álmatlanság leírását adja. 1948-ban jelent meg *Az idő és a*

*másik* (*Le temps et l'autre*) című írás, amelynek alapját a Jean Wahl alapította Collège Philosophique-ban tartott előadások képezték. Ebben a szövegben és *A léttől a létezőig* szövegében is felbukkan az *il y a*, vagyis a személytelen létezés fogalma, ami a Heidegger által gyakran használt német *es gibt* megfelelője. Heideggerrel szemben azonban, aki ezt a radikális adódás pozitív ösforrásának tartja, Lévinasnál az *il y a* a sötétben kavargó, kaotikus és személytelen létezést jelenti, amelynek meghatározatlansága fenyegető és elleneséges. „A mindenség hiánya jelenlétként tűnik fel: mint egy hely, ahol minden beárnyékol, mint a légkör sűrűsége, mint az üresség bősége, vagy mint a csend morajlása. [...] Az a virrasztás, melyből nincs kiút a tudattalan felé, mely nem hagyja meg az álom belső területébe való visszahúzóódás lehetőségét, egy olyan egzisztálást példáz, amely nem bír az önmagában lét [*en soi*] eleve békés jellegével. Éppen, hogy mindenfajta maga [*soi*] hiányáról van szó, egy maga-nélküliségről” (Lévinas 1948/2007: 40–41.). A van (*il y a*) tehát semmilyen struktúrával és jelentéssel nem rendelkezik, személytelen és értelmetlen. Ebben a személytelen létben azonban feltűnik egy maga, egy én: ez az első hiposztázis. Ez az én azonban még semmilyen mást nem ismer, csupán a létet, ami így az ő léte. Teljesen szabad és minden rá vonatkozik. Ez felel meg a heideggeri *Dasein* állapotának, amelyet szabadság, szorongás és mindenkori ényémvalóság (*Jemeinigkeit*) jellemez. Lévinas szerint ebből az állapotból szakít ki az a tapasztalat, amikor feltűnik egy másik ember. Ez olyasfajta tapasztalati átrendeződést jelent, amelyről sem Heidegger, sem Husserl nem tudott számot adni.

Lévinas szerint az *il y a* káosza és a zárt metafizikai rendszerek szélsőségei között van egy harmadik útja is a filozófiának: *a Végtelen elgondolása*. A végtelen nem metafizikai öselv, tehát nem is vezet totalizáláshoz, ugyanakkor kiszakít a személytelen, formátlan létezés, az *il y a* értelmetlenségéből. A végtelen ugyanis nem más, mint a tőlünk teljesen függetlenül létező Más uralhatatlan mássága, a végtelen alteritás. Ez a végtelen sohasem meríthető ki a gondolkodás és a szemlélet aktusaiban (a radikálisan Más ugyanis sohasem tehető teljesen tárgygyá), ugyanakkor ennek a Másnak a megjelenése kiszakít a formátlan létezés és a személytelen szemlélődés állapotából és értelemmel látja el a dolgokat.

## 2. A totalizálás ellen

Az 1961-ben megjelent főmű, a *Teljesség és végtelen* (*Totalité et infini*) már a címében jelzi az alapvető szembeállítást. A mű radikális szakítást jelent az európai filozófia görögökkel kezdődő hagyományával, amelynek a fenomenológiára is érvényes rejtett alapgondolata az, hogy a teoretikus gondolkodás végül mindent a tárgyává tehet és mindent megérthet. A megértés ugyanis

nem más, mint egy alapra, vagyis végső elvre való visszavezetés, amelynek következtében azután a gondolkodás uralma alá hajthatja a számára megmutató dolgokat. A nyugati metafizika alapképe a panoramikus tekintet, ami minden létezést átfog, felmér és tárgyává tesz. Ezzel a gondolkodásmóddal Lévinas azt szegezi szembe, hogy az igazán Más sohasem vezethető vissza valamilyen objektív totalításra mint annak eleme, sem pedig az értelemadás valamilyen szubjektív forrására mint annak tárgya.

Lévinas azonban nemcsak a fenomenológiai hagyománytól különíti el a saját belátásait, hanem a dialógus filozófiáktól és az egzisztencialista gondolkodástól is. Az én és a másik viszonyának jelentőségét már Martin Buber felfedezte, és Lévinas nem is tagadja a *Teljesség és végtelenben* ennek a gondolatnak a jelentőségét. Buber gondolatának újszerűsége abban áll, hogy szakít a hagyományos elképzeléssel, ami az én–te viszonyt visszavezethetőnek tartotta valamiféle megismerésviszonyra, és ennek a személyközi viszonynak önálló, másra, például az objektív megismerésre visszavezethetetlen státuszt követelt. Lévinas szerint azonban van egy gyenge pontja a buberi felfogásnak, nevezetesen az, hogy az én–te viszonyt egyenlő felek szimmetrikus viszonyaként gondolta el. Az, hogy az én–te viszonyban a másikat nem alacsonyítjuk le egy megismerendő tárgy rangjára, kétségtelenül érdem, ám Lévinas felteszi a kérdést: „vajon a *tegezés* nem illeszti-e a másat kölcsönös viszonyba [...]?” (Lévinas 1961/1999: 50.). Vagyis az én és a másik közötti szimmetrikus viszony feltevése nem fosztja-e meg a másikat radikális másságától? Igaz, hogy nem úgy viszonyulok hozzá, mint megismerhető és manipulálható dologhoz, de azáltal, hogy a dialógusban önmagamhoz hasonlóknak gondolom, nem fosztom-e meg az alteritásától?

Felmerül a kérdés, hogy amennyiben Lévinas gondolkodását a totalizáló tendenciákkal való szakítás jellemzi, akkor vajon nem egyszerűen az egzisztenciafilozófia egy kései változatáról van-e szó? Kierkegaard az abszolút ész mindent bekebelező törekvéssel az ember radikálisan egyedi létezésének drámáját szegezte szembe. A létezés ésszerűen szerveződő egésze alól a létezésnek csupán egyetlen formája bújik ki, az, ahogy önmagam egyediségével szembesülök a szorongás, a büntudat és a hit állapotában. Lévinas azonban megmutatja, hogy az abszolutizáló ész ellenében gondolkodás minden érdeme ellenére Kierkegaarnál az Én marad a gondolkodás és élet végső alapzata, és egy ilyen végső princípiumra való visszavezetés óhatatlanul veszélyeket hordoz. Ezzel szemben Lévinas azt állítja, hogy az alteritás elgondolása és az abszolutizáló tendenciákkal való szakítás csakis úgy lehetséges, ha képesek vagyunk elgondolni a Másikat mint tőlünk független, önálló és végső értelem forrást. „Nem az én utasítja vissza számomra a rendszert, miként Kierkegaard vélte, hanem a Más” (Lévinas 1961/1999: 23). A én egzisztenciájának tételezése a rendszerrel szemben ugyanis Lévinas szerint még mindig egoizmus, ami végső soron az ego megengedhetetlen kiterjesztéséhez, imperializmusához

vezet. Ezenkívül pedig elfogadhatatlan az a kierkegaard-i elképzelés, hogy az etikai nem más, mint az egyedi feloldódása az általánosban. Lévinas szerint az etikai lényege nem az általános elfogadása, hanem az alteritás megtapasztalása.

Husserl és Heidegger fenomenológiájának kétségtelen érdeme Lévinas szerint az, hogy kiutat mutatnak a hagyományos metafizikák leszűkítő (első-sorban az egyes és korlátozott létezőre vonatkozó) gondolkodásából, és a horizont, a világ, az idő valamint a Lét fogalmán keresztül a gondolkodás új területeit tárják fel. Az alapvető probléma azonban az, hogy a létezőtől a Léthez, illetve a Világhoz való „transzcendálás” még magában rejt egy totalizáló tendenciát, ami Lévinas szerint a gondolkodásra leselkedő legnagyobb veszély.

A totalitással és totalizálással való kritikai szembenézés a lévinasi filozófia egyik legfontosabb hozadéka. Totalizálás alatt Lévinas a gondolkodás, a tapasztalás és a történelem valamely végső magyarázó elvre való visszavezetést érti. A görögöktől fogva jellemzi az európai filozófiát az a tendencia, hogy a világ jelenségeit és a történelem eseményeit egy végső princípiumból eredezteti. A hagyományos metafizika története Lévinas szemében nem más, mint e végső princípium különféle alakzatainak egymást váltó sorozata: a Jó ideája, Isten, a transzcendentális ego, az abszolút ész, a Lét, stb. A metafizikai hagyománnyal azonban nem az a baj, hogy átfogó magyarázatra törekszik. A metafizikával az a probléma, hogy a mindenkor végső princípiumra támaszkodva egyetlen, mindent magába kebelező totalitásba kényszeríti a létezők egészét. Ezáltal pedig nem csupán meghamisítja és leszűkíti a tapasztalás és gondolkodás horizontját, de egyszersmind elnyomáshoz, igazságtalansághoz, sőt, imperializmushoz, háborúhoz és totalitárius rendhez vezet. Egy totalizáló gondolkodás ugyanis mindazt elnyomja, láthatatlanná teszi és meghamisítja, ami nem simul bele az éppen uralkodó öselv által kirajzolt egészbe. Lévinas persze nem állítja, hogy a filozófusok robbantják ki a háborúkat, azt azonban igenis állítja, hogy minden háború, igazságtalanság és elnyomás a totalizáló metafizikai meggyőződések eredményének tekinthető.

A fenomenológia – metafizikaellenes tendenciájának dacára – még magában rejt a gondolkodás totalizáló hajlamát: Husserl ugyanis a fenoméneket a transzcendentális tudat konstituáló aktivitására vezeti vissza, Heidegger pedig a Létben találja meg a létezők alapját. Ha a totalitás eszméjét, vagyis a végső magyarázó elvek feltevését elutasítjuk, akkor a gondolkodásnak Lévinas szerint öselv (*arché*) nélkülünk, vagyis an-archikusnak kell lennie. Az an-archikus gondolkodás azonban nem a zűrzavarban való elmerülés és nem a gondolkodás feladása. A totalizáló gondolkodás ellentéte nem a formátlan és rendszertelen filozofálás és nem a pusztá létezés, az „il y a” szemlélése, hanem az alteritás elgondolása.

A valódi gondolkodás tisztelőben tartja a Más elgondolhatatlan és radikális másságát – ez azonban nem széplelkű és nemes gesztus, hanem a gondolkodás legnagyobb és legnehezebb *feladata*. Az Ugyanaz (*Soi*) és a Más (*Autre*) a mű talán legfontosabb szembeállításai. Az Ugyanaz a szubjektivitás, az ego és a tudat fogalmaival áll kapcsolatban, ezzel szemben a Más arra utal, ami túllép az Ugyanaz totalitásán, ami hozzá képest külső. A Más csak akkor nem vezethető vissza az Ugyanazra, ha teljesen Más. A teljesen Más azonban csak akkor lehet valóban különböző, ha végtelenül különbözik az Ugyanaztól, vagyis a végtelen fogalmával áll kapcsolatban. Ezt az első pillantásra túlzó dialektikus szembeállítást kell ahhoz elfogadnunk, hogy Lévinas alteritásfogalmát megérthessük.

A hagyományos metafizika – egy-két meglepő kivételtől eltekintve – tulajdonképpen totalizál. Lévinas szerint azonban létezik a metafizikának egy helyes értelmezése is: a metafizika annak a végtelennek az elgondolása, ami túl van az elgondoláson, a tapasztaláson, a megértésen. Mivel a gondolkodás eszközei elégtelenek ennek az alteritásnak a megközelítésére, ezért azt kell megvizsgálnunk, hogy van-e olyan *tapasztalatunk*, amelyen keresztül – immár nem gondolati úton – hozzáférhető a Más. Három ilyen tapasztalatról érdemes itt szót ejteni: a vágyról, az arcról és a nyelvről.

A vágy. A metafizika mindig egy Más iránti vágy: más élet, más létezés, más világ iránti sóvárgás. A helytelen metafizika azonban ezt a Mászt fogalmilag rögzíti és kimerevíti: elnevezi az ideák világának, másvilágnak, érzékfeletti világnak, Istennek vagy abszolút észnek. Lévinas szerint ahhoz, hogy a metafizika helyes értelmét feltárjuk, elég ha a metafizika által vágyott helyett magára a metafizikai *vágyra* összpontosítunk. Ez a vágy nem pszichológiai természetű, vagyis nem valamiféle hiányból, megfosztottságból ered: a vágy alapjaiban nem a szükséglet található. Ugyanakkor nem is ontológiai természetű, vagyis nem olyan, mint a *conatus* Spinozánál, ami a létben való megmaradás törekvéseként érthető. A metafizikai vágy nem vezethető vissza racionális okokra: a láthatatlan és a végtelen utáni sóvárgás olyan vágy, amit nem indokol semmi, de nem is kényszerít ki semmi. A metafizikai vágy végül nem is egy elveszett teljesség vágya, vagyis nem nosztalgikus visszavágyódás. „A metafizikai vágy nem a visszatérésre törekszik, mert egyáltalában nem annak az országnak a vágya, ahol megszülettünk. Egy minden természettől idegen ország vágya, mely nem volt a hazánk, és ahová sohasem juthatunk be” (Lévinas 1961/1999: 17.). Lévinas különbséget tesz kielégíthető vágy és kielégíthetetlen vágy között: a kielégíthető vágyakat beteljesíti a vágy tárgya. A metafizikai vágy azonban olyan vágy, amit a vágy „tárgya” nem beteljesít, hanem épp ellenkezőleg: elmélyít. A metafizikai vágy „olyan, mint a jóság: a Vágyott nem kitölti, hanem elmélyíti” (Lévinas 1961/1999: 18.).

A metafizikai vágy sajátos természetének megértése – vagyis nem a Vágyott elgondolása – mutatja meg közvetve, hogy e vágy „tárgya”, illetve „vágyott-



ja” minden általunk elgondolható és megtapasztalható létezőtől radikálisan különbözik. Olyasmi, amit nem tudunk bekebelezni, elsajátítani és uralmunk alá hajtani. A metafizikai vágy tehát egy olyan Végtelenre utal, amelynek jellemzői: 1) végtelenül különbözik tőlünk, és 2) semmilyen felfogás, megértés tárgya nem lehet. Lévinas szerint a minden lehetséges totalitáson túli végtelent csak nagyon kevésszer sikerült elgondolni a gondolkodás történetében. Ilyen volt Platónnál a Jó ideája, ami a meghatározás szerint túl van a léten, és ilyen volt Descartes gondolatmenetében Isten ideája, ami tökéletes lévén nem származhat a tökéletlen tudatból. Csak e két esetben sikerült megközelíteni a gondolkodás eszközeivel egy olyan szerkezetet, amelyben az elgondolt végtelenül meghaladja az elgondolást.

A metafizikai vágy elemzése tehát körülírja a vágyottat, de nem mutatja meg. A legfontosabb kérdés így az lesz, hogy van-e valami, ami teljesen független és teljesen más a tudathoz képest, és amit a tudat totalizáló tendenciája nem tud tárggyá tenni? Lévinas szerint van, mégpedig a másik ember. „Az abszolút módon Más – a Másik” (Lévinas 1961/1999: 22.) – hangzik Lévinas meghatározó tézise. A dolgok, a világ természetesen különböznek tőlem, vagyis mások, de azért még tudatom tárgyai – egyetlen valami különbözik annyira tőlem, hogy sohasem válhat tudatom tárgyává: a Másik. Más szóval minden alteritás végső soron a tőlem tökéletesen különböző Másra, vagyis a *másik emberre* utal. Az alteritás fogalma tehát csak az interszubjektivitás terminusaiban ragadható meg. Minden másság a másik tudat eredendő másságára, és minden különbség a tudatok közötti eredendő különbségre vezethető vissza.

Az *arc*. Ugyanakkor nem olyan különbségről van szó, amihez ne lenne hozzáférésem. Ez a tapasztalati hozzáférés azonban nem fenomenális természetű, vagyis nem egy megjelenés rögzítése a tudatban – ahogy Husserl gondolta. Másfelől nem is olyan létviszony, ami létezésünk minden pillanatában már eleve adott lenne – ahogy Heidegger szerint a *Mitsein* már mindig is a *Dasein* egyik eleve meglévő létjellemzője. Talán Sartre az a gondolkodó, akinek interszubjektivitásról szóló elemzései a legközelebb állnak Lévinashoz, és akinek a tekintetről szóló leírásából bizonyosan merített is. Sartre ugyanis a korábbi fenomenológusokhoz képest az interszubjektív viszonyt először gondolta el radikálisan *aszimmetrikus* viszonyként. A sartre-i megközelítésben a tudatok viszonya állandó uralmi harc: a tudat tárggyá teszi a másikat. A másik ember megjelenését nem úgy tapasztalom, mint egy semleges fenomén feltűnését a horizontomban, hanem úgy, hogy egyszerre ráébredek: valaki figyel, egy idegen tekintet tárggyá tesz. Számomra minden jelenséggént adódik, ám dologi jelenséggént sohasem tapasztalhatnám a másikat mint *másikat*: a másik bejelentkezése a tudatban Sartre szerint csak az önmagát eltárgyasultként átélő tudat elemi tapasztalatára épülhet. A sartre-i elemzésben meg-

mutatkozó redukálhatatlan aszimmetria az én és a másik között, valamint a személyek közötti semleges viszony lehetetlensége olyan gondolat, ami nagy hatással van Lévinasra. A különbség az, hogy Sartre-nál az idegen tekintet bezár a saját egóm határai közé, eltárgyasít és szégyent okoz, Lévinasnál viszont éppen a másik megjelenése szakít ki, illetve szabadít fel a naiv egoizmus fogságából.

Lévinas gondolati erőfeszítései arra irányulnak, hogy a tapasztalásnak azt a sajátos oldalát mutassa meg, amin keresztül a Másik mássága oly módon válik „hozzáférhetővé”, hogy megőrzi abszolút alteritását, vagyis semmilyen transzcendentális éntől és semmilyen ontológiai totalitástól nem válik függővé. Úgy véli, van ilyen tapasztalatunk, mégpedig az *arc* tapasztalata. „A vágy által mért mértéktelenség: az arc” (Lévinas 1961/1999: 44.). Az arc nem csupán túltelített és felfokozott metafora, vagyis nem pusztá retorikai fogás Lévinas részéről, hanem az egyik legalapvetőbb tapasztalatunkra utal. Ez a tapasztalat azonban nem írható le sem a fenomenológia, sem az ontológia nyelvén. Az arc ugyanis nem vizuális fenomén, nem a megjelenő világ része és nem tárgy a tárgyak között. Az arc sajátosan kettős természetet mutat, szoros összefüggésben a szemmel: az arc csakúgy, mint a szem, a testünk része, és mint ilyen látható, megérintható, van térbeli kiterjedése és meghatározható helyzete stb. Ugyanakkor az arc csakúgy, mint a szem, a fenomenális megjelenéstől és a dologi létezésből radikálisan eltérő tapasztalatra utal. A szem felszínét, a szemgolyó külső héját megérinthatom, de a tekintetet nem. Az arcbőrt megsimíthatom, érezhetem érdességét és ellenállását, érezhetem a bőr alatti izmokat, csontokat, de az arcot magát nem érinthetem meg. Az arc olyasmi, aminek tapasztalatában radikális és egymásra visszavezethetetlen különbség mutatkozik a fenomenális és a nem fenomenális aspektus, a látható és a láthatatlan oldal között. Egyedül az arc tapasztalatában nem fokozódik le az Én és a Másik viszonya egy megismerési vagy ontológiai viszonyra, vagyis egyedül az arc tapasztalatában nem kebelezi be az Ugyanaz (Én) a Mást (Másikat). Az arc tapasztalatában ugyanis – ez a gondolatmenet döntő mozzanata – az arc nem megjelenik (mint más fenomének), hanem feltárulkozik. Lévinas így az arc tapasztalatát a fenomenológia hatókörén kívül helyezi. Egyenesen az arc epifániájáról beszél, ami nem a fenomenális szemlélet számára való megjelenés, hanem *kifejezés*, vagyis beszéd.

A *nyelv*. „A szem nem világlik, hanem beszél” (Lévinas 1961/1999: 48.) – talán ez a legtömörebb megfogalmazása az Én és a Másik eltárgyasítástól mentes viszonyának. Az arc és a tekintet kivonja magát a fény által hozzáférhető dolgok közül, vagyis nem látható. Hogyan tudunk azonban megtapasztalni valamit, ami fenomenálisan nem hozzáférhető? Ez a lévinasi fenomenológia radikális kérdése. A válasz pedig a következő: a láthatatlant csak úgy tudjuk megtapasztalni, ha *ő maga* tárulkozik fel. Ez a feltárulkozás azonban

immár nem a láthatóság, vagyis az egész európai metafizikát irányító teoretikus-fenomenális tapasztalat, hanem a nyelv közegében történik meg. A nyelv nem kommunikációt és információáramlást, hanem eredeti kifejeződést jelent. Lévinas megközelítésében a nyelv a grammatikai, logikai és retorikai megformáltság előtt már kifejezés. A kifejeződésnek, az arc feltárulkozásának, a nyelv eredeti eseményének nincs propozicionális tartalma: ha a kifejeződésnek van tartalma, akkor az csak az etika nyelvén fogalmazható meg.

Mivel az arc kifejezés, ezért a lévinasi gondolkodásban kitüntetett szerepe van a nyelvnek. Az etika, az interszubjektivitás és a nyelvfilozófia gondolati szálai itt futnak össze. 1) Az etika szempontjából a nyelv jelentősége akkor mutatkozik meg, ha különbséget teszünk a kifejezés tartalma és a kifejezés aktusa között. A kifejezés tartalma egy információt hordozó, logikailag és retorikusan megszerkesztett tartalom. A kifejezés aktusa azonban nem ilyenfajta intencionális tartalom, hanem esemény: az arc feltárulkozása. Ez pedig csak az etika nyelvén, vagyis etikai parancsként fogalmazható meg: „az első szó: Ne ölj” (Lévinas 1961/1999: 165.) – írja Lévinas, és ezzel kinyilvánítja, hogy a nyelv a maga gyökereit, vagyis a szemtől-szembent és a kifejeződés eseményét tekintve etikai természetű. 2) Az interszubjektivitás paradoxonai sohasem oldódhatnak meg Lévinas szerint akkor, ha a Másikkal való találkozást egy fenomén vagy egy létező megjelenésére korlátozzuk. A Másikat csak akkor nem fosztom meg alteritásától, ha egy olyan tapasztalatra hivatkozom, amelyben a kezdeményezés nem az Énből, hanem a Másikból indul ki. Ez pedig azt jelenti, hogy a Másik csak önmagát kifejező Másikként őrzi meg alteritását. 3) A nyelvvel kapcsolatban Lévinas egy olyan dimenziót tár fel, amit sem a hagyományos nyelvfilozófia, sem a dialógusfilozófia, de még a beszédaktus-elmélet sem tudott megpillantani: a nyelv etikai természetét. Itt mindenekelőtt arra kell utalnunk, hogy a felelősség fogalma nemcsak jogi és erkölcsfilozófiai kategóriaként van jelen a lévinasi gondolkodásban, hanem egy ennél alapvetőbb értelemben is. Cselekedeteim nem önmagukra vonatkoznak, hanem *feleletként* érthetőek egy idegen felhívásra. A felelősség ezek szerint elsődleges értelmében nem az általam végrehajtott tettek visszamenőleges vállalása, hanem felelet: egy megszólításra, kérésre, hívásra adott felelet. A nyelv azonban nem csak akkor lép működésbe, ha ténylegesen elhangzanak a szavak és mondatok: az Én és a Másik találkozása már eredendően nyelvi, amennyiben a Másik arca felhívást intéz hozzám, amit nincs módomban válasz nélkül hagyni. A feleletadás kényszere nem olyasfajta kötelességet jelent, amit be kellene tartanom, ám időnként akár el is mulaszthatok. A feleletadás alól nem tudok kitérni, ugyanis a kitérés gesztusa is válasz az eredeti felszólításra. A Másik arcának tapasztalata minden ízében nyelvi tapasztalat, ugyanis a Másik még akkor is beszél hozzám, ha egy szó el nem hagyja az ajkát.

### 3. Az etika szemben a művészi és a vallási fenségességgel

Gondolhatnánk azt, hogy az alteritás lévinasi filozófiája belesűríti a Másik alakjába a hagyományos vallásfilozófiák által Istennek tulajdonított összes jellegzetességet. A fenomenológia teológiába fordítása gyakori, de nem teljesen jogos vád Lévinas ellen. Az abszolút Mással való szembenézést mindenekelőtt filozófiai feladatként határozza meg, sőt a tulajdonképpeni és végső filozófiai feladatként. Lévinas azonban tisztában van az itt leselkedő veszéllyel és Platón Parmenidész című dialógusára utal: „az Abszolúttal való viszony relativizálja az Abszolútát” (Lévinas 1961/1999: 32.). Hogyan lehet tehát a tőlünk független másságot úgy elgondolni, hogy az ne szelídüljön elgondolt, tőlünk függő mássággá – vagyis ne oldódjon fel az Ugyanazban? A paradoxonból nem tudunk gondolati eszközökkel kilépni. Ebből a paradoxonból csakis bizonyos tapasztalatok ténye – ráadásul nem egyszeri, hanem állandóan megtörténő ténye – vezethet ki. Vagyis nem a gondolkodás dialektikus felfokozásáról van szó, hanem annak megpillantásáról, hogy bizonyos tapasztalatainkban már mindig is meghaladjuk ezt a paradoxont. Ezek a tapasztalatok: a metafizikai vágy természete, az arc mint feltárulkozás és a nyelvi kifejezés eseménye. A gondolkodás sohasem tudna megbirkózni a végtelen alteritás paradoxonával, ezek a tapasztalatok azonban olyan Mást mutatnak meg, amelynek alteritása nem az őt elgondoló gondolatból veszi erejét, hanem olyan természetű, hogy feltárulkozását önálló és a tudattól teljesen független kezdeményezésként tapasztaljuk. Egyszerűbben megfogalmazva: onnét tudom, hogy megjelent számomra egy abszolút más, hogy feleletkényszerben találok magam.

A találkozás megdöbbenése – sőt traumája – tudósít a Másik alteritásáról. A Másik másságát nem *tudom*, hanem a tudást megelőzve *felismerem*. Ezen a ponton azonban óva int attól Lévinas, hogy az arcnak ezt a tapasztalatát összetévezzük valamilyen „magasabb szemlélettel”, lett légyen az a művész szemlélete, vagy a vallásos-misztikus szemlélet. Gondolkodásának egyik meghatározó motívuma, hogy szükségesnek tartja az etika elkülönítését a „személytelen esztétikai vagy ontológiai fenségéstől” (Lévinas 1961/1999: 59.). A művész szemlélete megtapad a látvány elragadó játékán, és nem tud elszakadni a szép látszattól. Lévinas a *Teljesség és végtelenben* meglehetősen nyersen ítél a művészetről: az esztétikai élmény nem vezethet el az etikához, mivel mindig a felület szépségéhez kötődik, vagyis megmarad a fenomenalitás síkján.

Az alteritás tapasztalatának vallási élménnyel való összetévesztése még nagyobb veszélyt jelent: Lévinas ugyanis a Másikban egyaránt lát emberi és isteni Másikat. Ez a kétértelműség azonban, ha teljesen nem is, de legalább részben elosztható. Az „isteni” Másik ugyanis semmiképpen sem keverendő össze egy meghatározott vallás Istenével. Minden vallás metafizikai abban az értelemben, hogy totalizálásra tör és megkerüli a Másik etikai tapasztalatát.

A teológia – alapvetően a filozófia eszközeivel – fogalmi módon igyekszik rögzíteni a Végtelet. Lévinas ezt azonban lehetetlen vállalkozásnak tartja, mivel metafizikai totalizáláshoz vezet. Ugyanilyen lehetetlen vállalkozás a misztika törekvése, ami az istenivel való egyesülés álmát kergeti. Mindkettő egy személytelen viszony révén próbálja semlegesíteni a Másikkal való találkozás megdöbbenését. Az esztétikai és az ontológiai fenségessel nem csupán az a probléma, hogy mindkettő alapvetően személytelen, hanem elsősorban az, hogy mindkettő mentesít az etikai viszony terhétől. Az isteni fenségesbe való elmerülés ugyanúgy leveszi a vállamról a felelősség terhét, ahogy az esztétikai fenséges szemlélése is. Ezért hangsúlyozza Lévinas, hogy „a filozófiai transzcendencia különbözik a vallások transzcendenciájától” (Lévinas 1961/1999: 31.). Ha a távoli Isten szemlélésébe merülök, akkor nem kell válaszolnom a túlságosan is közeli Másik szólítására.

A hagyományos metafizika nem csupán abban vétkes, hogy totalizálásra tör, hanem abban is, hogy az evilági nehézségekkel szemben kényelmes menedéket biztosít. Lévinas meggyőződése szerint azonban a felelősség terhét senki és semmi, még egy Isten sem veheti le a vállamról. A felelősség a Másik emberrel szembeni és ebben a konkrét világban felbukkanó felelősség. Jóllehet a felelősség bizonyos értelemben meghatározatlan, ahogy a találkozás nyelvi eseményének első „kifejezése” is meghatározatlan, sőt, az arc mögötti személy is meghatározatlan (az özvegy, az árva, a koldus), ez azonban nem jelenti azt, hogy az etika, az arc tapasztalata és az alteritás egy transzcendens világba vezetne át, vagy hogy egy transzcendens világból érkezne hozzám a hívás. A Másik *ennek* a világnak a Másikja, a bennem ébredő felelősség pedig *ehhez* a világhoz tartozó felelősség, annak ellenére, hogy mind a Másik hívása, mind az én felelősségem felborítja ennek a világnak a meghatározott törvényeit és szabályait. Lévinas metafizikája, illetve etikája erre a világra vonatkozik, a hagyományos metafizikák viszont csakúgy, mint a vallások, a transzcendencia minden formáját egy másik világhoz kötik.

Talán ez alapján érthető meg ez némiképp a meghökkentő kijelentés: „Mindaz, ami nem vezethető vissza az emberek közötti viszonyra, nem a vallás legmagasabb, hanem mindenkori primitív formáját jeleníti meg” (Lévinas 1961/1999: 60.). Lévinas a hagyományos metafizika jó néhány fogalmi szembeállításának sorrendjét megfordítja. Úgy véli, hogy a jelentés megelőzi a lényegét, vagyis a Másik arcának kifejeződése megelőzi a nyelv intencionális használatát, az értelemadást. Még fontosabb tétele, hogy az etika megelőzi az ontológiát, vagyis az alteritás gondolata elsődleges a létgondolathoz képest. Ehhez azt is hozzátehetnénk, hogy az etika nemcsak az ontológiát, hanem a teológiát is megelőzi. Még tömörebben: nem a teológia transzcendencia-fogalma világítja meg a lévinasi alteritás-gondolatot, hanem épp ellenkezőleg, csak az ezt a világot „lyuggató” alteritás, az arc tapasztalata alapján érthetjük meg a mindenkori vallások rejtélyét. „Az etikából vett jelentésük nélkül – vonja

le a következtetést a *Teljesség és végtelen* – a teológiai fogalmak üres és formális keretek maradnának” (Lévinas 1961/1999: 59–60.).

Az alteritás igazi mélységének felfogása lehetővé teszi, hogy megszabaduljunk a minden hagyományos metafizika és vallás mélyén munkáló kettős tendenciától: attól, hogy totalizálnak és ezáltal igazságtalansághoz, erőszakhoz, elnyomáshoz vezetnek, és attól, hogy leveszik a felelősséget a cselekvő szubjektum válláról. Ezt a belátást nevezi Lévinas egy „mítosz nélküli embe-riség hajnalának” (Lévinas 1961/1999: 58.).

#### 4. A nyelvi fordulat

A második főmű, a *Másként mint lenni, avagy túl a léten* (*Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, 1974) ugyancsak az alteritás gondolatát járja körül a felelősség, az érzékiség és a léten túli Jóság fogalmai mentén. A figyelmes olvasó számára azonban hamar világossá válik, hogy Lévinas ebben a műben nemcsak árnyalja, hanem el is mélyíti az alteritás fogalmát. A „kimondhatatlannal szembeni indiszkrécio” itt még messzebb hatol, mint a *Teljesség és végtelen*ben. A mű legfontosabb újításai a nyelvhez kötődnek – ezért szoktak a szakirodalomban „nyelvi fordulatról” is beszélni –, mégpedig két értelemben. Egyrészt megváltozik a leírás nyelve: a *Teljesség és végtelen* is küszködik a nyelvi kifejezéssel, de az újszerű gondolatok még a filozófiai, első sorban fenomenológiai hagyomány nyelvén szólalnak meg. A *Másként mint lenni, avagy túl a léten* tudatosan igyekszik szakítani ezzel a nyelvvel. Ezért a szövegben feltűnően gyakoriak a nyelvi újítások (új fogalmak, kötőjellel összevont kifejezések stb.) és a hiperbolikusan felfokozott metaforák. A korábbi mű alapszavai (Ugyanaz, metafizika, transzcendencia, külső, totalitás) eltűnnek vagy megritkulnak, nincs többé szó a nőiségről és az anyaságról. Új fogalmak jelennek meg (közelség, üldöztetés, rúsz, helyettesítés, illeítés stb.), és egy bizonyos perspektívaváltás is megfigyelhető: míg a korábbi mű középpontjában a Másik fogalma állt, a második főműben az alteritás főhangsúlya mellett már sokkal több szó esik a szubjektivitásról, arról a szubjektivitásról, amely az alteritással való viszonyában formálódik meg egyáltalán.

Másrészt azonban az alteritás fogalmának elmélyítése nem csupán stílári-s szinten kötődik a nyelvhez. A nyelv immár nem pusztán tükrözi, semleges közegként, a Másik másságát, ami – a *Teljesség és végtelen* szerint – testi valójában az arcon keresztül jelenik meg a számomra, hanem maga ez a másság bizonyul leválaszthatatlannak a nyelvről. Lévinas ugyanis számot vet azzal, hogy ő maga sem tudott megszabadulni a metafizika és az ontológia totalizáló hajlamától, amennyiben – még ha kritizálta is, de – ugyanennek a metafizikának és ontológiának a nyelvén szólalt meg, vagyis olyan fogalmakat és általános érvényű jelentéseket használt fel a leírásban, amelyek torzít-

ják a tapasztalat egyediségét és elnyomják az individuális megjelenést. Gondolati fordulatához valószínűleg nagyban hozzájárult Jacques Derrida híres tanulmánya, az *Erőszak és metafizika* (*Violence et métaphysique*, 1964), amely a *L'écriture et la différence* (1967) című kötetben jelent meg újra. Derrida lényegében azt állítja, hogy Lévinas a „görög” hagyomány egészét, vagyis a teoretikus gondolkodás metafizikáját bírálja, viszont ez a bírálóat nem lehet sikeres, mert maga is „görögül” szólal meg, vagyis még a metafizika és a logosz nyelvét beszéli.

*Másként mint lenni* (*autrement qu'être*) – ez a második főmű formulája az alteritás új megfogalmazására. A „másként mint lenni” nem „másként lenni”-ként értendő, és nem is a nemlét valamilyen formáját jelenti: ha ugyanis a dialektikus ellentét kapcsolatában állna a léttel, akkor még a lét köréhez, az érdekeltség totalitásához tartozna – és ahogy az első műben láttuk, igazságtalansághoz, elnyomáshoz, háborúhoz vezetne. A „másként mint lenni” elgondolása radikális szakítást követel az eltárgyasító intencionalitással és az ezt tükröző, reprezentáló nyelvfelfogással. Lévinas azt sejtje meg ebben az időszakban, hogy tulajdonképpen a nyelv révén kerülünk a semlegesítő Lét-gondolkodás fogságába. Ha pedig ez így van, akkor csakis a nyelv sajátosságának újragondolásával tudunk kikerülni onnét. Az alapgondolat a következő: a Másik mássága nem a nyelvben, hanem *mint* nyelv mutatkozik meg. Lévinas törekvése kettős: 1) meg akarja mutatni, hogy a Másik mindig kibújik az ontológiai megközelítés alól, vagyis hogy az ontológiára épülő gondolkodás óhatatlanul igazságtalansághoz, elnyomáshoz és háborúhoz vezet; 2) másrészt pedig ki akarja dolgozni azokat a gondolati utakat, amelyekkel lehetségessé válik az alteritásról az ontológia kikerülésével beszélni, vagyis anélkül, hogy beleesnénk az ontológiai nyelv alkalmazásának csapdájába.

A kései filozófia meghatározó szembeállításai ezért a Mondott (*Dit*) és a Mondás (*Dire*) különbsége. Ha feltesszük azt a kérdést, hogy marad-e valami a Lét és ellentéte, a Semmi mindent felölelő, komplementer párosán túl, akkor Lévinasszal azt a választ adhatjuk, hogy marad, mégpedig a „másként mint lenni”, ami valójában maga a mondás. „Az eredeti vagy eredet előtti mondás – kijelentés előtti kijelentés – a felelősség szövődékét szövi meg. A létnél súlyosabb rend ez, és megelőzi a létet” (Lévinas 1974: 17.). A hagyományos nyelvfelfogás minden aspektusa a mondott rendjéhez tartozik: a grammatikai, logikai, kommunikatív funkció, a beszédaktus, a megnevezés, a meggyőzés mind a mondott rendjének egyes elemei. A mondás ezzel szemben egy olyan – a létet is megelőző – ősalapot, helyesebben ősesemény, a végtelen felelősség eseménye, amit rendkívül nehéz, sőt szinte lehetetlen nyelvi és gondolati eszközökkel körülírni. Mégsem teljesen lehetetlen ez a vállalkozás: a nyom és a diakronia fogalmaihoz folyamodik Lévinas.

*Nyom.* A mondott mindig hordozza a mondás nyomát. Lévinas állítása az, hogy a Mondás minden megragadhatatlansága ellenére része a tapaszta-

tunknak, csak hogy semmiképpen sem úgy, hogy megfeleltethető lenne neki egy intencionális értelem. A Mondás a nyelvben, vagyis a mondotton keresztül mutatkozik meg, úgy hogy *nyomot hagy a mondotton*. A nyom fogalma azonban semmiképp sem úgy értendő, ahogy pl. a szarvas nyomot hagy az erdőben, amit azután a vadász követni tud. A nyom lévinasi értelemben nem egy egykori jelenlét lenyomata, a nyom valami olyasmit sejtet, ami maga sohasem volt jelen.

*Diakrónia.* Lévinas egész filozófiai törekvése tehát azon múlik, sikerül-e értelmet adnia a diakrónia fogalmának. Úgy véli, hogy az időről való minden korábbi gondolkodás azt feltételezte, hogy a jelen tartalmazza a múlt egészét, vagyis hogy minden elmúlt és jelen idő jelenvalóvá tehető egy szinoptikus tekintet számára. A felejtés által fedett tartalom elvileg jelenvalóvá tehető, vagyis az elfelejtett tartalom valamiképp, ha torzult, elhomályosodott formában is, de jelen van, különben nem tudhatnánk, hogy elfelejtettük. Ezzel a szinkronizáló időszemlélettel szemben, ami az idő fogalmát az idő tudatához, tehát a jelenhez köti, Lévinas egy olyan időről beszél, amely úgy része a múltnak, hogy sohasem volt jelen. „Egy múlt, ami minden jelennél ősbibb – egy múlt, amely soha nem volt jelen. [...] Ebben a dia-kroniában azt az intervalumot gyaníthatjuk, [...] ami az Ugyanazt elválasztja a Másiktól” (Lévinas 1974: 45.). Olyan időről van tehát szó, amelyet semmilyen emlékezet nem lenne képes egybegyűjteni, vagyis újra jelenvalóvá tenni. Ebben az emlékezetileg felidézhetetlen időben jött létre mindaz, amiről a hagyományos filozófia úgy véli, hogy a megismerés vagy a gondolkodás archéja: ebben a diakrón időben született meg a tudat, a lélek, a személy, az időtapasztalat és mindaz, ami a megismerést és a létezést valamiképp hozzáférhetővé teszi.

A mondás tehát olyan ösesemény, amely egy diakrón időre utal, vagyis olyan múltra, amely sohasem volt jelen az időtudat számára. Mondás, felelősség és diakrón idő tehát összetartozó fogalmak. A számunkra hozzáférhetetlen időben megtörténő mondás azonban nyomot hagy a mondotton és a gondolkodás feladata az, hogy ezeket a nyomokat kitapogassa és amennyire lehet, láthatóvá tegye. A mondás „létnél súlyosabb rendje” nyilvánvalóan nem olyan rend, amelyet egy „arché”, egy őselv irányítana: an-archikus rend ez, értelem előtti állapot. Ez az an-archikus, értelmes rendezőelv előtti állapot azonban nem a lét semleges kavargása, hanem az etika öseseménye: a másik szólítása. A mondás értelme nem más, mint radikális passzivitás a Másikkal szemben. E radikális passzivitást a következő kifejezésekkel próbálhatjuk meg visszaadni: még mielőtt tudatom lenne, már felelős vagyok a Másikért, még mielőtt tapasztalataim lennének, érzékileg már ki vagyok téve a Másik közledésének, még mielőtt nyelvem lenne, már válaszolok a Másiknak.

Lévinas a mondás eseményében az alteritás olyan élményét igyekszik hozzáférhetővé tenni, amely tulajdonképpen kivezet a filozófiai gondolkodás kereteiből. A mondás leírásával nem csak az etika és a nyelvfilozófia, de az egész



filozófiai gondolkodás „vakfoltját” járja körül. Felmerül azonban a kérdés, hogy a radikális etikai tapasztalattól, amelyben ki vagyok szolgáltatva a másiknak, milyen utak vezetnek a tényleges morálhoz és a tényleges igazságossághoz. Lévinas ezt a problémát a harmadik fél (*le tiers*) fellépéséhez köti.

A harmadik ember megzavarja a szemtől szembe viszony an-archikus, minden ontológiát és tematizálást megelőző állapotát, ahol a Másik még pusztán kifejezés a számomra, akiért felelősséggel tartozom, és aki iránt végtelen vágyat érzek. Az eredeti viszonyban aszimmetria áll fenn a felek között: *mindig én vagyok a felelős a másikért*. A harmadik megjelenése szimmetriát és kiegyensúlyozottságot visz a viszonyba, ám a külső nézőpont bevezetésével meg is bontja a viszonyt. „A harmadik közelsége vezet be [...] a mértéket, a tematizációt, a megjelenést és az igazságosságot” (Lévinas 1974: 188.). Általában alakulnak ki tehát azok a viszonyok, amelyek a filozófiai hagyományban a megismerés és a létezés alapprincípiumait jelentették. A harmadik fellépésének tehát kettős értelme van: egyrészt megteremti a külső nézőpontot, ami nem csupán minden megismerés és ontológia, de egyszersmind minden erkölcsi és jogi viszony alapja is. Másrészt a harmadik megjelenésével fellép az igazságosság megosztásának igénye: az újabb másikkal szemben ugyanúgy igazságosnak kell lennem, mint az eredeti másikkal szemben. A feltétlen felelősség tehát megosztott felelősséggé, mérlegelő igazságossággá válik.

Lévinas életének utolsó húsz esztendeje rendkívül termékeny volt. Könyvek, tanulmányok és interjúk sokaságát publikálta. Írásaival és gondolataival nagy hatást gyakorolt. Művei nagyjából három, tematikusan jól elkülönülő csoportra oszlanak: a filozófiai művekre, a talmudmagyarázatokra és a judaizmussal foglalkozó írásokra. A legfontosabb filozófiai tárgyú könyvek: *Humanisme de l'autre homme* (1972), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Entre nous* (1991), *Les imprévus de l'histoire* (1994), *Altérité et transcendance* (1995). Talmudmagyarázatai a következő kötetekben láttak napvilágot: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *L'au-delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988), *Nouvelles lectures talmudiques* (1996). A judaizmussal foglalkozó írásai alkotják a harmadik csoportot: *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme* (1963), *Noms Propres* (1976), *Hors sujet* (1987).

## BIBLIOGRÁFIA

- Lévinas, Emmanuel 1930: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan.
- Lévinas, Emmanuel 1935: *De l'évasion*. Montpellier, Fata Morgana.
- Lévinas, Emmanuel 1947: *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1948/2007: „Az idő és a másik”. In: *Világosság* 2007/10., 33–62.

- Lévinas, Emmanuel 1949: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1961/1999: *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Pécs: Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1963: *Difficile liberté*. Paris: Michel.
- Lévinas, Emmanuel 1972: *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- Lévinas, Emmanuel 1974: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Den Haag: Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1982: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Lévinas, Emmanuel 1982/2008: *Etika és végtelen*. In: Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan, 13–58.
- Lévinas, Emmanuel 1991: *Entre nous*. Paris: Grasset.
- Lévinas, Emmanuel 1997: *Nyelv és közelség*. Pécs: Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó.
- Bernasconi, Maurice – Crichtley, Simon (szerk.) 1997: *Re-Reading Lévinas*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.) 2008: *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Bokody Péter 2011: *Erdeknélküliség és felelősség*. (Megjelenés előtt.)
- Chalier, Catherine – Abensour, Miguel (szerk.) 1991: *Emmanuel Lévinas. Cahier de l'Herne*. Paris: L'Herne.
- Davis, Colin 1991: *Levinas: An Introduction*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Forthomme, Bernard 1979: *Une philosophie de transcendance. La métaphysique d'E. Levinas*. Paris: Vrin.
- Greisch, Jean – Rolland, Jacques (szerk.) 1993: *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cérisy-la-Salle*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Marion, Jean-Luc (szerk.) 2000: *Lévinas et la phénoménologie*. In: Lévinas, Emmanuel: *Positivité et transcendance*. Paris: P.U.F.
- Murakami, Yasuhiko 2002: *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Millon.
- Pepzerak, Adriaan T. 1997: *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sebbah, François-David 2000: *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*. Paris: Belles Lettres.
- Stegmaier, Werner 2002: *Levinas*. Freiburg: Herder.
- Strasser, Stephan 1978: *Jenseits von Sem und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Taureck, Bernhard 1991: *Lévinas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Vermes Katalin 2006: *A test ethosza*. Budapest: L'Harmattan.

## PAUL RICOEUR

Paul Ricoeur (1913–2005) Valence-ban született. Anyja néhány hónappal a születése után meghalt, apja pedig 1915-ben elesett a marne-i ütközetben. Ricoeurt kora gyermekkorától kezdve a nagyszülei nevelték szigorú protestáns környezetben. Rennes-ben, majd Párizsban a Sorbonne egyetemen tanult filozófiát. Ebben az időszakban lelkes pacifista, szocialista és elkötelezett protestáns volt, erősen hatott rá Gabriel Marcel gondolkodása. 1939-ben bevonult katonának, 1940 júniusában német fogságba esett, és egészen a háború végéig egy pomerániai hadifogolytábor lakója volt. A hadifogolytáborban készült jegyzetei alapján írta első két könyvét: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* Mikel Dufrenne-nel közösen (*Karl Jaspers és az egzisztencia filozófiája*, 1947); *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 1948.

1948-ban a Strasbourgi Egyetem professzorává választották, mégpedig Jean Hyppolite utódként. 1956-tól a Sorbonne-on tanított, és közben a Párizsi Husserl Archívum igazgatói tisztét is betöltötte. 1966-ban elhagyta a Sorbonne-t, hogy a párizsi egyetemi hálózat egy új egyetemének megalapításában vegyen részt: egészen nyugdíjazásáig, 1980-ig a Nanterre-i egyetem professzora volt. Ricoeur sokat foglalkozott az egyetemi rendszer reformjával, és úgy gondolta, hogy egy új egyetem megalapítása jó alkalom lesz elképzeléseinek megvalósítására. Az 1968-as májusi események során azonban az egyetemet és személyesen Ricoeurt is olyan súlyos atrocitások érték, hogy Ricoeur lemondott a Nanterre-i egyetemen viselt dékáni tisztségéről, és a következő három évben nem is tanított Franciaországban. Elfogadta a Chicagói Egyetem felkérését, és Paul Tillich utódként itt tanított egészen 1991-ig. Ricoeur sohasem tagadta meg keresztény vallásosságát, és filozófiaoktatói tevékenységével párhuzamosan a párizsi protestáns teológiai fakultáson is tanított. Világosan felépített, jól artikulált művei, amelyek egyrészt továbbvitték a fenomenológia és a hermeneutika hagyományát, másrészt egyfajta ellenerőt képviseltek a strukturalista és posztstrukturalista „divatokkal” szemben, rendkívül népszerűvé tették külföldön is. Számos külföldi egyetem (Yale, Columbia, Chicago, Leuven) vendégprofesszora volt.

A XX. századi francia gondolkodáson belül kétségtelenül Paul Ricoeur nevéhez fűzhető a hermeneutika elterjesztése és új útjainak feltárása. Ricoeur fiatal korában a husserli fenomenológia követője volt. A hadifogolytáborban olvasta Husserl *Ideen* című művének első kötetét, és a német nyelvű könyv mar-

gójára írt aprólékos jegyzetek alapján készítette el később a mű fordítását és a fordításhoz írt kommentárokat (1950). Életműve tekinthető a hermeneutika és a fenomenológia ötvözetének is, bár hatott rá az angolszász nyelvfilozófia is.

Ricoeur egész munkásságára jellemző a különböző irányzatok közötti közvetítés. Nála a hermeneutika egyfajta mediátori szerepet játszik látszólag kibékíthetetlen gondolati álláspontok között. Az ellentétes felfogások ütköztetése során azonban új aspektusok bontakoznak ki, és végül Ricoeur rendszerint előáll egy olyan megoldási javaslattal, amely nem szakad el radikálisan az általa bemutatott gondolati hagyományoktól, de mégis egy új aspektusból világítja meg a problémát. A kiegyenlítésre való törekvés végig jellemzi a műveit, a nagyjából egységes gondolkodáson belül azonban megfigyelhető, hogy időnként áthelyeződnek a súlypontok. Legkorábbi műveit még a husserli fenomenológia eidetikus módszerének követése jellemzi. Ezt követően kezd intenzíven foglalkozni hermeneutikával. A hermeneutikai érdeklődésén belül is egy lassú hangsúlyeltolódás figyelhető meg: eleinte a szimbólumok hermeneutikája érdekli, később a szöveg hermeneutikája felé fordul, végül pedig a cselekvés és az etikai szubjektivitás problémája foglalkoztatja.

### 1. Eidetikus és egzisztenciális fenomenológia

Ricoeur gondolati fejlődésére nagy hatással volt – a fenomenológia mellett – a francia filozófiában hagyományosan erős reflexiók hagyomány. Ennek a gondolkodói attitűdnek az egyik legfontosabb képviselője Jean Nabert volt a két háború között Franciaországban. Nabert művei (*L'expérience intérieure de la liberté*, 1924, *Éléments pour une éthique*, 1943) nagy hatással voltak Ricoeurre, olyannyira, hogy *Az esendő ember* című kötetet például neki ajánlja. Ricoeur egész életén át úgy gondolta, hogy a filozófia szükségszerűen hordoz egy reflexiók mozzanatát, vagyis a szubjektum nem gondolható el valamiféle önmagára hajlás nélkül. Ugyanakkor a racionális reflexió nem képes a szubjektum létezésének teljességét megragadni. Egy másik támpontra is szükség van, ezt a támpontot Ricoeur a keresztény egzisztencializmusban és általában az egzisztencializmusban találja meg. Az egzisztencialista gondolkodók, mindenekelőtt Jaspers és Marcel művei jelentik Ricoeur számára azt a másik gondolkodói attitűdöt, amely szerint a szubjektum egy szituáció felől érti meg magát, megtestesült léte van és ezért nem világítható át maradéktalanul a reflexív gondolkodás eszközeivel.

E két gondolati hagyomány mellett azonban Ricoeur egyértelműen a fenomenológiában találja meg a legfontosabb kiindulópontot. Első jelentős művében, *Az akarat filozófiája* című több kötetes munka első kötetében, *Az akaratlagos és az akaratlanban* (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950) a husserli fenomenológia módszerét követi, és célja az, hogy feltárja az akarat fenoménjének alapvető, lényegi szerkezetét. Ricoeur átveszi a fenomenológi-

ából az intencionalitás tételét, vagyis azt, hogy a tudat mindig valaminek a tudata, és ennek a kiegészítő tételét: azt, hogy a tudat mindig jelentés teli módon irányul a tárgyára. Ám Husserlrel szemben, aki lehetségesnek tartotta a jelentés közvetlen megragadását a konstitúciós elemzésen keresztül, Ricoeur már a korai munkáiban is úgy vélekedik, hogy a jelentést mindig csak kerülő úton, egyfajta értelmezésen keresztül közelíthetjük meg. Számára nem lehetséges a filozófia abszolút kezdőpontjáról és alapjáról beszélni, az emberi cselekvés és szenvedés csak a szimbólumok, szövegek, történeti emlékek, művek és intézmények értelmezésének bonyolult és hosszadalmas kerülőútján keresztül ragadható meg.

A legnagyobb eltérés Husserl és Ricoeur megközelítésében ekkor még abban a különbségben ragadható meg, hogy Ricoeur – Sartre-ral és Merleau-Pontyval egyetértésben – elutasítja a fenomenológiai redukció transzcendentális változatát. „Azt fogjuk látni – írja a könyv bevezetőjében –, minden arra késztet, hogy eltávolodjunk a híres és homályos transzcendentális redukciótól, amely véleményünk szerint kudarcot vall a saját test valóságos megértésében” (Ricoeur 1950: 7.). A tudati élmények valódi megértése elvezet a konkrét világban élő és megtestesült szubjektum fogalmához, a transzcendentális redukció azonban – legalábbis Ricoeur felfogásában – egy testetlen cogitót feltételez, egy olyan cogitót, amelyet az emberi egzisztencia konkrét problémái nem érintenek. Ricoeur tehát elfogadja a fenomenológia alapvető belátásait és módszerét (epokhé, eidetikus elemzés, intencionalitás stb.), de elutasítja a transzcendentális ego feltevését.

*Az akaratlagos és az akaratlan* című műben az akaratati aktusok és akaratlan motivációk kölcsönös egymásra hatásának különféle formáit elemzi, vagyis az akarat alapvető és lényegi struktúra mozzanatait igyekszik feltárni. Mindenekelőtt kölcsönös függést állapít meg a két szféra között: az akaratlan – akár biológiai, akár pszichológiai értelemben vesszük – nem önálló létszféra, amely megalapozná és meghatározná az akaratlagos működést. És fordítva: az akaratlagos nem különül el tiszta szellemként az akaratlan testi létezésről. A két szférának csak egymásra vonatkoztatva, kölcsönös függésükben van értelme. Módszertanilag úgy közelíti meg a problémát, hogy zárójelezi a döntéseket hozó és cselekvő egyedi szubjektumok meggyőződéseit és azoknak a fogalmaknak és eidetikus struktúráknak a hálózatára összpontosít, amelyek kirajzolják az akarat mezejét: vagyis a motívum, terv, cselekvés, cselekvő, ok, szükségszerűség, beleegyezés stb. fogalmainak eidetikus elemzését végzi el. Ilyen értelemben Ricoeur fenomenológiája feltételezi a szubjektív folyamatok és élmények alapvető diszkurzivitását, egy olyasfajta diszkurzivitást, amelyet a reflexió, a leírás és az analízis hármas mozgása nyithat meg. Az eidetikus elemzés Ricoeur szerint három alapvető szerkezeti mozzanatot rajzol ki az akaratban: 1) a döntést, 2) a cselekvést és 3) a hozzájárulást (*consentement*). Ezeknek az akaratati szinten működő mozzanatoknak

minden esetben fellelhető az akarattalan szinten működő ellenpárjuk is: 1) a döntés akarattalan összetevői a motívumok (szükséglet, fájdalom, gyönyör), 2) a test és a cselekvés akarattalagos mozgásának az akarattalan szintjén a képességek egy bizonyos együttese felel meg, amely az ellenállás és az erőfeszítés kettősségébe illeszkedik (testi spontaneitás, érzelem, szokás), 3) az akarattalagos hozzájárulás ellenpárja az akarattalan szintjén egy bizonyos szükségszerűség, amely a jellemhez, a tudattalanhoz és a vitális szerveződéshez kötődik. Akarati és akarattalan tehát csak egymásra vonatkoztatva válik érthetővé. Az akarati aspektusokat mindig a megfelelő akarattalan aspektusok készítik elő. Szükségletek csak annyiban válnak motívummá, amennyiben egy döntés lehetséges okai. A test törekvése és a világ ellenállása csak egy akarati aktus perspektívájában nyer értelmet. Végül a jellem, a tudattalan és az élet abszolút szükségszerűsége a hozzájárulás aktusához való viszonyban nyer értelmet, amelyben az akarattalagos összebékül az akarattalan összetevőkkel.

A könyv talán legfontosabb belátása azonban a szubjektum egy olyan új felfogása, amely az akarattalagos és akarattalan kettősségében rajzolódik ki. Ricoeur szerint egy olyan cogitóhoz kell eljutnunk, amely – szemben a testlélek karteziánus szétszakítottságával – képes számot adni arról, hogy a test és az akarattalan szférája közvetlenül hozzátartozik a cogitóhoz. Még a husserli transzcendentális fenomenológia is megreked egy bizonyos értelemben „steril” cogito szintjén. Ricoeur úgy gondolja, hogy szakítani kell az egységes és zárt szubjektum eszméjével, amely szemben áll a dolgokkal. A cogito – ahogy Ricoeur fogalmaz – „belülről meg van hasadva (*le cogito est intérieurement brisé*)” (Ricoeur 1950: 17.). Ez azt jelenti, hogy a cogitóhoz képest nem külsődleges az akarattalan és a testi szférája, hanem magán a cogitón belül lehet fel akarati és akarattalan különbsége: vagyis a cogito nem más, mint akarattalagos és akarattalan dinamikus viszonya.

Az *akarat filozófiája* első kötete, *Az akarattalagos és az akarattalan* egy módszertani leszűkítéssel kezdődik. Ebben a műben Ricoeur mindjárt a bevezetőben zárójelbe helyezi a vétek (*faute*) és a transzcendencia kérdését. A vétek ugyanis – ahogy a bevezetőben olvasható – „mélyrehatóan megváltoztatja az ember érthetőségét” (Ricoeur 1950: 7.). Ezt a zárójelezést oldja fel a második kötetben, az 1960-ban megjelent *Végesség és vétkesség* (*Finitude et culpabilité*) gondolatmenetében. A mű két kötetre tagolódik, *Az esendő ember* (*L'homme fragile*) című első kötet transzcendentális vizsgálódást végez. Ricoeur itt Kant mintájára a rossz és a bűn transzcendentális lehetőségfeltételeit elemzi, vagyis azt a kérdést teszi fel, hogy milyen az ember transzcendentális alkata, hogy lehetségessé válik a bűn? Ricoeur ebben a kötetben nem egy bizonyos fenomenális mező eidetikus elemzését végzi, hanem a transzcendentális alapokat kutatja. Megközelítését, amelynek középpontjában az ember esendősége áll, ezért filozófiai antropológiának nevezi.

Mit jelent az, hogy az ember esendő, vagyis nincs védve a vétkek és bűn lehetőségétől? Ricoeur erre azt a választ adja, hogy „a morális rossz *lehetősége* bele van írva az ember alkatába” (Ricoeur 1960/I: 149.). Ez a megállapítás azonban nem egyszerűen az emberi lény végességét jelenti, hiszen nem minden típusú végességből ered hajlam a bűnre. Speciálisan emberi korlátozottságról van szó, ami abban áll Ricoeur szerint, hogy az emberi lét nem esik egybe önmagával. Ezt a korlátozottságot egyfajta aránytalanságban (*disproportion*) találja meg: az emberi létezés esetében sajátos aránytalanság áll fenn a lehetőségek és a korlátozottságok között, olyan aránytalanság, amely az embert törekennyé és sebezhetővé teszi. Az aránytalanság azonban nem a végesség tényéből következik: Ricoeur tagadja azt a kortárs gondolkodásban nagyon is elterjedt nézetet, hogy az ember alapvetően véges. Az emberben Ricoeur szerint nem csak a végesség, hanem ugyanígy a végtelenség jellemzői is felfedezhetőek. Éppen ezért a morális rossz lehetősége inkább abból az aránytalanságból ered, amely az emberben a végesség és a végtelenség között áll fenn. Ricoeur itt egyszerre támaszkodik Kantra és Descartes-ra, vagyis érzékiség és értelem dualitására, valamint értelem és akarat dualitására. Az embernek közvetítenie kell ezek között a pólusok között és éppen ez a közvetítés bizonyul újra és újra törekénynek. Ám nemcsak az elméleti közvetítés törekény és sérülékeny, hanem a gyakorlati is. A gyakorlati értelemben vett végesség aspektusai a jellem fogalmában ragadhatók meg, a gyakorlati értelemben vett végtelenség aspektusai pedig a boldogság fogalmában. A jellem egyfajta korlátozottság az értékek viszonyában, vagyis végesség, a boldogság viszont korlátlan nyitottság. Ricoeur szerint a tisztelet jelenti azt a törekény szintézist, amelyben megformálódik a személy, aki jellem, boldogság és affektivitás dinamikus egysége. Az „aránytalanság” tisztán transzcendentális vizsgálata és a „nyomorúság” hétköznapi élménye között az érzelem filozófiájának kell közvetítenie, amelyet Ricoeur – Pascalra utalva – a „szív” fogalmával jelöl. Ricoeur filozófiai antropológiájának végkövetkeztetése az, hogy a tárgy mindig egy szintézis eredménye, ezzel szemben az én mozgása nem szintézis, hanem konfliktus. Az ember esendősége és a morális rossz lehetősége éppen abban áll, hogy az emberi szubjektum állandó konfliktus terepe, az önmagával való egybe nem esés mozgása. Így válik Ricoeur filozófiai antropológiájában az emberi korlátozottság legalapvetőbb formájává az esendőség, a vétkekre való hajlam.

## 2. A szimbólumok hermeneutikája

Ricoeur szerint a fenomenológia feltárja a „jelentéstartó” mezejét, ám hermeneutikára van ahhoz szükség, hogy ezt a mezőt helyesen tudjuk értelmezni. A szimbólumok elemzése, amely *A végesség és vétkesség* második kötetének,

*A rossz szimbolikája* című műnek a témája, már nem fenomenológiai, hanem hermeneutikai eljárásra támaszkodik. Ettől a műtől kezdve Ricoeur gondolkodását hosszú időn át a szimbólumok hermeneutikájának gondolatköre uralja.

*A rossz szimbolikája* (*La symbolique du mal*, 1960) című könyvében Ricoeur arra tesz kísérletet, hogy a konkrét vétek fenoménjét a szimbólumok és mítoszok értelmezésének kerülőújtján közelítse meg. A rossz lehetőségének transzcendentális feltárása után tehát a rossz tényleges megtörténését és a rossz „megvallását” vizsgálja. A rossz rejtélye éppen abban mutatkozik meg, hogy sohasem betű szerinti értelemben jelenítik meg és írják le, hanem mindig szimbolikusan és metaforikusan: a rossz kibújik a megismerés és megértés alól. Olyan szimbólumokban beszélünk róla, amelyekben sokféle értelem sűrűsödik össze, és amelyek ezért dekódoló munkát igényelnek. A bűnt és a vétkeiséget közvetett, figurális módon mondjuk ki: beszennyeződés, folt, megégés, kígyó, tévelygés, fogság stb.

A rossz szimbolikájának kidolgozását – amely a beszennyeződés, a bűn és a vétkeiség egymásra épülő hármasságában bontakozik ki – megelőzi a szimbólumokra vonatkozó általános bevezetés, amely Ricoeur egész gondolati korszakának az alapjait fekteti le. Ebben különbséget tesz a szimbólumok kozmikus, onirikus és poétikus aspektusa között. A szimbólumok működése vagy a hierophánia kozmikus aspektusában érhető tetten, a teremtés, a bukás, az újjázületés mítoszaiban; vagy az álombeli teljesítmények éjszakai aspektusában, amely a jóslás, az álomfejtés és a pszichoanalízis témája; vagy pedig a költői beszéd kreativitásában, az új nyelv teremtésének aspektusában. Ám itt nem egymástól élesen elkülönülő aspektusokról van szó. „A szimbólum eme három dimenziója – a kozmikus, az onirikus és a poétikus – minden autentikus szimbólumban jelen van” (Ricoeur 1960/II: 18.).

A szimbólum sajátosságait a következő jegyekkel írja le Ricoeur: 1) a szimbólumok jelek, illetve kifejezési jelek, amelyek a nyelv médiumába illeszkednek, ez alól az álom sem kivétel, amennyiben képszerűsége sokkal közelebb áll a nyelvhez, mint a portréhoz. 2) Az egyértelműen jelző jelekhez képest azonban a szimbólumok homályosak, mert az elsődleges jelentés egy másodlagos jelentést rejt. 3) Az elsődleges és másodlagos jelentés közötti összefüggés nem allegorikus: az allegória átfordíthatóságot jelent, a szimbólumban azonban nincs fordíthatóság az egyik jelentésből a másikba, van viszont áttűnés (*trans-parence*). 4) A szimbólum ugyanakkor szemben áll a mítosszal is. „Ebben az értelemben a szimbólum sokkal radikálisabb, mint a mítosz. A mítoszt a szimbólum egy formájának tartom, egy olyan szimbólumnak, amelyet az elbeszélés formájában dolgoznak ki” (Ricoeur 1960/II: 25.). A száműzetés például elsődleges szimbólum, de a Paradicsomból való kiűzetés mitikus története ennek másodlagos, szereplőkkel, helyszínekkel, narrációval feldúsított változata. A száműzetés az emberi elidegenedés elsődleges szim-



bóluma, a Paradicsomból való kiűzetés azonban másodlagos, konkrét kifejeződés.

A rossz szimbólumainak vizsgálata után Ricoeur rátér a rossz mitikus kifejeződéseire. A világegyetem keletkezésére és teremtésére utaló mítoszok a világban található rossz eredetére vonatkozó magyarázatokkal szolgálnak a szimbólumok mitikus feldúsításán keresztül. A mítoszokkal szemben két lehetséges hibát kell elkerülnünk: az egyik abban állna, hogy a mítoszt Platón módjára szembeállítjuk a logosszal, és azt állítjuk, hogy a mítosz idegen a filozófiai reflexiótól; a másik hiba abban áll, hogy a mítoszt az allegóriára redukáljuk, és úgy teszünk, mintha a mítoszban az értelem már készen jelen lenne, csak épp ezt a kész értelmet a mítosz kerülőutakon, metaforikusan fejezné ki. Ricoeur szerint a szimbólumok és mítoszok filozófiai hermeneutikája akkor működik helyesen, ha tárgyának dinamikájához mérhető saját dinamikája van, vagyis ha kreatív értelmezést végez. A szimbólum és a mítosz így tudja megőrizni fontosságát a filozófia számára: a szimbólumokon keresztül ugyanis bepillantást nyerünk az emberi létezés alapvető viszonyulásaiba a világgal, önmagával és más lényekkel szemben. A káoszból való teremtés, a bukás, a megvakulás, a felébredés, a tudás megszerzésének mítoszai nem vallásos jelentőségű történetek, hanem az emberi egzisztencia világban létének alapformáit mutatják meg.

A könyv filozófiai következtetése egy – Kant harmadik kritikájára utaló – tézisben fogalmazódik meg: „a szimbólum gondolkodnivalót ad” (Ricoeur 1960/II: 324.). Más szóval a szimbólum olyan értelmezői munkát igényel, amely nem valamely kész értelemhez talál vissza a fedőrétegek lehántásával, hanem az értelem kreatív interpretációjaként működik. A szimbólum mindig az ember világban létének sajátosságát mondja ki és a reflexiók gondolkodás minőségi átformálásához vezet: azt adja ugyanis elgondolni valónak, hogy a cogito bele van ágyazva a létbe és nem a lét függ a cogitótól.

A szimbólumok értelmezésének kiterjesztéseként születik meg a pszichoanalízissel való nagy számvetés: *Az értelmezésről (De l'interprétation, 1965)* című mű. A szimbólumok kozmikus, onirikus és poétikus aspektusainak megkülönböztetéséből logikusan következik, hogy Ricoeur kiterjessze vizsgálódásait az álom szimbolikájára. Úgy véli, hogy a hermeneutikai módszer és a pszichoanalízis értelmező munkája termékenyen párosítható, hiszen mindkettőben nyelvi formában megjelenő szimbólumokról és e szimbólumok értelmezéséről van szó. Ricoeur egyenesen úgy definiálja a hermeneutikát, mint a szimbólumok értelmezését irányító szabályok elméletét. A pszichoanalízis ugyanakkor csak rokonságban áll a hermeneutikával az értelmezés révén, de maga nem hermeneutika. A pszichoanalízist ugyanis, legalábbis freudi formájában, Ricoeur szerint egy kevert beszédmód jellemzi, amely részben energetikai magyarázatokból, részben hermeneutikai értelmezésekből áll össze. Freudnál nagyon erős az a tendencia, hogy a tudattalanból eredő

képzeteket a pszichikai energiák dinamikájára redukálja, ez a tendencia azonban az *Alomfejtéstől* kezdve egyre inkább teret enged a tudattalan képzetek mint értelemalakzatok interpretációjának. Ricoeurt különösen azok a mozzanatok érdeklik a pszichoanalízisben, amelyek esetében egyértelmű, hogy Freud túllép az energetikai és mechanikus magyarázaton és belép az értelmezés területére. Ezek a mozzanatok a pszichoanalízis kulcsfogalmai: a libidó, a halálösztön, a szublimáció.

A pszichoanalízis nagy újdonsága Ricoeur szerint a vágy problémájának beemelése a filozófiai reflexióba. Állítása szerint azonban a vágy működését nem lehet közvetlenül megismerni, a vágy ugyanis mindig valamilyen nyelvi-szimbolikus formát ölt. A vágy episztemológiája helyett a könyv tehát a *vágy szemantikájának* kidolgozására tesz kísérletet: azt akarja megragadni, hogy a vágy és a nyelv között miféle összefüggés épül fel. Ez az összefüggés három aspektusból vizsgálható: Miként nyilvánul meg a vágy a nyelvben? Milyen kifejezéseket ölt a vágy? És miként véti el a vágy a kifejeződést? Szimbólum és vágy között lényegi összefüggés mutatkozik az elemzés során. A vágy sohasem jelentkezik nyers közvetlenségben, maszkok nélkül – és ezt a felismerést kétségtelenül a pszichoanalízis mélyítette el számunkra. A vágy kerülőutakat választ, a tudattalan sajátos megmunkálása révén a vágyképzet átalakul valami mássá. A tudattalannak ez a munkája legalapvetőbb formájában az álomműködésben figyelhető meg: a művészet, a kultúra, a társadalom pszichoanalitikus értelmezése mind az álombeli szimbolizáló mozgás elemzésének belátásaira épül.

Két szempontból is nagyon fontos Ricoeur számára a pszichoanalízis: egyfelől azért, mert a pszichikai fenomének értelmezése maga is hermeneutikai munkát jelent, vagyis a pszichoanalízisnek szimbólumokkal van dolga mind az egyéni pszichés élet értelmezésében, mind a kultúra jelenségeinek értelmezésében. Másfelől azért fontos, mert például az álommunka freudi értelmezése – a sűrítés és eltolás, valamint az elsődleges és másodlagos megmunkálás – tulajdonképpen annak a rejtélyes folyamatnak a számára kínál modellt, amelynek során létrejönnek a szimbólumok. A szimbólumok értelmezése tehát kiegészül a szimbólumok létrejöttének vizsgálatával. Ez utóbbi pedig igazolja Ricoeurnek azt a feltevését, hogy a szimbólum mindig több mint készen kapott értelem egymásra vetítése. A szimbólum eleven alakzat, egy önmagát kereső értelem kifejeződése, keletkezésében és értelmezésében egyaránt kreativitás, reflexivitás és nyitott mozgás fedezhető fel. A szimbólumot ennek ellenére úgy határozza meg Ricoeur, mint két értelem viszonyát. „Véleményünk szerint a szimbólum kettős értelmű nyelvi kifejezés, amely értelmezést követel, az értelmezés pedig olyan megértési munka, amely a szimbólumok megfejtését célozza” (Ricoeur 1965: 19.). Hozzá kell azonban tenni ehhez a definícióhoz, hogy a szimbólum sajátos intencionális szerkezete nem értelem és dolog viszonyát fejezi ki, hanem az értelem architektonikájában mozog, vagyis ér-

telem és értelem viszonyára vonatkozik, akár feltáró, akár elfedő viszony van elsődleges és másodlagos jelentés között.

Ricoeur több pontban rögzíti vizsgálódásai eredményét: 1) A tudat elvesztíti privilegizált helyzetét az értelemadás tekintetében, hiszen az értelemadásnak legalább olyan fontos forrása a tudattalan, mint a tudat. 2) Az értelmezés sohasem jut el egy végső referenciaponthoz, vagyis végső, értelmezésre már nem szoruló konkrétumhoz. „A konkrétum mindig a mediációk teljessége, avagy a beteljesült mediáció” (Ricoeur 1965: 517.). Vagyis nincs közvetlenül, értelmezés nélkül hozzáférhető valóság. 3) Ennek a hermeneutikai munkának a középponti tárgya a szimbólum. A szimbólum sokértelműsége nem az egyértelműség hiányát, valamiféle homályt vagy irracionalizmust jelent a reflexiós gondolkodással szemben, hanem a szimbólum értelemmel való telítettségét. Ezt Ricoeur Freudot követve a szimbólum túldetermináltságának nevezi.

Ricoeur ebben a korszakban keletkezett tanulmányaiban gyakran elmélkedik azon, hogy a hermeneutika és a fenomenológia milyen viszonyban áll egymással. Ezekből az elmélkedésekből nagyjából az a kép bontakozik ki, hogy a fenomenológia teljesen helytálló kiindulópontot jelent minden filozófiai vizsgálódás számára, mivel a fenomenológia képes feltárni a jelentésteli fenoménnek mezejét. Ám Ricoeur úgy véli, hogy a fenomenológiának az eidetikus vagy transzcendentális redukció módszere helyett (amely idealizmushoz vezet) valójában a hermeneutika módszerére van szüksége. Ricoeur elutasítja mindazokat az alapvetően karteziánus ihletű filozófiákat, amelyek a tudat önmegalapozásából és közvetlen önmagára vonatkozásából indulnak ki: a tudás és az én nem alapozható közvetlenül a tudatra és a tudat önvonatkozására. A cogito bizonyos, de teljesen üres. Ezért a cogito tartalmaihoz való hozzáférés csak egy közbenső szférán keresztül, vagyis áttételesen lehetséges: ez a közbenső szféra a jelentés vagy értelem szférája. Minden önmagára vonatkozó megértés tehát az értelmezés kerülőútjára van utalva, ez a kerülőút azonban nem hiányosságot vagy kiküszöbölendő korlátozottságot jelent, hanem magát a tudat elevenségét és „világ”-ra vonatkozását. Ricoeur úgy gondolja, hogy az általa felvázolt hermeneutikai fenomenológia megszabadul attól az idealizmustól, amelynek nyomai még Husserlnél is felfedezhetők, ugyanakkor mégsem marad hűtlen a fenomenológia eszméjéhez. A fenomenológia alapeszméje szerint a tudat nem csupán tárgyra irányuló tudat, hanem mindig egy bizonyos értelemre keresztül irányul a tárgyra. Egy fenoménre irányuló kérdés tehát mindig e fenomén értelmére irányuló kérdés: az értelem kérdése pedig elválaszthatatlan a rá irányuló értelmezés kérdésétől.

Husserl úgy vélte, hogy a fenomén értelme közvetlenül és intuitíve megragadható mint ideális jelentés avagy eidetikus forma. Ricoeur elutasítja ezt az elképzelést (ahogy a tudományos fenomenológiára törekvést is), mert úgy gondolja, hogy nincsen abszolút kezdőpont és végső megalapozás. Értelme-

zési munka van, amely mindig a dolgok között kezdődik középen, biztos alapzat és egyértelmű irány nélkül. Fenomenológia és hermeneutika viszonyát Ricoeur egy 1975-ben keletkezett programadó tanulmányban a következőképpen foglalja össze: „Első tétel: A hermeneutika nem a fenomenológiát rombolta le, hanem a fenomenológia egy értelmezését, tudniillik a fenomenológia magától Husserltől származó *idealista* értelmezését. [...] Második tétel: A fenomenológia és a hermeneutika kapcsolatára nemcsak a merő szembenállás jellemző, hanem az egybetartozás is [...]. *A hermeneutika a fenomenológia elengedhetetlen előfeltételén alapul.* Másrészt a fenomenológia nem képes önkonstitúcióra *hermeneutikai előfeltétel* nélkül” (Ricoeur 1975/1997: 9–10.). A husserli idealizmus elutasítása tehát egy olyan hermeneutikai fenomenológiához vezet Ricoeurnél, amely a szubjektivitást már nem első kezdetnek és végső alapnak tekinti, vagyis a kiindulópontnak, hanem sokkal inkább az értelmezési munka végeredményének.

### 3. A szöveg hermeneutikája

A 70-es évek elején Ricoeur gondolkodásában fordulat következik be: a szimbólumok hermeneutikáját felváltja a szöveg hermeneutikája. Ez a fordulat több mozzanatból áll össze. Egyrészt a szimbólumok kozmikus és onirikus aspektusának vizsgálata után a poétikus aspektus feltárása logikusan vezet a költői nyelv mint szöveg vizsgálatához. Másrészt a strukturalizmussal folytatott vita során Ricoeur eljut ahhoz a belátáshoz, hogy szemben a strukturalistákkal, akik a szemiológiára koncentrálnak, vagyis a jel rendszerszerű elemzésére, egy szemantikát kellene kidolgozni, amelynek az lenne a feladata, hogy a mondatot vizsgálja, de nem elszigetelt egységében, hanem egy diskurzus elemeként. A strukturalista szemiológia egy olyan rendszert tételez fel, amely nem támaszkodik semmiféle tudatra, hanem elégséges önmaga magyarázatára és nem vonatkozik a valóságra, a Ricoeur értelmében vett szemantika ezzel szemben arra a tézisére épül, hogy a tudat a nyelv médiumán keresztül a valóságra vonatkozik. Harmadrészt az készíti elő ezt a fordulatot, hogy Ricoeur belátja: a szimbólumok hermeneutikája viszonylag szűk területen alkalmazta az értelmezés módszerét. A hermeneutika szövegekre való kiterjesztése nem csak a tárgyterület tekintetében jelent bővülést, hanem módszertani újdonságokkal is szolgál, a szöveg ugyanis még a szimbólumnál is bonyolultabb alakzat.

Számos tanulmány mellett két jelentős mű tartozik ehhez a gondolatkörhöz: *Az élő metafora* (*La métaphore vive*, 1975) és a három kötetes *Idő és elbeszélés* (*Temps et récit*, 1983–1985). Ricoeur szerint ezek összetartozó, sőt iker művek. Az elsőben a metafora működését vizsgálja, és bemutatja azt a folyamatot, ahogy a betű szerinti jelentés lerombolása a metaforában új jelentés létrejöttét teszi lehetővé. A másodikban a szöveg szintjén működő újítást

vizsgálja, és a narráció fogalma kerül a középpontba. Így tehát mindkét mű a szemantikai újítás mozgását veszi szemügyre.

A metaforák működését Ricoeur a szavak, a mondatok és a diskurzusok szintjén vizsgálja. Ez alapján különbözteti meg a metafora három megközelítését. A hagyományos retorika számára a metafora a hasonlóság trópusa, vagyis ezen a szinten a metafora két szó viszonyaként jön számításba. A második szinten már a szó helyett a mondat kerül a középpontba, ezt Ricoeur a metafora szemantikai megközelítésének nevezi. A metafora ezen a szinten nem trópus, hanem szabálytalan predikáció. A harmadik, hermeneutikai szint adja meg a metafora valódi értelmét. A mondat szintjéről itt már áttér a vizsgálódás a szöveg szintjére, vagyis egy vers, egy regény, egy esszé szövegében mutatkozó metaforikus összefüggésekre. Retorika, szemantika és hermeneutika jelenti tehát a metafora kezelésének három szintjét. Ricoeur megállapítja e hármas vizsgálódás végén, hogy a metafora teremtő potenciálja a harmadik szinten, a szövegek szintjén nyilvánul meg a legvilágosabban. Ez a teremtő potenciál abban áll, hogy a metafora nem korlátozódik a tisztán nyelvi szintre, hanem a referenciális oldalra is hatással van. A metafora egy sajátos, a betűszerinti referencián túllépő metaforikus referenciát teremt meg, amelynek alapján a valóság korábban nem észlelhető, új aspektusai jelennek meg. A referencialitás ebben az esetben azt jelenti, hogy a metaforának valóságalkotó ereje van: nem csupán új fénybe állítja a változatlan valóságot, hanem egyenesen újraírja ezt a valóságot. A metaforák születése és jelenléte a nyelvben azért izgalmas, mert nem egyszerűen gazdagítja a leíró nyelvet, hanem egyszersmind új referencia-tárgyak létrejöttét is előidézi: vagyis nem csak új módon vagyunk képesek leírni a világot, hanem újfajta világtapasztalatra teszünk szert általuk.

Ricoeur ezért bevezeti a „metaforikus igazság” fogalmát, és megállapítja, hogy a metaforikus innováció nem csak a poétikus nyelvhez tartozik hozzá, hanem keresztül-kasul behálózza nyelvünket. A filozófia sem jelent kivételt: amennyiben a filozófia új gondolati tartalmak kifejeződése, annyiban nem lehet meg metaforák alkalmazása nélkül. Ugyanakkor metafora és referencia viszonyának vizsgálatával Ricoeur bizonyos értelemben szembeszáll az uralgó strukturalista és posztstrukturalista diskurzussal, amely a költői diskurzust alapvetően önmagára vonatkozóan és tárgyi referencia nélkülinek tekintette. Ricoeur szerint a költői diskurzusnak is van referenciája, mégpedig a költői „világ”.

A szöveg hermeneutikája a metafora vizsgálata után a narráció vizsgálatát tűzi ki célul. Az *Idő és elbeszélés* három kötetében Ricoeur azt mutatja meg, hogy miként teremtenek új jelentést a narratívák teljesen különmemű elemek (célok, okok, véletlenek, vágyak stb.) szintézisével. A történetsszövés hasonló a metaforák működéséhez, amennyiben a részekből új, jelentésteli egészet teremt. Ezt a mozgást nevezi Ricoeur szemantikai újításnak (*innovation sémantique*):

a metafora és a narráció két aletesa a szemantikai újítás bonyolult műveletének. Ám metafora és narráció nem csak abban hasonlít, hogy szemantikai újdonságot hoznak létre, hanem abban is, ahogy a valósághoz és az igazsághoz viszonyulnak: a narráció bizonyos értelemben ugyancsak új valóságot teremt. A vizsgálat két tengely mentén bontakozik ki: 1) Az elbeszélés köztes pozíciót foglal el deskripció és preskripció, vagyis leírás és előírás között. 2) A narráció műveletének három aspektusa van: a történelmi elbeszélés, a fikciós vagy irodalmi elbeszélés és végül a narráció mint időtapasztalat.

Ricoeur elméletének talán legfontosabb belátása az, hogy az idő tapasztalata elválaszthatatlan a narratív szerkezetektől. Minden narratív értelemalakzat alapvetően idői jellegű és az időtapasztalatot juttatja szóhoz. Másrészt az időtapasztalat, úgy tűnik, fogalmi eszközökkel megragadhatatlan: kizárólag a narrációs szintézisben megformált elbeszélés tud számot adni a valódi időtapasztalatról. Az egész mű alaptézise szerint az idő csak annyiban válik emberi idővé, amennyiben narratív alakzatokba szerveződik, és a narratíváknak csak annyiban van jelentésük, amennyiben megjelenítik az időtapasztalatunkat. Az időfilozófiák (elsősorban Szent Ágoston és Arisztotelész) elemzése után ennek a gondolatnak a vizsgálata következik a történelem és az irodalom területén. Ezt megelőzően azonban Ricoeur rögzíti megközelítésének alapgondolatait a könyv talán legfontosabb fejezetében, amely „A hármas mimézis” címet viseli. Időtapasztalat és elbeszélés – ahogy láttuk – összetartoznak, ám olyannyira heterogén mozzanatok, hogy közvetítőre van szükség közöttük. Ricoeur úgy véli, hogy ezt a közvetítést a cselekményszövéssé (*mise en intrigue*) valósítja meg, amely a mimézis hármas mozgásában, a prefiguráció, a konfiguráció és a refiguráció folyamatában megy végbe. A hermeneutika tulajdonképpen egy olyan hármas mozgást tár fel, amelyben az emberi cselekedetek ábrázoláshoz jutnak, illetve az ábrázolást megértik a befogadók. Ricoeur szakít a szövegszemiotika azon felfogásával, hogy a szöveg előtti és utáni figyelmen kívül hagyható, és elég csak az irodalmi mű belső törvényeivel foglalkozni. A hermeneutika feladata Ricoeur számára az, hogy „rekonstruálja azon műveletek együttesét, amelyek által egy mű kiválik az élet, a cselekvés és a szenvedés alkotta homályos háttérből, hogy szerzőjétől eljusson olvasójához, aki befogadja azt és így megváltoztatja cselekvésmódját” (Ricoeur 1983/1999: 256.). A hármas mimézis tehát az a mozgás, amelyben „a szövegkonfiguráció átmenetet képez a gyakorlat síkjának prefigurációja és a mű befogadásának refigurációs tevékenysége között” (Ricoeur 1983/1999: 257.).

A történettudománnyal kapcsolatban Ricoeur megjegyzi, hogy csak akkor őrizheti meg kiemelt szerepét a humán tudományokon belül, ha nem oldódik el attól az alapvető képességünktől, hogy történeteket kövessünk és megértünk. Narratívák és idő összefüggését azután az irodalmon keresztül vizsgálja meg három híres „időregény” (Virginia Woolf: *Mrs. Dalloway*, Thomas Mann: *A varázshegy*, Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*) elemzésén

keresztül. A harmadik kötetben sorra veszi az idő apóriáit (az idő vajon a lélekhez, vagy pedig a természethez tartozik, vagyis pszichológiai időről vagy kozmológiai időről kell-e beszélnünk?), és arra a megállapításra jut, hogy ezeket az apóriákat egyetlen időről szóló filozófiai elmélkedés sem tudta megoldani. Sem Kant, sem Husserl, sem Heidegger nem volt erre képes, a filozófia ugyanis fogalmakon keresztül igyekszik számod adni az idő mibenlétéről. Ricoeur hermeneutikai vizsgálódásai végül ahhoz a belátáshoz vezetnek, hogy az idő tapasztalatához csak az idő narratív felfogásán keresztül juthatunk el, és csak a narratív időfelfogás vezet túl az idő fogalmi apóriáin. A narrativitás elmélete nem ad elméleti választ az idő apóriáira, ám termékkenné teszi ezeket az apóriákat a gondolkodás számára

#### 4. A narratív identitás

Egy későbbi jelentős művében, *Az önmaga mint másik* (*Soi-même comme un autre*, 1990) című könyvben Ricoeur kidolgozza a narratív identitás elméletét. Az önmagaság és az állandó változás, vagyis a mássá levés dialektikájának labirintusából csak a személyes azonosságnak egy olyan felfogása vezet ki, amely nem valamiféle szubsztanciális alapra, de nem is egyszerűen a test azonosságára épül, hanem az önmagunkról elmesélt, majd újra elmesélt történeteken keresztül ragadja meg az azonosságot. Az azonosság olyan értelemképződmény, amelynek narratív szerkezete van. Ricoeur fenomenológiai hermeneutikája hű marad ahhoz a meggyőződéshez, hogy önmagunkat csak akkor érthetjük meg, ha végigjárjuk a szövegek, a cselekedetek, az emlékek és az intézmények értelmezésének hosszú kerülőútjait.

Ricoeur az önmagaság nyelvi, gyakorlati, etikai és egyéb aspektusainak vizsgálatát egy alapvető megkülönböztetéssel kezdi. Kétfajta identitásról beszél: az ugyanaz értelmében vett azonosságról (*mêmeté*) és az ipszeitás azonosságáról (*ipseité*), vagyis *idem* és *ipse* különbségéről. A tárgyak időben való megmaradása valamiféle szubsztanciális megmaradást jelent és statikus szerkezete van. A személy azonossága ezzel szemben dinamikus jellegű és nem írható le a tárgyi azonosság fogalmaival. Egy személy állandóságát például sokkal jobban jeleníti meg a jellem állandósága vagy az adott szó megtartása. Mégis azonosságról beszélünk mindkét esetben. Ricoeur szerint ez csak úgy lehetséges, hogy a kétfajta azonosság között közvetít valami: ez pedig nem más, mint a narratív identitás fogalma. A narratív identitás az önmagaságnak egy olyan aspektusára vonatkozik, amely az elmesélt én fogalmát alkotja. Az énnak mint elmesélt énnak a felfogása az önmagaság problémáját végképp leválasztja a cogito karteziánus, szubsztancialista értelmezéséről, de ugyanúgy leválasztja az értelemadó tudat husserli felfogásáról is. A narratív identitás az ént az értelmezések állandó folyamatának dinamikájába állítja. Az én tehát

az, akinek a történetét újra és újra elmesélem (másoknak és önmagamnak), miközben ez az én nem marad érintetlen ezektől a különféle elbeszélésektől. Az én maga is változik az elbeszélt és átélt történetek függvényében, amelyeknek minden változása ellenére mégiscsak ő marad a főszereplője. A narratív identitás elmélete azonban nem csupán spekulatív belátásokkal szolgál az én létmódjára nézve: az elméletnek etikai következményei is vannak. Az én azonossága ugyanis elsősorban a tetteiért viselt felelősségben ragadható meg. Nem csak egy történet főszereplőjeként, hanem tetteiért és másokért felelős személyként konstituálódik az én. Ezen a ponton Ricoeur sokat merít Lévinas filozófiai etikájából.

Ricoeur élete utolsó évtizedében sem hagyott fel a munkával. Nemcsak korábbi előadásait adta ki, hanem fontos új műveket is publikált. A 2000-ben napvilágot látott *Az emlékezet, a történelem, a felejtés* (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*) című nagy mű összefoglalja nézeteit a történelemről, az egyéni és a kollektív emlékezetről. *Az elismerés útja* (*Parcours de la reconnaissance*) pedig, amely 2004-ben, egy évvel a halála előtt jelent meg, etika és cselekvés összetartozásának problémáját járja körül.

## BIBLIOGRÁFIA

- Ricoeur, Paul – Dufrenne, Mikel 1947: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1948: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent.
- Ricoeur, Paul 1950: *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul 1960/I–II: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme fallible. Tome II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul 1955: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1965: *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1969: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1976: *Interpretation Theory*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, Paul 1975/2006: *Az élő metafora*. Budapest: Osiris.
- Ricoeur, Paul 1983–1985: *Temps et récit. I–III*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1983/1999: *A hármas mimézis*. In: uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris, 255–309.
- Ricoeur, Paul 1986: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1986: *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.



- Ricoeur, Paul 1991-1994: *Lectures. I–III.: Autour du politique, La contrée des philosophes, Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul 1975/1997: *Fenomenológia és hermeneutika*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Ricoeur, Paul 1999: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris.
- Bourgeois, Patrick L. 1975: *Extension of Ricoeur's Hermeneutics*. Den Haag: Nijhoff.
- Dosse, François 2001: *Paul Ricoeur, Les sens d'une vie*. Paris: La découverte.
- Hahn, Lewis (szerk.) 1995: *The Philosophy of Paul Ricoeur*. LaSalle: Open Court.
- Greisch, Jean – Kearney, Richard (szerk.) 1991: *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque Cérisy-la-Salle*. Paris: Cerf.
- Greisch, Jean 2000: *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin.
- Ihde, Don 1971: *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of P. Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jervolino, Domenico 2002: *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses.
- Mattern, Jens 1996: *Paul Ricoeur zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Prammer, Franz 1988: *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs*. Wien: Tyrolia.
- Regan, Charles 1996: *Paul Ricoeur: His Life and Work*. Chicago: University of Chicago Press.



## ÖTÖDIK FEJEZET: NEOMARXIZMUS ÉS FRANKFURTI ISKOLA

A huszadik század egyik markáns gondolati áramlata Marx filozófiai örökségéhez kapcsolódik. A kapcsolódás egyik fő tematikus elemét könnyű megfogalmazni: a fejlett kapitalizmus társadalmának kritikus elemzése számos gondolkodó szemében a XIX. század óta égetően fontos feladat marad. Nehezebb valamilyen viszonyt kialakítania Marx másik nagy témájához, a proletárforradalom elképzeléséhez. A fejezetben tárgyalt szerzők ellentétes álláspontot képviselnek e vonatkozásban: Lukács saját marxizmusát kifejezetten forradalminak, sőt a forradalom filozófiájának értékeli, míg a Horkheimer és Adorno fémjelezte Frankfurti Iskola nagyon határozottan lemond a fennálló viszonyok forradalmi megváltoztatásának követeléséről.

A Frankfurti Iskola másik gyakran emlegetett elnevezése, a „kritikai elmélet” jelzi az irányzatra jellemző átfogó törekvést: saját korának és társadalmának kritikus elemzését kívánja nyújtani e gondolkodói csoport, jóllehet helyenként eltérő hangsúlyokkal. A Frankfurti Iskola emellett a XX. század második felének egyik legismertebb filozófiai irányzata, beleértve a tágabb nyilvánosságot is, amely a mai napig követőkre talál. A kritikai elmélet egységét nem annyira tantételek valamilyen összessége határozza meg, hanem inkább egy nem dogmatikusan marxista megközelítés, amely korának társadalmi viszonyait úgy törekszik vizsgálni, hogy közben figyelembe veszi saját társadalmi feltételezettségét.

## LUKÁCS GYÖRGY

Lukács György mind a mai napig a legismertebb magyar filozófus, aki vitán felül a XX. század klasszikusai közé tartozik. Tanítványi köréből alakul ki a Budapesti Iskola, a nemzetközi szinten is ismert, legjelentősebb magyar filozófiai kör, melynek tagjai: Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály, Fehér Ferenc. Jómódú, nagypolgári, asszimilált zsidó család sarjaként született 1885-ben, apja Löwinger József bankigazgató, aki nevét 1890-ben Lukácsra magyarosítja, anyja, Wertheimer Adél Bécsből származik. Az ifjú Lukács rendkívüli tehetsége korán megmutatkozik, már gimnazistaként jelenik meg kritikája, s irodalomkritikusi tevékenysége jól kitapinthatóan befolyásolja gondolkodását. Egyetemi tanulmányai során először Budapesten jogot és közgazdaságtant, majd irodalmat, művészettörténetet és filozófiát hallgat. Államtudományból szerez doktori címet 1906-ban Kolozsvárott. 1908-tól a *Nyugatban* publikál. Tanulmányait Berlinben és Heidelbergben, többek között Max Webernél és Georg Simmelnél folytatja, 1915-ben tér vissza Magyarországra. 1918-ban belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába, oktatási népbiztosként aktív szerepet vállal a Tanácsköztársaságban, életének hevesen bírált epizódja, hogy kormánybiztosként megtizedeltet egy megfutamodó századot a román fronton. Lukács kommunista fordulata után az egyik legismertebb baloldali mozgalmár, s ennek megfelelően a politikai cselekvés jegyében zajló élete eseményekben gazdag. 1919-ben Bécsben letartóztatják, de nemzetközi tiltakozó mozgalom hatására szabadon engedik. A forradalom leverése után Bécsbe, Németországba és Oroszországba emigrál. A fasizálódó 30-as években Moszkvában tevékenykedik. 1945-ben visszatér Magyarországra, egyetemi tanár és a párt értelmiségének egyik vezető tagja. Az 1956-os forradalom idején kultuszminiszter, azon kevesek közé tartozik, akik túlélik a szovjet megtorlást. Nem akar önkritikát gyakorolni, ezért csak később veszik vissza a pártba. 1971-ben Budapesten hal meg, Bem rakparti lakásában működik a Lukács Archívum. Legismertebb tanítványai Lucien Goldmann és a Budapesti Iskola tagjai.

Gondolkodását három korszakra oszthatjuk. Az ifjú Lukács esztétikai írásokkal jelentkezik, érzékeny és heves kor- és kapitalizmuskritikát fogalmaz meg, amelyet életfilozófiai és romantikus hangsúlyok jellemeznek. Az 1910-es évek végén határozott marxista fordulatot jelent be, amely nagy hatást gya-

korol – elsősorban a *Történelem és osztálytudat* révén – a marxizmus nyugat-európai irányzataira. Végül 1930-tól Lukács gondolkodása fokozatosan merevebbé válik, elveszti forradalmi igényét, és innen kezdve szokás dogmatikus, ortodox marxista gondolkodói korszakáról beszélni. A három szakasz közös nevezője a fejlett kapitalizmus korának radikális bírálata, amely a különböző szakaszokban eltérő elméleti keretekben és hangsúlyokkal fogalmazódik meg. Fiatalkori jelentős művei *A lélek és a formák* (1911), továbbá a *Heidelbergi esztétika* és *A regény elmélete* (1916), a nyugati marxista korszak legfontosabb műve a *Történelem és osztálytudat* (1923), míg az ortodox marxista korszak emblematikus munkája *Az ész trónfosztása* (1954).

### 1. A lélek tragédiája

Lukács fiatalkori esztétikai munkáit háttérbe szorítja későbbi ténykedése a szocialista realizmus kiemelkedő művészettoretikusaként. *A lélek és a formák* című esszégyűjtemény életfilozófiai és romantikus törekvések mellett száll síkra, egyben már bírálva azokat, miközben nem véletlenül választja az esszé kifejezési formáját. Az esszékötet 1910-ben jelenik meg, és fontos előzménye Georg Simmel elgondolása a kultúra tragédiájáról. Simmel egyik fő filozófiai témája a kultúra helyzete a modern korban, amelyet *Die Tragödie der Kultur* (*A kultúra tragédiája*) című esszéjében egy alapvető konfliktus játéktereként ragad meg. Az összeütközés pólusait egyrészt a lélek, másrészt az objektív szellem eredetileg általa teremtett képződményei alkotják, és a konfliktus azáltal ölt tragikus jelleget, hogy a lélek objektív termékei egyre inkább önálló kozmosszá zárulnak le, különálló értékszférává differenciálódnak, amelyet sajátos logika jellemez. A kultúra ezzel illeszkedik a modernség általános tendenciájába, melyben a társadalom egyes területei az előrehaladó munkamegosztás következményeként izolálódnak és saját szabályoknak engedelmesskedő alrendszerekké válnak. Marx nyomán Simmel a kultúra termékeinek fetisizálódását fogalmazza meg, a kultúra produktumai önállóként és idegenként jelennek meg az egyén számára, ami a lélek saját alkotásaitól való elidegenedéséhez vezet. Lukács esszégyűjteményének fő törekvése, hogy kiutat találjon a modern kor Simmelhez hasonlóan diagnosztizált, meghasadt állapotából, mégpedig a kultúra elidegenedett és elmagányosodott állapotából egy új totalitás irányába. Iránymutató meggyőződése az esszégyűjteményben megfogalmazódó középponti tézis, melynek értelmében a polgári világban zajló élet és társadalmi világ helyrehozhatatlanul meghasadt. Az élet a félhomály anarchiája: „Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden eltörik, igaz életre semmi sem virul” (Lukács 1977: 493.). Koncepciójában a világ ellenséges külsőként jelenik meg,

a művész problematikus egyénként, és a művészet szolgál az élet rendezőelvéként. Ennek előfeltevése élet és művészet alapvető különbsége, ami abban áll, hogy az élet rendezetlen, kaotikus, míg a művészet rendezett, formával bíró. A közönséges, mindennapi élet zavartalan működésével szemben áll a „határ” lehetséges tudatosulása. Lukács egzisztencialista elgondolásában a valódi létezés csak tragikus attitűdökben villan fel, ahogy például a tragikus halál megmenekül a pusztá létezés banalitásától: „A határnak átélése: tudatra, öntudatra ébredése a léleknek” (Lukács 1977: 502.).

Az esszéekben Lukács egyértelműen rokonszenvvvel, de ugyanakkor bizonyos távolságtartással tárgyalt romantikus törekvéseket. Az esszé, a kísérlet tudatosan választott kifejezési forma, melynek értéke a tényekre orientált, tartalom által dominált tudománnyal és a forma által meghatározott művészettel szembeállítva adható meg: „A tudomány tartalmi miatt érdekel minket, a művészet formái kedvéért” (Lukács 1977: 306.). Az esszé a problematikusság, a problematikussá vált világ kifejeződése. A modern esszéista a romantikus, problematikus ironia szerzője, gondolkodása mindig alkalomhoz kötött, könyvekről, dolgokról való gondolkodás, ítélete mindig a „valaminek az alkalmával” hozott ítélet. Ennek eredménye egyfajta sajátos szubjektivitás: nem hiányosság, hanem sajátos értékkel bíró lelki tény, eredeti és mély állásfoglalás az élet egészére nézve. Lukácsnál mindazonáltal találunk olyan jeleket is, amelyek túlmutatnak az esszéisztikus felértékelésén és a romantikus töredék esztétikáján, mivel több ponton jelentkezik a vágy, hogy meghaladja a káoszt mint világprincípiumot.

A Novalis-esszé (*Novalis. Jegyzetek a romantikus életfilozófiáról*) a nagy romantikus belátására hivatkozik: még nem vagyunk „Én”, legfeljebb vágyunk az „Énné-válás”-ra, ahol ez egység és egyetemesség szintézisére utal, és az univerzálpoézis programja hivatott megvalósítani. Lukács azonban romantikához képest későbbi gondolkodó, aki saját korát a barbárság korának tekinti, s így nem tekinthet el a romantikus program kivitelezhetetlenségétől. A romantika stratégiáiban alapvető probléma, hogy immanens módon elveszti a világot, s ezáltal a „romantikusok tragikus vaksága” alakul ki: „Öntudatlan elfordulás az élettől a romantikus életművészet ára; a valódi realitás helyébe egy másik, a lelki realitás kerül, és mert nem akarnak lemondani semmi élmény-lehetőségről, le kell mondaniok, anélkül, hogy ezt akarták volna, sőt anélkül hogy tudnának róla, minden cselekvés lehetőségéről. Minden cselekvés korlátol; a cselekvés lényege, hogy sokról le kell mondani érte; a cselekvő ember nem lehet mindenoldalú” (Lukács 1977: 139.).

## 2. A regényforma mint modernitáselmélet

Lukács „irodalomszociológiai” írásaihoz Georg Simmel pénzre vonatkozó filozófiai elemzései és Max Weber protestantizmus-írásai szolgáltak mintaképül. A *regény elmélete* már a gondolatmenet legelején erőteljes képben rögzíti a modern szubjektum problematikus, mert bizonytalanná vált helyzetét: „Kant csillagos égboltja immáron a tiszta megismerés sötét éjszakájában ragyog, és nincs magányos vándor – mert az új világban embernek lenni annyit tesz: magányosnak lenni –, akinek megvilágítaná az ösvényt. És a belső fény csak az éppen következő lépésnek adja meg a biztonság közvetlen bizonyosságát – vagy annak látszatát.” (Lukács 1975: 499.) A mű eredetileg bevezetésnek készült egy végül nem megvalósult Dosztojevszkij-könyvhöz, s ez a bevezetés terebélyesedik a fejlett kapitalizmus kritikus diagnózisává. A kritika egyik vezető szempontja negatív megfogalmazódik a modern ember magányára tett utalással: a fejlett kapitalizmus az emberi közösség felbomlásának kora. A filozófia pedig sajátos kísérőjelenséggé vált hozzárendelődik egyén és világ problematikus helyzetéhez, s amennyiben a filozófiát honvágnak tekintjük, akkor annak a vágnak, hogy mindenütt otthon legyünk: „a filozófia akár életformaként, akár a költészet formameghatározó és tartalomadó elemeként mindig az Odakint és az Odabent meghasadásának tünete, az én és a világ lényegi különbözőségének, a lélek és a tett meg nem felelésének a jele. Ezért nincs a boldog koroknak filozófiájuk” (Lukács 1975: 493.).

Hasonlóan radikális kultúrkritikát dolgoz ki már az 1911-es, *A modern dráma fejlődéstörténete* című korábbi munkája is, Simmel már említett, a kultúra tragédiáját kifejtő elméletéből merítve. Az írás azt a célt tűzi ki, hogy drámaírókat a modernség nagy ívű fenomenológiájában tárgyalja. A modern művészet, a dráma sajátos nehézségei megfelelnek egy olyan társadalom problémahelyzetének, amely az „élet eltárgyasodásával” jellemezhető, mely gondolat jól felismerhetően a később Lukács számára középpontivá váló eldologiasodás-probléma előzménye. A polgári individualizmus emberek konkrét kötődéseit helyettesíti „absztraktumoktól” való függéssel, s így olyan társadalmasodási mechanizmusok lépnek előtérbe, amelyeknek a deszubjektíválás az alapelve.

*A regény elmélete. Történetfilozófiai kísérlet a nagyepikai formákról* (1916) a drámatörténethez hasonlóan átfogóan tárgyalja egy egész műfaj történetét, és e törekvés keretében tekinti át az antik eposztól kezdve a regény műfajának a történetét, amelyben a fontosabb állomásokat Cervantes, Goethe, Keller, Balzac, Flaubert, Tolsztoj, Dosztojevszkij írásai alkotják. A látszólag speciális irodalomelméleti kérdésfeltevés mögött átfogóbb elméleti törekvés húzódik meg: a *par excellence* modern művészetként értett regény történetének rekonstrukciója éles kordiagnózis a Dosztojevszkij és Tolsztoj műveiben megsejtett megváltás perspektívájából nézve. Lukács alaptézise értelmében a regény

mint irodalmi műfaj olyan világ kifejeződése, amelyben az emberi egyének viszonyai intézmények és társadalmi formák közvetítette alakot öltenek, s ennyiben a regény pusztá létezése a kultúra betegségének, az emberek közvetlen kommunikációra való képtelenségének bizonyítéka.

A regény megjelenése a problematikus individuum megszületésének pillanata, aki már nem egy megragadhatóan értelmes, áttekinthető univerzumban találja magát, mint az antik eposz embere, hanem képződmények és produktumok idegen összefüggésével kerül szembe: „a regény formája minden más formánál inkább a transzcendentális hajléktalanság kifejezője” (Lukács 1975: 503.). A görögök világa még nem ismeri szubjektum és objektum, lét és legyen, külső és belső, jelenség és lényeg szembeállítását, s ezért e világ totalitásában megragadható és értelmessége közvetlenül evidens. Az antik ember világát töri meg a modernségben a maga számára problematikuská váló szubjektum reflexiója, és a regényformák története nem más, mint e szubjektum kísérlete arra, hogy különféle módokon viszonyuljon a képződmények világához. A regény típusai változatok arra a témára, hogyan vall kudarcot a problematikus individuum, miközben megpróbál szubsztanciálissá válni. Az absztrakt idealizmus (Cervantes, Balzac, Gogol, Pontoppidan hősei) regényhősének saját belső világa groteszk módon inadekvát a külvilággal. A dezillúziós romantika új regénytípusa a XIX. században (Flaubert, Goncsarov, Jacobsen) olyan hőst ábrázol, aki már világosan tudja, a modern szubjektivitás tragikus helyzetben van. Gazdag belső világot épít ki a külvilággal versenyző saját világgá, miközben spontán magabiztossággal magát tartja az egyetlen valóságnak. A külső és belső inkongruenciájáról van szó, s ezt jelzi az epikai forma felbomlása, az elbeszélés helyettesítése pszichológiai elemzéssel.

A *regény elmélete* Lukács paradigmatis munkája, amennyiben az irodalmi gyakorlat feldolgozását filozófiai dimenziókban mélyíti el. Hegel és Dilthey hatása érzékelhető abban, hogy az irodalmi formákat más és más történeti totalitások kifejeződéseinek tekinti, amelyek a művészi alkotótevékenység révén önmaguk megragadására és megismerésére törekszenek. A művészet ezért Hegel szellemében a „korszellem” objektíválásának terepe, s így az irodalom tárgyalása a modernitás átfogó összefüggésének vizsgálatához kapcsolódik. A tulajdonképpeni irodalomtörténet a modernség története, amennyiben a regényforma titkos témáját a modern szubjektivitás különböző reakcióformái alkotják. Ez a gondolati alakzat nagy hatást gyakorol, többek között Benjamin, Adorno, Peter Bürger is átveszik esztétikai elmélet és filozófiai kordiagnózis összekapcsolását. Említendő különbség marad, hogy Benjamin és követői más mintaképhez, nevezetesen a nyugat-európai modernséghez igazodnak, míg Lukács számára Dosztojevszkij műve marad iránymutató. A világháború alatt Lukács Dosztojevszkijel kapcsolatos tervein dolgozik, azaz a modernség nyugateurópai verzióját vizsgálja, miközben annak alternatívájaként az orosz hagyományt tartja szem előtt.



### 3. Forradalmi marxizmus: történelem és osztálytudat

Lukács kommunista fordulata 1918-ban hirtelen következik be, annyira átmenet nélkül, hogy még a közeli ismerősöket is zavarba hozza. Lesznai Anna kommentárja szerint a barátokat teljesen meglepi a kommunista fellépés: „egyik vasárnapról a másikra Saulusból Paulus lett”. Lukács azelőtt megjelentett műveiben nincs szó marxizmusról, és még 1918-ban megjelent cikkében is leszögezi, a bolsevizmust feloldhatatlan erkölcsi dilemmája miatt vállalhatatlannak látja, mivel „azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a *Bűn és bűnhődés*ben: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat” (Lukács 1971: 17.). Hirtelensége ellenére a fordulatból nem hiányzik a tartalmi koherencia. Korábban Lukács a társadalmi banalitás, a jelenkor meghasadtsága és az elidegenedés és elmagányosodás jelenségei ellen a művészetet vélte kijátszhatni. De *A regény elméletének* végkicsengése azt sugallja, hogy a modern művészet problémái nem oldhatók meg az esztétikum és az esztétikai diskurzus segítségével: „A regény [...] a teljes bűnösség korszakának formája, és amíg a világ e csillagzat jegyében áll, meg is kell maradnia uralkodó formának. Tolsztojnál láthatók voltak egy új világkorszakba való áttörés megsejtései: de polemikusak, sóvárgók és elvontak maradtak.” (Lukács 1975: 593.) Az autentikus élet megvalósítására új megoldást kell találni, és Lukács fordulatának alapja az a meggyőződés, hogy a megoldást csak a forradalmi gyakorlat jelentheti. Bizonyos jelenségek továbbra is érdeklődési körében maradnak, mint például az elmagányosodás és az elhagyatottság, csak most nem metafizikai, hanem társadalomkritikai és gazdasági összefüggésbe, konkrétabban Marx elidegenedés-gondolatának kontextusába helyezve.

E gondolkodói korszak legfontosabb műve a *Történelem és osztálytudat* címen megjelent tanulmánygyűjtemény, amely átfogó válaszkísérlet a marxizmus I. világháború utáni krízisére. Marx követői alapvető elméleti nehézséggel szembesültek, mivel a proletariátus minden marxi várakozás ellenére nem törekedett olyan szerepre és politikai hatalomra, amellyel bármiféle változások járnának, átfogó, radikális változásokról nem is beszélve. A szociáldemokrácia kialakulása ebből az átfogó helyzetből von le elméleti következtetéseket, amennyiben feladja azt a gondolatot, hogy a jelen igazságtalan állapotát proletárforradalom fogja kívánatos irányban megváltoztatni. Lukács elgondolása viszont pontosan ezen a gondolaton alapul, s így elméleti erőfeszítéseinek középpontjában a fennálló viszonyok gyakorlati megváltoztatása, s ezzel a forradalom áll.

A forradalom elméleti értelmezését hivatott elősegíteni, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban a II. Internacionálé pozitivistikus Marx-értelmezése ellenében újra felfedezze és érvényre juttatja a marxi gondolkodás lényegének tekintett dialektikát. Ebből ered Marx-értelmezésének fő hangsúlya is, amely-

nyiben a hegeli dialektika felől értelmezi Marxot és érdeklődésének homlokterében a fiatal Marx áll. A dialektikus módszer lényegileg kapcsolódik a totalitás fogalmához: „a totalitás kategóriája, az egésznek részek feletti, mindennoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át, és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított” (Lukács 1971: 246.). Az „ortodox marxizmus” jellemzője ennél fogva Lukács szerint nem Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elfogadását és átvételét, nem bizonyos tételekbe vetett hitet vagy kanonikus szövegeke értelmezését jelenti, hanem elsődlegesen a módszerre vonatkozik. A marxista módszer mérvadó jellemzőjéből, a totalitás nézőpontjából az is következik, hogy fő célja a jelen megismerése és egyúttal a történelem megragadása, ahol a két tényező összefüggéséből adódóan a jelen problémája történelmi problémaként merül fel. A jelen megismerése továbbá nem öncélú elméleti teljesítmény, nem pusztán valamiféle elméleti vagy tudományos feladat, hanem bensőleg kapcsolódik a cselekvés kérdéséhez, amennyiben a forradalmi gyakorlattal függ össze: „a dialektikus módszer középponti problémája a *valóság megváltoztatása*” (Lukács 1971: 214.). A *Történelem és osztálytudat* így Marx politikai-gazdaságtani művét filozófiai elméletként tárgyalja. Szemben a korai Marx erősen antropológiai filozófiájával és Feuerbach-inspirálta Hegel-kritikájával, az Engelsszel közösen írt programmatikus *Német ideológia* óta a filozófiai gondolkodás és diskurzus bírálatával találkozunk Marxnál. Lukács értelmezői megközelítése úgy foglalható össze, hogy az érett marxi politikai gazdaságtan filozófiáját akarja kibontani a filozófiakritika megőrzésével. Ezzel egy új típusú gyakorlat-filozófia bontakozik ki, amelynek kiindulópontja, hogy a jelen kitüntetett pillanat, s ennyiben már nem része a történelem folyamatának. A kordiagnózis mint fő téma a filozófia centrumává válik, és ennek keretében bírálja az eldologiasítás folyamatainak leírásával a kortárs társadalmat. Lukács megítélése szerint ezek az eldologiasodásfolyamatok alig lehatárolhatók, tendenciájukban egyetemesek. Az eldologiasodás nemcsak a társadalmi dimenziókban, hanem a szellemi élet területén is érvényesül, és ezért szükséges a tudomány és filozófia kritikus feldolgozása. Végül a legmagasabb praxisforma, a forradalom tárgyalása jelenti a filozófia lehetséges részvételét az emberi fejlődésben, ahol azonban e részvétel nem korlátozódhat szemlélődésre, hanem feltétele az eddigi legforradalmibb mozgalom, a proletariátus sikerének. Ehhez tartozik annak felmutatása és tudatosítása, hogy a történelem szubjektuma és objektuma egyúttal a proletariátus. Lukács történelemfilozófiája szerint a proletariátus egy elkerülhetetlen világtörténelmi folyamat cselekvő részese, de oly módon, hogy ennek csak a kommunista párt van tudatában.

#### 4. Az eldologiasodott társadalom

A részletek kifejtésében is kiindulópontként szolgál az a belátás, hogy Marx elmélete és módszere a társadalom és történelem megismerésének megfelelő eszköze (Lukács 1971: 203.). A marxi árutermelés elméletéből Lukács számára kiolvasható, hogy az eldologiasodás az újkori árutermelés átfogó, minden területen jelentkező következménye: „az áru problémája nemcsak a szaktudománynak felfogott közgazdaságtan egymagában álló vagy akár központi kérdéseként jelenik meg, hanem a kapitalista társadalom központi, alapvető, szerkezeti problémájaként, annak minden megnyilvánulásában (Lukács 1971: 319.). Az eldologiasodás Marx által még nem használt fogalmát Lukács honosítja meg, jóllehet a gondolat alapvonalaait az áru fétisjellegének marxi elemzésében találhatjuk. A kapitalista árutermelés lényegesen eltér a hagyományos társadalmakban ismert használati tárgyak létrehozásától és annak szabályaitól, mert a korábban perifériális csereérték középpontba kerül, és a termelés átáll a csereértékek realizálására. Ebből alakul ki a profitorientált termelés, amelyet Lukács, Werberhez is kapcsolódva, extrém következményekkel járó absztrakciós folyamatként értelmez, melynek kezdete a termelés konkrét tartalmának, a társadalom tagjai szükségleteinek leválasztása a termelés folyamatáról.

Az áruvá vált termékek formája a modern társadalmasodás minden alrendszérének paradigmája. Marx nyomán fejti ki Lukács, hogy a konkrét hasznos munka minőségileg különböző termékei csak akkor kicserélhetők, ha pusztán mennyiségileg különbözőként egymásra vannak vonatkoztatva, azaz ha absztrakt emberi munka csak mennyiségileg különböző eredményeinek tekintjük azokat. Ezzel az emberi munka termékei kicserélhető áruvá válnak, s amennyiben áruformát öltenek, annyiban absztrakt munka, illetve társadalmilag szükséges munkaidő eltárgyasításának bizonyulnak. Az áruforma ezért Lukács szerint az „egyenlőség formája”, amelynek eredete a heterogén minőségek különbségnélküli absztrakt munkára való redukciója. Az absztrakt emberi munka formális egyenlősége a tényleges termelési folyamat valóságos elvévé válik.

A eldologiasodás (*Veddinglichung*) több rétegű jelensége Lukács számára azt jelenti, hogy a kapitalista társadalom kialakít tagjaiban egy eldologiasító szemléletet, amelynek eredményeként a társadalom viszonyai maguk eldologiasulnak. A kifejezés jelentését általánosságban úgy ragadhatjuk meg, hogy valaminek, ami nem dologszerű, dologszerűséget tulajdonítunk. Könnyen belátható, hogy a fogalom pontos értelme attól függ, a dologszerűség melyik aspektusát tartjuk szem előtt, és milyen tényezőt tartunk felelősnek a dolognak tartás kialakulásában. Az eldologiasítás legalapvetőbb következménye, hogy a kapitalista modernség lehetetlenné teszi a valódi, autentikus életet. Lukácsnál a dologszerűvé válás értelme úgy ragadható meg, hogy az ember megfosztódik minőségi különbségeitől, kreativitásától, szabadságától, mert

munkaerejének bele kell illeszkednie az üzemszerű termelésbe. A munkaerő így annyira le van választva a személy egészéről, hogy idegenné válik az ember számára. A racionalizálás fő jelentése e folyamatban a kiszámíthatóvá, hatékonyá alakítás, mégpedig főként az eltérés, a szabadság lehetőségének kiűzöbölése révén.

A termelési folyamat leírásába Lukács Max Weber gondolatait is érvényre juttatja, ahol értelmezésének eredetisége nem a weberi fogalmak pusztá alkalmazása, hanem annak kimutatása, hogy a politikai gazdaságtan marxizmus kritikájának és a nyugati racionalitás weberi leírásának kulcscategóriái egybeesnek (Arató 2005: 196.). Az árutermelés jellegzetes racionalizálás révén forradalmasítja a munkafolyamatot, s ez intézményesítve nem más, mint „a kalkulációra, kalkulálhatóságra beállított racionalizálás elve” (Lukács 1971: 327.). A munka racionalizálása főként két lépés révén történik: egyrészt elvonatkoztatnak a munkás „kvalitatív”, egyedi sajátosságaitól, másrészt az egységes termelési folyamatot, ahogy azt például a kézművesség esetében látjuk, felosztják előre kiszámítható egyes műveletek sorává, ami időben kiterjesztett munkamegosztást jelent. Szemben a prekapitalista társadalmak „termelésorganizmusával” ez csak kapitalista társadalmakra jellemző. A korábbi munkavégzés tipikusan tárgyak egységes létrehozása egy vagy több szubjektum révén, ahol a szubjektum egész személyével részt vesz az előállításban, átlátja a folyamatot. Ezáltal a munkás számára bizonyos értelemben a munka „önmegvalósítás”, és ez változik meg radikálisan az árutermelésben: „mechanikussá vált részmunkájuk, munkaerejüknek személyiségük egészével szembeni objektívalódása, mely már a munkaerő áruként történt eladásakor végbe ment, tartós és felszámolhatatlan mindennapi valósággá lesz, úgyhogy a személyiség itt is a legkisebb befolyással sem rendelkező nézőjévé lesz annak, mi történik saját létével, mint egy idegen rendszerbe beillesztett, izolált részecskével” (Lukács 1971: 329–30.).

A kapitalista árutermelés racionalizálásának legfontosabb következményeit Lukács három főbb mozzanatban rögzíti. Egyrészt kialakul egy szélsőségesen fejlett munkamegosztás, másrészt ezen belül egy szigorú hierarchia. A bérmunkás kénytelen eladni munkaerejét azoknak, akik rendelkeznek termelési eszközökkel, mivel ő maga nem rendelkezik termelési eszközökkel. Ennek következtében a munkás mint a társadalmi gazdagság tényleges termelője alá kell hogy rendelje magát a tulajdonos vagy képviselője rendelkezéseinek. Az alárendelés eleve benne rejlik a munkamegosztásban, és csak állandósul a fokozódó munkamegosztással. A harmadik tényező Lukács szerint a bérmunkások „atomizálódása” a racionalizált termelés révén, mivel a munkások nem válnak termelés-„közösség”-gé, amelyben szolidaritás, közös tervezés és kölcsönös tisztelet uralkodna. Minden munkás véletlenszerűen neki kiosztott szerepet tölt be, és mindegyik könnyen helyettesíthető egy másik által. Az atomizálást nem kompenzálja a munkás megnövelt individualizálása, sőt az

tartósan gátolja az individualitás kibontakoztatását, mivel az elsődlegesen „munkamennyiségként” kezelt munkás számára az alulról jövő kezdeményezés gyakorlatilag ki van zárva. A bér munka vásárlója (tőkés, tőketulajdonos) a munkás izolált képességét vásárolja meg, s ennél fogva annak egyéni képességei, érdekei pusztán hátráltató tényezőnek számítanak: „a termelés objektumának ez a szétszakítása [a termék-előállítás részfolyamatokra osztása] szükségképpen szubjektuma szétszakítását is jelenti. A munkafolyamat racionalizálásának következtében a munkás emberi tulajdonságai és sajátosságai mindinkább csupán hibaforrásként jelennek meg” (Lukács 1971: 328.). Az így megszervezett munkafolyamat nyomán a megvásárolt képesség önállósul eredeti tulajdonosával, a munkással szemben: „Az ember sem objektíven, sem a munkafolyamathoz való viszonyulásának során nem úgy jelenik meg, mint annak tulajdonképpeni hordozója, hanem mechanizált részként illeszkedik bele egy mechanikus rendszerbe, amit már eleve készen talál, mint tőle teljesen függetlenül funkcionálót, s aminek a törvényszerűségeibe akaratának teljes feladásával bele kell illeszkednie” (Lukács 1971: 328.).

Lukács e fejtegetések nyomán jut el ahhoz az átfogó tézishoz, hogy a racionalis mechanizálás és kalkulálhatóság elve az élet valamennyi jelenségét áthatja (Lukács 1971: 331.), azaz minden életterület folytonosan átalakul az árutermelés szellemében. Ez lényege szerint az eldologiasodás folyamata, mivel nemcsak a munkás, hanem a nem munkások is sajátos automatafajtvá válnak, hiszen ez az ára annak, hogy a társadalmi munka vagy együttműködés folyamatait racionálisan szabályozzák. Lukács elméleti támpontja itt a már említett Marxon és Simmelen kívül Max Weber, amennyiben az ellenőrizhetetlen, expanzív automatizmusként értett eldologiasodás gondolatának fontos háttérét alkotja Weber felfogása a modernitásról mint sajátos racionalizálódási folyamatról. Elsősorban Weber hatásának tarthatjuk, hogy Lukács a kapitalista árutermeléssel együtt járó modernizációs folyamatot egyben racionalizálás- és absztrakciós folyamatként ragadja meg: „a bér munka tudati problémái az uralkodó osztályban kifinomultan, szellemivé válva, de éppen ezért fokozott mértékben megismétlődnek” (Lukács 1971: 343.). Kifejezetten Weberre hivatkozik Lukács, amikor kifejti, hogy a kapitalista fejlődés kialakítja a saját szükségleteinek megfelelő és saját szerkezetéhez a végsőkéig hasonló jogot, államot stb.

## 5. Az eldologiasodott szellem

Lukács az eldologiasodás jelenségét egészen átfogónak tartja, és ezért nemcsak a munka világában látja érvényesülni, hanem a szellem és tudomány szférájában is. Más szóval, nemcsak a bér munkás, illetve a kapitalista hétköznapi gondolkodás „eldologiasodott”, hanem az újkori gondolkodás, filozófia és

tudomány története is értelmezhető az eldologiasodás alapján, ahogy „A polgári gondolkodás antinómiái” című rész kifejti. Látni kell, Lukács nem arra törekszik, hogy bármilyen vázlatos értelemben történeti áttekintést nyújtson a modern filozófia alakulásáról, hanem arra, hogy felfedje „e filozófia alapproblémáinak összefüggését azzal a *létalappal*, ahonnan kérdéseik elindulnak, s ahova, már a dolgok megértését tartalmazva, visszatérni törekcszenek” (Lukács 1971: 362.). Ahogy korábban *A regény elmélete* egy meghatározott műfajt helyezett történetfilozófiai keretbe, úgy Lukács most ezt átfogóan érvényesíti a szellemi életre nézve. Valamilyen nehézség irodalmi vagy tudományos lecsapódásában kifejeződik egy társadalmi helyzet és a hozzá kapcsolódó lehetőségek és problémák: „A filozófia története történetfilozófiává alakul” (Lukács 1971: 256.). Kiindulópontnak Descartes-ot tekint, amennyiben a radikális kétely és minden dogma felszámolásának törekvése elvezet ahhoz a programhoz, hogy mindent racionálisan próbáljon megragadni. Az újkori filozófiai elképzelésekben Lukács a totalitás racionális megragadásának egyre újabb kísérleteit pillantja meg, melyeknek csúcspontját Kant transzcendentálfilozófiája alkotja. A kanti kopernikuszi fordulat értelmét abban látja, hogy a világ nem adottság, hanem saját tevékenység eredménye. Kant így annak a modern filozófiai fejlődésnek a kiteljesedése, amelyet az a meggyőződés határoz meg, hogy „a megismerés tárgyát azért és annyiban ismerhetjük meg, mert és amennyiben azt mi magunk hoztuk létre” (Lukács 1971: 361.). Ezzel a matematika és a konstrukció módszerei a világ totalitásként való megragadásának mértékévé válnak. Alapvető problémának bizonyul azonban a racionális konstrukció lehetőségének univerzalitásigénye, tehát az a szemlélet, amely csak azt tekinti létezőnek, ami racionális konstrukció eredményeként megragadható. Ezáltal kiéleződik az irracionális problémája, mivel az adottság megkonstruálhatatlan „irracionális” kudarcra ítéli a racionális rendszert. Lukács értelmezésében ilyen adottságot jelent a magában való dolog, pontosabban az érzékiség mint receptivitás, hiszen az adott tartalmak végső soron irracionálisak. Kant azonosítja a formális-racionális gondolkodás határait az általában vett gondolkodás határaival (Lukács 1971: 362.), és ebben megmutatkozik a konkrét és az egész irracionális, amelyek pontosan a kapitalista gazdasági rendszer partikuláris és absztrakt racionalitására jellemző vakfoltok.

Lukács Kant-értelmezésének végkicsengése alapján a transzcendentálfilozófia az eldologiasodott tudat fogalmaiban mozog, s így szoros összefüggésben a polgári társadalommal annak antinómiáit jeleníti meg. E diagnózis világosan tartalmazza azt a véleményt, hogy ezek az antinómiák meghaladhatók, sőt, ebbe az irányba tett lépéseket találunk Fichténél, illetve Schiller játékelméletében, amely a játékosztont az anyagöszton és a formaöszton harmonizáló egyesítéseként értelmezi. A megoldást Lukács meggyőződése szerint Hegel jelenti, amennyiben a dialektikus gondolkodást és a történelmet egymásra vonatkoztatja, és ezzel meghaladja az újkori racionalizmus korlátait. A természettudományra

orientálódó racionalizmus kudarcot vall, amikor a valóságot történetiként próbálja megragadni. Innen adódik a hegeli dialektika jelentősége és újrafelfedezésének helyi értéke a marxi elmélet számára. Lukács felfogásában a dialektikus módszer nem naiv historizmus, mivel nem egyszerűen párhuzamba állítja a történeti folyamatot és a fogalmi reprodukciót. A konkrét totalitás nem közvetlenül adott a dialektikus gondolkodó számára, hanem dialektikus fogalmi kifejtés eredménye. A dialektika értelmezésében Lukács számára Hegel a mintakép, mivel „a racionalista módszer abszolút csúcsát jelenti” (Lukács 1971: 405.). A polgári gondolkodással szemben Lukács alapvető ellenvetése abban áll, hogy az alapján véve a fennálló igazolása, s így minden változtatási kísérlet gátja. E gondolkodás kiindulópontja és célja, még ha nem is tudatosan, „mindig a dolgok fennálló rendjének apológiája vagy legalábbis változatlanságának bizonyítása” (Lukács 1971: 272.).

## 6. Forradalom

Az eldologiasodás átfogó leírása Lukács szemében a jelen megragadásának és értelmezésének feladatát végzi el, s végkicsengésében a fennálló viszonyok átalakításának igényét fejezi ki. A megváltoztatás konkrét formája a forradalom, amelynek kifejtésében döntő Lenin hatása, akire Lukács élete végéig elragadtatással tekint. Lenin alakja mentén értelmezve az 1917-es októberi forradalom a gyakorlativá váló filozófiaként tűnik fel. Saját filozófiai célkitűzése arra irányult, hogy visszavonja a gondolkodás eldologiasodását (*Entverdinglichung*), ez viszont meggyőződése szerint lehetetlen az élet eldologiasodásának tényleges megszüntetése nélkül. Az életviszonyok eldologiasodásának felszámolása azonban csak a politika terepén lehetséges, és ennek nyújtja Lukács szemében az októberi forradalom egyfajta mintaképét. A politikai mozgalom képes megbirkózni a modernség szenvedéseinek okozójával, ami nem más, mint az áru- és pénzgazdaság. Ebben az elgondolásban Lenin testesíti meg a forradalmi elmélet és gyakorlat szintézisét.

Lukács dialektikaértelmezésében fontos tényező, hogy az nem egyszerűen tudományos módszer, mely egyik tárgyról a másikra tetszőlegesen átvihető, s ugyanígy nem független az azt alkalmazó szubjektumtól. A dialektikát Hegelt és Marxot követve azon valóság aktív mozzanatának tekinti, amelyre módszerként vonatkozik. A dialektika így kifejeződése a végső átalakulásra megérő történelemnek, elméleti tudata a társadalmi szubjektumnak, amely ezen átalakulást végrehajtja, tehát a proletariátusnak. A dialektika nem létezik más-ként, mint a proletariátus forradalmi harcának folyamatában, mégpedig mint e folyamat öntudata, egyszóval: osztálytudat. Marxra utalva fogalmazza meg a proletariátus kitüntetett helyzetét a társadalom és történelem vonatkozásában, amennyiben a proletariátus alkotja a társadalmi-történelmi fejlődési

folyamat identikus szubjektum-objektumát: „Már a hegeli jogfilozófiáról írt fiatalkori kritikájában ezt olvashatjuk: „Ha a proletariátus az eddigi világrend felbomlását hirdeti, ezzel csak saját létezésének titkát mondja ki, mert ő ennek a világrendnek tényleges felbomlása. A proletariátus objektív önismerete tehát egyszersem a társadalom lényegének felismerése is.” (Lukács 1971: 420.) A dialektikus gondolkodás követelménye, hogy a társadalmat totalitásként fogjuk fel. Viszont ez Lukács meggyőződése szerint csak olyan társadalmi szubjektum teljesítménye lehet, amely maga is totalitás, mivel csak ez képes felfedezni az elszigetelt jelenségekben a totalitást. „A totális szemlélet szétszakítása ugyanis elmélet és gyakorlat egységét bontja meg. A cselekvés, a gyakorlat – melynek követelményét Marx a Feuerbach-tézisekben előtérbe helyezte –, lényegét tekintve, a valóság áthatása és megváltoztatása. A valóság azonban csak totalitásként ragadható meg, és áthatására csak olyan szubjektum képes, amely maga is totalitás.” (Lukács 1971: 262.)

Lukács fontos előfeltevése eközben, hogy saját jelene nem tetszőleges korszak a történelemben, hanem addig egyedülálló konstelláció. Az elvileg egységes kapitalizmus létrejötte miatt a jelen réjtje a megmenekülés vagy barbárság mint visszafordíthatatlan eldologiasodás. Ezért szükséges politikai praxis a jelenben a kérlelhetetlen forradalmi gyakorlat. A forradalmi gyakorlatban továbbá a proletariátusnak van fontos küldetése, mivel – gondolja Lukács Lenin nyomán – csak ez képes ellenállni a barbár eldologiasodás-dinamikának. Negatíve ez azt jelenti, hogy elégtelen felvilágosító kampányok szervezése, civil cselekvés személyes vagy egyesületi szinten. A proletariátus kitüntetett helyzetét eközben az biztosítja, hogy az a leginkább elsenvedője a modernség racionalizációs folyamatainak. Termelő szerepe és elidegenedett munkája révén a proletariátus ugyan létrehozza a társadalmi gazdagságot, de nem élvezője annak. A munkások azonban különleges mértékben érintettek az eldologiasítás és árucseres gazdaság által, s Lukács meggyőződése szerint ezért a proletariátusnak alig van forradalmi tudata. Így szükségessé válik valamilyen tényező, amely a munkásosztály forradalmasítását végre tudja hajtani, és ezt Lukács Lenin párt-elmélet alapján akarja kidolgozni. Mivel a proletariátus alávétődésre és alkalmazkodásra hajlik, ezért a párt feladata, hogy ez ellen hasson, s ennyiben az eldologiasítás visszafordításának és korrigálásának utópiája. Ezért mondhatja, hogy a proletariátus tömegei számára a párt „legsajátabb, önmaguk számára sem egészen világos akaratuk objektivációja és osztálytudatuk látható, szervezett alakja” (Lukács 1971: 267.). Lukács leírásában azonban a párt utópikus jelleget ölt, hiszen a párt az önmeghatározás és önmegvalósítás taníthatóságának szervezett helyeként tűnik fel. A Kommunista Párt „közösség”, benne eltűnik jogok és kötelességek elválasztása, nincs rögzített különbség „vezetők” és bázis között. A pártból hiányzik mindenféle „mechanikus munkamegosztás”, a kommunisták



közösségében fokozatosan le kell építeni a kapitalista környezet hatásait. Könnyen támad a gyanú, hogy Lukács meglepő illúziókat táplál a tényleges kommunista és szocialista pártokkal kapcsolatban.

## 7. Ortodox marxizmus

Lukács a 30-as években és a II. világháború végéig nagyon keveset publikál. Kommunista ideológusként tisztázatlan pozíciót foglal el, mivel egyrészt a Kommunista Párt tagja marad, és az ideológiai harc minden fordulatában lojalitást tanúsít, másrészt azonban párthű körökben kicsit gyanús, túl „liberálisnak” számít, hiszen a tipikus kommunista ideológustól műveltsége révén világosan különbözik. Élete végéig hisz abban, hogy az Oroszországban megszületett szocializmus visszatalál az igazi marxi útra. Egy interjúban úgy fogalmaz, hogy a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus.

Lukács a 30-as évektől egyfajta filozófiai osztályharcot kezd, amelyet megelőz a 30-as években a fasizmus heves bírálata. A polemikus helyzetből adódóan gyakran találunk erős fogalmazásokat, túlzó hangsúlyokat, kérlelhetetlenséget. A késői Lukács egyik fő műve *Az ész trónfosztása* (1954), amely az klasszikus modernség avantgárdjának művészi, filozófiai teljesítményét dekadensnek, irracionálisnak és az imperializmus korára jellemzőnek minősíti, beleértve olyan szerzőket, mint Kafka, Joyce, Heidegger. Lukács egyik legismertebb késői műve már címében kifejezi a heves korkritikai szándékot. Trónjától, kitüntetett szerepétől az ész a modern kultúra fosztja meg. Kulcsélményként motiválja ezt az éles polémiát az antifasiszta ellenállás tehetetlenségének tapasztalata, s ebből ered a provokatív tézis, amely Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Heidegger gondolkodását a fasizmus közelébe helyezi. A gondolatmenet kihívó jellegét már önmagában az is mutatja, hogy például a *Történelem és osztálytudat* Simmelt sokkal differenciáltabban kezeli. Folytonosságot találunk viszont abban a már említett körülményben, hogy Lukács elméleti reményeit ifjúkori írásaihoz hasonlóan nem a nyugat-európai klasszikus modernséghez fűzi.

*Az ész trónfosztása* előmunkálatai 1933-ra nyúlnak vissza, s ez is megerősíti, hogy nem a hidegháború motiválta a művet, hanem a nácizmus jelenségének és következményeinek végiggondolása. Lukács a fasiszta filozófia kialakulásának történetét akarja feldolgozni, és ilyen témájú tanulmányai csak halála után jelentek meg. Egyik döntő megfigyelése arra vonatkozik, hogy ellenfelei a világnézet terepét szinte harc nélkül átadták a fasizmusnak. Ennek magyarázatát próbálja megadni azzal, hogy a német gondolkodás klasszikusait közelíti a nemzeti szocializmushoz közel álló másodrendű filozófusokhoz.

Eközben egészen nyilvánvalóan figyelmen kívül hagy lényeges mozzanatokot, mint például Nietzsche és Simmel újkori racionalizmusról kifejtett kritikáit. Lukács alap gondolata szerint a fasiszta filozófiát a racionalitás szisztematikus lerombolásaként ragadhatjuk meg. A könyv egyik alaptételét így fogalmazza meg: nincs „ártatlan világnézet [...] az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét” (Lukács 1954: 4.). Az irracionalizmus lukácsi fogalmával kapcsolatban mindazonáltal erős kételyek fogalmazódtak meg, mivel egyrészt homályos, elmosódott és abszurd módon tág, másrészt ellentétes a terminus szokásos felfogásával, mivel „Lukács mindenkit irracionalistának nevez, aki nem volt ortodox marxista [...] irracionalisták mindazok, akik nem hisznek a Lukács által Hegeltől átvett dialektikus észben” (Kolakowski, 312.). Az írás polemikus éle stílusában is kifejeződik, amit a Heideggert tárgyaló rész címe önmagában is mutat: „A parazita szubjektívizmus hamvazó-szardája”.

A késői törekvések másik fontos szála a realista művészet koncepciója, amely egyúttal az avantgárd művészet bírálatát is kidolgozza. Lukács munkái elsősorban a német irodalom történetét tárgyalják, s átfogó megítélése szerint az avantgárd nem értelmezhető a társadalmi forradalmak párhuzamaként, hanem hiányos, mert pszeudoradikális értelmiségi és művészi orientációkeresést jelent, amely éppen erőltetett polgárpukkasztással szerez magának társadalmi elismerést. A 40-es évek közepén Lukács *„Haladás és reakció a német irodalomban”* című munkájában kidolgozza a német irodalom alternatív történetét, amely a nemzetiszocialista kisajátításokkal szemben a rejtett forradalmi tradíciókat keresi. Ennek megfelelően a német irodalom választútjait kutatja, mégpedig felvilágosodás és ellen-felvilágosodás ellentétpárja mentén, s ennek alapján tagolja a klasszikát és romantikát, a *Vormärz*, illetve realizmus és a biedermeier alkalmazkodás, illetve nacionalizmus, XX. századi realizmus és avantgardizmus irányzatait. Lukács megközelítésének mindenképpen fontos tényezője, hogy szemben a proletárművészet egyszerű felértékelésével hangsúlyosan elismeri a polgári irodalom klasszikus örökségét.

Lukács esztétikai főművének tekinthetjük *Az esztétikum sajátosságát* (1963), amelyből csak az első, a művészet és az esztétikai viszonyulás geneziséét tárgyaló rész készült el, míg a műalkotások szerkezetét és művészet társadalomtörténetét az el nem készült második és harmadik rész tárgyalta volna. Lukács nem tételezi fel a művészet tényét, hanem a művészetek eredeti pluralitásából indul ki, amely megfelel a különböző érzékszervek észlelésformáinak. A „művészet” egy későbbi szintézis eredményének tűnik, eredetét pedig Lukács nem idealiztikusan, hanem történeti genezise mentén ragadja meg, amennyiben az ember hétköznapi tevékenységeiből vezeti le. A hétköznapiakban egyrészt a rajta kifejlődő esztétikai viszony alapjának tekinthetjük, amelyből a sajátos esztétikai

kategóriák kifejthetők, másrészt pedig a művészet céljának, ahol a közvetlen cselekvés kényszere nem érvényesül.

A művészet Lukács felfogásában evokatív mimézis, amelynek alapja egy homogén médium lehatároltsága, s e lehatároltsága révén egyben fokozza a valóság megragadását az adott médiumban. A művészettel való találkozást a „katarzis” Arisztotelész és Lessing nyomán értelmezett fogalmával értelmezi, ahol e katarzis az esztétikailag visszatükrözött valósággal történő ütközés eredménye. Hirtelen hevességgel megrendül az ember hétköznapi világképe, megszokott gondolatai és érzései, s ezáltal az etikai, a történeti egzisztenciát érintő új orientációra nyílik mód. Az így értett művészet sem nem döntő történelmet előrevivő erő, sem nem teljesen hatástalan az emberek társadalmi gyakorlatára, hanem a katarzis közvetítésével új életformákat készíthet elő.

A realizmus Lukács értelmezésében nem korszak, hanem a tipikus jellemeket és körülményeket megformáló alkotói módszer, amelyet Balzac, Tolsztoj, Goethe, Shakespeare, Thomas Mann műveiben találunk meg. Lukács központi kategóriája az ábrázolás értelmezésében a különösség (*Besonderheit*) mint az egyes és az általános egysége, támaszkodva Goethe szimbólum-fogalmára és jelenség és lényeg hegeli dialektikájának materialisztikus értelmezésére. A művészet az egyesben ábrázolja a lényegest, azaz az előremozdító társadalmi erőket, és ezzel áttöri a jelenségek felszínét és eléri a közvetített közvetlenséget. Ahelyett a tendencia helyett, hogy kívánságokat, követeléseket fogalmazzon meg a valósággal szemben, objektív tendenciákat formál meg, sejtet eljövő és a jelenben csak látenssen meglevő fejleményeket, s ezzel a művészet sajátos pártosságot valósít meg. A polgári-kritikus és szocialista realizmus között ennek értelmében csak perspektívakülönbség van, de nem az alkotói módszeré. Lukács művészetmeghatározása csak a „realista” műveket állítja be valódi műalkotásnak, s a „dekadens” művészetre vonatkozó bírálata ilyen művészetfelfogáson alapul. Nem világos azonban minden további nélkül, hogy a „realizmus” az irodalmi műveken kívül, tehát zenei, építészeti vagy akár lírai művek esetében hogyan értelmezhető.

## BIBLIOGRÁFIA

Lukács György 1963: *Az esztétikum sajátossága*. Budapest: Magvető.

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

Lukács György 1975: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*. Budapest: Magvető.

Lukács György 1977: *Ifjúkori művek (1902–1918)*. Budapest: Magvető.

Lukács György 1974: *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája*. Budapest: Akadémiai.

- Adorno, Theodor W.: Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: 'Wider den mißverständenen Realismus'. In: Uő *Gesammelte Schriften*. 11 köt. *Noten zur Literatur*. Arató András 2005: Az eldologiasodás elmélete. In: Kiséry A. – Miklósi Z. (szerk.): *Vándorló elmélet. Angolszász írások Lukács Györgyről*. Budapest: Gond – Cura.
- Dannemann, Rüdiger 1987: *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Frankfurt am Main: Sandler.
- Éles Csaba 2007: *A tradíció kalandjai. Lukács György és a kulturális örökség*. Budapest: Napkút.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1995: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. I. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Fehér M. István 1990: Heidegger és Lukács. Száz év mérlege. In: Fehér M. I. (szerk.) *Utak és tévutak*. Budapest: Atlantisz.
- Fehér M. István: „Ráció, racionalitás, racionalizmus: Lukács és a jelenkori filozófia”. In: *Medvetánc* 1986/4 – 1987/1., 183–219.
- Kolakowski, Leszek 1979: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*. 3. Bd. München–Zürich: Piper.
- Lendvai Ferenc 2008: *A fiatal Lukács*. Budapest: Argumentum – Lukács Archívum.
- Márkus György – Vajda Mihály 1997: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*. II. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Mészáros István 2008: *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez. Első rész: Az ellenőrizhetetlenség árnya*. Budapest: L'Harmattan.
- Mészáros István 2009: *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez. Második rész: a szocialista kritika történelmi öröksége*. Budapest: L'Harmattan.
- Shafai, Fariborz 1996: *The Ontology of Georg Lukács : Studies in Materialist Dialectics*. Brookfield: Avebury
- Vajda Mihály 1992: A közvetítés mítosza és valósága. In: uő: *Változó evidenciák*. Budapest: Cserépfalvi–Századvég. 100–130.

## MAX HORKHEIMER

Max Horkheimer jómódú, stuttgarti, konzervatív zsidó család sarjaként született 1895-ben, és apja kívánsága szerint később textilgyárát kellett volna átvennie. Kereskedelmi iskolák után egyetemi tanulmányokba kezd, pszichológiát, filozófiát és nemzetgazdaságtant hallgat Münchenben, Frankfurtban a neokantiánus Hans Corneliusnál, majd Freiburgban, ahol Husserl és Heidegger nagy hatást gyakorol rá. Doktori disszertációját *Zur Antinomie der teleologischen Urteilkraft* (A teleológiai ítélőerő antinómiája) címmel Corneliusnál írja, habilitációját ugyanerről a témáról 1925-ben készíti el *Über Kants Kritik der Urteilkraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* (Kant Az ítélőerő kritikája mint az elméleti és gyakorlati filozófia összekötő tagja) címmel. Ezt követően magántanár a Frankfurti Egyetemen. 1930-ban nevezik ki a frankfurti Társadalomkutatási Intézet (Institut für Sozialforschung) igazgatójának, és e minőségében fogalmazza meg egy szaktudományokat integráló marxizmus újszerű programját, ami a Frankfurti Iskola egyik kulcsmozzanatát alkotja. A harmincas években zsidó származása miatt Amerikába emigrál, ahol újrászervezi a Társadalomkutatási Intézetet a Columbia Egyetemen. Amerikai tartózkodásának legfontosabb eredménye az Adornóval közösen írt *A felvilágosodás dialektikája*, a Frankfurti Iskola talán legismertebb munkája és egyben egyik alapműve. A II. világháború után a frankfurti egyetem professzora, a Frankfurti Iskola emblematikus alakja. 1973-ban hal meg.

A Frankfurti Iskola és az általa képviselt „kritikai elmélet” a XX. század második felének egyik legismertebb filozófiai irányzata, beleértve a tágabb nyilvánosságot is. Nem annyira tantételek valamilyen összessége adja az irányzat egységét, hanem inkább egy nem dogmatikusan marxista megközelítés, amely korának társadalmi viszonyait úgy tematizálja, hogy eközben figyelembe veszi saját társadalmi feltételezettségét. A Társadalomkutatási Intézet megalapítása Herman Weil gabona-nagykereskedő adományának volt köszönhető, és ez lehetőséget adott saját publikációs orgánumok működtetésére is. Az Intézet mérvadó programját Horkheimer „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” (A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és egy Társadalomkutatási Intézet feladatai) című 1931-es előadása fogalmazza meg, amely egy szaktudományokat átfogó kutatás, egy interdiszciplináris marxizmus programját körvo-

nalazza, filozófusok, szociológusok, közgazdászok, történészek és pszichológusok részvételével. Meghatározó szerepe mellett semmiképpen nem beszélhetünk azonban arról, hogy az Iskola tagjai vagy hozzá közel álló gondolkodók egyszerűen kivitelezik Horkheimer programját.

Horkheimer gondolkodásának alakulását Kant mellett alapvetően Marx és Schopenhauer határozza meg, ahol utóbbi az emberi létezés végességének, törekenységének gondolatával gyakorol rá nagy hatást. Fiatal korától fontos olvasmányélménye Schopenhauer pesszimista színezetű filozófiája, és Marx gondolkodásához képest egyfajta korrekciót jelent az a gondolat, hogy a történelemben nem valósíthatók meg igazságos társadalmi viszonyok. Horkheimer Marxtól átveszi a kapitalista társadalom termelési módjának diagnózisát, de elveti azt a lehetőséget, hogy proletárforradalom révén lehetne megszüntetni a munkásnak, azaz a társadalmi gazdagság valódi termelőjének „elidegenedését” termékeitől. Schopenhauer tanulmányozása Horkheimert szkeptikussá teszi az iránt, ahogy Marx visszanyúl a hegeli szellemfilozófiához, tehát ahogy társadalmi problémák megoldását annak mintájára gondolja el, ahogy az ember megbékél az először tárgyként elidegenedett világával. Schopenhauer inkább arról győzi meg, hogy az élet lényegét a szenvedés és a halál alkotja. Horkheimer ennek következtében nem arra törekszik, hogy megbékélési lehetőségeket keressen és dolgozzon ki, hanem arra, hogy újra és újra rögzítse és felmutassa az ember boldogságra vonatkozó természetes igényét, és elemezze az ezt elnyomó és felismerhetetlenné tevő körülményeket. Ebből a gondolatból ered a „kritikai elmélet” koncepciója.

## 1. Hagományos és kritikai elmélet

A „kritikai elmélet” kifejezés kontrasztfogalom, amely a „hagományos” elmélettel szemben fogalmazódik meg. A „hagományos elmélet” megnevezés pusztán annak formájára vonatkozik, ahogy az elmélet a természettudományokban és az azokhoz igazodó szellemtudományokban megjelenik. Elmélet ebben az értelemben egy tárgyterületre vonatkozó tételek olyan sokasága, amelyben bizonyos tételekből a többi levezethető. Horkheimer számára döntő, hogy a hagyományos elmélet nem pusztán tények összefüggését nyitja meg, amennyiben a levezetett tételek a tényekkel összhangban vannak, hanem ezáltal maga is értékesíthető, alkalmazható a tények vonatkozásában. Tényeket írhatunk le elméletekkel, és azok általános volta miatt ezzel általában véve bizonyos típusú tényeket írhatunk le. Így lehetségessé válnak előrejelzések, és általában véve a természet megtervezett befolyásolása, ami a technikában és az iparban megy végbe.

Horkheimer alapgondolata szerint a hagyományos elmélet nem csak feltárja tények bizonyos összefüggéseit, hanem maga is meghatározott össze-

függésekben, mégpedig egy társadalmi gyakorlat talaján áll. Ez magyarázza, hogy meglévő nézetek helyesbítése és korrigálása helyett, ami mindig lehetséges, egészében új nézetek érvényesülhetnek (Horkheimer 1987, 4: 168f). A hagyományos elmélet formáját öltő tudomány problémája Horkheimer elgondolásában úgy fogalmazható meg, hogy az nem képes saját társadalmi helyzetére reflektálni, nem tudja kellőképpen figyelembe venni „az elméleti munka belefonódását a társadalom életfolyamatába” (Horkheimer 1987, 4: 170f). Másként szólva, a hagyományos elméletekben, értve ezen elsősorban társadalomtudományi elméleteket, alapvetően lehetetlen az általuk létrehozott összefüggésekre nézve azt a kérdést feltenni, hogy azok ésszerűek-e vagy sem. Ennek oka abban rejlik, hogy a hagyományos elmélet saját tárgyát tényeknek tartja, amelyeknek a tény mivolta már nem problematizálható, s amelyek végső adottságnak számítanak. Amit azonban a hagyományos elmélet ténynek tart, az valójában „az általános társadalmi gyakorlat terméke” (Horkheimer 1987, 4: 173.), és ennyiben korántsem valami eleve és öröktől adott. Az emberek Horkheimer meggyőződése szerint saját történeti életformájukat alkotják meg és termelik folyamatosan újra és újra, amely életforma ezért nem tekinthető megváltoztathatatlanak. Horkheimer szerint továbbá a polgári társadalomban élő egyének nem is képesek átlátni a társadalmi praxist, mert a polgári társadalmat gazdasági működésében nem szabályozza semmilyen terv, nem irányul tudatosan egy általános célra. Ezen túlmenően úgy gondolja, hogy már a tények tapasztalását is befolyásolja a társadalom. A kritikai elmélet kutatási érdeklődése ezenfelül hegelianus szellemben a társadalom egészére irányul, nem csupán egyes részterületekre, ahogy az egyes szaktudományok vizsgálják azokat, mivel abból a meggyőződésből indul ki, hogy a társadalom részei elválaszthatatlanul összefüggnek és kölcsönhatásban állnak.

A társadalmi gyakorlat ésszerűségének és ésszerűtlenségének vizsgálata a kritikai elmélet feladata. A feladatból adódóan a kritikai elmélet megpróbál számot adni arról a helyzetről, amelyet elfoglal a társadalmi konfliktusok feszültségterében, mivel abból az előfeltevésből indul ki, hogy az elméletalkotást is érdekek vezérlik. A hagyományos elmélet krónikusan alulhangsúlyozza az ember világhoz való viszonyának történetiségét, és társadalmi tényeket természeti tényként állít be. Ezzel a hagyományos elmélet azt sugallja, hogy ő maga a világot objektíve, a megismerést irányító érdekek nélkül írja le. Ki kell emelni, hogy a kritikai elmélet ennek megfelelően nem egy új elmélet paradigmáját jelenti, amely egyszerűen leváltja a hagyományos elméletet, sokkal inkább az utóbbi egyfajta önreflexióját nyújtja, amennyiben felmutatja a hagyományos elmélet elméleti és gyakorlati összefonódását a társadalmi egészszel, és rámutat arra, ahogy a társadalmi egész alapszerkezetét megszilárdítja. A kritika pontosabb értelmében a törekvésben az, hogy céljait nem a fennálló világból meríti, hanem egy ebben a világban benne rejlő jobb lehe-

tőségéből. A „kritikai” kifejezést ennél fogva nem Kant nyomán a tiszta ész kritikájának értelmében, hanem a „politikai gazdaságtan dialektikus kritikájának értelmében” kell értenünk (Horkheimer 1976: 261.). Ezáltal viszont a kritikai elmélet szükségképpen korhoz kötötté válik, és a mindenkori viszonyok elemzése révén akarja az egyének boldogságát lehető legjobban előmozdítani, mégpedig az emancipációra irányulva és az egész megváltoztatását célozva. Mivel azonban az egész megváltoztatása a cél, ezért Horkheimer nem hisz abban, hogy egy meghatározott csoport vagy osztály az egész megváltoztatását előmozdíthatná. A kapitalista termelési mód marxi elemzését ugyan átveszi, de alapvetően lemond arról, hogy Marxot követve a proletárforradalomban bízson.

Horkheimer elgondolása a kritikai elméletről két kérdést mindenképpen felvet. Egyrészt nem világos, honnan veszi a sajátos ésszerűtlenség fogalmát, tehát milyen mércékkel méri a fennálló társadalom ésszerűségét, ha nem akarja Marxhoz hasonlóan a termékeiben elidegenedett eleven munka elképzelését folytatni, és ennek megfelelően egy ésszerű társadalom képét körvonalazni, amelyben a termelők birtokukba veszik a termelőerőket. Ez a marxi gondolat nem játszik szerepet Horkheimernél, mivel a proletariátust már nem tekinti annak az osztálynak, amely ésszerű társadalmi praxist folytathatna. Másrészt a kritikai gondolkodás mégiscsak elmélet formájában fogalmazódik meg – ennyiben valamilyen módon a fennálló társadalom tényei befolyásolják. Horkheimer válasza a két kérdésre egy radikális észkritikai perspektíva kidolgozásában áll, amelyet a „*Vernunft und Selbsterhaltung*” (*Ész és önfenntartás*) című tanulmányban fejt ki. A tanulmány újdonsága a kritikai elmélet korábbi koncepciójához képest az ész radikálisan bíráló perspektíva. Horkheimer azt akarja kimutatni, hogy az ész az a képesség, amely az emberek közti viszonyokat szabályozza és igazolja a tőlük megkövetelt teljesítményeket, s ezzel kiegyenlíti az egyéni és a társadalmi hasznot (Horkheimer 1987, 4: 324.). A kiegyenlítés mindazonáltal kétértelmű, mivel egyrészt csak azáltal lehetséges, ha az egyének erőszakot alkalmaznak magukkal szemben, amennyiben készítenek magukat, hogy gátolják vagy nyomják el ösztöneiket. Másrészt az egyének együttélése és céljaik megvalósítása csak akkor lehetséges, ha sikerül a kiegyenlítés. Szemben a „Hagyományos és kritikai elmélet” álláspontjával Horkheimer itt már a fennálló társadalmat nem ésszerűtlennek, hanem éppen ésszerűnek tekinti. A totalitárius államban, amelyben azt követelik az embertől, áldozza fel magát az egészért (Horkheimer 1987, 5: 329. sk.), s ennyiben az egész fenntartását az egyén fenntartása fölé rendelik, valójában az ész valódi lényege nyilvánul meg: „Az új, fasiszta rend az ész, amelyben maga az ész mint esztelenség [*Unvernunft*] lepleződik le” (Horkheimer 1987, 5: 348.). Így Horkheimer számára a fasiszta rend az ész problematikus, mert az önfenntartás szolgálatában álló jellegét mutatja meg. Ha azonban a társadalom mindig ésszerű, és az ész mindig önfenntartó, akkor az ember



számára nem marad más hátra a fennálló viszonyokkal szemben, mint hogy „tulajdon, hely, kor, nép nélkül éljen”, s ez nem más volna, mint a barbárságba visszaesés vagy a történelem kezdete (Horkheimer 1987, 5: 350.).

## 2. Az ész elhomályosulása

A *felvilágosodás dialektikájának* koncepcióját Adorno kapcsán tárgyaljuk. Horkheimer későbbi írásai, például az *Eclipse of reason* (*Az ész elhomályosulása*) című tanulmánygyűjtemény, a *felvilágosodás dialektikájának* perspektívájához képest nem jelentenek előrelépést, ami talán azzal magyarázható, hogy a könyv központi gondolatai inkább Adornótól származtak, aki azokat későbbi műveiben is megtartotta és finomítani próbálta. Az *Eclipse of reason* a Columbia Egyetemen 1944-ben tartott előadásokra megy vissza, és hevesen bírálja azt a folyamatot, amelyben az ész a szubjektív önfenntartás eszközévé degradálódik. Az „instrumentális” ész elveszti azt a képességet, hogy a célok ésszerűségét megítélje, és kizárólag a minél hatékonyabb eszközök kiszámítására korlátozódik. A „*Mittel und Zweck*” (*Eszköz és cél*) című tanulmány kifejti, hogy a nyugati történelem hosszú fázisában az „objektív” ész fogalma uralkodott, mivel Platóntól német idealizmusig az észet olyan, a természetet és a világot meghatározó erőnek tekintették, amelyhez igazodhatott az emberi gondolkodás és élet. A korai 19. századig az ész eszméjét „egy a valóságban benne rejlő struktúra” alkotja, amely „önmagából minden esetben megkövetel egy meghatározott gyakorlati vagy elméleti viselkedésmódot”. A történelem folyamán azonban ez az észfogalom destruálódik, és elnyomja a „szubjektív ész”, amennyiben az ész kizárólag annak a képességnek bizonyul, hogy adott célokhoz a leghatékonyabb eszközöket hozzárendeljük. Az ilyen ész máshonnan származó érdekeket szolgáló eszközzé válik, hiszen „értelmetlen, hogy az egyik cél elsőbbségét másokkal szemben az ész szempontjából vitassuk meg”. Az ész operatív értéke, azaz az emberek és a természet uralásában betöltött szerepe válik az egyetlen kritériummá. A „jelen kultúrkrízis” megoldására tett mindkét javaslatot, a pozitívizmust és a neotomista filozófiát Horkheimer egyaránt pusztán a krízisbe való még mélyebb belebonyolódásnak tekinti.

A neotomizmus hiábavalóan javasolja a szétrombolt objektív ész helyreállítását, mert az objektív észről a szubjektívhez való átmenet azzal vált lehetségessé, hogy az ész alapja gyengének bizonyult. A pozitívista filozófia, amin Horkheimer pragmatista gondolkodókat ért, a tudományos-technikai ész kiteljesítése és univerzalizálása révén ígér megmentést. Ebből viszont hiányzik az önreflexió, tehát annak tudatosítása, hogy a tény fogalma „társadalmi elidegenedés terméke”. A filozófia a pozitívizmusban a „fennálló szolgálólánya” lesz, s a hatalomhoz való igazodást propagálja.

Az ész instrumentalizálása a külső természetben való uralom céljából feltételezi a szubjektum önmaga feletti uralmát. „Die Revolte der Natur” (A természet lázadása) című fejezetben Horkheimer az mutatja ki, hogy az elnyomott természetes ösztönök a civilizációs folyamat során újra és újra egyéni és társadalmi forradalmak formájában fellázadnak. Ebben a helyzetben az ész csak az önkritika formájában maradhat hű saját magához. Így Horkheimer saját korának helyzetében a filozófia feladatát elsősorban negatíve határozza meg, mégpedig minden ésszerűség leleplezésének törekvésével. Miután az „objektív ész” elvesztése nem visszacsinálható egyszerű döntéssel, ezért nem marad más, mint a rossz valóság kritikája. Pozitív módon viszont nem ragadható meg utópia, ha a filozófia nem akarja kockáztatni, hogy újra instrumentalizálják.

## BIBLIOGRÁFIA

- Horkheimer, Max 1987: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, Max 1976: Hagyományos és kritikai elmélet. In Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a német szociológiában*. Budapest: Gondolat, 43–116.
- Horkheimer, Max 1992: A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és egy Társadalomkutatási Intézet feladatai. In: *Műhely* 1992/1.
- Davidov, Jurij 1982: *A frankfurti iskola*. Budapest: Kossuth.
- Held, David 1986: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. London–Melbourne: Hutchinson.
- Tar Zoltán 1986: *A frankfurti iskola. Max Horkheimer és Theodor W. Adorno kritikai elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Weiss János 1997: *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*. Budapest: Áron.
- Wiggershaus, Rolf 1988: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München–Wien: Carl Hanser Verlag.

## THEODOR WIESENGRUND ADORNO

Theodor Wiesengrund Adorno, a Frankfurter Iskola meghatározó alakja elsősorban művészetfilozófiai és társadalomfilozófiai gondolkodásával járult hozzá a XX. század szellemi életéhez, de emellett jelentős szociológiai és művészetkritikai munkássága is. Gondolkodásában elsődlegesen a nyugati marxizmus társadalomkritikai megközelítése érvényesül, s ennek összefüggésében törekszik több témára vonatkozóan a szabad, torzításmentes emberi létezés feltételeit tisztázni. Max Horkheimerrel együtt írja meg a Frankfurter Iskola egyik alapművét, *A felvilágosodás dialektikáját*. Arnold Schönberg és Alban Berg zenéjében döntő tájékozódási pontot talál, amit világosan mutat a művészetfilozófia kiemelt szerepe gondolkodásában. Ez az egyik oka annak, hogy a filozófiáját elsősorban műalkotások és kultúrtermékek értelmezésének formájában fejt ki. Adorno gondolkodásának érdekes vonása, hogy nincsenek benne határozott váltások és eltolódások, az életművet sajátos egységesség jellemzi. Gondolkodására Walter Benjamin gyakorolt nagy hatást, már eleve gondolkodásának módszerében is, amennyiben látszólag mellékes jelenségek értelmezésén keresztül közelít meg társadalmi jelenségeket.

Adorno jó módú, nagypolgári, apai ágon zsidó család sarja, gimnazista korától tanul zeneszerzést és zongoratanulmányokat is folytat. Egyetemi tanulmányait a frankfurter egyetemen végzi, filozófiát, pszichológiát, zenetudományt tanul, és megismerkedik Horkheimerrel, Benjammal. A fiatal Adornóra nagy hatást gyakorol, részben Siegfried Kracauer személyes mentorálásának következtében, Lukács György *A regény elmélete* című műve, elsősorban az eposzhoz hozzárendelt értelem nélküli „zárt kultúra” és a regényhez hozzárendelt értelmetlenné vált, bűnös kor megkülönböztetésével, valamint Bloch *Az utópia szelleme* című munkája. 1925-től Alban Bergnél tanul zeneszerzést, 1931-ben habilitál Paul Tillichnél *Die Konstruktion des Ästhetischen bei Kierkegaard* (*Az esztétikai konstrukciója Kierkegaard-nál*) című írásával. 1933-tól zsidó származása miatt kizárják az egyetemi oktatásból, először Angliába megy, majd Amerikába, ahol több német emigránssal érintkezésbe kerül (Thomas Mann a *Doktor Faustus* zeneelméleti részeiben sokat merít Adornótól). Már az amerikai emigrációban, Horkheimerrel közösen írja *A felvilágosodás dialektikáját*. 1949-től települ vissza a Német Szövetségi Köztársaságba, és 1956-tól rendes professzor a Frankfurter Egyetemen. A 60-as évek végén egyre többször kerül konfliktusba a radikalizálódó diákmozgalmakkal, az 1969-es

nyári szemeszterben zavaró diákakciók miatt felfüggeszti előadásait. 1969 augusztusában szívrohamban hal meg.

### 1. Az önpusztító felvilágosodás

A Frankfurti Iskola egyik alapműve és egyben legismertebb szövege A *felvilágosodás dialektikája*, amelynek keletkezéséhez ugyanolyan fontos volt a fasizmus, antiszemitizmus, sztálinizmus és a II. világháború tapasztalata, mint az amerikai szórakoztatóipari központ, Hollywood közelsége. A szöveg alcíme – Filozófiai töredékek – világosan utal a koncepció egészének kidolgozatlan jellegére, s emiatt nem könnyű megragadni a különböző témákat összefogó egységet. A szöveg központi témája mindenképpen a „felvilágosodás” jelensége és különböző aspektusai, ez köti össze már címükben is a teljes fejezeteket és a két exkurzust. Felvilágosodáson viszont Horkheimer és Adorno nem történeti kort értenek, hanem a Nyugat történeti alakulásában állandóan visszatérő alakzatot, amelynek elsősorban önpusztító és uralmi jellegét domborítják ki. A szöveg 1944-ben fénymásolt formában, *Filozófiai töredékek* címen, 1947-ben pedig könyvkiadásban, már *A felvilágosodás dialektikája* főcímmel jelent meg. A szerzők eredetileg átfogó korszkritikát akartak politikai-közgazdasági elemzésekre alapozni, amelyeket a meg nem valósult tervek szerint mások (Felix Weil, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal és Herbert Marcuse) végeztek volna el. Végül csak Löwenthal működött közre az első három antiszemitizmus-tézisben.

A „felvilágosodás” kulcsfogalmát az első fejezet dolgozza ki. Az Előszó hangsúlyozza, hogy az első fejezet „a későbbiek teoretikus alapja”, és megkísérli racionalitás és társadalmi valóság, valamint ettől elválaszthatatlanul a természet és a természet felett gyakorolt uralom összefonódását tisztázni. Az elgondolás velejét e megkülönböztetésre vonatkoztatva tömören fogalmazza meg „A történetfilozófia kritikája” című feljegyzés, amely szerint a világtörténelem filozófiai konstrukciójának meg kellene mutatnia, „hogyan miként érvényesül minden kerülőút és ellenállás dacára egyre határozottabban a következetes természeturalom, és integrál minden belső-emberit. E szempontból kellene a gazdaság, az uralom, a kultúra formáit is levezetni.” (Adorno–Horkheimer 1990: 261.)

A vizsgálódás kritikai eredménye két tételben foglalható össze: egyrészt már a mítosz is felvilágosodás, másrészt a felvilágosodás visszaesik a mitológiába (Adorno–Horkheimer 1990: 16.). A kritikai megközelítés azon az alapgondolaton nyugszik, hogy a felvilágosodás ésszerű középpontra állító törekvései új, addig ismeretlen függőségekhez vezettek, és ennyiben a felvilágosodás minden tudományos-technikai haladás ellenére társadalmilag ambivalens. Horkheimer és Adorno a felvilágosodás fogalmának sajátos értelmezé-

sével akarják saját jelenük katasztrófáját mint a modern világ paradigmátikus megnyilvánulását bírálni. Elemzések során próbálják megmutatni, hogy az utóbbi kétszáz év tudományos-technikai haladásának ára a társadalmi viszonyok szélsőséges elembertelenedése volt. A felvilágosodás nagy terve, hogy a szabadság eszméjét történeti valósággá változtassa, a szabadság teljes hiányának viszonyaiba vezetett. Ebben az összefüggésben fogalmazza meg a szerzőpár az a provokatív tézist, hogy totalitarizmus és fasizmus épphogy nem visszaesést jelent a felvilágosodást megelőző viszonyokba, hanem megvilágítják a felvilágosodás instrumentálisan redukált észfogalmának következményeit. A modern társadalom patológikus vonásait Horkheimer és Adorno beágyazza a nyugati racionalitás hanyatlástörténetébe, amelyet az uralomra törekvés újra és újra kudarcot valló történeteként ragadnak meg.

Már a szöveg első mondata összekapcsolja a felvilágosodást és az uralomra törekvést: „A felvilágosodásnak az előrehaladó gondolkodás átfogó értelmében mindig is az volt a célja, hogy megszabadítsa az embereket a félelemtől, és úrrá tegye őket” (Adorno–Horkheimer 1990: 19.). Horkheimer és Adorno felvilágosodáson nem meghatározott történeti korszakot értenek, hanem egy sajátos reakció mintázatot: a félelmet keltő természettől azáltal törekszünk megszabadulni, hogy megkíséreljük uralni. Az uralmi törekvés tárgya az átfogó értelemben vett „természet”, mindaz, ami nem emberkéz műve, s így egyszerre jelenti a külső természetet mint a dolgok világát és a belső természetet mint saját vágyakat, igényeket, érzéseket. Alapvető meggyőződésük szerint azonban az uralom nem sikerülhet, az uralomra törekvés nem tud megfelelő módon megszabadulni a félelemtől, hanem sajátos dinamikába bonyolódik bele, amit a „dialektika” fogalma jelez. Az előrehaladó gondolkodás valójában nem fejlődést jelent, hanem egy háritó, reaktív gondolkodást, amely el akar távolodni valamitől, mégpedig az uralom kiépítése révén. A szerzők a fejlődés rejtett alapját vagy összefüggését akarják felmutatni, amikor egy azt megelőző és motiváló félelmet írnak le. A fejlődés már pusztán azért is látszólagos, hiszen betetőzését közvetlenül egy katasztrófával azonosítják: „a teljesen felvilágosult Föld a győzelmes Balsors fényében ragyog” (Adorno–Horkheimer 1990: 19.).

A felvilágosodás kifejtésében Horkheimer és Adorno utal Max Weberre mint fontos implicit dialóguspartnerre: „A felvilágosodás programja az volt, hogy a világot feloldja a varázs alól” (Adorno–Horkheimer 1990: 19.). Weber modernitás-konceptiója értelmében a modern nyugati társadalom sajátos racionalizálódási folyamat eredményeként alakul ki. A szerzőpáros alapjában véve Weber gondolatának egy változatát dolgozza ki, amikor a Nyugat történelmének egészét egyetlen felvilágosodás-folyamatnak tekintik. A döntő különbség abban áll, hogy jóllehet Weber nem érzéketlen a racionalizálódás-folyamat negatív következményeivel szemben, Horkheimer és Adorno számára a folyamat lényegévé a drámai árnyoldalak és kudarcok válnak, amiben

nyilvánvalóan szerepet játszik a II. világháború és előzményeinek borzalma. Ezzel viszont a szerzőpáros leírásában a felvilágosodás folyamata az ész kudarctörténetévé válik, míg Weber elemzésében az észbe vetett bizalom végső soron sehol nem kérdőjeleződik meg.

Weber felfogásában a modern világ varázstalanított világ, amennyiben a világ jelenségeiről adott ésszerű, tudományos magyarázatok megfosztják a környező világot alapvetően érthetetlen, átláthatatlan jellegétől. Még ha ténylegesen nem is értjük a környezetünk vagy az általunk használt eszközök működésének elveit, modern emberként tudjuk, hogy képesek lennénk megérteni azt, ha vennénk a fáradságot hozzá. A környezet felfoghatatlan jellegét, amely szerinte a korábbi korokat jellemzi, Weber a „varázs” és „elvarázsolt” fogalmakkal fejezi ki, s ezt artikulálta a mágia, a különböző vallások és filozófiák. A racionalizálódás folyamata a tudományos gondolkodás előretörését hozza, mindazonáltal a tudomány nem képes orientálni a cselekvőt, mivel az élet végső kérdéseiben a tudomány nem nyújt felvilágosítást. Így a folyamat végső következménye egy Weber szerint tragikus értékrelativizmus. A tények és az értékek szigorúan elkülönítendőek, és a tudomány az utóbbiak szempontjából nem foglalhat állást, csak mérlegelheti viszonyaikat, és a megvalósításukhoz szükséges eszközöket. Ebből ered a tudóssal szembeni követelmény, hogy tárgyilagosságra és objektivitásra törekedve nevezze meg előfeltevéseit, s ezzel teremtsen lehetőséget a kritikai distanciára.

A sajátosan nyugati racionalizmus keletkezése, elterjedése alkotja a varázstalanítás tágabb történeti-társadalmi összefüggését, s ez a meghatározó témája Weber történeti-társadalomtudományos elemzéseinek, különösen a világvallások gazdaságetikai vizsgálatának. A racionalizálódásfolyamat döntő mozzanata a filozófia szempontjából az, hogy az átfogó vallási, metafizikai, „világnézeti” világértelmezések egysége, kötelező és integráló ereje felbomlik. Az igazság keresése egy szűkített értelemben az egyre inkább szakosodó, differenciálódó tudományok területévé válik, s eközben a vallás, az etika, az esztétika, a gazdaság, a politika, sőt, az erotika is többé-kevésbé önálló értékszférává, alrendszerévé válik saját vezéreszmékkel, funkciókkal és kommunikációs formákkal. Az értelem- és értékszférák egyre világosabban megmutatkozó pluralizmusa és viszála sehogyan nem haladható meg, és nem szintetizálható. A modern individualizmus kikerülhetetlen következménye ennek a differenciálódási és racionalizálódási folyamatnak, és egyúttal a modern individualizmus az egyetlen lehetőség arra, hogy e folyamatban pozitív értelmet találjunk, még ha a politikai, az etikai és az esztétikai szférájára korlátozva is.

Horkheimer és Adorno abban követik Webert, hogy egyetlen átfogó folyamat képét rajzolják meg, s ennek kulcsmozzanatát az észben rögzítik. Míg azonban Weber számára maga az ész nem, legfeljebb a folyamat bizonyos aspektusai okoznak nehézséget, a szerzőpáros az észben rejlő problematikus

tendenciára, az uralmi törekvésre vezeti vissza a folyamat egészét a maga dinamikájában. Weber is hangsúlyozza, hogy a környező világ magyarázata, amely azt megfosztja elvárásolt jellegétől, egyben annak uralását is célozza, vagy legalábbis lehetővé teszi (Weber 2004: 24–5.). Horkheimer és Adorno kiegészítik ezt azzal, hogy az uralomra törekvés mozgatórugója az a félelem, amelyet a természet kelt. Ezzel egyúttal meghatározott tényezőkre vezetik vissza az észkritika területén Walter Benjamin fejlődéskritikus történetfilozófiáját: „Bacon utópiája, hogy gyakorlatilag parancsoljunk a természetnek, globális méretekben valósult meg” (Adorno–Horkheimer 1990: 62.). A természethez való minden viszonyulásforma a szerzőpár meggyőződése szerint a természet uralásának kísérlete, amely azonban foglya marad az uralni kívánt természetnek. Ezzel viszont nem valósul meg az eredeti szándék, a természettől való függetlenedés. „Minden kísérlet a természeti kényszer (*Naturzwang*) megtörésére azzal, hogy megtöri a természetet, csak annál mélyebben süllyed bele abba” (Adorno–Horkheimer 1990: 30.).

A felvilágosodás értelmének tárgyalása során Horkheimer és Adorno ki térnek Kant híres felvilágosodás-meghatározására: „az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságból”, és az ehhez kapcsolódó felszólításra: „*Sapere aude*, merj a magad értelmére támaszkodni!” (Kant 1980: 77.). A meghatározás egyszerűbbnek tűnik, mint amilyen valójában, hiszen a kiskorúság rabságként csak a külső szemlélő számára jelenik meg, amit ennél fogva az ember nem feltétlenül érzékel közvetlenül abban az állapotban, amelyből ki kellene szabadulnia, ahogy a naiv sem érzékeli naivként saját állapotát. Mindenesetre Kant szellemében a felvilágosodás gondolkodói azért emelik fel szavukat, hogy az ész szabaduljon meg mindenfajta, egyházi és világi autoritás gyámkodásától. A vallási előítéletek, hagyományos kötődések felszámolása el kellene hogy vezessen olyan tudáshoz emberről, természetről, amely a módszeresen igazolt, kísérletező tudományokat veszi modellnek. A természet elméleti és gyakorlati uralása párosul az ígérettel, hogy az embert megszabadíthatja a vak szükségszerűség kényszerétől, és ezzel uralhatná saját létezését és egyúttal a világot.

A XIX. századi iparosodás során ennek a projektnek olyan árnyoldalai jelentkeznek, amelyeket Horkheimer és Adorno programatikusan „újfajta barbárságként” jellemeznek, s akkor az szorul magyarázatra, miért ebbe süllyed az emberiség „ahelyett, hogy valóban emberi állapotba lépne?” (Adorno–Horkheimer 1990: 11.). A nyugati államok monopolkapitalizmusa, nemzetiszocializmus, sztálinizmus alkotják e helyzet fő ismérveit, s ezt a szerzőpár a sikerülő élet minden lehetőségét elnyomó barbárságként értelmezi. Még fontosabb, hogy ezeket a jelenségeket az önfenntartásra és a természet feletti uralomra irányuló sajátos racionalitástípus eredményének tekintik, amely a Nyugat fejlődésére jellemző. Ez a kordiagnózis azáltal válik átfogó történetfilozófiai koncepcióvá, hogy e racionalitás működése Horkheimer és

Adorno elgondolásában túlnyúlik a történeti felvilágosodáson, vissza a történeti idők kezdetéig. Ez csak úgy lehetséges, hogy a szerzőpáros Bacon nyomán a tudás hatalmi tényezőjét emelik ki, amennyiben a természettörvények ismerete lehetőséget ad arra, hogy a természetet befolyásoljuk és uraljuk. A technika a lényege annak a tudásnak, amely hatalom: „Nem fogalmakra és képekre tör, nem a belátás öröme, hanem módszerre, mások munkájának kihasználására, tőkére” (Adorno–Horkheimer 1990: 20.). Felvilágosodáson továbbá a szerzőpáros nem pusztán az ész uralmi törekvését érti, hanem egyúttal az ész önértelmezését is, mely szerint megszabadul és mentes attól, amin uralkodik. Dialektikáról azért kell beszélünk, mert a természet uralása és természetnek való kiszolgáltatottság egymásra utalt dinamikát bontakoztat ki.

Az uralomra törekvő viszony ellenpólusát vélénk első pillantásra a mítoszban megtalálni, és azt gondolnánk, a mítosz valamiféle problémamentes viszony mind a külső, mind a belső környezethez. A felvilágosodás történéseinek zéró-pontját a még nem felvilágosodásszerű viszony kell hogy jelentse. Ebben az állapotban a természet elevenként jelenik meg, a növények, elemek, tűz és szél démonok és szellemek, amelyek sokféle rokonságban és viszonyban álltak egymással. Később ez az élet artikulálódik elmondott történetekben, a mítoszokban, amelyeket a felvilágosodás lerombol, és ezzel varázstalanítja a világot. Valójában azonban Horkheimer és Adorno már a mítoszt is felvilágosodott jellegűnek tekinti, s ebben az értelemben az ember sosem volt nem felvilágosodott: „a felvilágosodásnak áldozatul eső mítoszok már maguk is annak saját termékei voltak”. A szerzőpáros ezt azzal indokolja, hogy már a mítosz is arra törekedett, hogy tudósítson valamiről, megnevezze, felfedje az eredetét, „ezáltal azonban ábrázolni, rögzíteni, magyarázni is” akart (Adorno–Horkheimer 1990: 24.). A mítoszban így felismerhető a környező világ uralásának mozzanata, mert istenek teremttette rendet láttat, ahol az isteni rend világa változtathatatlanként jelenik meg az individuum igényei felől. Albrecht Wellmer magyarázata szerint a felvilágosodás és a mitológikus gondolkodás hasonlósága abban áll, hogy mindkettő a „meglevőt az örök azonosság egyik esetévé teszi: vagy az újra és újra lejátszódó archetipikus események mitikus ismétlődésének, vagy az általános törvények által meghatározott esetek tudományos ismétlődésének formájában” (Wellmer 2008: 191–2.). Nem csak arról van szó azonban, hogy már a mítoszok felvilágosultak, hanem arról is, hogy a felvilágosodás egyre mélyebben bonyolódik bele a mitológiába (Adorno–Horkheimer 1990: 28.).

A szerzőpáros érvelésében a viszonyítási pont szerepét játssza a „mimézis” fogalma, amelyet Walter Benjamin nyelv- és ismeretfilozófiai elemzéseiből vesznek át, és olyan világhoz és önmagunkhoz való viszonyt értenek rajta, amelyet hasonlóság és rokonság jellemez. A varázsló úgy viszonyul a szellemekhez és démonokhoz, hogy hozzájuk hasonlóvá teszi magát: hogy megsze-



lídítse vagy megijessze őket, szelíden vagy ijesztően viselkedik. Horkheimer és Adorno *mimézisnek* nevezik a természethez viszonyulva benne egyúttal feloldódó hasonulást: „azt a minden élőben mélyen benne rejlő hajlamot, melynek leküzdése minden fejlődés ismérve: azt, hogy beleveessen a környezetébe ahelyett, hogy tevékenyen érvényesülne benne; a vonzódást, hogy szabad folyást engedjen a dolgoknak, visszasüllyedjen a természetbe” (Adorno–Horkheimer 1990: 265.). A mimetikusan tapasztalt természet még nem puszta tárgy abban az értelemben, ahogy a fogalmi gondolkodás számára később azzá válik. Ugyanakkor a mimetikusan tapasztalt természet nem is olyasmi, amihez közömbösen lehetne viszonyulni, hanem kifejezetten hozzá kell kötni magunkat, hogy ne legyünk minden további nélkül belebonyolódva. A felvilágosodás lényegére vonatkozó döntő gondolat abban áll, hogy a felvilágosodást a szerzőpáros továbbfejlesztett mimézisnek tekinti. E gondolat következménye, hogy a természet uralása révén, ahogy az a fogalmi gondolkodásban történik, a felvilágosodás nem képes megszabadulni és függetlenedni a természettől, ahogy állítja magáról, hanem csak egyre jobban belebonyolódik. A felvilágosodás „dialektikája” ennél fogva abból adódik, hogy a természet uralása mellett egyúttal a természetnek való kiszolgáltatottság is jellemzi.

Horkheimer és Adorno a természetnek kiszolgáltatott természeturalás gondolatát egy előre haladó történes szerkezetének tekintik, amely a nyugati szellem alakulását teszi érthetővé. A mitológia indítja el „a felvilágosodás végtelen folyamatát”, amelyben minden elmélet elkerülhetetlenül „áldozatul esik annak a megsemmisítő kritikának, amely szerint maga is csupán hit, míg végül a szellem, az igazság, sőt a felvilágosodás fogalmai is animisztikusan varázslattá nem válnak” (Adorno–Horkheimer 1990: 28.). Nem arról van azonban szó, hogy a szerzőpáros egy tényleges világtörténelem kidolgozására vállalkozik, hanem példaszerűen akarják megmutatni a természet és az ész viszonyának különböző stádiumait. Horkheimer és Adorno nem a szakirodalom részletes bírálatán keresztül akarják felmutatni ezt a történetet, nem is új történeti adatok kiértékelése révén, hanem Lukács regény-könyvének eljárását követve olyan művek értelmezése révén, amelyek meggyőződésük szerint rámutatnak a fejlődés lényeges mozzanatira. A vázolt történet állomásként említi az őseMBER animizmusát, a mítoszt, az antik politeizmust, a keresztény monoteizmust és középkori metafizikát, valamint az előbbieket leváltó természettudományos világképet.

Horkheimer és Adorno azt a tézist képviselik, hogy a természetben való uralom törekvése saját maga ellen fordul, s így a nyugati ember Odüsszeusz-tól a XX. századig önmagát uralandó természetnek tekinti, s ezzel átváltoztatja magát az elnyomás „szubjektum-objektumává”. A felvilágosodás így a szerzőpáros értelmezésében végeredményben egy sajátos elevenség szerkezete, egy meghatározott mintát követő törekvés, melynek folyamatosságát szavatolja, hogy a környezettel szembeni állandóan új félelmek alakulnak ki. A

környezet bizonyos hatalmaival szembeni félelmek állandóan újra kiváltják azt az elméletképző tevékenységet, amely tompítani, feloldani igyekszik ezt a félelmet. Ez viszont feszültséget, mégpedig megszüntethetetlen feszültséget kölcsönöz ember és környezete viszonyának, s ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy a diszharmonikus viszony ember és természet között örök: „az ész annak a számító gondolkodásnak a felsőbb szerve, amely a világot az önfenntartás céljaira rendezi be, s nem ismer más funkciót, mint a tárgy megmunkálását pusztá érzéki anyagból a leigázás anyagává. [...] A létezést a feldolgozás és igazgatás aspektusából szemlélik. Minden megismételhető, helyettesíthető folyamattá lesz, a rendszer fogalmi modelljeinek pusztá példájává.” (Adorno–Horkheimer 1990: 106.)

A felvilágosodás mint természetén való uralom gondolatát a szerzőpáros kiegészíti továbbá a „szubjektivitás őstörténetének” gondolatával, amelyet az *Odüsszeia* értelmezésében fejtenek ki. A gondolatot az „erkölcsök genealógiájának” Nietzsche által kidolgozott elképzelése ösztönzi, amely azáltal törekszik megmagyarázni egy összetett jelenséget, hogy visszavezeti annak keletkezési helyzetére. Horkheimer és Adorno szerint a szubjektum kialakulása pontos komplementer jelensége annak, ahogy a külső természettel bánunk. Az első ösztönös észleletek és cselekvések már elindítják a fixálódást az ismétlődő, szabályszerű, kiszámítható eseményekre és akciókra. A külső természet szelektív észlelése és kezelése megfelel annak, ahogy a szubjektum az ösztönmozgásokat szelektív módon érvényesülni hagyja vagy háttérbe szorítja. Az uralhatóság szempontjából észlelt világnak megfelel az a szubjektum, amely az önfenntartás céljából ugyanúgy uralkodik önmagán. Odüsszeusz alakja „a polgári individuumnak az ösképe”, amely az önfenntartás elvét testesíti meg.

Odüsszeusz alakjában a polgári individuum archetípusát rajzolja meg a szerzőpár. A főként Adornótól származó olvasat szerint Odüsszeusz rabja annak, ahogy saját önfenntartására törekszik, miközben az önfenntartás kikerülhetetlenül boldogtalansághoz vezet, amennyiben saját vágyait, „előrepillantva az időben, elzárja a közvetlen jelentől” (Adorno–Horkheimer 1990: 68.). Végső soron az önfenntartás törekvése gátolja így a teljes, egész boldogságra és tapasztalásra való képességet. Értelmezésükben a szirének éneke mutatja különösen jól a polgári szubjektumra jellemző stratégiát: ahelyett, hogy Odüsszeusz átadná magát a szirének énekének, s így boldog egyesülésben térne vissza a természethez, csak úgy teszi ki magát az ének hatalmának, hogy az ne pusztíthassa el. A szerzőpár érvelése ezen a ponton azon az előfeltevésen alapul, hogy a valódi civilizációban nincs szükség áldozatra és lemondásra (Wiggershaus 1987: 50.).

A természet uralása és a természetnek való kiszolgáltatottság (*Naturverfallenheit*) közötti összefüggés Horkheimer és Adorno provokatív érvelése szerint Kant és Sade márki összevetésével is alátámasztható. Formai

hasonlóságot fedeznek fel Sade orgiáinak architektonikája és Kant fogalmi építkezésének architektonikája között, s mindkettőben egyazon instrumentális ész munkáját látják, úgy a filozófiai rendszerben, ahogy az élvezet racionalizálásának rendszerében. Kant és Sade munkáiban így a minden különöstől megfosztott élet funkcionálása érhető tetten. Kant minden érzékít megvető rigorizmusa és Sade gépies hedonizmusa ugyanannak, nevezetesen a csak önfenntartásra törekvő észnek a megnyilvánulásai, amennyiben Sade műve „megmutatja a „mások vezetése nélküli gondolkodást”, azaz a gyámkodástól megszabadult polgári szubjektumot” (Adorno–Horkheimer 1990: 109.). Érvelésük azon alapul, hogy valójában Sade márki – és Nietzsche – jelenítik meg a felvilágosodás valódi következményeit. Kant univerzalisztikus etikájával szemben Horkheimer és Adorno morálkritikai pozíciót foglalnak el, melynek értelmében „lehetetlen az ésből elvi argumentumot kicsalni a gyilkosság ellen”, mivel a gyilkosság elleni mindenfajta érvelés már eltávolodott a moráltól (Adorno–Horkheimer 1990: 145.). Kant etikája értelmezésük szerint pusztán szentimentális-ideológiai köntös annak leplezésére, hogy *A tiszta ész kritikájának* perspektívájából a másik ember nem szubjektumként, hanem csak dologként jelenik meg számomra, s így eldologiasítja a másik ember minden tapasztalatát.

Amennyiben az uralomra törekvő ész absztrakt elveket mozgósítva igényt tart arra, hogy minden jelenségre vonatkozzon, és amennyiben az egysíkúvá tételről, egységesítésről van szó, annyiban megelőlegezi, de nem nevezi néven Adorno későbbi gondolkodásának kulcsfogalmát, a *nem-azonost*. A kifejezés az általánostól eltérőre, váratlanra vonatkozik, következőképpen a megszozott elvárások keresztülhúzását is jelenti. Ebben az értelemben az uralom alá nem vont természetet, a különöst, újat, mást fejezi ki, beleértve a másikat is mint a másként-gondolkodó, zsidó, értelmiségi, nő stb. Az absztrakt tudományos perspektíva minden egyént és dolgot megfoszt különösségétől, és az uralom anyagává, szubsztátumává teszi: „A technika a lényege a tudásnak. Nem fogalmakra és képekre tör, hanem módszerre, mások munkájának kihasználására, tőkére” (Adorno–Horkheimer 1990: 20.). Innen ered *A felvilágosodás dialektikájának* pozitívizmuskritikája, mivel a pozitívizmus képtelen kritikusan tudatosítani a felvilágosodás azon tendenciáját, hogy minden tárgyat általános törvény alá soroljon be. A sajátosan újkori tudománynak ez a jellemzője egyúttal a polgári társadalom alapvonása is, melynek lényegi sajátja az ekvivalencia mint minden dolog pénzre átválthatósága: „A polgári társadalmat az egyenérték uralja. Ez teszi összemérhetővé a különeműt azzal, hogy elvont nagyságokra redukálja. A felvilágosodás számára látszat lesz minden, ami nem oldódik fel számokban, végső fokon az Egyben.” (Adorno–Horkheimer 1990: 24.). Horkheimer és Adorno a felvilágosodás leírásához kapcsolják a pozitívizmus kritikáját is, amelynek XIX. századi megjelenését a történeti felvilágosodás kiteljesedésének tekintik. A pozitíviz-

must eközben tág szellemi tendenciaként értelmezik, és egyfajta extrém tudományhittel azonosítják, melynek értelmében minden kérdés és rejtély végső soron megoldható természettudományos metodikával, kiegészítve azzal a reménnyel, hogy a tudomány hosszú távon az ember gyakorlati problémáit is megoldja. A pozitivizmus ettől függetlenül Adorno számára kezdettől fogva a filozófia totalitásigényének feladását jelentette.

A felvilágosodás dialektikájának további tematikus egysége a kultúripar koncepciója, amely az hivatott indokolni, hogyan határozza meg az igazgatott világban a munkán kívüli időtöltést is ugyanaz a rendszer. Horkheimer és Adorno alapgondolata értelmében le kell leplezni azt az üzemet, mely műalkotásként akar prezentálni sematikus, könnyen emészthető termékeket, és ezáltal a tömegek becsapását, manipulálását szolgálja. Az elképzelés előfeltételezi, hogy a művészet lényege szerint nem lehet egyszerű fogyasztás tárgya. Vonatkozó fejtegetéseikben Horkheimer és Adorno a művészet és a kultúra lehetőségfeltételét vizsgálják a tömegtársadalom és a szórakoztatóipar feltételei mellett. A kultúra fogalma eközben jellegzetesen kétértelművé válik: egyrészt a kultúra látszatszerű, elvonja a figyelmet a társadalmi és közgazdasági ellentmondásoktól, amelyeket ezáltal örökkévalóvá tesz. Másrészt a kultúrában kifejeződik a gyakorlat követelményeitől megszabadult élet utáni vágyódás, s így artikulálódik egy a fennálló viszonyok ellen irányuló többlet. Az autonóm műalkotások megmenekülnek a szociális konformizmustól, nem mindig ugyanazt mondják, hanem valami mást, újat, s ezzel valamilyen egyszerűséget képviselnek az azonossággal és egyformasággal áthatott világban. Problematikussá válik ez a teljesítmény a 20. században, amennyiben az autonóm művészet lehetősége beszűkül. A kultúra műveit beszívja a világot átfogó kultúripar, amely végső soron önmagát nyújtja: „A kultúra ma mindent egyformasággal sújt. A film, a rádió és a magazinok egyetlen rendszert alkotnak.” (Adorno–Horkheimer 1990: 147.) Ahelyett, hogy informálna, felvilágosítana, a kultúripar a tömegek gigantikus becsapásává válik, amennyiben elzárja az utat valódi tapasztalatoktól, és pusztán dezintegráló és infantilizáló feloldódást nyújt, amely egyrészt a kultúrát zülleszt le, másrészt ezzel összefüggésben a szórakoztatást szellemíti át (Adorno–Horkheimer 1990: 173.).

A felvilágosodást elemző filozófiai töredékeket változatos feljegyzések és vázlatok zárják, amelyek mutatják azon témák sokféleségét, amelyekre alkalmazható a természetnek kiszolgáltatott természeturalás történetfilozófiája.

A *felvilágosodás dialektikájának* egyik fontos bírálatát a kritikai elmélet második generációs tagja, Jürgen Habermas fogalmazta meg, aki szerint Horkheimer és Adorno túl gyorsan azonosítják az észet általában véve az instrumentális ésszel. Így azonban megfosztják magukat attól a lehetőségtől, hogy normatív kritériumokat fogalmazzanak meg a patológikus társadalmi jelenségekre nézve. Habermas meggyőződése, hogy a szerzőpáros nem veszi figyelembe a felvilágosodás és a modern társadalom ésszerű tartalmait, többek

között a jog és erkölcs kibontakozását és a demokrácia intézményesülését. Az észfogalom formális kritériumainak keresése helyett csak az ész elkerülhetetlen önpusztításának történetét mondják el, és ezzel a programatikus bírálat-tal Habermas egyúttal saját filozófiai törekvését is megfogalmazza. A pozitív habermasi programtól eltekintve is megfogalmazódott az az ellenvetés, hogy Adorno és Horkheimer nem konkretizálta, hogy az általa bírált gondolkodást hogyan lehet pontosabban jellemezni, megmaradtak annál, hogy az azonosító, uralásra ösztönző gondolkodás.

## 2. Negatív dialektika

Adorno a *Philosophie der neuen Musik* (Az új zene filozófiája) című könyvében a felvilágosodás-könyv végének bizonyos, a kultúriparra vonatkozó töredékeit gondolja tovább, mégpedig visszanyúlva egy 1940–41-ben keletkezett Schönberg-tanulmányra. Módszertani meggyőződése eközben, hogy a zene szerkezeti elemzése olyan felvilágosítást nyújthat társadalmi problémákról, amelyeket azok közvetlen vizsgálata nem lenne képes felszínre hozni. Az 50-es években Adorno nagyon intenzíven van jelen a nyilvánosságban, újságokba ír, rádióelőadásokat tart, konferenciákon ad elő, filozófiailag azonban nem sok újat tesz közzé. Ugyan 1956-ban jelenik meg *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (Az ismeretelmélet metakritikája. Tanulmányok Husserlről és a fenomenológiai antinómiákról) című kötete, de ez javarészt a 30-as évek oxfordi tanulmányaira nyúlnak vissza, kivéve a programatikus bevezetést. Utóbbiban Adorno elvi szinten leszámol a *prima philosophia*, az eredetfilozófia és a belőle eredő ismeretelmélet hagyományával, amely szerinte a preszókratikusoktól Husserlig terjed. Minden fogalmi-szisztematikus filozófiának azt az árat kell fizetnie, hogy saját céljaihoz igazítja és megcsonkítja a nem-azonost, az egyénit a maga egyszerűségében, ahelyett hogy valójában megragadná. Ebben áll a „*prima philosophia* eredendő bűne”: „Hogy csak a folytonosságot és teljességet juttassa érvényre, ezért amiről ítél, arról mindent le kell metszenie, ami nem illik bele” (Adorno 1997, 5: 18.). Adorno gondolati programként fogalmazza meg azt a törekvést, hogy a nem-azonost megmentse a filozófiai kritika révén anélkül, hogy Kant és Hegel filozófiai szintje mögé visszaesne. A műalkotás alapvető jelentősége megvilágítható ezen szempont felől, hiszen a műalkotás Adorno számára a nem-azonos, a radikálisan individuális tapasztalatának paradigmatis esete.

E megfontolások kidolgozása és továbbgondolása az 1966-ban megjelent *Negative Dialektik* (Negatív dialektika), amelyben Adorno a legrészletesebben fejtette ki alapvető filozófiai álláspontokhoz fűződő viszonyát. Önértelmezése szerint a mű egyrészt „metodológia” zenei, irodalmi és szociológiai mun-

kaihoz, másrészt a negatív dialektika nem is a szerző „filozófiája”, hiszen az említett egyéb munkák tartalmazzák, s ennyiben a klasszikus filozófiai álláspontok tárgyalásának nem is az az értelme, hogy egy jobb álláspontot dolgozzon ki. Így voltaképpen a *Negative Dialektik* fő témája az, miért utasítja el a megszokott értelemben vett filozófiai gondolkodást.

Az elutasítás azon alapul, hogy a szokásos értelemben vett filozófiai gondolkodást a *Negatív dialektika* összefüggésében Adorno *A felvilágosodás dialektikájához* hasonlóan fogalmi gondolkodásként ragadja meg, ahol a fogalmak funkciója abban áll, hogy mint általánosító meghatározások a létezőket diszponibilissé és uralhatóvá tegyék. Minden fogalmi meghatározás „dialektikus”, amennyiben tagadja valaminek a közvetlen adottságát annak érdekében, hogy az a valami meghatározásában a fogalmak „közvetítése” révén mutatkozhasson meg. A tárgy meghatározott léte így függ a fogalmaktól, s innen ered a negatív dialektika programja: negatív dialektikus egy olyan gondolkodás, amely önkritikusan a fogalmak uralmi jellege ellen fordul. Úgy tagadja a fogalmi közvetítést, hogy a közvetlenül adott elsőbbsége a fogalmakkal szemben megmutatkozhasson, és ez az elsőbbséggel rendelkező közvetlenül adott Adorno kifejezésével szólva a *nem-azonos* (*das Nichtidentische*), és így értendő a paradox követelménye a filozófiára nézve, hogy „a fogalom segítségével túllendüljön a fogalmon” (Adorno 1997, 6: 7.). A nem-azonost nem változtatták át a közvetítő fogalmak meghatározott azonossággá. A nem-azonos az abszolút individuális, amihez abszolút individualításában csak úgy tudunk megfelelően viszonyulni, ha hagyjuk, hogy hasson ránk, érintsen bennünket és irritáljon. A negatív dialektika értelmében vett gondolkodás rá van utalva az érintettség és irritáció tapasztalatára, de mivel nem létezik nem-fogalmi gondolkodás, ezért a negatív dialektikus gondolkodás közvetlenül nem artikulálható. A fiatal Wittgensteinre utalva írja Adorno, hogy a filozófia meghatározása, ha egyáltalán lehetséges, nem más, „mint az az erőfeszítés, hogy azt mondjuk, amiről nem lehet beszélni; a nem-azonost kifejezésre juttatni, miközben a kifejezés azt mégis azonosítja” (Adorno 1997, 5: 336.). Meggyőződése szerint filozófiailag csak arra van lehetőség, hogy teret hagyjunk szabadon a nem-azonos tapasztalatának, ami így az irodalomhoz és a művészethez vezet vissza.

### 3. Esztétikai elmélet

Művészetfilozófiáját Adorno legrészletesebben a befejezetlen, halála után 1970-ben megjelent *Esztétikai elmélet*ben fejtette ki. Jellemző a mű kifejtésére, amelynek elvét Benjaminsól veszi át, hogy nem lineáris szerkesztésű gondolatmenettel van dolgunk, hanem súlypontok köré szerveződő, aforisztikus fogalmazásra is hajló gondolati építkezéssel. A felépítés elve azon alapul, hogy

Adorno nem szisztematikus kifejtéssel, hanem a konstellatív ábrázolás komponálásra emlékeztető eljárásával fejt ki mondandóját, és egyes, esszészzerűen összefüggő elemek értelmezését nyújtja deduktív levezetés helyett.

Adorno esztétikán Hegel nyomán lényegében a művészet filozófiáját érti, és saját gondolkodását kifejezetten az értékelése szerint legfejlettebb művészet, a modern művészet filozófiájának tekinti, miközben számára fő tájékozódási pontja a klasszikus modernség – Schönberg, Kafka, Joyce, Proust, Beckett. Adorno kiindulópontja a kultúrpeszsimista meggyőződés, mely a náci terrorral szembesülve úgy véli, a kultúra félresikerült, elvétette eredeti célját. A diagnózis azt előfeltételezi, hogy a kultúra célja az emberiség humanizálása, és ez a humanizálás tűnik teljesen reménytelennek a XX. század katasztrófái láttán. Auschwitz után nem lehet művészileg töretlenül tovább alkotni, és az esztétikai elmélet sem tehet úgy, mint ha semmi sem történt volna, már nem magától értetődő a töretlen bizalom a művészet és kultúra humanizáló hatásában. Adorno nem a művészek munkáját akarja letiltani, hanem nyomatékosan jelezni kívánja a történeti törést, amely a kortárs barbárság láttán következett be a kultúra értelmezésében. A művészet és kultúra tárgyalásában tovább él *A felvilágosodás dialektikájának* katasztrófaperspektívája.

Adorno a művészet társadalomkritikai és forradalmi potenciálját, Benjammal ellentétben, nem tömegművészetben, hanem az autonóm műalkotásban pillantja meg. Míg a Horkheimerrel közös műben a művészet mint kultúripar a tömegek becsapását jelentette, amennyiben egyre újabb, s így végül kielégíthetetlen étvágyat alakít ki az attrakció és szenzáció iránt, amely eltérít a valóságra vonatkozó reflexiótól, addig az *Esztétikai elméletben* a művészet nem jelenthet utat a remélt boldogsághoz, hiszen akkor közösködné a hazug kultúriparral. Forradalmi szerepe pusztán annyi maradt, hogy ellenállhat a tömegművészetnek és kultúriparnak, és ezt az ellenállást a rút, a fekete, a közölhetetlen rehabilitációja révén valósíthatja meg. Ennek viszont ára van: a művészet politikailag hatástalan, nem foglal állást. Mindazonáltal Adorno úgy véli, a műalkotások igazságtartalmának van politikai dimenziója, amennyiben kifejezi az ellentmondások leghaladóbb tudatát lehetséges megbékélésük horizontjában.

Adorno megkísérli a művészetet mind öntörvényűségében, mind társadalmi beágyazottságában felmutatni, kiindulva abból, hogy a művészet fogalma nem ragadható meg egyszerű definícióval, kizárólag mozzanatainak történetileg változó konstellációi révén. A művészet a természetet uraló ész egyik formája, mivel a műalkotások létrehozása során „nyersanyagot” – nyelv, hangok, színek – állítanak össze valamilyen egységgé. Az ezen egységet kialakító instancia Adorno szóhasználatában „racionális”, s ennél fogva minden műalkotás racionális konstrukció eredménye. Csak ennek eredményeként tapasztalhatjuk a műalkotást önmagában összefüggőnek és koherensnek. Adorno számára döntő, hogy a nyersanyag racionális összeillesztése olyan

radikális, hogy a művek koherenciájukban is rejtélyessé válnak, mivel az ésszerű konstrukció nem végezhető el egyszerűen. A műalkotás befogadója a nyersanyagot annak olyan individualitásában tapasztalja, amely nem elérhető az egyszerű leírás számára, s Adorno meggyőződése szerint ez szólít meg elsősorban a műalkotások esetében: „Minden műalkotás, és a művészet egészében véve, rejtély; ez kezdettől fogva irritálta a művészet elméletét. Hogy a műalkotások mondanak valamit és ugyanazzal a lélegzettel elrejtik azt, ez a rejtélyjelleg a nyelv szempontjából fogalmazza meg.” (Adorno 1997, 7: 182.) A műalkotások tehát nyelvhez hasonlóak anélkül, hogy egyszerűen lefordíthatóak lennének valamelyik természetes nyelvre. A nyersanyag felszabadításával a művészet a különféleség, a sokféle megmentését hajtja végre, amely különben az ész uralomra törő viszonyulása miatt eltűnik. A művészet így megmenti a nem-azonost, de eközben nem törli meg vagy haladja meg valójában az ész uralomra törő viszonyát, mivel a műalkotás az ész nélkül nem lehetséges. A nem-azonos megmentése a látszat révén történik, s egyedül így lehetséges a racionálisan meghatározott világban. Látszaton Adorno a művészet megalkotott jellegét érti, ami lehetővé teszi elkülönülését a közvetlen empirikus valóságtól.

Az így leírt teljesítményre mindazonáltal Adorno szerint nem mindenfajta művészet képes. Az *Esztétikai elmélet* kiindulópontja a klasszikus modern művészet „szituációja”, a radikálisan modern avantgárd (Baudelaire, Wagner, Schönberg, Beckett), kiegészítve a kultúripparral, amely a „művészet művészetlenítésével” szórakoztató termékeket állít elő, és esztétizálja az árufölösleget. Adorno érdeklődése olyan művészetre irányul, amely autonómmá vált azáltal, hogy minden kultikus kötődésből kilépett és saját törvényeket alakított ki. Ez az autonómia csak a modern művészetben jelenik meg igazán, mert itt bizonyítja minden mű függetlenségét a megelőző művek művészeti mintáitól, ami a maga részéről feltétele annak, hogy a racionális konstrukció kiépüljön az esztétikaiban, és a nyersanyag megjelenhessen a maga individualitásában. A művészet mint a nem-azonos megmentése továbbá a természeti szép rehabilitálását jelenti, amennyiben a művészet az egyetlen megnyilvánulása az ész uralma által nem eltorzított természetnek.

Az elméleti előzmények felől nézve Adorno elgondolása Kant és Hegel elgondolásának mozzanatait kísérli meg összekapcsolni. A művészetet azon racionalitás intenzív artikulációjának tekinti, amely a társadalomban egyébként is működik. Ehhez kapcsolódik, hogy a történeti mozzanat konstitutív a műalkotásokban, mivel a mű „korának maga számára nem tudatosított történetírása” (Adorno 1997, 7: 272.). E művészetfelfogás világosan társadalomfilozófiai relevanciával bír, mivel a kritikusan szemlélt társadalom szempontjából a művészet eleve polemikus, s így a szabadságnak és a fennálló bírálatának a helye: „A művészet a társadalom társadalmi antitézise, nem



vezethető le közvetlenül abból” (Adorno 1997, 7: 19.). Csak mert megkülönbözteti magát az empirikus társadalmi világtól, ezért képes arra kritikusan vonatkozni, hiszen csak így van biztosítva, hogy nem olvad bele a világba. A gondolat könnyen észrevehető variánsa Hegel elképzelésének, csak nem a filozófia, hanem a művészet nyújtja saját korának megragadását. Adorno ugyanakkor átértelmezi Hegelhez képest művészet és filozófia viszonyát, elvetve a filozófia hierarchikus fölérendeltségét. Míg Hegel számára a művészet tökéletlen formában nyújtja ugyanazt, amit a filozófia tökéletes formában, addig Adornónál a filozófia rá van utalva a művészetre anélkül, hogy azt meg tudná haladni.

Adorno a műalkotások létezésének sajátosságát a tézissel ragadja meg, hogy a művek nem léteznek, hanem keletkezések (*Werden*). A művek folyamatjellegének gondolata azzal függ össze, hogy azok a szemlélődő pillantás alatt megelevenednek, és folyamattá válnak, amit nem lehet statikus létezésnek tekinteni. A folyamatjelleg másként szólva a művek sajátos megszólalása, megjelenése, amit Adorno kiegészít azzal, hogy ebben a mű egyúttal el is rejti azt, amit mond. E két mozzanat együtt alkotja a műalkotások rejtély voltát. A művek így Adorno szerint olyan elrendezések, melyek folyamatszerűen válnak tapasztalattá, miközben ugyanakkor szükségük van valamilyen hordozóra, amin megjelenhetnek. A műalkotások ennek értelmében másodfokú dolgokként határozhatók meg (Adorno 1997, 7: 152.), amelyeknek szellemi képződményként igazságtartalmuk van.

Az *Esztétikai elmélet*ben körvonalazódó filozófia, a mű jelentős művészet-filozófiai hatásától eltekintve, a művészet tapasztalatába visszavonuló gondolkodást jelez, amely reméli, hogy műalkotásokhoz való viszonyában igazság mutatkozik meg. A filozófia maga válik esztétikaivá, amennyiben a művészet tapasztalatára korlátozva saját fogalmait csak e tapasztalat nem megfelelő megfogalmazási kísérleteiként tudja megragadni. Az „esztétikai elmélet” így Adorno számára nem az esztétikum elmélete, hanem olyan esztétikai tapasztalat, amely az elmélet elégtelenségét veszi alapul.

## BIBLIOGRÁFIA

Adorno, Theodor W. 1997: *Gesammelte Schriften*. 20 kötet. Szerk. Rolf Tiedemann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Adorno, Theodor W. 1970: *Zene, filozófia, társadalom: esszék*. Budapest: Gondolat.

Adorno, Theodor W. 1984: *Írások a magyar zenéről*. Budapest: Zeneműkiadó.

Adorno, Theodor W. 1998: *A művészet és a művészetek*. Budapest: Helikon.

Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max 1990: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Budapest: Gondolat–Atlantisz.

- Balogh István – Karácsony András 2000: *Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig*. Budapest: Balassi.
- Brunkhorst, Hauke 1990: *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München: Piper.
- Davidov, Jurij 1982: *A frankfurti iskola*. Budapest: Kossuth.
- Fehér M. István: „A pozitivizmus-vita nyomában”. *MFSZ XXIV*. 1980/5., 704–731.
- Figal, Günter 1977: *Theodor W. Adorno. Die Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*. Bonn: Bouvier.
- Figal, Günter 1996: Kulturkritik, Aufklärung, hermeneutische Kehre. In: uő: *Der Sinn des Verstehens*. Stuttgart: Reclam, 83–100.
- Held, David 1986: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. London-Melbourne: Hutchinson.
- Honneth, Axel 1997: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Pécs: Jelenkor.
- Kant, Immanuel 1980: Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás? In: uő: *A vallás a pusztaság határain belül*. Budapest: Gondolat, 77–85.
- Kolakowski, Leszek 1979: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall*. 3. Bd. München–Zürich: Piper.
- Papp Zsolt (szerk.) 1976: *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a német szociológiában*. Budapest: Gondolat.
- Recki, Birgit 1988: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Seel, Martin 2004: *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tar Zoltán 1986: *A frankfurti iskola. Max Horkheimer és Theodor W. Adorno kritikai elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Weber, Max 2004: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Budapest: Kossuth.
- Weiss, János 1993: *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Budapest: Akadémiai.
- Weiss János 1997: *A Frankfurti Iskola. Tanulmányok*. Budapest: Áron.
- Weiss János (szerk.) 2004: *Az integrációtól a narrációig. A felvilágosodás dialektikájának recepciója*. Budapest: Áron.
- Wellmer, Albrecht 2008: *A modern és a posztmodern dialektikája. Az észkritika Adorno után*. Budapest: Gond–Cura.
- Wiggershaus, Rolf 1988: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München–Wien: Carl Hanser Verlag.

## WALTER BENJAMIN

Az irodalomkritikus, fordító, filozófus Walter Benjamin 1892-ben Berlinben, jómódú zsidó családban, egy régiségkereskedő fiaként született, egyetemi tanulmányai során filozófiát, irodalomtudományt és pszichológiát hallgatott Freiburg, München és Berlin egyetemén, és eközben kapcsolatba került Gustav Wyneken iskolareform-mozgalmával. *A műkritika fogalma a német romantikában* című disszertációját 1919-ben a német romantika művészet- és műbírálat-fogalmáról írta. Első művei Hermann Cohen újkantianizmusának befolyását tükrözik. Gerschom Scholem hatására a zsidó misztikával és cionizmussal, Aszja Lácisz és Bertolt Brecht hatására a marxizmussal ismerkedik meg. Tervezett habilitációs írását – *A német szomorújáték eredete* – 1925-ben elutasítják Frankfurtban, s ezzel elzárul előle az egyetemi oktatói pálya. 1933-tól a frankfurti Társadalomkutató Intézet munkatársa, s ebben az összefüggésben keletkezik például *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában* (1936) és a *Motívumok Baudelaire költészetében* (1939). 1933-ban márciusában Párizsba emigrál, ahol a Bibliothèque Nationalban részletes anyaggyűjtést folytat a passzázsokról szóló, töredékben maradt műhöz. Ezen a nem elkészült munkán 1927-től dolgozik, s a XX. század materialista történetfilozófiájának kidolgozását kísérli meg. A nácik elől menekülve 1940-ben Port Bou spanyol határfaluban öngyilkosságot követ el.

Benjamin nem sorolható magától értetődően a Frankfurter Iskola gondolkodóihoz, részben azért, mert mindig is távolságtartó viszony fűzte korának akadémiai filozófiai életéhez. Alkatilag nagyon különbözik az akadémikus tudóstól, a professzionális filozófiával kevés kapcsolatban állt. Szigorú értelemben szakfilozófiai kérdésekről szinte egyáltalán nem írt, eltekintve korai, *Az eljövendő filozófia programjáról* című tanulmányától, és a szabad publicista életformája lehetővé is tette számára, hogy akadémiai filozófiai álláspontoktól függetlenül gondolkodjon. Nemcsak tematikájában, kifejtési formájában sem konvencionális, gondolatait nem értekezésekben, hanem a művészettel, kulturális jelenségekkel foglalkozó esszéikben, értelmezésekben fejtette ki. A nem szisztematikus kifejtési forma tartalmilag Benjamin alapvető meggyőződésére vezethető vissza, mely szerint valódi tapasztalatok megszerzéséhez meg kell tudnunk feledkezni a besoroló, rubrikákra felosztó tudás előzetes sémáitól. Csak így válnak olyan tapasztalatok szabadbá, melyek különben a rutinná vált pillantás előtt háttérben maradnának. Ezzel függ

össze életművének az a feltűnő vonása, hogy gondolkodása mindig „okkasionális”, meghatározott alkalomhoz kötődő, s így alapvető gesztusában is szemben áll a gondolati rendszerrel, amiben tartalmilag Lukács *A lélek és a formák*ban vázolt felfogásának hatása érzékelhető.

Hannah Arendt hangsúlyozza, hogy Benjamin zavarba ejtően besorolhatatlan volt, sem irodalomkritikus, sem teológus, sem filozófus, miközben mégis mindezekből igen sok. Tárgyalása a Frankfurti Iskola összefüggésében mindazonáltal azért indokolt, mert nagy hatást gyakorolt az Iskola fejlődésére, különösen Adornóra, aki döntő ösztönzéseket merít Benjamtól, és tanítványának tekinthető. „Marxista” volt továbbá Benjamin abban a nem dogmatikus, tág értelemben, amely a Frankfurti Iskola gondolkodóit is jellemezte, tehát annak az alapgondolatnak az értelmében, hogy a fennálló társadalmi viszonyok bizonyos értelemben igazságtalanok, s filozófia feladata valahogy ebben állást foglalni. Mindazonáltal Benjamin marxizmushoz fűződő viszonya vitatott, egyesek szerint alig, és csak felszínes értelemben nevezhető annak, és a vele rokonszenvező Arendt is megjegyzi, hogy „véltetően Benjamin lehetett a legfurcsább marxista, akit e furcsaságokban nem szűkölködő mozgalom kitermelt” (Arendt 1989: 200.).

## 1. Nyelvfilozófia

Első írásainak egyik középponti témája egy sajátos nyelvelmélet, amelynek alapvető jelentőségét egész életművére nézve Benjamin többször hangsúlyozza. Egy levélben a német szomorújáték tárgyalásához írt „Ismeretkritikai előszót” a korai nyelvelmézés második változatának nevezi. E nyelvfilozófiai gondolatokat mindazonáltal nem dolgozza ki részletekbe menően, *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* című tanulmány zavarba ejtően tömör. Törekvése egy metafizikai megalapozású nyelvelméletre irányul, amely az Otestamentum összefüggésébe helyezi a nyelv jelenségét. A Bibliára való hivatkozás azonban nem vallásos vagy teológiai célzatú, nem is kíván kinyilatkoztatásként a gondolkodás alapjául szolgálni, hanem annyiban követi azt, hogy „a nyelv végső, csakis kibontakozásában szemlélendő, megmagyarázhatatlan és misztikus valóságként van előfeltételezve” (Benjamin 2001: 14.). Az isteni szférára Benjamin azért utal, hogy az emberi szándékok és akarás dimenzióján túlmutató mozzanatok is figyelembe tudjon venni a nyelvben, s ennek értelmében „nyelv” az, amiben valami „kifejeződik”. Ezzel megjelenik egy olyan réteg, amely nem merül ki a szándékolt, predikatív közlésben, hanem közvetlenül még valami mást is közöl. A nyelv olyan fogalmához jutunk így, amely kifejez olyasmit, amit nem mondtak, vagy ahogy Benjamin később a mimetikus képesség tárgyalása során pregnánsan fogalmaz: „Azt olvasni, amit soha nem írtak” (Benjamin 2001: 67.).

Már tanulmánya címe is jelzi, hogy Benjamin nyelven nem pusztán kommunikatív jelrendszert ért, mivel szembeállítja az emberi nyelvet az általában vett nyelvvel. A nyelv egészen tág fogalmát határozza meg, mivel a szellemi élet minden megnyilvánulását egyfajta nyelvnek tekinti, sőt minden jelenségről, beleértve a természeti jelenségeket is, azt állítja, részesednek bizonyos módon a nyelvben (Benjamin 2001: 7.). Benjamin ezt úgy pontosítja, hogy minden jelenség annyiban részesedik a nyelvben, amennyiben lényegi vonása, hogy szellemi tartalmát közli. A természeti jelenségek, ahogy bármely más jelenség, nyelvet beszélnek, csak éppen néma, hangtalan nyelvet. Benjamin a dolgok szellemi lényegét megkülönbözteti a nyelvi lényegüktől, ahol ugyan a szellemi lényeg a nyelvin keresztül nyilvánul meg, mégis nem feltétlenül oldódik fel az utóbbiban. Valamely dolog szellemi lényege nem közölhető, ha nem nyúlik bele a nyelvbe. Az, ami a szellemi lényegben közölhető (*das Mitteilbare*), nem más, mint közvetlenül maga a nyelv. Fejtegetésében a közlés csak egészen tágran érthető, hiszen bármilyen dolog vagy természeti jelenség – mondjuk egy kő – is közli szellemi lényegét. Ehhez kapcsolódva fejti ki Benjamin a nyelv „mágikus” jellegét mint a nyelv legeredendőbb problémáját: „minden egyes nyelv önmagában közli, osztja meg magát, minden egyes nyelv a legtisztább értelemben a »médiума« a közlésnek. A mediális – azaz minden szellemi közlésnek a *közvetlensége* – a nyelvelmélet alapp problémája” (Benjamin 2001: 9.). Ezzel a tágran értelmezett nyelvvel állítja szembe Benjamin az „ember nyelvét”, amelyet az egyetlen „megnevező” nyelvnek, de nem az egyetlen nyelvnek tart.

Benjamin feltételezi a nyelv ideális, paradicsomi állapotát, mégpedig azért, hogy így viszonyítási alapot nyerjen az emberi nyelv jelenlegi állapotának megragadásához. „Isten nyelvi lényege a szó. Minden emberi nyelv csupán a szó reflexe a névben. A név éppoly kevésbé éri el a szót, mint a megismerés a teremtést. Isten szavának abszolút, korlátozatlan és teremtő végtelenségével összevetve mindig is korlátozott és analitikus lényegű marad minden emberi nyelv végtelensége.” (Benjamin 2001: 15.) Az embernek a teremtmények között egyedülálló helyet biztosít a névadás képessége, mivel ezzel fejezi be a teremtést. A tulajdonnévvel történő megnevezés áll a legközelebb az isteni teremtő szóhoz, mert itt mondja ki saját magát: az ember a természeti jelenségeknek azon közlés szerint ad nevet, amely közlésben a jelenségek részesítik. Az egész természet mint névtelen néma nyelv a teremtő isteni szó maradványának tekinthető, „mely szó az emberben megismerő névként és az ember fölött ítélkező ítéletként tartotta meg magát. Hasonlíthatjuk a természet nyelvét olyan titkos jelszóhoz, amelyet minden őrszem a saját nyelv(é)be)n ad tovább a legközelebbinek, a jelszó tartalma pedig magának az őrszemnek a nyelve. Minden magasabb rangú nyelv az alacsonyabb rangú fordítása, mígnem a végső világosságban Isten szava: e nyelvmozgás egysége bontakozik ki.” (Benjamin 2001: 22.)

Benjamin meggyőződése szerint a világ teremtése Isten igéjében megy végbe, s az ismeret, megismerés nem más, mint a dolgok szellemi lényegében rejlő isteni nyelv rekonstrukciója. A nyelvfilozófiai tanulmány így különböző nyelvfokozatokat határol el egymástól, mégpedig egyrészt a dolgok néma nyelvét, másrészt az ember megnevező nyelvét, végül az isteni szó nyelvét. Míg Isten teremtő nyelve egyszerre teremti és ismeri meg a dolgokat, addig az emberi nyelv esetében szétcsúszik a megnevezett és teremtett azonossága egy instrumentalizált közlés javára. Az eredeti azonosság helyére predikatív ítélet lép, s így elveszti eredeti viszonyát a dolgok néma nyelvéhez, amennyiben elvonatkoztat a tulajdonnevektől és általánosítva elveszi a dolgoktól individualitásukat. Benjamin ezzel felveti egy elveszett „névnyelv” elgondolását, amely a tiszta megismerés nyelve mint a dolgok szellemi lényegének közvetlen kifejezése. Mindazonáltal a korai nyelvfilozófia elképzelés Benjaminsnál kidolgozatlan marad, még ha későbbi műveinek számos motívuma és mérvadó belátása meg is fogalmazódik benne.

Későbbi nyelvfilozófiai tanulmányaiban (*Lehre vom Ähnlichen*, 1933; *Über das mimetische Vermögen*, 1933) a névmegismerés a mimézis elméletére alapozódik. A mimetikus képességet tágran értelmezi, beleértve e képességbe mind a hasonlóságok létrehozását, mind azok észrevételét is. A tanulmány alaptézise szerint jelenségek minden összessége nyelvnek tekinthető, csak olvasni kell tudni ezt a nyelvet, s e tézis a korai nyelvfilozófiai tanulmány tág nyelvfogalmának logikus következménye. A dologi világ eredetileg materiális tapasztalata átváltozott az emberi nem története során azzá a képességgé, hogy „nem érzéki hasonlóságokat” észleljünk. A nyelv és az írás e fejlődés legmagasabb kifejeződései, mégpedig szemben az absztraháló megismeréssel. Benjamin a mimetikus viszonyulás maradványait akarja feltárni a mítoszban, álomban, gyerekkorban egy olyan tapasztalatfogalom érdekében, amely a „puszta tudást” mint „tapasztaltat és megéltet” tudja kezelni. Mindazonáltal itt nem érzéki hasonlóságról van szó. Ezzel Benjamin két nyelvfelfogástól is elhatárolja magát. Az emberi nyelv sem nem onomatopoetikus, azaz a szavak hangalakja és a betűk képe nem a dolgok utánzásából ered, sem nem egyezményes jelrendszer. Az elméleti középút elgondolása szerint abban áll, hogy kapcsolatot feltételez jelek és dolgok között, amely azonban érzékileg már alig észlelhető, és ezért csak ritkán rekonstruálható. Ezért nevezi a nyelvet és az írást „nem érzéki hasonlóságok legtökéletesebb archívumának” (Benjamin 2001: 67.). Eközben a nem érzéki hasonlóságok nem egyszerűen csak léteznek a nyelv és az írás kifejező, „szemiotikai” dimenziója mellett: „mindaz, ami a nyelvben mimetikus, valamilyen alappal bíró intenció, amely egyáltalán csakis valami tőle idegenen, éppen a szemiotikain – azon, ami a nyelvben közlő rész – jelenhet meg” (Benjamin 2001: 62.). A mimetikus azonban nem állandóan jelenik meg a szemiotikain, hanem sajátos időbeli jelleggel: vékony

időhatárról van szó, amelyben hasonlóságok illanékonyan felvillannak a dolgok folyásából, hogy utána újra eltűnjenek.

Benjamin nyelvfilozófiája szoros kapcsolatban áll a fordításról alkotott felfogásával, ahogy ezt „A fordító feladata” című tanulmányában kifejti. Abból indul ki, hogy radikálisan elveti a befogadást középpontba állító elképzeléseket, mivel „a vers sosem az olvasónak szól, a kép nem a nézőnek, a szimfónia nem a hallgatóságnak” (Benjamin 1980: 71.). Ez persze nem azt jelenti, hogy Benjamin szerint semmilyen szerepe sincs az olvasónak vagy befogadónak, sokkal inkább igyekszik elkerülni akár a mű, akár a befogadói oldal abszolutizálását. A művek sajátos „életet” élnek, s elevenségük nem más, mint az a folyamat, ahogy különböző értelmezésekben kibontakoznak. Benjamin hangsúlyozza, hogy a mű életét és továbbélését szó szerint és nem metaforikusan érti. Fordítás és kritika azért alkotják a mű életét, mert a mű a maga közvetlenségében úgyszólván rejtve marad, s ezért a fordítás és kritika a mű kibontakozásának, eltérő lehetőségeiben való megmutatkozásának alkalmait jelentik.

Az egyik nyelvről a másikra való fordítás alapja az, hogy „a nyelvek nem idegenek egymástól, hanem a priori és minden történeti vonatkozástól eltekintve rokonok egymással abban, amit mondani akarnak” (Benjamin 1980: 75.). Benjamin alapgondolata szerint a fordítás feladata nem az, hogy a lehető legjobban megegyezzen az eredetivel, mert egyrészt továbbélése folyamatában az eredeti mű megváltozik. A mű változása abból ered, hogy a mű nyelvezete és egyes tartalmai is más helyi értéket kaphatnak a későbbiek során. Másrészt a fordító nyelve is alakul történetileg. Benjamin elgondolásában „a nyelvek minden történelmen túli rokonsága” abban áll, hogy „mint egész, mindjüket ugyanazt célozza, de külön-külön egyikük sem érheti el, csak egymást kiegészítő törekvéseik összessége: a tiszta nyelv” (Benjamin 1980: 76–77.). Ennyiben a fordító munkáját a sokféle nyelv egyetlen igazi nyelvvé, a tiszta nyelvvé való integrálásának célja vezérli. Ezzel az elgondolással Benjamin ugyanúgy kizárja azt az elképzelést, mely szerint a fordítás pusztán absztrakt egyenlőségi és hasonlósági viszonyokon alapulhatna, mint azt, hogy a nyelv kielégítő módon értelmezhető a szemiotika fogalmain belül.

## 2. Ismeretkritika

*A német szomorújáték eredete* című, 1925-ben elkészült, nagyszabású munkával Benjamin habilitálni szeretett volna, de a munkát nem találták alkalmasnak. A művészet tárgyalása már az alapjában véve Friedrich Schlegel irodalomelméletét tárgyaló disszertációban is alapvető jelentőségű volt, amennyiben a művészetet a koraromantika az abszolút reflexió-médiumnak tekinti, szembe Fichtével, aki ezt a szerepet az Ennek tulajdonítja. A műkritika feladata ennek

megfelelően nem az ítéletalkotás egy adott műről, hanem a képződményben rejlő reflexió kibontása, a mű titkos felépítésének feltárása és rejtett szándékainak végrehajtása, és ezáltal a mű beteljesítése. A disszertáció utolsó sorai már megelőlegezik a szomorújáték-könyv egyik középponti motívumát: „A megalkotott mű abszolúttá tétele, a kritikus tevékenysége volt az ő [Friedrich Schlegel] szemében a legmagasabb rendű dolog. Képpel érzékeltetve: ez hozza létre a káprázatot a műben. E káprázatban – a józan fényben – elenyészik a művek sokasága. Ez a józan fény az idea.” (Benjamin 2004: 163.)

Benjamin egész életművére nézve kiemelkedően fontos az „Ismeretkritikai előszó”, amely a korai nyelvfilozófiát egy művészettörténeti témára vonatkoztatja. Benjamin a barokk tragédia példáján az allegóriát azon ismeretelméleti kategóriaként határozza meg, amely képes az ideák rekonstrukciójára. Kiindulópontként az igazságot az ideák birodalmaként érti, és ezért megkülönbözteti az ismerettől és megismeréstől. Az ideák összefüggését továbbá olyasminak tekinti, ami nem minden további nélkül érhető el a tudatos emberi viselkedés számára: „Az ismeret birtoklás. Tárgya önmagát határozza meg azáltal, hogy benne kell foglaltatnia az akár transzcendens tudatban. Nem választható el ettől a birtoklás jellemző vonása. Ennek a birtoklásnak szemszögéből az ábrázolás másodlagos. Nem az önábrázolás formájában létezik. De éppen ez jellemző az igazságra.” (Benjamin 1980: 198.) Az igazságot Benjamin ennek megfelelően az emberi szándékon túli, az intenciótól mentes létként fogja fel, amelynek ennél fogva döntő sajátossága, hogy nem szándékosan előidézhető, kikényszeríthető megmutatkozása valaminek a maga egységességében. A megismerés ezzel szemben az egyes jelenségekre irányul, miközben azonban nem törekszik azok egységének megteremtésére.

Az igazság ilyen értelmezéséből következik, hogy az ábrázolás kérdése különösen fontossá válik, mivel az igazságot alkotó ideák nem lehetnek valamilyen ismeretszerzésre törekvő szemlélet tárgyai. Az ideákból álló, emberi szándékokon túli lét elképzelése első pillantásra bizonyára objektivisztikusnak hat. Ki kell egészítenünk ezeket a megfogalmazásokat azzal, hogy Benjamin elgondolásában az ideák nem önmagukban állnak, hanem mindig kapcsolódnak a tevékeny szubjektivitáshoz, amelynek szakadatlan munkálkodása feltétele az ideák megmutatkozásának. Benjamin érdekes hasonlata alapján az ideák úgy viszonyulnak a dolgokhoz, mint a csillagképek a csillagokhoz. Ezzel aláhúzza, hogy az ideák sem nem fogalmai, sem nem törvényei a dolgoknak, s ennyiben nem a jelenségek megismerésével kapcsolatosak. „A jelenségek azonban nem egységben, a maguk nyers, látszattal keveredő, empirikus állagában, hanem csupán elemeikben, megmentve, vonulnak be az ideák birodalmába. Kibontakoznak hamis egységükből, hogy felosztva részesüljenek az igazság valódi egységében.” (Benjamin 1980: 203.) Ily módon a csillagállások elemeiként lehet tartósan megragadni, azaz megmenteni a jelensé-



geket. A filozófia feladata Benjamin értelmezésében abban áll, hogy az ideák összefüggésének megmutatkozását elősegítse.

Benjamin elgondolásában az allegória ismeretelméleti kategóriává válik. A filozófiai kritikának az a feladata, hogy kimutassa, a művészi forma filozófiai igazságtartalmakká teszi a jelentős mű alapját képező történelmi tárgyi tartalmakat. A szomorújáték-könyv törekvése ennyiben a megmentő kritika alkalmazása a német szomorújátékokra és annak jellemző eszközére, az allegóriára. „A tárgyi tartalmaknak ez az igazságtartalommal való átalakítása azt az egyre jobban szertefoszló hatást, mely évtizedről évtizedre veszít korábbi érdekességének vonzóerejéből, újjászületés forrásává teszi, amelyből teljességgel eltűnik minden rövid életű szépség, és a mű romként állandósul” (Benjamin 1980: 386.). Igazságtartalom és tárgyi tartalom megkülönböztetése, amit Benjamin a Goethe-esszéiben világít meg, hozzárendelhető kritika és kommentár különbségéhez, amelyek az előbbieket keresik. Az irodalom alaptörvényeként fogalmazza meg azt a tézist, hogy minél jelentősebb a mű, annál láthatatlanabban és bensőbben kötődik az igazságtartalom a dologi tartalomhoz.

Benjamin arra vállalkozik, hogy a barokk szomorújáték ideáját hozzáférhetővé tegye. Eközben a műfaji formákra vonatkozó vizsgálatában nem lehet induktív módon eljárni, hiszen ezek nem szabályok foglalatjai, hanem sűrítettség és realitás tekintetében legalábbis egyenrangú képződmények minden egyes művel: „olyan alakzatok, melyekhez a konkrét dráma nem mérhető. [...] Mert ha nem is léteznék a tiszta tragédia, a tiszta komikus dráma, melyet az ideára való tekintettel nevezhetnénk így, akkor is változhatatlanul léteznének ezek az ideák.” (Benjamin 1980: 216–7.) Ezzel összefüggésben tudja Benjamin szemléltetni, hogy az értekezés nem a történeti alakulás szintjén mozog. A történeti területén keletkezéseket látunk, amelyeket meg kell különböztetni az eredettől. „Az eredettel kapcsolatban szó sincs a származott dolog létrejövéséről, inkább a létrejövésből és elmúlásból származóról. Az eredet a létrejövés folyamatában helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát.” (Benjamin 1980: 218–9.) Benjamin döntő meglátása az, hogy valami egyszerre, kvalitatív ugrással, kontinuos magyarázattal nem levezethető módon jelenik meg. Minden genealógia tévedése abban rejlik, hogy ezt nem ismeri fel. A genealógiailag levezetendő jelenséget magában véve meg kell ragadni, és ehhez lehet előtörténetet keresni, de ez nem változtat azon, hogy maga a jelenség az első. A genealógia tévedése eszerint abban áll, hogy nincs tisztában annak a konstrukciónak a jellegével, amelyet az új jelenség kialakulása révén történő levezetésének hisz. Az eredet gondolatát komolyan véve minden utólagos történeti levezetés egy végállapothoz, mégpedig a már lényegi részei tagoltságában ismert jelenséghez keres előtörténetet. Ez különösen érvényes nagy műalkotásokra: „a jelentékeny művek – ha nem első ízben és mintegy eszmény gyanánt jelenik meg bennük

a műfaj – kívül állnak a műfaj határain. Egy jelentékeny alkotás vagy meg-  
alapozza, vagy megszünteti a műfajt, a tökéletes művekben pedig mindkét  
mozzanat egyesül” (Benjamin 1980: 217.). A művészetnek valójában nincs  
története, a műalkotás nem tartozik bele az időbeli történés, s így a történelem  
rendjébe. Ennélfogva a műalkotás nem is ragadható meg időbeli történés  
eredményeként, láncolataként, s így Benjamin szerint félreértés a műalkotás-  
ok között bármiféle függőségi viszonyt, például leszármazást, feltételezni. A  
művészet ilyen felfogása alapján véve a historizmus tarthatatlanságára fut  
ki, mégpedig azon tézis alapján, hogy nem minden ágyazható bele saját ko-  
rába.

Benjamin elgondolása értelmében egy idea ábrázolásának céljából vizsgál-  
ni kell a vele kapcsolatban lehetséges végletek körét. Az egyes jelenségek  
különösségeinek követése révén törekedhetünk megrajzolni egy ideát, mivel  
a nevekben mint ideákban a „végletek szintézise” (Benjamin 1980: 213.) kö-  
vetkezik be, s ezzel érhető el a fogalmak azon csoportja, mely e fogalmak  
konfigurációjaként jeleníti meg az ideát.

A barokk szomorújáték sajátosságát az antik tragédiához képest Benjamin  
történeti tartalmában találja meg, mivel előbbi allegorikus, amennyiben a  
történelmet mint a „világ szenvedéstörténetét” mutatja be. Az allegória dia-  
lektikus szerkezetű, s ez a dialektika jellemzi a barokk szomorújáték „romos-  
ságát”, mivel az utal saját befejezetlenségére, és ezzel állandó feszültséget tart  
fenn halandóság és örökkévalóság, mulandóság és feltámadás között. A  
szenvedéstörténet nem a politikai történés síkjára értendő, hanem mint az  
állandó hanyatlás természeti katasztrófája.

### 3. Művészet és technikai sokszorosíthatóság

Saját korát Benjamin egy alapvető változás időszakának tartja, sőt „újfajta  
barbárságnak”, ami azzal függ össze, hogy a tartós, nemzedékeken átíve-  
lő tudás az I. világháborúval eltűnt, nem függetlenül a roppant technikai  
fejlődéstől. A „tapasztalat” kifejezést használja az ilyen tudásra, melynek  
eltűnését saját kora ismertetőjegyének gondolja: „Igen, valljuk csak be: Ez  
a tapasztalatszegénység nemcsak magánjellegű, de az emberiség-szintű ta-  
pasztalatok szegénységét is jelenti. S ezzel – újfajta barbárságot.” (Benjamin  
1980: 739.) Benjamin mindazonáltal ki akarja emelni a barbárság fogalmának  
pozitív értelmét, mégpedig az eltökélt újrakezdés aspektusát. Ilyen lehetőséget  
pillant meg bizonyos értelemben az új feltételek között lényegesen átalakult  
műalkotásban is.

Benjamin érzékenyen reagál a kultúrát körülvevő tágabb összefüggések  
megváltozására, elsősorban az új médiumok megjelenésére, mégpedig azért,  
mert az észlelés képességét történeti változások keretében értelmezi. Ameny-

nyiben az új médiumok (fotó, film, rádió) átalakítják a világ észlelését, anynyiban nem külsődleges, az embertől eloldott eszközt jelentenek, hanem lényegi eltolódások indulhatnak ki belőlük: „Nagy történelmi korszakokon belül az emberi kollektíva egész létezési módjával együtt megváltozik érzékelésének módja is”. A *műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában* (1936) című tanulmány, amely több változatban készült el, már címében jelzi a technikai fejlődés szempontját. A modern kori művészeti alkotás megváltozott feltételeinek vizsgálata révén Benjamin olyan művészetfogalmat akar kidolgozni, amely a művészet demitologizálását politizálásának eszközeként fogja fel, konkrétan, e materialisztikus művészetelmélet a politika fasiszta „esztétizálása” ellen irányul. Eközben feltételezi, hogy az általa kidolgozott művészetelméleti kategóriák a fasizmus számára használhatatlanok – ez a tézis az értelmezők körében erősen vitatott. A politika fasiszta esztétizálására a kommunizmus, hangzik az esszé utolsó mondata, „a művészet politizálásával válaszol.”

A tanulmány két alapvető feltevésének értelmében egyrészt a művészet recepciója és lényege is annyira megváltozott a modern sokszorosítási technikák által, hogy olyan hagyományos kategóriák, mint alkotás, zsenialitás, örök érték, titok, többé már nem alkalmazhatók rá. Másrészt a tömeg szempontja alapján újra kell értékelni a művészethez való viszonyulás megszokott formáit: „A tömeg mátrix, amelyből újjászületve lép elő minden jelenleg szokásos magatartás a műalkotásokkal szemben” (Benjamin 1969: 329.). Benjamin részletesen leírja, miben alakultak át a művészi alkotás körülményei, kitérve a történelmi kezdetekre az öntvény, fametszet, rézkarc formáiban. A lényeges fordulópontot azonban nem egyáltalában véve az alkotja, hogy több példányt tudnak valamiből készíteni, hanem a tömeges előállíthatóság, és ez a XX. század közepére esik a fényképezés felfedezésével. A fotó és később a film tendenciájuk szerint felszámolják és leértékelik a műalkotás egyszerűségét, mivel az sokszorosíthatóvá és szállíthatóvá válik, s így egyszerűségének autoritása meginog. Benjamin az „aura” fogalmával jelöli ezt az egyszerűséget, amely a szemlélőt valamilyen distancia felvételére készítette, s amely alapján véve az isteni jelenlétéhez kapcsolódott. Az aura meghatározása szerint „valamely távolság egyszeri megjelenése, ha mégoly közel legyen is” (Benjamin 1969: 308.). A műalkotás „auratikus létezési módja sohasem válik el teljesen rituális funkciójától”, amely eredetileg mágiához, kultuszhoz, valláshoz kapcsolódott. Benjamin ennél fogva a régi műalkotás jelentőségét a szertartás felől nézve értelmezi, legyen ez akár a szépség érdekében zajló „legprofánabb formáiban is felismerhető [...] elvilágiasodott szertartás”. Az aura elsorvadása ennél fogva alapján véve azt jelenti, hogy a műalkotás már nem a tág értelemben vett szertartáson nyugszik, felszabadul e kötöttség alól, s ezt a megüresedő helyet betöltheti „a politikában való megalapozottság” (Benjamin 1969: 310–11.).

Az új feltételek között a műalkotás kultikus értékének helyére kiállítási értéke és árujellege lép: „A műalkotás technikai sokszorosításának különböző módszereivel a mű kiállíthatósága oly hatalmas mértékben megnövekedett, hogy a két pólusa közötti mennyiségi eltolódás, akárcsak az őskorban, természetének minőségi megváltozásába csap át” (Benjamin 1969: 312.). Benjamin elgondolásában a film a mintaszerűen nem auratikus művészet, és ennek következményeként a filmről olvashatók le az új feltételek műalkotásának lényegi tulajdonságai. A filmiparban jelentkező sztárkultuszt csak aura-pótléknak tekinti: a színész már nem közönség előtt beszél, hanem egy szerkezet előtt, amely őt technikailag „teszteli”: „A döntő az marad, hogy egy – vagy a hangosfilm esetében két – felvevőgép számára játszanak” (Benjamin 1969: 316.). A nézőkre pedig már nem kultikus befogadás jellemző, hanem „szórakoztatás útján történő recepció”. Míg egy festmény a nézővel szemben azt az igényt támasztotta, hogy egyedül, s ennyiben „aszociálisan”, merüljön el a koncentrált szemlélésében, addig egy filmet egyidejűleg, kollektív módon fogadnak be, ahol ez nem igényel kontemplációt, sőt, azt nem is engedi meg, mivel a film a képek sokszerű váltakozásával a szemlélő elmélyedését kifejezetten szabotálja. A műalkotás auratikus jellegének leértékelődésében a film jelent kiteljesedést, amely művészeti ág képek sokszerű váltásával teljesen új, kollektív befogadást alakít ki. E váltással a kontemplatív, egyén által végzett befogadás helyére a tömeg „szórakozó” észlelése lép.

A műalkotás-tanulmány kezdettől hangsúlyozza politikai igényét, amelyben ellenpólusa a „politika esztétizálása”. Benjamin ezzel a megfogalmazással a háború esztétikai dicsőítésére utal, például Marinettinél, amit a *l'art pour l'art* koncepció perverz kiteljesedésének tekint, amelyben az emberiség önmagától elidegenedve „saját megsemmisülését elsőrangú élvezetként” éli meg. Mindazonáltal Benjamin nem pontosítja sem azt, miben állna a műalkotás politikai lehorgonyozása, sem azt, miben áll a művészet tömegek „szórakoztatás útján történő” recepciója. Néhány helyen úgy tűnik, hogy ugyan pozitív fejleménynek tekintette az auratikus, autonóm műalkotás eltűnését, mégis félt, hogy a megürült helyre semmi olyasmi nem lép, ami kritikai potenciált képviselne. Adorno ebben a vonatkozásban a jazz elemzése kapcsán már korán kételyeket fogalmazott meg az új, kollektív befogadásformákat illetően, melyek szerint regresszív, újbarbár, primitív recepciót jelentenek.

#### 4. A *Passzázskok*-tanulmány és a történelmi materializmus

Benjamin sajátos történelmi materializmusát „*A történelem fogalma*” (1940) című szövegében fejti ki. Egyik fő elméleti törekvése a szociáldemokrácia bírálata, amelynek fejlődésbe, különösen technikai fejlődésbe vettet hitét alaptalannak tartja, s úgy véli, az összekapcsolódik a természet leigázásának gondolatával is.

Benjamin haladásról alkotott felfogását a történelem angyalának perspektívájával érzékelteti, mely perspektívából az, amit események sorozatának látunk, egyetlen katasztrófának látszik: az angyal „[i]dőzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörött. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul űzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égisz nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.” (Benjamin 1980: 966.) Az események láncolatára tett utalás egyúttal jelzi azt is, hogy a múlthoz való viszonyban határozottan elutasítja a historizmust is, kifejezetten utalva Ranke híres gondolatára, melynek értelmében a történész feladata annak megállapítása, „hogyan is történt valójában” egy esemény. A historista történész múlthoz való viszonya a beleérzés, amely viszont Benjamin olvasatában nem egyszerűen egy elmúlt korba helyezkedik bele, hanem „a győztes helyzetébe” éli bele magát, s ennyiben a saját jelenében hatalmasok érdekeit szolgálja, mivel azok az akkori győztes örökösei. Látni kell, hogy ez az értelmezés a hagyományt elsődlegesen a hatalmi érdekek fenntartását és előmozdítását elősegítő szelektív továbbadás-mechanizmusnak tekinti, s ennyiben a történelmet alapvetően uralomtörténethként ragadja meg. Benjamin azonban nem egészében véve ítéli el a historizmus hozzáállását, hiszen annak részletgazdag leírásra való törekvését elismeri.

A historizmus és fejlődéshit határozott elutasítása mellett a történeti materialista feladatát abban látja, hogy a múlt generációk elnyomottjainak ügyvédje legyen, akiknek története befejezetlen és rá van utalva a megváltásra. A történelmi megismerés feladata abban áll, hogy hozzásegítsen az események kontinuus folyamatának megszakításához, ahol ennek a megismerésnek az alanya az elnyomott proletariátus: „A múlt titkos indexet hordoz magán, s a megváltáshoz van rendelve általa. Nem ér el hozzánk is egy fuvalat a levegőből, amely a hajdaniakat vette körül? nem visszhangoznak rég elnémult hangok abban, amire odahallgatunk? és körülrajongott asszonyainknak nincsenek-e nővéreik, kikről már nem is tudnak? Ha igen, akkor titkos megállapodás van köztünk és a valaha élt nemzedékek között. Akkor vártak bennünket a földön. Akkor valami gyenge messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben.” (Benjamin 1980: 962.) A messiási erő, még ha gyenge is, azt a képességet jelenti, hogy bármilyen korban meglepőt, szokatlant, és ennyiben valami kiszámíthatatlant cselekedjünk. Megváltáson pedig Benjamin azt érti, hogy egy korábbi esemény vagy kor sajátos aktualitást nyer a későbbi jelenben, s ennek megfelelően történelmi materializmusának alapfogalma az *aktualizálás* (Benjamin 2001: 224.). Elképzelésében döntő, hogy a történelemhez való viszonyban a visszafordulás ahhoz, ami korábbi, elfeledett korokban rejlik, összekapcsolódik egy radikálisan új, forradalmi jövő képzetéhez. Ennyiben a történelem megragadása érdekvezérelt tevékenység, nem

objektív és elfogulatlan, és nem is szükséges annak lennie – így Benjamin pontosan követi Nietzsche második korszerűtlen elmélkedésének gondolatmenetét, amelyből a 12. tézis mottója származik. Nietzschétől eltérően viszont Benjamin esetében az itt működő érdek nem az egyéni élet egészséges eleven-sége, hanem a jelen politikai megváltoztatása egy jobb jövő érdekében.

Benjamin egyszerre bírálja az emberi nem történelmi haladásáról alkotott elképzelését, amelyet visszavezet a „homogén és üres időben lezajló folyamat” képzetére (Benjamin 1980: 970.), és azt az elgondolást, mely szerint a múlt mozzanatai minden későbbi kor számára megismerhetők volnának. Ezzel szemben a történelem olyan „konstrukció tárgya, mely nem a homogén és üres, hanem a Most-tal kitöltött időben megy végbe” (Benjamin 1980: 970.). Egy korábbi történelmi esemény vagy kor oly módon válthat ki megrázó hatást a jelenben álló történészből, hogy a kérdéses eseményt vagy kort kiszakítja a történelem folyamatából. A múlt folyamatából azt lehet és kell a mindenkori jelennek kiemelni, amit aktuálisnak tart, s ennek érdekében akár teljesen váratlan lépéssel – „tigrisugrással” mondja Benjamin – alakíthat ki viszonyt bármi elmúlthoz. Ezt a folyamatot nemcsak a történész felől szemlélhetjük, hanem a megértendő értelemképződmény felől is, a „megértett dolog későbbi életeként” is (Benjamin 2001, 224.). Mindazonáltal a múlt képének megragadását nehezíti annak illanékony-sága: „A múlt igazi képe *elsuhan* előttünk. Egy felvillanó képben lehet csupán a múltat megragadni; abban a soha vissza nem térő pillanatban, amelyben éppen megismerhető” (Benjamin 1980: 963.). Hogy a múlt mozzanatainak képe illanékony, az azzal függ össze Benjamin elgondolásában, hogy csak bizonyos korban válnak először olvashatóvá: „Minden jelent azok a képek határoznak meg, amelyek vele szinkronikusak: minden egyes Most egy bizonyos megismerhetőség Mostja” (Benjamin 2001: 226.). A megismerhetőség illanékony-sága végső soron abból is adódik, hogy nem minden jelen képes mindig egyforma erővel aktualizálni az elmúlt egy meghatározott mozzanatát. A materialista történész azt a „konstellációt” ragadja meg, amelybe saját korszaka kerül egy meghatározott korábbival. Így olyan fogalmát alapozza meg a múltnak, amelyben a múlt Most lesz, s e Mostba a messiási Most szilánkjai fűrődnek bele.” (Benjamin 1980: 973.) Benjamin máshol „dialektikus kép”-nek nevezi azt, amit *A történelem fogalmáról* szövege monádként említ (Benjamin 2001: 226.): „Ha valahol a gondolkodás egy feszültségteli konstellációban hirtelen leáll, ez olyan sokkot vált ott ki, hogy a gondolat ezáltal monáddá kristályosodik. A történelmi materialista csakis ott közelít meg valamely történelmi tárgyat, ahol az monádként áll előtte.” (Benjamin 1980: 972.) Ezt a megakadást és monádszerkezetet a materialista történész messiási jelként ismeri fel, s ebben forradalmi esélyt lát a megváltásra szoruló múltért folytatott küzdelemben. Ezzel adódik egy olyan pont, ahol a történelmi folyamat feszültségteli konstellációvá sűrűsödik, amely kirobbantható a történelem kontinuumából. Benjamin már az

első tézisben hangsúlyozza, hogy a történeti materializmus az ő értelmezésében rá van utalva a háttérben elrejtett teológiára, amely voltaképpen a hajtóerejét alkotja.

A történetfilozófia téziseket tekinthetjük a töredékben maradt passzás-mű módszertani alapvetésének, mely művön Benjamin 1927 óta megszakításokkal dolgozott. Louis Aragon szürrealista városportréjának ösztönzésére (*Le Paysan de Paris*) megkísérli Párizs passzázsainak fiziognómiai leírása révén a XIX. századi áruk, építészet, művészet képvilágát mint a „modernség őstörténetét” olvasni. Ebben az olvasatban a fejlett kapitalizmus kezdődő kora mint a „pokol kora” jelenik meg: divatjai, találmányai és újításai változása közben mégis mindig „ugyanannak állandó visszatérése” marad (*Wiederkehr alles Gleichen*), s ezzel megsemmisít minden reményt a forradalmi praxisra. A tervezett mű formája az irodalmi montázs. Ahogy Adorno is megjegyzi, Benjamin célja az volt, hogy minden nyilvánvaló értelmezés mellőzésével jelentést és értelmet pusztán sokszerű montázs révén érjen el. Ezzel a filozófia nemcsak utoléri a szürrealizmust, hanem maga is szürrealistává válik (Adorno 1997: 250.).

Benjamin érdeklődése a passzász építészeti formája iránt abból ered, hogy az egyesít történelemfelfogása szempontjából döntő mozzanatok. A passzázsok célja, hogy árukat kínáljon egy nyilvános, fedett helyen, amely elvágja a város többi részétől, s ezzel a hatalomra jutott polgárság sajátos életformájának, a vásárlásnak és fogyasztásnak megfelelő keretét adja. Mindazonáltal a passzázsok Benjamin korára már nem váltottak ki érdeklődést, s ennnyiben az célvűlt jelenségek közé számítottak. A szürrealizmus viszont elgondolása szerint elsőként vette észre az elavulás, idejétmúltság jelentőségét, mivel ezáltal válik láthatóvá, „olvashatóvá” mindaz, amiben addig csak öntudatlanul benne éltek. Aragon elemzése a passzázsokból szürrealista áomvilágot olvas ki, mely megmutatja, hogy ami nemrég haladó, modern volt, az már csak korhoz kötöttségében mutatkozik meg. Így viszont láthatóvá válik a modernség modern mitológiája. Benjamin ehhez kapcsolódik, amikor a kapitalista árugazdaságban vallásos mechanizmusokat lát, s megítélése szerint a kapitalizmus „tisztá kultikus vallás”, „talán a legszélsőségesebb, amely valaha létezett. Benne mindennek csak közvetlenül a kultuszra vonatkoztatva van jelentősége” (Benjamin 1991 VI: 100.). Ennek megfelelően a passzázsokat „az árutöke templomainak” tekinti (Benjamin 1991 V: 86.). Mindazonáltal Benjamin alapvető intenciójában eltér Aragontól, mivel a materialista történész nem művész akar lenni, s ezért a szürrealisták áomtudata esetében beépül fantazmák és képek kollektív termelésének elméletébe. Az új termelési eszközöknek a kollektív tudatban képek felelnek meg, melyekben összeolvad régi és új. Ezek a képek vágyképek, melyek a társadalmi termelés elégtelenségét és a termelési rend hiányosságait megszüntetni és egyben felmagasztalni törekszenek. E vágyképekben továbbá Benjamin szerint megjelenik a kife-

jezett törekvés arra, hogy elhatárolódjon az elavulttól. A materialista történész feladata abban áll, hogy ezeket a tendenciákat és nyomaikat az élet számtalan helyzetében és formájában felismerje.

A passzázs-mű mindazonáltal befejezetlen maradt, és a mintegy ezeroldali hátrahagyott idézetgyűjtemény és jegyzet már csak azért is nehéz feladat elé állítja értelmezőit, mert a mű nyitott szerkesztése még a körvonalait sem tisztázza annak az egésznek, amelyet alkotott volna.

## BIBLIOGRÁFIA

- Benjamin, Walter 1969: *Kommentár és prófécia*. Budapest: Gondolat.
- Benjamin, Walter 1980: *Angelus Novus. Ertekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon.
- Benjamin, Walter 1984: *Német emberek*. Budapest: Európa.
- Benjamin, Walter 1991: *Gesammelte Schriften I-VII*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter 2001: „A szirének hallgatása”. *Válogatott írások*. Budapest: Osiris.
- Benjamin, Walter 2004: *A műkritika fogalma a német romantikában*. Budapest: Gond-Palatinus.
- Adorno, Theodor W. 1997: *Gesammelte Schriften*. 10/1. kötet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Arendt, Hannah 1968: *Men in Dark Times*. San Diego – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Andrew Benjamin – Peter Osborne (szerk.) 1993: *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*. London: Routledge.
- Bock, Wolfgang 2000: *Walter Benjamin – Die Rettung der Nacht. Sterne, Melancholie und Messianismus*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Figal, Günter: Die Konstellation der Modernität. Walter Benjamins Hermeneutik der Geschichte. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1992) 67–81.
- Kramer, Sven 2003: *Walter Benjamin zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lindner, Burkhardt (szerk.) 2006: *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Radnóti Sándor 1999: *Krédó és rezignáció. Esztétikai-politikai tanulmány Walter Benjaminről*. Budapest: Argumentum – Lukács Archívum.
- Recki, Birgit 1988: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Steiner, Uwe 2004: *Walter Benjamin*. Stuttgart–Weimar: Metzler.
- Tiedemann, Rolf 2002: *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. München: edition text + kritik.



## JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas 1929-ben született Düsseldorfban. Göttingenben, Zürichben és Bonnban hallgatott filozófiát, történelmet, pszichológiát, irodalmat és közgazdaságtant. Karl-Otto Apel mellett együtt Bonnban tanult filozófiát Erich Rothackernél, akinek vezetésével írta Schelling-disszertációját. Apel mellett közös törekvésük volt egy kommunikatív észfogalom kidolgozása. Habermas ezután Frankfurtban lesz Adorno asszisztense és a Társadalomkutatási Intézet tagja, de nem tud ott habilitálni, mert Horkheimer túlságosan politikai jellegűnek tartja írásait. Ezt a fokozatot Marburgban szerzi meg *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* című munkájával, és ugyanekkor, 1961-ben rendkívüli professzornak nevezik ki Heidelbergben. 1964-ben tér vissza Frankfurtba, Horkheimer tanszékét átvéve. Éveken át a Max Planck Intézet igazgatója, miközben tanít Frankfurtban is. Fontosabb munkái a következők: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (1962), *Theorie und Praxis (Elmélet és gyakorlat)* (1963), *Megismerés és érdek* (1968), *A társadalomtudományok logikája* (1970), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Legitimációs problémák a késői kapitalizmusban)* (1973), *Theorie des kommunikativen Handelns (A kommunikatív cselekvés elmélete)* (1981), *Filozófiai diskurzus a modernségről* (1985), *Nachmetaphysisches Denken (Posztmetafizikai gondolkodás)* (1988), *Faktizität und Geltung (Fakticitás és érvényesség)* (1992).

Habermas a XX. század második felének egyik nemzetközileg legismertebb német gondolkodója, aki kimondottan azzal az igénnyel lép fel, hogy megújítsa a Frankfurter Iskola kritikai elméletét. Fő törekvése, hogy teherbíróbb normatív és racionális alapokat dolgozzon ki a kritikai elmélet által megfogalmazott, felvilágosító célzatú társadalomkritika számára. Modernitáselemzését ezért helyezi átfogóbb racionalitás- és cselekvésemélet összefüggésébe, amelynek középpontját a nyelvi megértés és megértetés elmélete képezi. Normatív mércéjét a kényszermentes egyetértés vagy torzítatlan interszubjektivitás tényellenes ideálja alkotja, amelynek segítségével kimutathatók a modern társadalmak nehézségei. Habermas gondolkodásában Horkheimer korai programjához kapcsolódik, amennyiben egy átfogó kérdésfeltevésen a szaktudományokkal együttműködő filozófia elképzelését akarja megvalósítani, viszont Adornótól származik a modernség megragadásának törekvése.

Habermas már diákként felhívja magára a figyelmet „Mit Heidegger gegen Heidegger” (Heideggerrel Heidegger ellen) című cikkével, amelyben bírálja,

ahogy Heidegger saját nemzetiszocialista szerepvállalásához viszonyul a háború után, mivel Heidegger 1953-ban változtatás és bármiféle megjegyzés nélkül jelenteti meg *Bevezetés a metafizikába* című 1935-ös művét. Ebből később azt a következtetést vonja le, hogy Heidegger egyrészt észreveszi azokat a töréseket, amelyek az újkorban a kalkuláló, uralomra törő gondolkodáshoz vezetnek, másrészt azonban elkerüli a figyelmét a morális tudat fejlődése, amely a technikai-instrumentális gondolkodás korrektívuma lehetne. Habermas egyik tartós motivációját a nemzetiszocializmus és a német demokratikus rend folytonossága alkotta, amely kapcsolat heves bírálata és leküzdésének törekvése tartósan meghatározza Habermas életművét.

### 1. A nyilvánosság szerkezetváltozása

A vizsgálódás témája a polgári-liberális nyilvánosság kialakulása és deformációja, és a kérdésfeltevés jól mutatja, hogyan határolja el magát egy döntő szempontból Habermas a korábbi kritikai elmélettől. Horkheimer a 30-as években a kritikai elmélet fő feladatát a társadalomba beágyazódott tudomány bírálatában fogalmazta meg, és így a kritikai elmélet társadalmi beágyazottságát tagadnia kellett. Mivel végül Horkheimer arra a meggyőződésre jutott, hogy nem létezik olyan elmélet, amely nincs beágyazódva a társadalomba, ezért már csak az maradt, hogy az ész ésszerűtlenségét felmutassa. Habermas ezzel ellentétben a kritikai elméletet a társadalom szerkezetére orientálódva akarja kifejteni, és így esélye nyílik arra, hogy a társadalom alakulásának negatív fejleményeivel szemben a társadalom szerkezetére hivatkozzon. A társadalom szerkezetét történetileg ragadja meg, és megítélése szerint elsőként a modern polgári társadalomban alakult ki az a szerkezet, amely a kritikai elméletet lehetővé teszi. Csak a polgári társadalomban jön létre egy olyan nyilvánosság, amely igazodik az alapvetően minden polgár között folytatott ésszerű beszélgetés mércéjéhez, és a politikai döntéseket legalábbis elvben ugyanígy e beszélgetés eredményének tekinti, ahogy a politikai hatalmat is csak akkor tekinti jogosultnak, ha az ésszerű beszélgetés összefüggésében megvalósítható.

Habermas habilitációs írásában azt akarja kimutatni, hogy a valóságos polgári társadalom nem felel meg ideális mércéjének. A nyilvános beszélgetés, ahogy például a parlamenti vitában látjuk, gyorsan átalakul érdekérvényesítéssé. Minél inkább megszervezik a társadalom tagjainak érdekeit és minél inkább szervezetek képviselik azokat, annál inkább háttérbe szorul a nyilvános beszélgetésben a valódi megegyezés, mivel a szervezet hatékony képviselete a cél, és a döntéseket nem nyilvánosan hozzák. A nyilvánosság ezáltal fokozatosan a tömegműködések terepévé válik. E hanyatlásjelenségek ellenére Habermas meggyőződése, hogy a polgári társadalom az ésszerű beszélge-

tés alapelvein alapul, lehetséges fellépni szervezett érdekek ellen, és így az ésszerű beszélgetés és valódi megegyezés lehetősége fennmarad. Elgondolásában a kritikai elmélet maga is az ésszerű beszélgetés alapelve szerint épül fel, ezért a kritikai elméletnek nem kell a társadalom mint egész ellen fordulnia vagy rezignálnia, mint Horkheimer esetében, hiszen végső soron bele van szövődve a társadalomba. Arany középút a társadalom mint egész megváltoztatása és a rezignáció között a kritikai szerep magában a társadalomban. Habermas így a nyilvánosság modern fogalmát elhatárolja a klasszikus reprezentációfogalomtól és a demokratikus önszerveződés eszméjéhez kapcsolja hozzá. A szerkezetváltozásra vonatkozó alaptézis megfogalmazza, hogy a nyilvánosság deformált, hanyatlott és manipulált fogalmában egyben tartalmaz egy normatív ideált, amely egy másik, demokratikus, elkötelezett és öntudatos nyilvános életet jelez. A nyilvánosság fogalma államelméleti megelőlegezése és párhuzama a kommunikatív ész filozófiai és a kommunikatív cselekvés szociológiai fogalmának.

Habermas fokozatosan jut el ahhoz az elgondoláshoz, hogy az automatizált *munka* szférájában az emberi szabadság és a személyes és közösségi kiteljesedés nem tud megvalósulni. Ebből a negatív megállapításból adódik a következtetés, hogy az emberhez méltó élet feltételeit csak egy olyan társadalmi szférában érhetők el, amelyet nem a gazdasági szempontok uralnak, hanem a társas együttműködés és szolidaritás vezérel. Habermas szerint ezért a politikai életben való állampolgári részvétel a modern korban követelmény, hiszen a társadalom egyre inkább egy kisszámú, termelésirányítói és közigazgatási feladatokat ellátó csoportra, és egy néma, a bonyolult viszonyok átlátására egyre inkább képtelen többségre szakad, ami példátlan hatalmi eltolódásokhoz vezethet. Ezekből a gondolatokból nő ki a nyilvánosság elemzése, amelyben Habermas a görög demokráciát veszi alapul, mégpedig Hannah Arendt által közvetített értelmezésében.

## 2. Megismerés és érdek

Az 1968-ban megjelentetett *Megismerés és érdek* című kötet azt akarja kimutatni, hogy ismeretkritika a modern társadalomtudományok perspektívájából nézve csak társadalomelméletként lehetséges. Az ismeretkritika válságba került, amely Habermas szerint abban áll, hogy a lehetséges megismerés végső megalapozásként posztulált előfeltevései látens és ezért nem átlátható előfeltevéseken nyugszanak, és ebből csak Marx jelenti a kiutat. Kant alapvető elképzelése a korfüggetlen, saját maga számára áttetsző és ezért érvényes ismeretre képes szubjektumról olyan előfeltevéseken nyugszik, amelyeket nem lát át, mégpedig azért, mert ezek a szubjektum képzési folyamatában és a társadalmi munka formáiban rejlenek. A XIX. vége és a korai XX. század, amely Apel

kifejezésével élve a „transzcendentálfilozófia átalakulásának” kora, kidolgoz egy ideológiakritikai és egy konstruktív aspektust, amelyeket Habermas össze kíván kapcsolni. Az ideológiakritika fő teljesítménye abban rögzíthető, hogy Hegeltől Marxig, Nietzscheig és Freudig egyre újabb látens, empirikus előfeltevések rétegeit fedi fel az előfeltevés-mentesnek, intelligibilisnek tartott szubjektivitásában. Elsősorban olyan érdekekről van szó, amelyeket a megismerés követ, és amelyek nélkül nem lenne lehetséges. A pragmatikus értelemkritikához kapcsolódva Habermas törekszik kimutatni, hogy a megismerést lehetővé tevő érdekek maguk általános, nem relativizálható státusszal rendelkeznek, egyenlően eredetiek az emberi faj evolúciós fejlődéstörténetével. Ezért beszélhetünk antropológiailag mélyen fekvő megismerésérdekekről. Marx, Dilthey és Freud nyomán Habermas megpróbálja kimutatni, hogy három lényegi megismerésvezérlő érdek van, amelyek hozzárendelhetők a faj materiális reprodukciójának egy-egy alapvető funkcióköréhez. A technikai megismerésérdek a dolgozó, a praktikus, a beszélő és fantáziáló állat funkcióköréből ered. Az emancipációs megismerésérdek ellenben másodlagos, amennyiben hibákra, hiányos teljesítményekre és szisztematikus zavarokra ad választ a kommunikatív nembeli lény reprodukciójában. E zavarok okait Habermas történetileg az uralom és kizsákmányolásban rögzíti.

Habermas a 60-as évek végén Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikájában véli megtalálni a kritikai társadalomtudomány modelljét. Támpont lehetett ehhez, hogy a hermeneutika a beszélgetésben végbemenő megértés kidolgozott elméletét nyújtotta. Kifogásolja viszont, hogy Gadamer pusztán szembehelyezi a megértés „igazságát” a tudományos kutatás „módszerével”, miközben az igazságnak éppen a tudományos megismerés területén kellene igazolódnia. Ezen túlmenően a hermeneutika Habermas szerint nem veszi figyelembe, hogy a tudatos megértés reflektált viszonyt tesz lehetővé azzal szemben, amit megértünk, és ezzel túlmutat annak egyszerű átvételén. Egy olyan tudomány modelljét, amely a megértés mellett egyúttal önreflexió is, a pszichoanalízisben találja meg. A pszichoanalízis Habermas szemében olyan tudományos megismerés, amely az önállóságban, nagykorúságban érdekelt, és ez az érdek alkotja fölényét mind a tapasztalati, mind a hermeneutikai tudományokkal szemben. A pszichoanalitikus eljárás mikrologikus modellje az emancipációs érdek és praktikus megismerés egységének. A pszichoanalízis, hasonlóan az ideológiakritikához, a szabad beszélgetés általános lehetőségét készíti elő, amennyiben akadályokat hárít el.

Habermas számára a pszichoanalízisben az orvos és beteg közti dialogikus megértetési folyamat lényeges, ezért tekint el attól, hogy Sigmund Freud saját elgondolását a természettudományosan felfogott orvostudományon belül értelmezte. Ennélfogva nem is Freud azon koncepcióját veszi alapul, mely szerint az emberi psziché ösztönök hajtotta „apparátus”, hanem a pszichoanalitikus beszélgetés sajátos megértésformáját. Habermas értelmezésében a

pszichoanalízis a megértés művészetének sajátos formája, amely eleve a reflexióra irányul. A terápia hozzásegíti a beteget az önreflexióhoz, amennyiben az elfojtott tartalmakhoz való átlátható viszonyt segít elő, és így a pszichoanalízis, ahogy Habermas érti, a cenzúrázatlan és nem eltorzított kommunikációt szolgálja. Az így értett pszichoanalízis a kritikai társadalomtudomány modellje, és ahogy a terápia sem akar meghatározott cselekvéseket előírni, úgy a kritikai társadalomtudománynak sem az a feladata, hogy elvezessen bizonyos lépésekhez, eredményekhez. Ez egyben azt is jelenti, hogy a kritikai társadalomtudomány nem kívánja a társadalom meghatározott állapotát előidézni és kialakítani. A nagykorú önállóság eszméje, amely az önreflexiót beindítja, nem csak egy meghatározott társadalomban valósítható meg, hanem már a nyelvvel adott, jóllehet a beszélgetés révén nem biztosítható teljes mértékben. Ezzel a gondolattal Habermas a kritikai társadalomtudomány kérdésétől a kommunikatív kompetencia és a nyelv vizsgálatához jut.

### 3. Kommunikatív cselekvés

A „kommunikatív kompetencia” tisztázása azt hivatott megvilágítani, miként gyökerezik magában a nyelvben a nagykorúság eszméje. Ezzel a rehabilitációs írásban kifejtett gondolatot, amelynek értelmében a szabad beszélgetés a polgári társadalom alapelve, most „nyelvi fordulattal” fejti ki. A kommunikatív kompetencia fogalmát Habermas Noam Chomsky nyelvelmélete nyomán fejti ki, amely megkülönböztet nyelvi kompetenciát és nyelvi performanciát. Nyelvi kompetencián Chomsky a beszélő azon képességét érti, hogy meg tudja tanulni egy nyelv szabályait és ennek alapján végtelenül sok mondatot képes képes alkotni, míg a nyelvi performancia a mondatok megalkotása és kimondása. Habermas Austin és Searle beszédaktus-elméletének belátásaival egészíti ki a megkülönböztetést, és a mondatok tényekre vonatkozása mellett intézményes értelmüket emeli ki. A meghatározott helyzetekben kimondott mondatok jelzik, hogy a beszélő az ilyen helyzetekben milyen szerepet tölt be. Habermas kommunikatív kompetencián azt a képességet érti, hogy mondatokat ejtsünk ki meghatározott esetekben és közben meghatározott szerepeket töltsünk be.

Habermas elgondolásának fontos eleme, hogy a nyelvi cselekvés szabályait vagy egyszerűen alkalmazzuk, vagy megbeszélés tárgyává tesszük, és ez felel meg kommunikatív cselekvés és diskurzus megkülönböztetésének: „A kommunikáció (vagy a „beszéd”) két formáját különböztethetjük meg egymástól. Egyrészt a *kommunikatív cselekvést*, másrészt a *diskurzust*. Az előbbi esetben naiv módon előfeltételezik az információk (cselekvésre vonatkoztatott tapasztalatok) cseréjét lehetővé tevő értelmi összefüggések érvényességét. Az utóbbi esetben viszont problematizált érvényességi igényeket tematizálnak,

azonban nem cserélnek ki információkat.” (Habermas 2001: 66) Habermas elképzelése szerint minden kommunikatív aktusunkkal négy „érvényességi igényt” támasztunk: egyrészt azzal az igénnyel lépünk fel, hogy amit mondunk, az akusztikailag, nyelvtanilag érthető (jólformáltság-igény), állításként igaz (igazságigény), megnyilvánulásként őszinte (hitelességigény), és végül megfelel valamilyen erkölcsnek (helyességigény). A diskurzusoknak azonban nem célja, hogy előírjanak célokat a nyelvi cselekvés számára és nem állnak a cselekvési kényszer összefüggésében. Ezért diskurzusról akkor beszélünk, ha a bennük zajló megértetés legalábbis alapvetően torzítatlannak és általánosnak, tehát az egyéni cselekvési célok által nem befolyásoltnak tekinthető. A diskurzus résztvevőiről így feltételezhetjük, hogy nem pusztán érdekeiket érvényesítik, vagy mások elvárásainak felelnek meg, hanem nagykorúan, önállóan viselkednek. Egy diskurzus eredményét pedig csak akkor fogadjuk el, ha feltételezzük, hogy alapvetően minden lehetséges beszélgetőtárs egyetértene vele. Habermas ehhez a gondolathoz kapcsolódóan fejti ki az igazság „diskurzus-elméletét”, mely szerint igaznak akkor tartunk egy állítást, ha azt cselekvési és egyéb kényszerektől mentes vitahelyzetben vitapartnereinkkel el tudjuk fogadtatni. Kérdés, ahogy Ernst Tugendhat rámutatott, hogy az igazság ilyen értelmezése nem fordít-e meg egy függőségi viszonyt, mivel nem azért igaz valami, mert el tudjuk fogadtatni, hanem azért tudjuk elfogadtatni, mert igaz.

Habermas 1981-ben megjelentetett főműve a kommunikatív kompetencia fogalmának nagyszabású, részben más fogalmakat használó kifejtése. A könyv a kommunikatív cselekvés képességét „racionalitásnak” nevezi, és ezzel fejtegetéseit bele tudja ágyazni a történelemben kialakuló racionalitás tárgyalásába, tehát elsősorban Max Weber elképzelésébe. Az első kötet – „Cselekvési racionalitás és társadalmi racionalizáció” – a racionalitásfogalom bevezető tárgyalása után kimutatja, hogy az észfogalom fejlődése és belső differenciálódása a modernség konstitutív előfeltevése. A Weber-elemzés kifejti, hogy az autonóm értékszférák (gazdaság, tudomány, technika, jog, erkölcs, erotika, művészet) öntörvényű kialakulása, amely leváltja a régi Európa hierarchikusan rendezett kozmoszát, a kommunikatív ész lehetőségeinek kibomlására megy vissza. A Marxtól Weberen, Lukácson át Adornóig diagnosztizált értelem- és szabadságvesztés Habermas szerint az instrumentális racionalitás egyoldalúvá válásának és önállósodó elszabadulásának következménye, amelyet a polgári osztályuralom, a gazdasági értékesítés követelményei és a bürokratizálódás okoz. Habermas fő törekvése eközben abban áll, hogy a Nyugat történelmében előrehaladó „racionalizálás” weberi gondolatát mint kommunikatív cselekvésformák kialakulását értelmezze. Webernél a racionalitás fogalma tisztázatlan marad vagy csak az instrumentális cselekvésre jellemző „célracionalitás” értelmében szerepel. Habermas a racionalitást Weber nyomán mitikus és vallásos világképekből való „varázstalanító” meg-

szabadulásként értelmezi, de ezt a megszabadulást diskurzusok eredményének tekinti, amelyekben egy korábban evidensnek tekintett világkép kérdéssé válik.

A második kötet „A funkcionalista ész kritikája” címen kibontja a kordignóizist az „életvilág kolonializálása” formula mentén. A magától értetődően érvényesnek tekintett világról alkotott képet Habermas Husserl nyomán „életvilágnak” nevezi, ami szoros összefüggésben van a nyelvvel és nyelviileg átadott kulturális tartalmakkal. A nyelv és a magától értetődő kulturális tartalmak háttérmeggyőződéses olyan összefüggését alkotják, amelyekből a beszélők nem tudnak kilépni. Az első köztes vizsgálódás nyomatékosan hangsúlyozza, hogy minden beszédaktus beleágyazódik egy életvilágbeli összefüggésbe. A kommunikatív cselekvés kölcsönös megértetésre vonatkoztatott fogalmának megvan az az előnye, hogy figyelembe tudja venni az implicit tudásból álló hátteret, amely minden értelmezésfolyamat mögött ott áll. „A kommunikatív cselekvés az életvilágon belül játszódik le, amely a kommunikáció résztvevői háta mögött marad.” (Habermas 1987 I: 449, 451) Az életvilág ezzel olyan prereflexív, magától értetődő háttérfeltevések összességéhez kapcsolódik, amely nagy mértékben meghatározza a beszélő és a hallgatóság „kollektív háttértudását és kontextusismeretét”. A szóban forgó implicit tudás nem ragadható meg véges számú kijelentés formájában, hanem holisztikusan szerveződő tudás, és ennél fogva nem rendelkezünk egyszerűen felette, és főként nem vagyunk azt képesek tetszés szerint tudatosítani és kétségbe vonni.

Az életvilág meggyőződéseinek felülvizsgálata diskurzusok keretében Habermas számára nem csak fejlődést jelent, hanem egyúttal veszélyt is, hiszen minél inkább elveszti az életvilág magától értetődőségét, annál inkább teherként nehezedik az emberekre, hogy meg kell értetniük magukat egymással. Ahol ilyen megértetésre csak korlátozottan képesek, ott kialakulnak olyan társadalmi szerveződésformák, amelyek tendenciájukban önállósodnak az életvilággal szemben, mint például a pénz és hatalom. A modern társadalomban az életvilágra ezenfelül veszélyes a tudományokban kialakuló szakértőiség, és a művészetek is egyre kevésbé képesek a modern világot megragadni. Habermas továbbá nem tartja lehetségesnek, hogy az egységes életösszefüggés ezen elvesztését egy Hegel mintájára elgondolható átfogó filozófiai elmélet pótolni tudná. Mindazonáltal a modern társadalomban a diskurzusokban zajló kölcsönös megértetés esélyt ad az életvilág kérdéssé vált mozzanatainak megtárgyalására, és ezenfelül lehetséges diskurzus tudományok és szakértői csoportok között is.

Mindezekkel az elgondolásokkal Habermas régi célkitűzésének megfelelően a kritikai elmélet újrafogalmazására törekszik. A korábbi Frankfurti Iskola emancipatorikus igényét fenntartja, de Horkheimer és Adorno elgondolásaihoz képest sokkal inkább középpontba állítja a társadalomkritika

normatív és racionális alapjait, amelyet hiányol a korábbi kritikai elméletben: „Ezen a nehézségen, hogy számot adjon saját normatív alapjairól, munkálkodott a Kritikai Elmélet kezdetektől” (Habermas 1987, I: 500). Saját könyve értelmét és célját Habermas egy későbbi alkalommal úgy fogalmazza meg, hogy magában a hétköznapi gyakorlatban akarja megtalálni a kommunikatív észrt, még ott is, ahol az el van nyomva és el van torzítva.

Habermas újrafogalmazza Lukács eldologiasítás-gondolatát, mégpedig úgy, hogy nem előfeltételezi a marxi kapitalizmuselmélet premisszáit. Ennek értelmében a modern társadalom az eltárgyasítás (potenciális) univerzuma, amelyben a pénz és hatalom rendszerei mediatizálják az életvilágot, amit Habermas az „életvilág kolonizálása” formulával ragad meg. A rendszer mechanizmusai a szociális integráció formáit azokon a területeken is elnyomják, ahol a cselekvés konszenzuszfüggő összehangolása nem helyettesíthető. Ezekben a pontokon az életvilág mediatizálása kolonizálássá válik. Habermas Lukács jelenőségét abban látja, Marxot és Weber-t oly módon kapcsolja össze, hogy miközben az életvilágbeli összefüggésből kiemelte a társadalmi munkaszféráját, mindkét szempontból, az eldologiasítás és a racionalizálás szempontjából is figyelembe tudta venni azt.

A főmű megjelenése után teszi közzé Habermas *Filozófiai diskurzus a modernségről* című munkáját, amelyben 1983-4-ben tartott előadások alapján a modernitás posztmodern kritikáinak metakritikáját nyújtja, s egyben átfogó filozófiai kordiagnózis dolgoz ki. A mű vehemensen védelmezi a modernség projektjét, és a modernség diskurzusában felmerülő álláspontokat felosztja baloldali hegelianusokra, jobboldali hegelianusokra és Nietzsche-re. Schiller esztétikai levelei óta kialakul egy esztétikai tiltakozás az önállósodott társadalmi rendszerek elidegenedése ellen, de ez fokozatosan kiszakadt összefüggéséből, egyoldalúvá vált és elszakadt minden észtről és racionalitástól. Habermas szerint Nietzsche-vel lépünk be a posztmodernbe, amit az az aporetikus kísérlet követ, hogy megszabaduljunk mítosz és felvilágosodás összefonódásától, vagy kiszolgáltassuk magunkat annak, vagy egy új mítosz diadalát reméljük. Ebből a szempontból megismétlődnek a totalizáló eszkritika apóriái Horkheimer és Adornónál ugyanúgy, mint Heideggernél, Derridánál, Bataille-nál, Castoriadisnál, Luhmannnál. Habermas alapvető ellenvetése a Nietzsche-től Luhmannig terjedő posztmodern eszkritikával szemben abban áll, hogy az félig és inkonzekvensen haladja meg a szubjektumfilozófiát.

#### 4. Fakticitás és érvényesség

*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Fakticitás és érvényesség. Adalékok a jog és*



a *demokratikusjogállam diskurzuselméletéhez*) című, 1992-ben megjelent munkájával Habermas a kommunikatív észfogalom alkalmazhatóságát kívánja kimutatni egyes területek kérdésfeltevéseire nézve. A jog és a demokrácia elválasztása ellen érvel, a kötet alaptézise szerint a jogállam nem valósítható meg radikális demokrácia nélkül, de demokrácia sem jogállam nélkül, a jog feladata, hogy stabilizálja a társadalmi rendet. Ennek egyrészt bázisdemokratikus és radikális demokratikus implikációi vannak, másrészt polemikusan irányul a jogi szakértői réteg uralma ellen, harmadrészt a parlamenti szuverénnel szemben önállósuló alkotmánybíróság ellen. Habermas előfeltételezi elemzéseiben, hogy a modern demokrácia nem más, mint a társadalom saját magára gyakorolt hatása a jog közegeiben, és az általa és Karl-Otto Apel által kidolgozott diskurzuselmélet segítségével újíttja fel a népszuverenitás elképzelését. Elgondolásában a jog közvetít fikticitás és érvényesség között. A jog nem igényel filozófiai megalapozást, mivel differenciált, pozitíve megfogalmazott formájában, elválasztva a moráltól evolúció eredménye. Jogok megalapozása és létrehozása kizárólag reális diskurzusok tárgya, ahol a diskurzus rá van utalva részben partikuláris jogközösségekre, részben kötelező döntésekhez vezető eredményekre. Emberi és polgári jogok, amelyeket a jogközösség tagjai kölcsönösen elismernek, lehetővé teszik a megfelelő eljárást e jogok kialakítása során és az elemi törvényhozásban. Habermas népszuverenitáskonceptiója procedurális és mentes szubsztanciális morális elvektől, ahol az erkölcsi szubsztancia helyét a civil társadalom nyilvánosságának hatalma foglalja el. A megalapozó eljárás nem végső megalapozást céloz, s ennyiben nem hierarchikus, hanem időben kiterjedt eljárásként önmagára vonatkozó és körkörös. Ennélfogva a demokratikus legitimitást a törvények az eljárás legalitása által nyerik el.

## BIBLIOGRÁFIA

- Habermas, Jürgen 1972: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1973: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1987: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1988: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1994a: *A társadalomtudományok logikája*. Budapest: Atlantisz.
- Habermas, Jürgen 1994b: *A modernség: befejezetlen program*. In: uő: *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.

- Habermas, Jürgen 1998: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Budapest: Helikon.
- Habermas, Jürgen 1999: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest: Osiris.
- Habermas, Jürgen 2001: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. In: uő: *A kommunikatív etika*. Budapest: Új Mandátum.
- Habermas, Jürgen 2005: *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Benhabib, Seyla 1986: *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Bernstein, Richard (szerk.): *Habermas and Modernity*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Bronner, Eric Stephen 2002: *Of Critical Theory and Its Theorists*. New York: Routledge.
- Felkai Gábor 1993: *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron.
- Frank, Manfred 1999: *A megértés határai: egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között*. Budapest: József Műhely.
- Honneth, Axel – Joas, Hans 1988: *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horster, Detlev 2006: *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- McCarthy, Thomas 1978: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Müller-Doohm, Stefan 2008: *Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Némedi Dénes 2000: Habermas és a kritikai tradíció. In: uő: *Társadalomelmélet – elméleti történet. Tanulmányok*. Budapest: Új Mandátum.

## HATODIK FEJEZET: STRUKTURALIZMUS

A filozófiai strukturalizmus azt a széles értelemben vett intellektuális mozgalmat jelenti, ami az 50-es és 60-as években elsősorban Franciaországban és mindenekelőtt a társadalom és humán tudományokban jutott érvényre. A strukturalizmus ugyanakkor nem jelent egységes irányzatot vagy iskolát, sokkal inkább egyfajta szemlélet vagy módszer érvényesülését egymástól gyakran nagyon is különböző tudományterületeken.

A strukturalizmus nem a társadalmi és kulturális intézményekben tevékenykedő emberrel és nem is ezeknek az intézményeknek a történetével foglalkozik, hanem azzal a mögöttes struktúrával, ami szinkrón módon meghatározza a lehetséges működéseket. A strukturalista gondolkodást az antihumanizmus, az antihistorizmus és egy sajátos módszertani felfogás jellemzi. 1) A II. világháború utáni francia szellemi életet elsősorban az egzisztencializmus és a marxizmus határozta meg. Mindkettőnek a középpontjában az emberi szabadság és általában az emberi szubjektum természete állt, ami a strukturalisták szerint egyfajta naív „humanizmus”. A humanizmus ebben az esetben nem a „haladó” gondolkodás átfogó címkéje, hanem az a társadalom- és humántudományokban érvényesülő felfogás, amelynek középpontjában „az ember mint olyan” áll. A strukturalizmus radikális szakítást jelent ezzel a „humanista”, vagyis emberközpontú gondolkodási irányultsággal. A strukturalista gondolkodást ezért szokás „antihumanistának” címkézni, ami nem a haladó hagyomány eszméinek tagadását jelenti, hanem azt, hogy a gondolkodás súlypontja áthelyeződik az emberi szubjektumról azokra az öntudatlanul működő struktúrákra, amelyek a gondolkodást, a tapasztalást, a kulturális és szociális intézményrendszert irányítják. A strukturalisták nem a „Mi az ember?” kanti kérdésére keresik a választ, hanem arra, hogy milyen rejtett struktúrák és normarendszerek irányítják azt a kulturális szabályrendszert, amelynek az egyes ember csupán alkotórésze és amelynek az emberi viselkedés csupán a kifejeződése. 2) A strukturalisták a szociális és kulturális jelenségeket nem kauzális vagy történeti módon akarják magyarázni, hanem azokat az alapul szolgáló struktúrákat igyekeznek feltárni, amelyek lehetővé teszik az egyes tárgyakat, eseményeket vagy intézményeket. Egy történeti narratíva számukra nem kínál végső magyarázatot a jelenségekre, mert egy ilyen narratívát is elemzésnek kell alávetni, vagyis fel kell tárni azt a rejtett struktúrát, ami a narratív magyarázatot irányítja. A strukturalizmus a szink-

rón állapot leírására törekszik és szakít a historikus, genetikus megközelítéssel. 3) A strukturalizmus nem egyes dolgok, események, intézmények jelentését és létét akarja megmagyarázni, hanem azokat a rejtett módon működő összefüggéseket feltárni, amik ezeket a dolgokat, eseményeket és intézményeket lehetővé tették. A legtöbb strukturalista a nyelvészetet tekinti módszertani modellnek, és a nyelvészetben kidolgozott módszertani eljárástól remélik a kultúra és társadalomtudományok szigorú tudománnyá válását. Ha a nagyon eltérő strukturalista gondolatokban van valami alapvetően hasonlós, akkor az alighanem abban áll, hogy mindnyájan modellnek tekintették a strukturalista nyelvészet (Saussure, Jakobson) módszerét.

A francia strukturalizmus meghatározó alakjai az etnológiában Claude Lévi-Strauss, az irodalomkritikában Roland Barthes, a pszichoanalízisben Jacques Lacan, a marxizmusban Louis Althusser. Michel Foucault első korszakának műveit, különösen *A szavak és a dolgok* (1966) című művét a strukturalizmushoz szokás sorolni, későbbi gondolkodása azonban már kivezet a strukturalista felfogásból. A strukturalizmus a 60-as években veszi át a francia szellemi élet irányítását, és a 68-as diáklázadások előtt éri el a csúcspontját. A 60-as években valóságos szellemi forradalom zajlik Franciaországban, amelyben nem csak a szaktudósok vesznek részt, hanem az értelmiség egésze. Az intellektuális érdeklődés átlépi a diszciplináris határokat, és a strukturalizmus továbbgondolásában nemcsak filozófusok és társadalomkutatók, hanem írók, művészek és érdeklődők sokasága is részt vesz. Az École Pratique des Hautes Etudes (Lévi-Strauss, Barthes) és az École Normale Supérieure (Lacan) nyilvános előadásai intellektuális eseménynek számítottak a korabeli Párizsban.

Az 1968-as diáklázadás légkörében a strukturalizmus némiképp háttérbe szorult, mivel nem volt közvetlen kapcsolata a baloldali politikai mozgalmakkal. Ezt a politikai neutralitást jól szemlélteti a következő, szlogenné vált megjegyzés: „A struktúrák nem mennek le az utcára” (Les structures ne descendent pas dans les rues.), vagyis a forradalmat az emberek és nem struktúrák csinálják. A diáklázadások veresége csökkentette a strukturalizmus körüli lelkesedést is, ám a francia egyetemek 68-at követő reformjában meghatározó szerep jutott a strukturalistáknak. A 70-es évek közepére Lévi-Strauss, Foucault és Barthes is professzori kinevezést kapott Franciaország legnagyobb presztízsű akadémiai intézményébe, a Collège de France-ba. Ekkorra a strukturalizmus intellektuális hatása már messze túllépett az ország határain, Franciaországban ugyanakkor egyre erőteljesebbek lettek azok a gondolati törekvések, amelyek szembe helyezkedtek az irányzat alapmeggyőződéseivel (posztstrukturalizmus, dekonstrukció, posztmodern stb.).

## 1. A strukturalizmus jellemzői

Még ha nehéz is jól definiálható közös jegyeket találni a legkülönbébb strukturalista gondolatok és eljárások között, hasonló tendenciák felmutathatóak. A strukturalista megközelítés a következő alapvető meggyőződésekből indul ki:

1) A társadalmi és kulturális jelenségek nem fizikai tárgyak és események, hanem *jelentéssel* rendelkező tárgyak és események. Ez nem egyszerűen azt jelenti, hogy a társadalomkutatók által vizsgált jelenségek bonyolultabbak a fizikai rendszereknél, hiszen egy fizikai rendszer is rendkívül bonyolult. Sokkal inkább arról a meggyőződésről van szó, hogy a jelentés önálló dimenziót alkot, amelyet nem lehet visszavezetni fizikai összefüggésekre. Ennek következtében az elemzés azokra a strukturális és oppozicionális elemekre koncentrál, amelyek lehetővé teszik, hogy ezek a jelenségek jelentéssel bírjanak.

2) A strukturalisták elutasítják az „atomista” megközelítést, vagyis azt a gondolatot, hogy a jelenségeket egyenként is lehet vizsgálni a saját, individuális lényegük tekintetében. A strukturalista nem az elemi, tovább már nem osztható összetevőt vizsgálja, hanem a szembenállásoknak és különbségeknek azt az egészes hálózatát, amelyen belül egy individuális fenomén, dolog, esemény sajátossága kirajzolódik. Az azonosság csak a viszonyok rendszerében értelmezhető.

3) Az alapul szolgáló struktúra nem jelenik meg a felszínen, hanem feltárára váró mögöttes és láthatatlan összefüggésrendszerről van szó. A strukturalista munkája abban áll, hogy az öntudatlanul működő és rejtett struktúrák mechanizmusát megpróbálja felszínre hozni. Az öntudatlan struktúrát a pszichológus az emberi pszichében, az etnológus a népszokások sokféleségében, az irodalmár az irodalmi műalkotásban, a nyelvész a nyelvben, a szociológus pedig a társadalomban kutatja. A struktúra mindig rejtve marad az általa létrehozott produktumok mögött.

4) A struktúra kettős értelemben is totalitást jelent. Egyfelől a struktúra több mint az alkotóelemek halmaza, egy olyan egész, amelyet az alkotóelemek belső dinamikája és összefüggése hoz létre. Az a gondolat, hogy az egész több az alkotóeleménél, már az alaklélektan *Gestalt*-fogalmában megjelenik. Ami a strukturalizmus többletét jelenti például evvel a *Gestalt*-fogalommal szemben, az a totalitás egy másik értelme. A struktúra sohasem részleges, hanem totális abban az értelemben, hogy azoknak a lehetőségeknek és összefüggéseknek a virtuális totalitása, amelyeket a konkrét kulturális alakzat mindig csak részlegesen valósít meg. A strukturalista etnológus például nem csupán egyetlen népszokás mögöttes szabályainak struktúráját igyekszik feltárni, hanem a szabályoknak azt a totális és virtuális struktúráját, amelynek ez az adott népszokás, mítosz, nyelvi kifejezés stb. csupán az egyik lehetséges megnyilvánulása. Az „egész” itt tehát egy olyan fogalom, ami a *Gestalt*nál is

mélyebb és meghatározóbb. Virtuális egészről van szó, amelyhez képest a konkrét *Gestalt* csupán egy lehetséges megvalósulás.

5) A strukturalistának nem csak az a feladata, hogy felfedezze a különbséget a felszíni jelenség és a mögöttes meghatározó között, és hogy kitapogassa ennek a mögöttesnek a szerkezeti vonalait, hanem az is, hogy megadja azokat a szabályokat, amelyek alapján létrejön a felszíni jelenség. Ezeket transzformációs szabályoknak nevezik.

6) A strukturalistát nem a rendszer létrejötte, hanem a rendszer működése érdekli. A működést nem a rendszer létrejöttének történeti vizsgálatával véli megközelíthetőnek, hanem a belső összefüggések és szabályok hálózatának feltárásával. A narratív történeti magyarázat helyett, amely a jelenséget az eredet és a cél vonalán igyekszik elhelyezni, a strukturalista vizsgálat a rendszerszerű lehetőségfeltételeket vizsgálja. A komplex működést igyekszik alapvető elvekre, törvényszerűségekre és szabályokra redukálni. Ennek a redukciónak az egyik szembetűnő és jellemző eszköze a formalizálás. A strukturalisták gyakran mehökkentően absztrakt formális modellek alapján magyarázzák egy rendszer működését.

7) Jóllehet a strukturalistákat a jelentéssel rendelkező jelenségek érdeklik, a strukturizmus mégis szemben áll a hermeneutikával és a fenomenológiával. A hermeneutika az igaz, vagy legalábbis az „igazabb” értelem megtalálására törekszik és az értelmezés munkáját ennek az igazabb, jóllehet nem végső vagy eredeti értelemnek a megtalálásában látja. A strukturalista ezzel szemben egyáltalán nem törődik az általa vizsgált szimbolikus rendszerek igazságával, a strukturalistát nem az érdekli, hogy egy adott szöveg kijelentései mit jelentenek és mennyire igazak, hanem az, hogy milyen rejtett szabályok alapján hozták létre őket. A fenomenológiától pedig abban különbözik a strukturalista megközelítés, hogy a fenomenológia azt vizsgálja, hogyan jelennek meg a dolgok egy tudat számára. A strukturizmust azonban nem a tudatos szintje érdekli, ezt ugyanis a felszínhez tartozónak véli. A strukturalistát a személytelen és ugyanakkor tudattalan infrastruktúra érdekli, amely alapján egyáltalán szubjektumok és tudatok és a tudatok számára megmutató tárgyak létrejönnek.

A strukturalisták számára tehát a filozófia klasszikus témái, az igazság, a tudat, az eredet, a történelem, az ember, a szabadság egyaránt közömbösek. A strukturizmus olyan gondolati forradalom, amely nemcsak módszerében, de tárgyterületében is világos szakítást jelent a metafizika hagyományának egészével. A módszer és a módszer alapjául szolgáló nyelvészeti modell emelt meghatározó jelentőségű az egész mozgalom számára.

## 2. Strukturális nyelvészetben

A strukturális elméleti alapját a strukturális nyelvészet jelenti, ez utóbbi pedig a svájci nyelvész, Ferdinand de Saussure (1857–1913) gondolataira támaszkodik. Saussure poszthumusz műve, az 1916-ban megjelent *Bevezetés az általános nyelvészetbe* jelenti minden strukturalista kutatás elméleti és módszertani kiindulópontját. Azok a gondolatok, amelyek azután a század közepén forradalmasították a társadalom és humántudományokat, egy olyan műben találhatók, amelyet hűséges tanítványok állítottak össze lejegyzetelt előadás-szövegek alapján. A saussure-i fogalomkészletből mindenekelőtt a következő fogalmak fontosak a filozófiai strukturális nyelvészet számára: nyelv és beszéd; jel, jelölő, jelölt; szinkrón és diakrón; szintagmatikus és paradigmatis.

Saussure szerint egy nyelv megértése során nem a rokon nyelvek történetét kell szem előtt tartani, ahogy azt a XIX. századi történeti nyelvészet gondolta, hanem a nyelv szerkezetét kell leírni. Saussure forradalmi felismerése az, hogy egy ilyen nyelvi rendszer nem nyelvi szubsztanciák együttese, amelyeknek külön-külön lehet vizsgálni a történetét, hanem összefüggő, rendszeres egész. A kiinduló és legfontosabb különbség nyelv és beszéd között húzódik. Az elemzés tulajdonképpen tárgya ugyanis nem az egyedi nyelvi megnyilvánulások sokasága, vagyis a beszéd (*parole*), hanem a mögöttes rendszer, a nyelv (*langue*), amely lehetővé és jelentéstelivé teszi ezeket az egyedi nyelvi megnyilvánulásokat. A *langue* értelmében vett nyelv azonban mindenekelőtt rendszer. Ez a nyelvi rendszer általános, kollektív és személytől független, ugyanis változása nem függ egyetlen személy akaratától sem, másrészt olyan szabályrendszer, amelyet öntudatlanul követünk. A nyelv egyfelől olyan formális elemek halmaza, amelyeket egymáshoz való viszonyuk határoz meg, másfelől kombinációs szabályok együttese, amelyek meghatározzák az elemek lehetséges kapcsolatait. Például a fizikai szóhangzás irreleváns a nyelvi vizsgálat szempontjából. Saussure elméletének legfőbb újdonsága az, hogy először képviselte következetesen a nyelvi vizsgálódás rendszerszerű nézőpontját.

A rendszerként szemlélt nyelv alapeleme a jel, amely két összetevőből áll: a jelölőből és a jelöltből. „A nyelvi jel nem egy dolgot és egy nevet, hanem egy fogalmat és egy hangképet egyesít” (Saussure 1916/1997: 91.). Itt Saussure legfontosabb belátása az, hogy nem a tárgyi világ határozza meg a szavainkat és fogalmainkat, vagyis a nyelv nem leképezi a valóságot. Fogalmaink és jeleink rendszere legalább olyan fontos eleme a valóságnak, mint a tényleges dolgok sajátosságai. A jelölő (*signifiant*) az a nyelvi szimbólum, amit éppen alkalmazunk, a jelölt (*signifié*) pedig az a fogalom, amire a jelölő utal. A „vörös” mint hangzó vagy írott jel és a „vörös” mint fogalom természetesen nem ugyanaz, mint ahogy egyik sem azonos egy olyan dolog „vörös” színével, amelyre valamely nyelvi kijelentésünk vonatkozik. Ez a gondolat még nem

különbözik lényegesen például Frege vagy Husserl megközelítésétől. Saussure elképzelését az teszi radikálisan újszerűvé, hogy a nyelvet egyrészt a jelek felől közelíti meg, másrészt pedig rendszerként fogja fel.

Annak ellenére, hogy a nyelvi jel önkényes és bizonyos értelemben csak az időben létezik, ebből nem az következik, hogy a nyelv ne lenne vizsgálható. A jelek, amelyekből a nyelv áll, nem absztrakciók, hanem nagyon is konkrét entitások, noha nem materiális jellegűek. Sem a jelölőnek, sem a jelöltnek nincs inherens, vagyis saját magából fakadó azonossága: sem a materiális valóság, sem az ideális entitások szférája nem tud ilyen azonosságot biztosítani. A jelölők „azonosságát” kizárólag az egymáshoz való viszonyuk határozza meg, a viszonyt pedig szembenállások és különbségek rendszereként lehet leírni. Saussure ezért egy jel „értékéről” beszél, ami nem más, mint a jel differenciális viszonya a nyelvi rendszer más elemeihez. Egy színnév például egészen mást jelent egy 10 elemű színrendszerben, mint egy 50 elemű színrendszerben. A jel tehát sohasem létezik a rendszertől függetlenül, és hogy mi az egyes jel értéke, azt csakis a rendszer határozza meg. „A nyelvben, mint minden jelrendszerben, a jelet éppen az hozza létre, ami megkülönbözteti. A különbség adja a jelleget, mint ahogy ez adja az értéket és az egységet is” (Saussure 1916/1997: 141.). Még tömörebben: „a nyelvben csakis különbségek vannak” (Saussure 1916/1997: 140.). A rendszer pedig olyan természetű, hogy ha egyetlen eleme megváltozik, akkor az nem hagyja érintetlenül az egészet, hanem maga a rendszer is változik. Saussure szerint a nyelvben nincsenek pozitív, vagyis önmagukban megálló terminusok és elemek, a nyelvben csak különbségek vannak. Azonosság helyett tehát értékről, vagyis egy rendszeren belüli pozícióról kell beszélnünk, amit oppozíciók és differenciák határoznak meg.

Ez az elképzelés a nyelvről az emberi gondolkodást és fogalmiságot is a korábbiaktól gyökeresen különböző módon közelíti meg. Saussure szerint nincsenek különálló, önmagukban megformált gondolati egységek, amelyek azután nyelvi formát öltenek. És ez éppen azért van, mert a fogalom, a jelölt, elválaszthatatlan a nyelven belül a jelölőtől, a konkrét hangképtől. „A nyelv jellegzetes szerepe a gondolatnal szemben nem az, hogy hangbeli természetű, materiális eszközt teremt a fogalmak kifejezésére, hanem az, hogy közvetítőül szolgál a gondolat és a hang között olyanformán, hogy ezeknek az egysülése szükségszerűen egységek kölcsönös elhatárolásához vezet” (Saussure 1916/1997: 133–134.). A gondolatok és a nyelvi egységek tehát párhuzamosan és egymással összefüggésben tagolódnak. A fogalmiság ilyen felfogása mind a platóni idealista, racionalista hagyománytól, mind az empirista realizmustól idegen. „Nem a gondolatok materializálódnak tehát, s nem is a hangok spiritualizálódnak, hanem arról a némiképp rejtélyes jelenségről van szó, hogy [...] a nyelv – miközben két alaktalan tömeg között létrejön – kimunkálja a maga egységeit” (Saussure 1916/1997: 134.). Vagyis a kezdetben kaotikus gondolat éppen a nyelvi kifejeződés következtében tesz szert világosabb



körvonalakra. Nincsenek tehát olyan fogalmak, amelyek magukban megállnának és mintegy megelőznék a nyelvi kifejeződést, vagyis a gondolkodásunk nem olyan természetű, amelyhez képest a nyelv csupán külső és esetleges öltözet. A fogalmaink lényegi módon kapcsolódnak a nyelvi jelhez, azon belül pedig a jelölőhöz. Fogalmaink és ezen keresztül gondolataink is lényegi módon kötődnek a nyelvhez, abban a kettős értelemben, hogy egyfelől csak a nyelven keresztül nyernek világos formát, másfelől pedig a nyelvi jelhez hasonlóan rendszerbe illeszkednek. A gondolat és hang összekapcsolódása így „formát, nem szubsztanciát hoz létre” (Saussure 1916/1997: 134.), vagyis „eleve adott *fogalmak* helyett a rendszerből eredő *értékeket* találunk” (Saussure 1916/1997: 137.). A fogalmak, ugyanúgy, ahogy a jelek, különálló entitások, mégsem rendelkeznek saját azonossággal. A fogalmak és a jelek „kizárólag különbségeken nyugszanak, amelyeket nem tartalmuk határoz meg pozitív módon, hanem a rendszer más tagjaihoz való viszonyuk negatív módon. Legpontosabban így jellemezhetők: azok, amik a többiek nem” (Saussure 1916/1997: 137.).

A saussure-i nyelvészet célja a jelek tudományának, a szemiológiának létrehozása. Ennek alappéldáját vagy legszemléletesebb modelljét a fonológia jelenti, ahol a fonémák csupán egymással való viszonyukban, egymással szembeni eltéréseikben ragadhatók meg. A tényleges, egyedi beszédhangok csupán a fonémák differenciális rendszerének megnyilvánulásai. A fonológia azonban nemcsak a differenciális rendszer, hanem a transzformációkat irányító szabályok rendszeressége alapján is meghatározó a strukturális nyelvészetben.

A történeti-dinamikus és a strukturális-statikus elemzés különbségének pontosabb megragadására Saussure a *diakrón* és a *szinkrón* elnevezéseket javasolja. A korabeli nyelvészettel szembehelyezkedve azt állítja, hogy nem csupán lehetséges a nyelvet a szinkrón dimenzió felől kutatni, hanem éppen ez a magyarázat igazán megvilágító módja. A nyelv története szinkrón rendszerek egymást váltó sorozata, a változásnak azonban nincs oka, így a történeti vizsgálódás nem képes magyarázatot adni a nyelvi rendszer egy adott állapotára. A rendszer állapotai között nincs motivációs viszony, vagyis a rendszer az egyik állapotból megmagyarázhatatlan módon megy át a másik állapotba. Az oksági és motivációs összefüggéseknek ez a hiánya pedig azt jelenti, hogy a történelem elveszíti érdekességét a strukturalisták számára.

Saussure-nél tehát a nyelv egy olyan felfogása jut érvényre, amely az egésze mint rendszerre koncentrál. A jelentés már nem a referencia függvénye, hanem a jelek közötti differenciális rendszer egyik meghatározott pozíciója vagy értéke. Ennek következtében a strukturalista nyelvész számára a nyelv saját, független realitással rendelkezik, amely külön tudományos vizsgálat tárgyává tehető. Egy individuális gondolat vagy egy individuális nyelvi megnyilatkozás csupán ennek a mélyen rejlő rendszernek a felszíni megnyilvánulása.

Azt a sajátos nyelvészeti felfogást, amelyet a strukturalizmus elméleti alapjának és modelljének tartunk, Saussure hozta ugyan létre, magát a „strukturalizmus” kifejezést azonban nem ő, hanem az orosz származású nyelvész és irodalmár, Roman Jakobson (1896–1982) alkotta meg. A strukturalizmus korai változata a Prágai Nyelvészeti Kör tevékenységéhez köthető, amely egyaránt támaszkodott Saussure nyelvészetére, az orosz formalista irodalomkritikára, Husserl fenomenológiájára és az alaklélektanra. Saussure szigorúan nyelvészeti kutatásai és a francia strukturalizmus nagy intellektuális forradalma között a Prágai Nyelvészeti Kör az összekötő láncszem. Elsősorban a nyelvet, az irodalmat és a művészeteket tanulmányozták a strukturális egész és a belső viszonyok tekintetében. A Prágai Iskola legfontosabb hozadéka azonban kétségtelenül a nyelv hangrendszerének a tanulmányozása volt. Roman Jakobson és Nyikolaj Trubeckoj fonológiája a későbbi strukturális leírások alapmodelljét szolgáltatta, amennyiben különbséget tett a fizikai fenomén, vagyis a hang tanulmányozása és a funkcionális hangkülönbségek nem fizikai rendszerének tanulmányozása között. Az elsőt fonetikának, a másodikat fonológiának nevezték. A fonológiai vizsgálat alapeleme, a fonéma nem egy létező, valóságos entitás, hanem differenciális viszonyok egy bizonyos rendszere és a megkülönböztető jegyek nyalábja. A nyelvi hang fonológiai vizsgálata kínálja a legvilágosabb példát a felszíni, fizikai megvalósulás és a mögöttes, rejtetten működő, strukturális rendszer különbségére.

### 3. A francia strukturalizmus

A francia strukturalizmus kialakulására döntő hatással volt egy találkozás. Claude Lévi-Strauss és Roman Jakobson, a két európai emigráns New Yorkban találkozott, és került baráti kapcsolatba. Így ismerkedett meg Lévi-Strauss azzal a gondolattal, amit „fonológiai forradalomnak” nevezett, és ami egész későbbi gondolkodásának és magának a strukturalista mozgalomnak is a kiindulópontjává vált. Azoknak a szerzőknek a halmaza, akiket a francia strukturalizmushoz szokás sorolni, meglehetősen nagy, de a csoport határai legalább ennyire bizonytalanok. Az antropológiában Lévi-Strauss, a nyelvészetben Algirdas Julien Greimas, Emile Benveniste, André Martinet, az irodalomtudományban Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov, Julia Kristeva, a pszichoanalízisben Jacques Lacan, Serge Leclair, Jean Laplanche, az esztétikában Michel Foucault, a marxista politikafilozófiában Louis Althusser, később a szociológiában Pierre Bourdieu, a klasszika filológiában Jean-Pierre Vernant és Pierre Vidal-Nacquet. Még ez a lista is azt mutatja, hogy nem egységes gondolati irányzatról van szó, hanem inkább valamiféle szemléletről, amely a humán tudományok legkülönbözőbb ágaiban bizonyult termékenynek. Ezek a szerzők nem alkottak formális csoportot, nem voltak

kitüntetett közös problémáik és közös munkáik. Ennek ellenére a 60-as évekre kialakult az a meggyőződés, hogy forradalom zajlik a humán tudományokban, amelynek középpontjában a strukturalizmus áll. Ez a gondolati forradalom külföldön is a strukturalizmus címke alatt terjedt.

A strukturalizmus történetének van néhány kiemelkedően fontos eseménye, könyvek megjelenéséhez vagy meghatározó vitákhoz köthető nevezetes évszám. Ilyen mindenekelőtt Lévi-Strauss *Szomorú trópusok* című művének 1955-ös megjelenése, amely nem csupán érdekes leírást adott az antropológus munkájáról, hanem először mutatta be a strukturalista elemzést a nagyközönség számára. 1957-ben jelent meg Barthes *Mitológiák* című műve, ami a hétköznapi kulturális jelenségeket mint a modern kultúra mítoszait írta le. A strukturalista pszichoanalízis meghatározó évszáma 1953, amikor Lacan a híres római beszédében egyrészt eltávolodott az uralkodó pszichoanalitikus felfogástól, másrészt a Freudhoz való visszatérés programját a strukturális nyelvészet belátásaihoz kötötte. A 60-as években egyre-másra jelennek meg a strukturalizmus meghatározó munkái: Foucault: *A bolondság története* (1961), Lévi-Strauss: *A vad gondolkodás* (1962), Barthes: *A szemiológia elemei* (1964), Lacan: *Írások* (1966), Foucault: *A szavak és a dolgok* (1966) stb.

A vad gondolkodás utolsó fejezetében Lévi-Strauss kritikával illeti Sartre-t, amiért a történeti megismerésnek kitüntetett helyet biztosít. Lévi-Strauss szerint nincs történelmi totalitás, csak egyes, különféle célok érdekében megfogalmazott történetek. A világ megértése a történelmi elbeszélés alapján Lévi-Strauss szerint igazolhatatlan mítosz. Sartre 1966-ban válaszolt, és válaszában a strukturalista felfogást általában támadta a szubjektum és a történetiség kritikája miatt. Sőt azt állította, hogy a strukturalizmus az amerikai ideológia terméke, a valódi filozófiával való szembeszegülés, és alkalmazkodás a technokrata társadalomhoz. Barthes és az akadémiai irodalomfelfogás képviselői Racine kapcsán keveredtek vitába. Jacques Lacan 1963-ban zárták ki a Francia Pszichoanalitikai Társaságból, részben a terápiában alkalmazott újításai, részben pedig a tudattalan szerkezetéről vallott elméleti felfogása miatt.

A strukturalizmus kapcsán sokszor fogalmazódott meg az a kérdés, hogy vajon tisztán tudományos módszer, vagy esetleg világnézet? Meghatározó vitapontnak bizonyult a történetiség kérdése. A humán tudományok nagy része eredeténél és módszerénél fogva erősen kötődik a történelemhez. A strukturalizmus szakít ezzel a tájékozódási iránnyal, nem tagadja ugyan a történelem fontosságát, de a szinkrón struktúra megragadását fontosabbnak tartja. Ennek következtében a strukturalista humántudományi kutatások gyakran eljutnak a történelmi folyamatosság tagadásához, vagyis ahhoz a gondolathoz, hogy a történelem valódi menetét a folyamatos átmeneteknél jobban jellemzi az epiztemikus szakadások, a strukturális ugrások képe. A strukturalista formalizáló gondolkodás nemcsak a történelemmel általában

szakít, hanem az emberi szubjektummal is: az emberi személy szabadságát előtérbe helyező gondolkodók azért támadják a strukturizmust, mert az az embert lecsupaszítja, vagyis személytelen és öntudatlan struktúrák hálózatának egy elemévé alacsonyítja. Isten halála után a strukturizmus meghirdeti az ember halálát.

A strukturizmus elméleti és módszertani elképzeléseiről azonban nem csak „kifelé”, hanem a strukturizmuson belül is folytak viták. Ebből nőtt ki a posztstrukturizmus, ami leginkább a strukturalista gondolkodás önkritikájaként fogható fel és alapgondolatait tekintve gyakran éppen a strukturalista szerzőknél már látensen jelentkező belátásokhoz nyúl vissza.

## BIBLIOGRÁFIA

- Deleuze, Gilles 1973: *A quoi reconnaît-on le structuralisme?* In: Chatelet, François (szerk.): *Histoire de la philosophie VIII*. Paris: Hachette. 299–335.
- Dosse, François 1992: *Histoire du structuralisme*. I–II. Paris: Découverte.
- Ducrot, Oswald 1973: *Le structuralisme en linguistique*. Paris: Seuil.
- Hankiss Elemér (szerk.) 1971: *Strukturizmus*. I–II. Budapest: Európa.
- Kelemen János 1969: *Mi a strukturizmus?* Budapest: Kossuth.
- Kelemen János 1984: *„A nemes hölgy és a szolgálóleány”*. Budapest: Gondolat.
- Piaget, Jean 1987: *Le structuralisme*. Paris: P.U.F.
- Safouan, Mustapha 1973: *Le structuralisme en psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Saussure, Ferdinand de 1916/1997: *Bevezetés az általános nyelvészethez*. Budapest: Corvina.
- Schiwy, Günther 1969: *Der französische Strukturismus. Mode – Methode – Ideologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sperber, Dan 1973: *Le structuralisme en anthropologie*. Paris: Seuil.
- Szerdahelyi István (szerk.) 1977: *A strukturizmus-vita*. Budapest: Akadémiai.
- Szili József (szerk.) 1992: *A strukturizmus után: érték, vers, hatás, történet, nyelv az irodalomelméletben*. Budapest: Akadémiai.
- Wahl, François 1973: *Le structuralisme en philosophie*. Paris: Seuil.

## CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Claude Lévi-Strauss (1908–2009) etnológiai és antropológiai kutatásai óriási hatást gyakoroltak a filozófiára. Ő maga közvetlenül nem foglalkozott filozófiai kérdésekkel, az általa alkalmazott módszer és megközelítés, valamint a kutatásaiból fakadó eredmények azonban mégis megtermékenyítették a korabeli filozófiai gondolkodást. Ez a hatás azért figyelemre méltó, mert Lévi-Strauss intellektuális fejlődésének kezdetét éppen a korabeli filozófiával való elégedetlenség jellemezte. Brüsszelben született, a Sorbonne-on jogot és filozófiát tanult és 1932-ben teljesítette az *agrégation* nevű versenyvizsgát filozófiából. 1935 és 1938 között Brazíliában a São Pauló-i Egyetemen tanított és közben terepmunkát végzett az ország belsejében. A nambikwarák és a bororók körében végzett kutatásainak élményszerű leírását adja a *Szomorú trópusok* című mű. Franciaországba csak egy rövid időre térhetett vissza, zsidó származása miatt hamarosan el kellett hagynia a nácik által megszállt országot. 1942 és 1945 között New Yorkban a New School for Social Research tanáráként dolgozott. Itt ismerkedett meg Roman Jakobsonnal és rajta keresztül a nyelvészeti strukturalizmussal. Franciaországba való visszatérése után jelentek meg sorra nagy művei: *A rokonság elemi struktúrái* (1949), *Szomorú trópusok* (1955), *Strukturális antropológia* (1958), *Totemizmus ma* (1962), *A vad gondolkodás* (1962) és a négy kötetes *Mitológiák* (1964–1971). Lévi-Strausst 1959-ben választották a Collège de France szociális antropológia tanszékének professzorává.

Lévi-Strauss hatása alighanem két alapvető újításának köszönhető: 1) Bevezette a strukturális nyelvészet módszerét a humán tudományok közcégébe, és ezáltal lehetővé tette ezeknek a diszciplínáknak a valóban tudományos művelését. Az úgynevezett humán tudományok területén korábban két tendencia érvényesült: vagy megpróbálták a társadalmi-kulturális, vagyis a szellemi világra vonatkozó vizsgálódásokat visszavezetni a természet törvényeire, ez volt a naturalizmus, vagy pedig – a német romantikától kezdődően – különválasztották a szellem szféráját a természetétől, ekkor azonban a humán tudományok tudományossága vált kérdésessé. Ez utóbbi tendencia a hermeneutika módszerével igyekezett megalapozni a saját, természettudományoktól gyökeresen különböző tudományterületét. A Lévi-Strauss által bevezetett strukturalista módszer a leszűkítő naturalizmus és a nem túl tudományos hermeneutika közötti dilemmát igyekszik meghaladni és a humán tudományok számára

olyan alapot biztosítani, amely valóban *tudománnyá* teszi ezeket a diszciplínákat. 2) Lévi-Strauss másik nagy újítása, hogy a tudattalant nem a személyes élettörténet pszichés alapzatára építve ragadja meg, hanem a közös nyelvhasználat, kulturális tapasztalat és szabálykövetés kollektív tudattalanját tárja fel. A két mozzanat összekapcsolódik: a humán tudományok csak akkor válnak igazán tudománnyá, ha a felszíni jelenségek helyett ezt az eddig még fel nem tárt szférát, a tudattalan struktúrák szféráját kutatják.

Tudományos kutatásait a következő sajátosságok jellemzik. Először is jobban érdeklik az írásbeliség nélküli társadalmak, mint a bonyolult, modern, ipari kultúrák. Ennek nem valamiféle homályos romanticizmus az oka, hanem az, hogy Lévi-Strauss úgy véli, ezekben a primitív társadalmakban jobban tetten érhető és felfejthető az a mögöttes szabályrendszer, ami a strukturalista antropológia voltaképpen tárgya. A primitív társadalmakat egyébként „írásbeliség előtti társadalmakként” határozza meg. Másodszor elmondható, hogy erősen absztrakt strukturalista elemzéseit rendkívül gazdag empirikus tényanyag feldolgozásával viszi véghez. A hagyományos, historizáló szemlélet számára Lévi-Strauss eljárása néha önkényesnek tűnik, ám elemzései sohasem légből kapottak, hanem adatokra támaszkodnak. Harmadszor: a rendkívül gazdag tényanyag feldolgozásában következetesen érvényesíti a saját maga által bevezetett elemzési módszert. Módszertani és elméleti eljárása mögött az a meggyőződés áll, hogy a különféle társadalmak szociológiai, antropológiai és történeti kutatása addig bizonyos értelemben megmaradt a felszíni jelenségek vizsgálatánál. A társadalmak meglehetősen sokfélesége arra a belátásra vezette a tudósokat, hogy ezek a különféle társadalmi és kulturális életformák nemcsak látszólagosan, hanem lényegileg is különböznek: a különbségek oka pedig az eltérő környezeti adottságokban és a sajátos kulturális érintkezésekben keresendő. Ebből viszont az következett, hogy az adott társadalom sajátosságainak feltárásában alapvetően a történeti elemzésre kell támaszkodni. Lévi-Strauss ezzel a meggyőződéssel gyökeresen szakított. A strukturalista kutató ugyanis a felszíni sokféleség mögött nem egyedi, történeti fejlődésvonalakat lát, hanem egy azonos mélystruktúra különféle alakzatait. A világban Lévi-Strauss szerint rend uralkodik: nemcsak a fizikai és a biológiai létezés szintjén, hanem a társadalmi formák szintjén is fellelhetők elemi egységek és az őket irányító univerzális szabályok. Az antropológia voltaképpen feladata pedig ennek a szintnek a feltárása.

### 1. A teoretikus program

A társadalmakat kutató antropológus a felszíni sokféleség mögött olyan rejtett dimenziót kutat, amelyben a látszólag teljesen eltérő társadalmak csupán ugyanannak a strukturális rendnek a változataiként jelennek meg. Az egyedi

változatok pedig nem véletlenszerűen jönnek létre, hanem szigorúan meghatározott transzformációs szabályok mentén. A tudós feladata nem a történeti egyediség vizsgálata, hanem az általános és univerzális struktúráig való eljutás, illetve a struktúrát alkotó elemi egységek, elemi szabályok és transzformációs modellek feltárása. Vannak olyan tudattalan struktúrák – hangzik Lévi-Strauss alaptézise –, amelyek minden társadalomban fellelhetőek. Ennek következtében joggal reménykedhetünk egy olyan tudományban, amely az emberi fenomének látszólag önkényes sokféleségét visszavezeti néhány alapvető intelligibilis elvre. Ennek a tudománynak azonban a módszere és a tárgyterülete is speciális. A tárgyterülete bizonyos értelemben az ember egésze, az ember mint biológiai és mint kultúraalkotó lény. Az antropológia tulajdonképpeni tárgya azonban nem közvetlenül az egyes ember és társadalmi élete, hanem az az absztrakt szféra, amelyben az értelem (az intézmények, a kijelentések, a viselkedések, a mítoszok, a rítusok értelme) megragadható. Az értelem minden megnyilvánulása mögött tudattalan formális struktúrák működnek, a tudomány voltaképpeni feladata ezeknek a struktúráknak a felszínre hozása.

*A strukturális antropológia módszere.* Ahogy már a bevezetőben említettük, Lévi-Strauss Jakobson és Trubeckoj fonológiájában találja meg a módszertani modellt. Innét ered a rendszer és a struktúra fogalma. A struktúra – a Lévi-Strauss által adott értelemben – az elemek vagy terminusok közötti konstans relációkat jelenti egy adott nyelven belül. A legjobb példát persze a fonológia jelenti, amelynek sikerült izolálnia azokat a minimális egységeket, amelyek megkülönböztethető és szembeállítható elemekként egy nyelv hangkészletének alapját jelentik. A strukturális nyelvészettel való találkozását Lévi-Strauss egyenesen „revelációnak” nevezi. A nyelvészet revelációja egyrészt a saussure-i strukturális nyelvészet alapgondolataival, másrészt az újabb fonológia konkrét eredményeivel való megismerkedést jelenti. Harmadrészt pedig azt a belátást, hogy ez a szemlélet nemcsak a nyelv, hanem az értelmes emberi fenomének minden szintjén is alkalmazható, az értelem – lett legyen szó egy kijelentés, egy intézmény, egy viselkedés értelméről – mindig értelmes nyelvyszerűen szerveződő egészébe illeszkedik. Jakobson egyik elméleti újítása Saussure felfogásához képest az a belátás, hogy nem csak a nyelvet strukturálják differenciális oppozíciók, hanem a valóság egészét is, aminek a nyelv csupán az egyik kifejeződése. A nyelvészetben kidolgozott strukturális szemlélet tehát kiterjeszthető a nem nyelvi, de nyelvi módon szerveződő értelmes és szimbolikus szférára.

Érdemes még megemlíteni, hogy a nyelvészet mellett nagy hatással volt Lévi-Strauss gondolkodására az általános kommunikációelmélet is, különösen a korszak két meghatározó műve: Neumann János–Oscar Morgenstern: *The Theory of Games and Economic Behavior* (1944) és Norbert Wiener: *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948) című műve. Lévi-Strauss a matematikából veszi át a modell fogalmát:

e matematikai eredet tetten érhető abban, hogy Lévi-Strauss nem csupán metaforikus értelemben és némi általánossággal használja a modell fogalmát, hanem úgy gondolja: az ő általa feltárt strukturalis összefüggések algebrai módon is kifejezhetők. (Ezt egyébként jól mutatja *A rokonság elemi struktúrái* című könyvhöz csatolt függelék, amelyben Lévi-Strauss barátja, a francia matematikus André Weil algebrai formulára hozza Lévi-Strauss eredményeit az ausztráliai murginokra vonatkozóan.)

Lévi-Strauss a következőképpen határozza meg a struktúra fogalmát: „a struktúra fogalma nem a tapasztalati valóságra, hanem az annak alapján létrehozott modellekre vonatkozik” (Lévi-Strauss 1958/2001: 1/216.). Különbséget kell tehát tenni társadalmi viszonyok (empirikus szint) és társadalmi struktúra (absztrakt szint) között. „A társadalmi viszonyok szolgálatnak alapanyagot azoknak a modelleknek a létrehozásához, amelyek láthatóvá teszik magát a társadalmi struktúrát. Ez tehát sohasem vezethető vissza az adott társadalomban megfigyelhető társadalmi viszonyok együttesére” (Lévi-Strauss 1958/2001: 1/216-217.). A kutató által létrehozott modelleknek a következő szempontoknak kell megfelelniük:

„Először is, a struktúra rendszer jelleget mutat. Olyan elemekből áll, amelyek bármelyikének a módosulása az összes többi módosulását vonja maga után.

Másodszor, minden modell transzformációk egy csoportjához tartozik, s e transzformációk mindegyike megfelel egy ugyanahhoz a családhoz tartozó modellnek, úgyhogy e transzformációk együttese modellcsoportot alkot.

Harmadszor, a fentebb jelzett sajátosságok lehetővé teszik, hogy előre lássuk, hogyan fog reagálni a modell, ha elemeinek egyikét megváltoztatjuk.

Végezetül, a modellnek olyan módon kell fölépülnie, hogy működése valamenyny megfigyelt tényről számot tudjon adni” (Lévi-Strauss 1958/2001: 1/ 217.).

*A tudattalan struktúra feltárása.* A strukturalis elemzés a nyelvészet által már jól ismert paradoxonba ütközik újra és újra: minél világosabb a látható struktúra, annál nehezebb a mélystruktúra megragadása, mert éppen a látszólag érthető felszín tolakszik a megfigyelő és voltaképpen tárgya közé. Az a tudattalan, amit Lévi-Strauss kutatásai próbálnak feltárni, csak részben rokonítható a freudi tudattalan fogalmával. Ez a tudattalan ugyanis személytelen és formális. Lévi-Strauss ellenvetése Freuddal szemben a következőképpen foglalható össze: Freud minden jelentékes fenomént (az álmoktól a primitív társadalmi viszonyokig) történeti módon magyaráz, ezt a történeti magyarázatot pedig a biológiai funkció fejlődésére vezeti vissza. Ezzel szemben Lévi-Strauss úgy véli, hogy a tudattalan nem történeti fejlődésben alakul ki és nem a személyes élettörténetet képviseli, hanem szimbolikusan rögzített. A pszichoanalízis tudattalan fogalma csupán egy alete annak a tágabb tudattalan fogalomnak, amit az antropológus kutat, és amelyhez nem az egyéni psziché elemzése, hanem a nyelvi és szimbolikus viselkedés feltárása



vezet el. Lévi-Strauss szerint a tudattalan a kulturális élet minden szintjén érvényesül, a szexuális, a szociológiai, a kulináris, az asztronómiai stb. szinten. Ezt a rendkívül gazdag sokféleséget Freud egyetlen aspektusára, a szexuális tudattalanra szűkíti le, és egy történeti megközelítéssel magyarázza.

Ugyanakkor nem állíthatjuk, hogy a Lévi-Strauss által keresett tudattalan egybeesne Jung kollektív tudattalanjával. Lévi-Strauss a szociális és az individuális szféra meghaladását a szimbólum fogalmával igyekszik végrehajtani: a szimbólum olyan kettős aspektusú értelemegység, amely egyszerre kollektív és individuális. A szimbólum a mentális tevékenységek olyan alapzatát jelenti, amely a szociális formákban és az individuális álmokban egyaránt megjelenik. Az antropológia feladata tehát a szimbólumokat lehetővé tévő struktúrák kutatása. Lévi-Strauss szerint a pszichoanalízissel az a baj, hogy saját eljárása és teoretikus meggyőződése zárja el az utat a tudattalan valódi fogalma előtt, amelyet éppen a pszichoanalízis nyitott meg. A pszichoanalízis ugyanis új mítoszszá kezd válni, amely egy olyan eredeti traumatikus esemény történeti kutatására szűkül, amiből azután – a feltételezés szerint – minden levezethető.

A *szimbolikus hatékonyság* című cikk világosan megfogalmazza a pszichoanalízis és a strukturális antropológia különbségét: az előbbi a tudatalattival foglalkozik, vagyis az egyéni élet során összegyűlt emlékek és képek tárházával, az utóbbi pedig a tudattalannal, amely az általános törvényeket tartalmazza. Ezt a viszonyt a következőképp fogalmazza meg Lévi-Strauss: „a tudatalatti az az egyéni lexika, amelyben mindegyikünk főlhalmozza személyes története szókészletét, ám ez a szókészlet mind a magunk, mind mások számára csak abban a mértékben tesz szert jelentésre, amennyiben a tudattalan a maga törvényeit követve renddé szervezi és beszéddé formálja” (Lévi-Strauss 1958/2001: 1/162.). A tudatalatti a személyes szókészlet, a tudattalan az általános grammatika. Az antropológia ennek az általános grammatikának ered a nyomába, és feltételezi, hogy nem végtelen és feldolgozhatatlan változatossággal, hanem áttekinthető alapstruktúrával van dolga. Ahogy Lévi-Strauss fogalmaz: „Nyelv sok van, de minden nyelvre érvényes fonológiai törvény nagyon kevés” (Lévi-Strauss 1958/2001: 1/163.). Vagyis a sokféleség mögött alapfunkciók véges halmazát találjuk, a mesék és a mítoszok sokasága mögött típusokat, a szereplők sokfélesége mögött alapfunkciókat, ugyanúgy, ahogy a komplexusok mint egyéni mítoszok mögött is néhány egyszerű típust találhatunk: „öntőformák ezek, amelyekben az esetek cseppfolyós sokasága összeáll” (uo.). Az öntőformák rendszere azonban tárgyá tehető, a szimbolikus tudattalan megfelelő módszerek segítségével feltárható.

Az *antropológia helye a tudományok között*. Ez a nagyszabású program egyszersmind a strukturális antropológia számára is különleges helyet igényel a humán tudományok között. Az antropológia, amely az ember egészét, az emberi szellem strukturális totalitását vizsgálja, nem egyszerűen egy a többi

humán és szellemtudomány között, hanem bizonyos értelemben alaptudománnyá válik. Lévi-Strauss felosztása szerint: az etnográfia az egyes társadalmakra vonatkozó adatgyűjtést jelenti a terepmunka empirikus módszerével, ezzel szemben az etnológia már olyan elméleti tevékenység, amely az adatok koherens elrendezésével foglalkozik, az antropológia pedig ezekre támaszkodva az emberi faj és az emberi szellem egészére vonatkozóan állít fel hipotéziseket. Az antropológia az etnográfia és az etnológia mellett magában foglalja a szociológiát, a pszichológiát, a közgazdaságtant stb. Olyan metatudományról van tehát szó, amely az emberi szellem részterületeivel (társadalmi intézmények, szokások, psziché, gazdaság, jog stb.) foglalkozó résztudományok számára megalapozást nyújt. Ebben az értelemben Lévi-Strauss strukturális antropológiája messze több empirikus tudománynál, egyenesen a filozófia vetélytársává válik, amennyiben az emberi szellem alapstruktúráinak feltárását célozza.

Egyetlen tudomány van, amelyet a strukturális antropológia nem tud és nem is akar integrálni: a történettudomány. A strukturális megközelítés nem tekint el teljesen a történeti dimenziótól, ám alapmeggyőződése az, hogy a történelmi változások megfigyelése túlságosan is a felszínhez kapcsolódik. Bizonyos értelemben azért is szerencsés, hogy Lévi-Strauss az írásbeliség nélküli népek kultúrájával foglalkozik, mert itt közvetlenebbül hozzáférhető a szimbolikus tudattalan szférája, másrészt pedig az írásbeliség hiányában nem kell a történelmi változásokat vizsgálni, a kutató bátran koncentrálhat a szinkrón struktúrák feltárására. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az antropológia eltekintene a történelemtől. Inkább úgy fogalmazhatunk, hogy két tudomány képes a humán tudományok hatékony szintézisére, viszont két teljesen különböző, szinkrón és diakrón aspektusból: az antropológia és a történettudomány. Egyik sem képes azonban a másikat integrálni.

A nagyszabású teoretikus programot három tárgyterületen valósítja meg Lévi-Strauss, és ennek megfelelően beszélhetünk az életmű három alkotói periódusáról: 1) Az első periódus a társadalmi jelenségek legalapvetőbb formájára, a rokonság és házasodás struktúrájára koncentrál. E korszak lezárásaként jelenik meg 1949-ben *A rokonság elemi struktúrái* című mű. 2) Második periódusában azokat a kategóriarendszereket és osztályozási sémákat vizsgálja, amelyek meghatározzák a primitív társadalmak gondolkodását és tapasztalását. (*A totemizmus ma, A vad gondolkodás*, 1962). 3) Harmadik korszakának fő témája a mítosz jelensége. Ekkor írja az Észak- és Dél-Amerika őslakosainak mítoszairól szóló négy kötetes, monumentális munkáját. Az egész program célja az emberi szellem térképének felvázolása, vagyis azoknak a logikai lehetőségeknek a számba vétele és rendszerezése, amelyekkel az emberiség rendelkezik, hogy létrehozza tárgyait, szokásait és intézményeit. Lévi-Strauss mindenhol a természet és a kultúra átmenete érdekli, nem a konkrét történeti folyamat, amely valószínűleg örökre homályban marad,

hanem azok a strukturális mozzanatok, amelyek a kultúra univerzális alapjait képezik.

## 2. A rokonság

A teoretikus program empirikus megvalósításának első állomása a rokonság rendszerét térképezi fel. A *rokonság elemi struktúrái* című mű abból indul ki, hogy a rokonság rendszere nem biológiai funkciókból ered, hanem egy kulturális szabályrendszerre alapul. Ráadásul olyan invariáns formális viszonyokról van szó, amelyek azonosak különböző társadalmakban, és ezért jól modellezhetők. A fonológiához hasonlóan a rokonsági terminusok is jelentések, amelyek rendszerbe illeszkednek és megkülönböztető oppozíciókra vezethetők vissza. A könyv alapgondolata mindenekelőtt az, hogy a rokonsági viszonyok atomi egysége nem egy férfi és egy nő egyszerű házassági viszonya. Lévi-Strauss világos elemzésekben mutatja meg, hogy társadalmi és kulturális értelemben a rokonság atomi egysége nem duális, hanem triadikus viszony, vagyis nem két, hanem három személyt tartalmaz: egy férfiből, egy nőből, és annak a csoportnak a képviselőjéből áll, aki a nőt adta a házassághoz. A legtöbb hagyományos társadalomban ez a képviselő a feleség bátyja. „A biológiai család kétségkívül jelen van és tovább él az emberi társadalomban. A rokonságot azonban nem az ruházza fel a társadalmi tény jellemzőivel, amit kénytelen a természetből megőrizni, hanem az a lényegi eljárás, amellyel elválík tőle. A rokonsági rendszer nem az egyének közt adott objektív leszármazási vagy vérségi kötelékekből áll; csak az emberek tudatában létezik, önkényes képzetrendszer, nem pedig egy tényállás spontán kifejeződése” (Lévi-Strauss 1958/2001: I/53.). A rokonsági rendszerek tehát nem biológiai kötelékek, hanem szimbólumrendszerek.

A könyv másik középponti témája az incestustilalom. A közeli rokonok közötti házasság tilalma sok társadalomban és számtalan mítoszban felbukkan, de nem világos, hogy vajon a természetből eredő biológiai szükségszerűség, vagy pedig a kultúrából származó társadalmi kényszer magyarázza-e. Lévi-Strauss szerint az incestus tilalma társadalmi szabály, ám az egyetlen az összes társadalmi szabály között, ami univerzálisan érvényes. Bizonyos értelemben az incestus tilalma jelenti a természet és a kultúra találkozási pontját, ez az az alapvető szabály, ahol a természet és a kultúra találkozik. Ugyanakkor Lévi-Strauss hangsúlyozza, hogy az incestustilalom pusztán negatív szabály (mindössze annyit mond ki: „nem szabad a saját klánból házasodni”), viszont pozitív szabályok sokaságát alapozza meg. Az incestus tilalma azért első a szabályok sorában, mert az első olyan megkülönböztetést jelenti, ami már kulturálisan értelmezhető. Ez az első megkülönböztetés azonban nem rendelkezik saját értékkel vagy pozitív tartalommal: mindössze különbséget tesz a

természettől még el nem különülő és ezért zabolátlan szexuális vágy tárgyaiként megjelenő asszonyok és a kultúrát reprezentáló asszonyok között.

A reciprocitás elve az, amivel az incesztus pusztán negatív tilalma pozitív kulturális tényezővé válik. A házasságot kötő pár ugyanis a házasságon keresztül két csoport szövetségét jeleníti meg, a háromtagú atomi egység a két csoport közötti reciprocitást ábrázolja, a kölcsönös ajándékozás egyik lényegi formáját, amit Marcel Mauss olyan megvilágítóan mutatott be *Esszé az adományról* (1924) című híres írásában. A reciprocitás elve egy bonyolult társadalmi feltétel- és intézményrendszer megfogalmazása: az egyén csak akkor mond le anyja vagy nővére szexuális birtoklásáról, ha tudja, hogy egy másik klánban valaki ugyanezt teszi. A reciprocitás elve tehát egy bizonyos fajta működő ökonomiát fejez ki, ez az ökonomia azonban nem önmagukban értékes dolgok cseréje. A dolgok értéke a kultúrában ugyanis nem magukból a dolgokból, vagy a dolgok hasznosságából ered, hanem abból, ahogy beilleszkednek a differenciális viszonyok rendszerébe. A dolgok tehát egy bonyolult társadalmi szimbólumrendszer részeit képezik. Másfelől egy adománynak nem az a jelentősége, hogy cserébe hasonló értékű adományt kapunk. Lévi-Strauss szerint az adománynak ennél mélyrehatóbb jelentősége van a kultúrában: az adományozás jelenti azt a primitív jelenetet, amelynek révén az egyének kilépnek elszigeteltségükből és kapcsolatra lépnek másokkal. Az adomány ilyen értelemben a kommunikáció része, mint ahogy a házasság is népcsoportok közötti kommunikáció része. „A kommunikáció minden társadalomban legalább három szinten zajlik: nők cseréje; javak és szolgáltatások cseréje; üzenetek cseréje. [...] A kultúra tehát nem kizárólag azokból a kommunikációs formákból áll, amelyek kifejezetten hozzátartoznak (mint a nyelv), hanem – s talán főként – mindenfajta »kommunikációs játékra« alkalmazható szabályokból, játszódjanak akár a természet, akár a kultúra szintjén” (Lévi-Strauss 1958/2001: I/231.). A lévi-straussi antropológia „kopernikuszi fordulata” tehát abban áll, hogy a társadalom egészét a kommunikációelmélet függvényében értelmezi, ám anélkül, hogy a kultúrát eközben a nyelvre redukálná. Minden csere kommunikáció: a rokonság intézményrendszere a nők cseréjét, a gazdaság a javak és szolgáltatások cseréjét, a nyelv pedig az üzenetek cseréjét szabályozza.

### 3. A klasszifikáció

Lévi-Strauss második nagy kutatási területe a tudattalan struktúrák működésének egy másfajta módja: a természet jelenségeinek primitív klasszifikálása. Miként mindenütt, itt is azt a szintet próbálja meg tetten érni és strukturális elemzésekkel megszólaltatni, ahol a természet átcsap kultúrába, vagyis ahol a természetileg adott és a kulturálisan szabályozott első különbsége fellép. Lévi-Strauss szerint a totemizmus az a legalapvetőbb intézmény, ami az első

átmenetet képezi a természetből a kultúrába, mivel ez a természet első kategorizálása kulturális terminusokban: a totemizmus tulajdonképpen az első klasszifikációs rendszer. A hagyományos felfogás azt hangsúlyozta, hogy a totemállat tisztelete valamilyen hasonlósági aspektuson alapul: az emberi világ valamilyen módon hasonlít a totemállat tulajdonságaira. Lévi-Strauss azonban megmutatta, hogy a totemizmus sokkal inkább az emberek közötti (individuumok és csoportok közötti) különbségek rendszerezésére és kifejezésére szolgál természeti dolgok és állatok közötti különbségek segítségével. Vagyis nem egyes személyek, állatok vagy dolgok hasonlítanak egymásra, ahogy a hagyományos felfogás tartotta, hanem a dolgok közötti, az állatok közötti stb. különbségek hasonlítanak az emberek közötti különbségekre. Valójában az eltérések rendszere, a különbségek struktúrája között áll fenn tehát hasonlóság. Nem az az érdekes, hogy a „tapír” klán mennyiben hasonlít egy tapírra, vagy a „teknős” klán egy teknősrre, hanem az, hogy a tapír és a teknős közötti különbség mennyiben hasonlít a tapír klán és a teknős klán közötti különbségre. Így rajzolódik ki a különbségek egy olyan rendszere, amelyre már alkalmazható a strukturális elemzés módszere. A totemizmus tehát nem egyszerűen társadalmi intézmény, bizonyos rituálék és szabályok együttese, hanem sokkal inkább a gondolkodás módszere az érzéki valóság klasszifikációjára. A szimbolikus gondolkodást Lévi-Strauss – pozitív értelemben – a barkácsoláshoz hasonlítja, ami nem valamilyen absztrakt, azaz külső tervet erőszakol rá az anyagra, hanem az adott lehetőségekből indul ki és azokhoz igazodik. Az elemi, szimbolikus gondolkodás ezek szerint nem külső, *a priori* kategóriákat alkalmaz, hanem az érzéken belül adódó különbségek alapján, azokhoz igazodva dolgozza ki a különbségeit, ám mégis saját, a természetre vissza nem vezethető klasszifikációval dolgozik.

Ezt nevezi Lévi-Strauss „vad gondolkodásnak” (*pensée sauvage*), a vad azonban itt nem primitívet és fejletlent jelent, hanem olyan gondolkodást, amely a természeti környezethez igazodik. A vad gondolkodás semmiképpen sem az emberiség gyermeki állapotának szellemi képességeire vonatkozik, Lévi-Strauss ugyanis azt állítja, hogy a vad gondolkodás klasszifikációs eljárásai és a fejlett kultúrák gondolkodási módja között van ugyan különbség, de ez a különbség nem jelent fejlődést: a modern gondolkodás nem jobb, pontosabb, ésszerűbb a primitív népek gondolkodásánál, hanem egyszerűen máshol vannak a hangsúlyai.

#### 4. Mítoszok

A harmadik nagy terület, amelyre Lévi-Strauss a strukturális elemzés módszereit alkalmazta, a mítoszok és általában a mitikus világértelmezés területe. Lévi-Strauss szerint két alapvető aspektusról beszélhetünk: a mítoszok egyfelől

egy-egy kultúrára vagy kultúrák csoportjára jellemző gondolkodási formák kifejeződésai, másfelől olyan mentális folyamatokat is megjelenítenek, amelyek minden kultúrában megtalálhatóak. A mítoszok tehát egy sajátos empirikus valóságra, egy meghatározott földrajzi helyszíntre, technológiai és szociális környezetre vonatkoznak, ugyanakkor a világ általános reprezentációját is megvalósítják. Annyiban adják a világ általános reprezentációját, amennyiben szimbolikus rendet állítanak fel a dolgok és az emberek összefüggésében (kozmológia, kozmogónia, emberi társadalom eredete stb.), valamint az érzéki elemek klasszifikációja révén megvalósítják az elme logikai képességeit (oppozíció, szimmetria, ellentmondás, kizárás, tagadás, következtetés, elválasztás, komplementaritás stb.).

Lévi-Strauss abból a szembeötlő problémából indul ki, hogy a mítoszok tartalma látszólag önkényes és esetleges, ugyanakkor a földkerekség távol eső szegleteinek mítoszai meglepő hasonlóságokat mutatnak. Hogyan lehetséges ez? A hagyomány a mítoszokhoz vagy úgy közelített, mint az alapvető érzelmek, a szerelem, a gyűlölet, a barátság, a bosszú stb., valamint a szociális problémák kifejeződéséhez, vagy pedig úgy, mint a nehezen érthető természeti jelenségek egyszerű magyarázatához. Lévi-Strauss a mítoszok vizsgálatát mindenekelőtt kiemeli a vallásos kontextusból, és úgy tekint a mítoszokra, mint mentális struktúrák kifejeződésére. A mítosz így számára a természeti és a kulturális struktúrák közötti kapcsolatot jelenti, és analóg a nyelvvel, mivel 1) önkényes a forma tekintetében, 2) opozíciós struktúrákat hoz létre, és 3) a világ érthetőségének általános keretét adja meg. A nyelvészeti módszerrel arra a következtetésre jut, hogy a mítoszoknak feltárható az általános struktúrája, amihez képest egy adott elbeszélés csak a logikailag lehetséges variánsok egyike. A mítosznak ebben a nyelvészeti eszközökkel tudományosan feltárható általános mélyszerkezetében a strukturális antropológia nem egy adott nép „szellemét” látja, hanem általánosabb módon érti meg: számára a mítosz struktúrája az emberi gondolkodás általános törvényeit reprezentálja.

Lévi-Strauss hatalmas, négykötetes munkájában az észak- és dél-amerikai indián mítoszokat dolgozza fel, és ezek alapján mutat ki általános összefüggéseket. Arra a következtetésre jut, hogy a mítoszokat „mitémák” alkotják: a mitéma olyan jelentés nélküli, elemi egység, amely más mitémákkal kombinálódva hozza létre a jelentéssel rendelkező mitikus elbeszéléseket. A mitéma funkciója és viszonya a mítoszhoz hasonló a fonéma nyelvi funkciójához: mindkettő elemi, jelentés nélküli egység, amelyre a jelentéses egységek felépülnek. A mítoszok között kimutathatók meghatározott „transzformációs csoportok” is, amelyekben belül az egyes variánsok világosan elemezhető logikai és transzformációs szabályok alapján különböznek a többitől. Lévi-Strausst tehát nem egy mítosz „eredeti” vagy ősförmája érdekli (czt amúgy is felesleges lenne keresni), hanem az a struktúra, amely a variánsok megfelelő

elemzése alapján kirajzolódik, és ami sokkal fontosabb összefüggéseket mutat meg, mint egy mitikus elbeszélés feltételezett eredeti változata. Lévi-Strauss a mítoszok elemzését egy partitúra olvasásához hasonlítja: a vízszintes haladás a dallamot (a történetet) rajzolja ki, a függőleges oszlopokban pedig az összhangzatba illeszkedő elemek (variánsok) találhatóak. A két tengelyt egyszerre kell követni ahhoz, hogy átlássuk az egész szerkezetét. Elemzéseit az a meggyőződés vezérli, hogy a mítoszok valóban úgy működnek, mint a nyelv: vagyis nem a tudat gondolja el a mítoszt. „Nem azt akarjuk megmutatni – írja az első kötet bevezetőjében –, miként gondolkodnak az emberek a mítoszokban, hanem azt, hogy a mítoszok miként gondolkodnak az emberekben, azok tudtán kívül” (Lévi-Strauss 1964–1971: I/20.). Ezt a felfogást ugyanebben a bevezetőben Lévi-Strauss „transzcendentális szubjektum nélküli kantianizmusnak” (Lévi-Strauss 1964–1971: I/19.) is nevezi, és ez alatt azt érti, hogy a mitikus gondolkodásban megfigyelhető értelemadás nem egy szubjektív tudat teljesítménye. Nem a szubjektum a végső forrás, mint például a kantianizmus vagy a fenomenológia számára, hanem az „emberi szellem” általános struktúrája.

Ebből nemcsak az a belátás adódik, hogy az „emberi szellem” törvényei és szerkezete tudományos eszközökkel kutatható, hanem az a meghökentető állítás is, hogy a „primitív” népek mitikus gondolkodása ugyanolyan fejlett, mint az ún. magasan fejlett kultúrák szellemi tevékenysége. Lévi-Strauss úgy véli, hogy a hagyományos szociológia azért talált olyan nagy különbséget a „primitív” és a tudományos gondolkodás között, mert eleve azt feltételezte, hogy a két gondolkodásmód ugyanazokra a tárgyakra irányul. Ezzel szemben Lévi-Strauss szerint nincs minőségi különbség a két gondolkodás között, csupán a tárgyaik különböznek. „A mitikus gondolkodás logikája éppoly igényesnek tűnik számunkra, mint az, amelyen a pozitív gondolkodás nyugszik, s alapjában véve nemigen különbözik tőle. A különbség ugyanis nem annyira az intellektuális műveletek minőségében rejlik, hanem inkább azoknak a dolgoknak a természetében, amelyekre e műveletek irányulnak” (Lévi-Strauss 1958/2001: I/183.). Az emberiség gondolkodási képességei tehát nem változnak, ha van egyáltalán haladás, akkor az csakis azokban a tárgyakban és célokban található, amelyekre a gondolkodást alkalmazzuk.

## BIBLIOGRÁFIA

- Lévi-Strauss, Claude 1949: *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Lévi-Strauss, Claude 1955/1994: *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa.
- Lévi-Strauss, Claude 1958/2001: *Strukturális antropológia I–II*. Budapest: Osiris.
- Lévi-Strauss, Claude 1962: *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude 1962: *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude 1964-1971: *Mythologiques I-IV*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude 1999: *Faj és történelem*. Budapest: Napvilág Kiadó.

Clément, Catherine 1985: *Claude Lévi-Strauss ou la structure du malheur*. Paris: Livre de Poche.

Hénaff, Marcel 1990: *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Belfond.

Józsa Péter 1980: *Lévi-Strauss, strukturálisizmus, szemiotika*. Budapest: Akadémiai.

Marc-Lipiansky, Mireille 1973: *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris: Payot.



## ROLAND BARTHES

Roland Barthes (1915–1980) a strukturalizmus eszméit az irodalomtudományba ültette át, életműve azonban nem szűkíthető le a strukturalista irodalomtudomány megteremtésére. Barthes különös, nehezen definiálható művei a filozófia, az esztétika és az irodalomelmélet határait kutatják. Gondolatai nemcsak a strukturalizmus megerősödésében játszottak jelentős szerepet, hanem a strukturalizmust felváltó irányzatok létrejöttében is. A Sorbonne-on végzett klasszikus irodalmi tanulmányok után gimnáziumi tanár volt Párizsban, majd lektor Bukarestben. 1962-ben nevezték ki a nagy egyetemekkel némiképp szembenálló párizsi École Pratique des Hautes Études tanárává. Munkásságának elismeréseként 1976-ban meghívták a tekintélyes Collège de France újonnan alapított Irodalomszemiológia Tanszékére.

Barthes érdeklődése rendkívül széles volt, az irodalom mellett elsősorban a társadalmi és kulturális élet rejtett beszédmódjai és kódrendszere érdekelt. A mindennap élet mitológiáitól (*Mythologies*, 1957) a divat jelenségén át (*A divat rendszere*, 1967) egészen a fényképezés esztétikájáig (*Világos kamra*, 1980) szinte minden érdekelt. Filozófiai szempontból mindenekelőtt az elméletalkotás mechanizmusára, a metanyelv használatára és általában a gondolkodás és a nyelv rejtett kapcsolatára vonatkozó kutatásai érdekesek. Noha életműve nem szűkíthető le a strukturalizmusra, mégis igaz, hogy elsősorban a strukturalizmus és a szemiotológia szókészlete és gondolkodásmódja határozta meg vizsgálódásait. Barthes gondolkodásáról ugyan elmondható, hogy folyamatosan változott és alakult, mégis mintha lenne egy meggyőződése, amely minden korszakán átvonult: a szociokulturális fenomenének csak akkor ragadhatóak meg és értelmezhetőek adekvát módon, ha a kutató e fenomenének jelszerű és nyelvi jellegéből indul ki. Barthes különféle módszereket és megközelítéseket próbált ki és az alkalmazott terminológiát is időről időre átalakította. Eltekintve rendszeres, strukturalista műveitől, valójában a szó klasszikus értelmében vett esszéket írt, kései könyvei pedig gyakran aforizmákból és töredékekből épülnek fel. Ez azonban tudatos gesztus a részéről: a gondolkodás és a nyelvi megformálás új lehetőségeit igyekezett feltárni.

Gondolkodásában nagyjából négy korszak különíthető el. Első korszakára a marxizmus és az egzisztencializmus gyakorolta a legnagyobb hatást, második korszakát szokás a strukturalista jelzővel illetni, harmadik korszakában távolodni kezd a strukturalista meggyőződésektől és a szöveg problémája

válík gondolkodásának középponti motívumává, gondolkodásának utolsó, igen nehezen meghatározható korszakát pedig legjobban talán a test és a gyönyör fogalmaival lehet megragadni.

### 1. Az írás problémája

Barthes első jelentősebb művére még nagy hatással volt a marxista és a különösen az egzisztencialista elképzelés az irodalom társadalmi szerepvállalásáról. A marxizmus és az egzisztencializmus azonban csak a háttérrel képezik egy önálló és saját utakat kereső gondolkodás számára. Az *írás nulla foka* (1953) című mű az írás befogadásának és gyakorlásának egészen újszerű módjait igyekszik bemutatni, és közvetve Sartre *Mi az irodalom?* című esszéjéhez kapcsolódik, de az író társadalmi felelősségvállalásának kérdésétől elmozdulva az emberi tudat történelmi fejlődését mutatja meg az írás elemzésén keresztül. Barthes gondolatmenete egy olyan köztes szféra feltárására törekszik, amely a túlságosan személyes és a túlságosan általános között helyezkedik el és elkerüli a szubjektivitásra, a zsenire koncentráló romantikus irodalom felfogás, valamint az általános társadalmira irányuló marxista irodalomtudomány buktatóit. Az írást művelő szubjektumnak így egy egészen új episztemológiai státuszt jelöl ki: az irodalom gyakorlata eszerint a szubjektum és a történelem vonalainak kereszteződési pontján helyezkedik el, egy olyan ponton, amely a korábbi irodalmi gondolkodás és filozófia számára még nem vált láthatóvá és amelyhez a szubjektum egy egészen újfajta fogalma fog tartozni. Ez a különös, *atopikus*, vagyis helyhez nem köthető pozíció az, amire Barthes egész gondolkodása irányul.

Az „írás” a gondolatmenet szerint a nyelv és a stílus között helyezkedik el. A nyelv túlságosan általános, a stílus pedig túlságosan egyedi ahhoz, hogy az irodalom valódi területe lehessen. A nyelv olyan általános szabályrendszer, amely egy adott korszak írói és beszélői számára közös és előre adott. A stílus ezzel szemben sajátosan személyes aspektus, amely szinte már túl van az irodalom szféráján, amennyiben irodalom csak az alkotó és a társadalom valamiféle egyezségén belül létezhet. Az irodalomról való gondolkodásnak a társadalmi meghatározottság és az egyéni szabadság érintkezési pontját kellene tárgyá tennie, azt a pontot, ahol az irodalom mint olyan létrejön. Ezt a különleges „helyet” nevezi Barthes írásnak. Az írás egy olyasfajta formális realitás, amelyet nem lehet sem a nyelvet leíró grammatikai szabályokkal, sem a személyes stílust meghatározó jegyekkel jellemezni. Az írás fogalma nem egyszerűen túl van a történelem és a szubjektum ellentétén, ennél többről van szó: az írás fogalma révén Barthes olyan tartományt tár fel, amely sem nem személyes, sem nem társadalmi. Ha Sartre az említett írásában a „mi az irodalom?” kérdését vizsgálja és a könyvet az emberi szubjektum objektivációjának tartja, akkor azt mondhatjuk, hogy ezzel szemben Barthes a „mi az írás?” különösebb és rejtélyesebb kérdésére keresi a választ, és az ember esz-

tétikai műben való objektivációja és önmegvalósítása helyébe egy olyan mozgást helyez, amely leginkább az egyén és a történelem nem egyéni és nem történelmi találkozásaként fogható fel. Ahogy fogalmaz: a nyelv és a stílus tárgy, vagyis grammatikai szabályok és kulturális kódok révén feltárható és értelmezhető, az írás azonban nem tárgy, hanem funkció. Ez a némiképp enigmatikus megfogalmazás azt sugallja, hogy az írás az a funkció, amely közvetít az egyedi kreativitás és az általános társadalmi között. Az a harmadik, ami a hagyományos fogalmi ellentétek felől láthatatlan és megragadhatatlan. Ezt a funkciót Barthes később a struktúra, még később pedig a szöveg fogalmához fogja közelíteni.

Ám mit jelent az írás „nulla foka”? A könyv címében szereplő fogalom arra utal, hogy az írás valamifajta negativitás egyfelől a nyelvi kategóriák adott szubsztanciái, másfelől a történelem és a test adott jelenléte között. Az írás az a funkció, ahol a tulajdonképpeni szubjektivitás szabadon képződik: az írás a meghatározatlan szabadság megvalósítása. A hagyományos (szerzőre orientált, vagy társadalmi szerepre orientált) kritika és irodalomtudomány egész horizontját felborítja az a barthes-i gondolat, mely szerint az irodalom nem leképezés, hanem önmagára is utaló nyelvi rendszer. Létezik tehát a sajátos irodalmi funkció, egy üres forma, ami különféle tartalmakkal egyesülve jelenik meg az irodalom hosszú történetében. Az írás nulla foka, a semleges vagy ártatlan írás ezt az üres irodalmi formát, ezt a tiszta jelet igyekszik megvalósítani, amely társadalmi funkciótól, egyéni elköteleződéstől függetlenül mutatja meg az irodalom legsajátabb mozzanatát: az írást. A modern irodalom a XIX. század közepétől kezdve tulajdonképpen egy olyanfajta irodalom kereséseként fogható fel, amely képes a semleges, ártatlan írásra. Egy olyan fejlődés tanúi vagyunk Barthes szerint, amelynek során az irodalom egyre inkább ráébred saját lehetetlenségére, mivel az irodalom tárgya egyre inkább saját maga, a puszta irodalmi forma lesz. Ebben a fejlődésben Mallarmé az egyik kulcsszereplő.

Az egész gondolatmenet azonban nem csupán irodalomtörténetileg, hanem filozófiailag is értelmezhető: Barthes ugyanis azt igyekszik megmutatni, hogy az írás funkciója egyszersmind a szubjektivitás formáival is párhuzamos. Az írás keresésére induló irodalom a szubjektivitás eredendőbb formáit kutatja. Ez az irodalom tehát nem más, mint a hagyományos, polgári értelemben vett szubjektivitás kimozdítása középponti helyzetéből, és egy személytelen, de szabad alapzat feltárása. Fontos azt is leszögezni, hogy ez az írás az 50-es évek közepén olyan problémákat érintett, amelyek gyújtó hatásúnak bizonyultak az irodalmi és filozófiai gondolkodásban. Barthes az irodalom szerepét a nyelvhez való viszonyában rögzíti, nem pedig a társadalmi valóság ábrázolásának vagy a belső tudati tartalmak kifejezésének kérdéséhez. Az író szociális felelősségét nem tagadja, de ezt a felelősséget egy egészen új gesztussal a nyelvhez, az irodalom nyelvi formájához köti.

## 2. A mítosztól a szemiológiáig

Az írás fogalmának és funkciójának elemzése egy tágabb program keretei közé illeszkedik: Barthes a modern társadalmak ideológiai hamisításainak leleplezésére törekszik. Az 1957-ben megjelent *Mythologies (Mitológiák)* olyan szövegeket tartalmaz, amelyeket a szerző az előző három évben folyamatosan publikált és amelyekben a hétköznapi élet rejtett mitológiáit elemzi. Azokról a tendenciákról van szó, amelyek lerögzítik és instrumentalizálják a nyelvet, vagyis a jelentések polifón dinamikáját megszüntetve elnyomó és elidegenítő diskurzust hoznak létre. Ez a leleplező törekvés jól illeszkedik az első mű gondolatvilágába, hiszen az írás fogalmával is egy olyan mozgást akart megmutatni Barthes, amely kiszabadítja magát a mindenkori irodalom „mitológiáinak” megdermedt nyelvezetéből.

A gondolatmenet kiindulópontja az, hogy a modernitás rejtett mítoszai tulajdonképpen nyelvként funkcionálnak, vagyis nyelvként elemezve férhetünk hozzájuk a legközelebb. Az ilyen értelemben vett hétköznapi mítosz azonban nem a nyelvészet tárgya, hanem a nyelvészet hatókörén túllépő általános jeltudományé: ezt nevezi Barthes szemiológiának. A vizuális és az írott (azaz nem orális) mítosz valamiféle másodlagos jelentés, vagyis metanyelv. Abból fakad, hogy a dolgok tiszta anyagi létéhez hozzákapcsolódik a társadalmi jelentésük, ezen a második szinten pedig bonyolult szerkezetű másodlagos jelentésrendszer jön létre. A mítosz tehát olyan nyelv, amelynek jelentettjei soha nem a dolgok a maguk – tulajdonképpen elérhetetlen – közvetlenségében, hanem a jelentők, vagyis a jelentések. A mítoszok sokkal képlékenyebb rendszerek, mint a nyelvek és ennek megfelelően nem rendelkeznek sem a nyelv, sem a dolgok állandóságával, hanem lassan vagy gyorsan, de állandóan változnak. A szemiológiai elemzés kulcsa a konnotáció fogalma: mivel a mitológia beszéde metanyelv, ezért nem denotatív jelentésrendszerként működik, vagyis jelentéses egységei nem a dolgokra vonatkoznak. A mitológia éppen azért másodlagos és „metanyelv”, mert erre a denotatív jelentésrendszerre épül rá. Az, ami az első rendszerben, vagyis a denotatív funkcióban jelentő egy jelölt dologgal szemben, az a második rendszerben, a konnotáció síkján jelentőből maga is jelentetté válik. A mitikus jelentésadás ezen a második szinten történik, ami azonban nem hagyja érintetlenül az első szintet sem.

A mű „gyakorlati” belátásai az 50-es évek második felében fontos intellektuális eseményt jelentettek. Barthes a különféle hétköznapi mitológiák, a reklám, a divat, a beszédmódok elemzését többnyire ugyanazzal a következtetéssel zárja: a modern polgári társadalom jelhasználati módja olyan mitizálás, melynek az a célja, hogy „a kispolgári kultúrát egyetemes természetű alakítsa” (Barthes 1957/1983: 7.). A mítosz eszerint olyan másodlagos szemiológiai rendszer, amelynek rejtetten működő, de határozott ideológiai tendenciája van: ez a másodlagos jelentésrendszer azért nevezhető „mítosznak”,

mert úgy működik, hogy történetileg esetleges fenoménket természetesnek és változatlanak állít be, mégpedig bizonyos uralmi viszonyoknak és társadalmi csoportérdekeknek megfelelően. Barthes szerint a mitikus és az ideológikus jelentésadás nem elhatárolható: bármely tárgy feltöltődhet mitikus jelentéssel, és nincs olyan tárgy, ami önmagában az lenne, ami. A rejtetten működő ideológiai tendencia jól nyomon követhető a reklámok és a divat területén, valamint az újságok nyelvezetében és a politikában.

A könyv tehát közvetlenül leleplez és elítél, közvetve azonban egészen új tudományos mezőt nyit meg, a társadalmi jelenségek szemiológiai elemzésének mezejét. A barthes-i szemiotika alapgondolata szerint bármely jelenség esetén a funkcionális jelentés mellett még beszélhetünk mitikus jelentésről is. A szemiológia módszere a rétegek elkülönítése és a másodlagos jelentésrendszer összefüggéseinek és mechanizmusának feltárása. Az ideológiák mindenhová behatolnak, nincs ideológiailag érintetlen területe az életünknek, noha az emberek nagy része nincs tisztában avval, hogy akár a legtermészetesebbnek és legszemélyesebbnek érzett tevékenységeit is áthatja valamilyen mitikus ideológiaképzés. Az élelem és a ruházat magától értetődően arra szolgál, hogy tápláljon és védelmezzen az időjárás szeszélyei ellen, ám naivitás lenne azt gondolni, hogy természetes funkciójuk kimeríti társadalmi értéküket. Mind az étkezés, mind a ruházkodás funkciója gazdagon át van szöve konnotatív jelentésekkel, vagyis olyan jelentésekkel, amelyeket a szemiológus megtanulhat olvasni. Az öltözködési divat magától értetődően kínálkozik egy ilyen szemiológiai elemzés számára, az étkezés talán kevésbé. Az étkezés nyilvános része (éttermi etikett, fogások rendje stb.) esetén ez kézenfekvőbb, de például a magányos étkezés pusztán funkcionális tevékenységnek tűnhet. Ám ha meggondoljuk, hogy a diétákkal, az egészséges és egészségtelen ételekkel, a fogyasztással, a bioételek minőségével és egyáltalán az elfogyasztott ételek alapanyagával kapcsolatban micsoda bonyolult diskurzus vesz körül mindenkit, akkor beláthatjuk, hogy az étkezést is átszövi a mitológikus és ideológikus jelentésadás.

A *Mitológiák*on még érezhető a marxista jellegű társadalombírálat hatása, bár a fő hangsúly a szemiológiai eszközökkel feltárolt másodlagos jelentésrendszerekre esik. Barthes ezt követő következő két jelentősebb műve azonban már egyértelműen a strukturalizmus szellemében fogant. A *szemiológia elemei* (*Éléments de sémiologie*, 1964) és *A divat rendszere* (1967) a strukturalizmus klasszikus művei közé tartoznak. Különösen ezek alapján szokták Barthes-ot a strukturalizmus „atyjának” tekinteni. Barthes számára ekkorra már egyértelművé válik, hogy a szavak és a dolgok (és még hozzátehetnénk: a tudat) viszonyában egyik elem sem tekinthető a többitől elválasztva, valamilyen eredeti, tiszta állapotában. Husserl nagy belátása az, hogy a dolgok nem választhatók el a tudattól és a tudat sem a tárgyaitól, ezt Barthes szemiológiája értelmében kiegészíthetjük azzal a belátással, hogy mindig jelentésekkel van dolgunk, vagyis a tudat nem „tiszta tudat”, hanem jelentő tudat, a tárgy pedig

nem létezik tisztán önmagában, hanem csakis valamilyen jelentéssel feltöltve. A jelentés tehát egyfelől mindenhova beszűrődik, másfelől pedig mindig valamilyen nyelvi szerkezetben jelentkezik. A nyelvészetnél tágabb kutatási területre irányuló szemiológia így hatalmas kutatási területet nyit meg: megközelítmódja egyszerre gyakorlati (hiszen ideológiákat leplez le és megmutatja, hogy bizonyos mítoszok hogyan rögzítenek le beszéd- és gondolkodásmódokat az élet legkülönbözőbb területein, olyan jelentéktelennek tartott területeken is, ahová eddig a „magas” tudomány nem hatolt el), és egyúttal elméleti is (hiszen mindenütt rendszerbe illeszkedő jeleket és jelentésstruktúrákat tár fel). Ahogy Lévi-Strauss alkalmazta a strukturalista nyelvészet belátásait az írásbeliség előtti kultúrák gondolkodásmódjára, Barthes a szemiológia segítségével a modern ipari társadalom tudatformáit igyekszik feltárni. Ám strukturalista műveinek fontos gondolata, hogy a nem nyelvi kifejező rendszerek ugyan maguk is jelrendszerek, ám nem mindig a nyelvvel analóg módon működnek. Például a nem nyelvi kifejező rendszerekben a jelölő viszony és a funkcionális viszony „távolsága” (pl. a ruha funkciója és jelentése közötti távolság) is fontos tényező, amire a szemiológusnak ügyelnie kell. A strukturalista elemzési módszer tehát nem veheti át közvetlenül a strukturalista nyelvészet elemzési módszerét.

### 3. A struktúráról a szövegig

Barthes azonban állandóan felülvizsgálta saját nézeteit és lassanként a strukturalista meggyőződéseitől is elfordult. A jelek és a rájuk épülő struktúrák feltevése egy idő után túlságosan merev elképzelésnek tűnt a számára. A 60-as és 70-es évek fordulóján megváltozott a véleménye a kritikai tudományok céljával kapcsolatban: már nem a konnotációk csaló mechanizmusait és az elidegenedett nyelvhasználatot akarta leleplezni. Maga a „jel” fogalma is gyanúba keveredett, mint ami megakadályozza a jelölők szabad és kötetlen játékának kibontakozását, vagyis a „végtelen szemiózis” folyamatát. Ahogy korábban a tudat, a szubjektum, valamint a mű és a dolog fogalmai mitikus fogalmakként lepleződtek le Barthes gondolkodásában, úgy most a strukturalizmus lényegét képező jel és struktúra fogalma is feloldandó rögzülésként jelenik meg.

Barthes harmadik gondolkodói korszakának középpontjába egy különös, új fogalom kerül. A tudás tárgya immár nem a jel működése és az alapul szolgáló jelstruktúra, hanem egy egészen sajátos státuszú, nehezen meghatározható valami: a szöveg. A szöveg fogalmának középpontba kerülése a struktúra fogalmának elhagyását jelenti anélkül, hogy Barthes gondolkodása visszacsúszna valamiféle szubjektivizmusba. A szöveg ugyanolyan személytelen, mint a struktúra, és ugyanúgy a polgári öntudat és az ettől elválaszthatatlan irodalomfelfogás meghaladását jelenti. A szöveg azonban „dinami-

kusabb”, mint a jelstruktúrák. A struktúra elemi jelek, bináris oppozíciók és transzformációs szabályok együttesét jelenti. A szöveg fogalma azonban a kommunikációs és leíró nyelvhasználattól teljesen független nyelvfelfogást tükröz: bizonyos szekvenciák és kódok kombinációjaként megragadott egész, amelyben a véletlennek igen nagy szerepe van. A szöveg fogalmának középpontba kerülése annak is köszönhető, hogy Barthes ebben az időszakban szoros kapcsolatban állt a *Tel Quel* folyóirat körével (Philippe Sollers, Julia Kristeva, Jacques Derrida).

A szemiológia és a strukturalizmus objektív igényeitől való elfordulás első dokumentuma az *S/Z* (1970) című könyv, amely Balzac 1830-as *Sarrasine* című novelláját elemzi. Egy végső struktúra azonosítása és a szövegnek valamiféle „elbeszélés-grammatikába” való illesztése helyett az új felfogás poliszemikus egységként kezeli a szöveget. A szöveget Barthes lexiák, vagyis rövid töredékek sorozatára bontja (szám szerint 561-re), és ezeket a lexiákat öt kód (szemikus, proairetikus, hermeneutikus, kulturális és szimbolikus kód) alapján elemzi. Barthes megkülönbözteti az olvasható és az írható szövegeket: az olvasható szövegek az ún. klasszikusok, az írható szövegek viszont azok, amelyek felkínálják magukat egy dinamikusabb elsajátításnak, az újraírásnak. Ahogy Barthes fogalmaz: „a szöveg nem a jelentettek struktúrája, hanem a jelentők galaxisa; nincs kezdete, reverzibilis, több bejárattal rendelkezik” (Barthes 1970/1997: 16.). A szöveghez ebben az értelemben újfajta szubjektum is kapcsolódik: „Az írható szöveg *mi vagyunk írás közben*, mielőtt még valamely kizárólagos rendszer (Ideológia, Műfaj, Kritika) átszelné, feldarabolná, megdermesztené, formába öntené a világ végtelen játékát” (Barthes 1970/1997: 15.). Az csak látszat, hogy ezeknek a megfogalmazásoknak a jelentősége az irodalomtudományra korlátozódna: az irodalmi szöveg fogalma mentén ugyanis olyan gondolkodás kezdetei bontakoznak itt ki, amely az egész nyugati metafizikát kritikailag újragondolja és felülvizsgálja. Ahogy a francia fenomenológiában az alteritás fogalma (a test, a tudattalan, a másik alteritása), az episztemológiában az esemény fogalma, úgy a nyelvi irányultságú strukturalista és posztstrukturalista gondolkodásban a szöveg fogalma az, ami a metafizikával való szakítás mozgását irányítja. A szöveg bizonyos értelemben olyasmi, mint az esemény: nincs alanya, vagyis személytelen, és nem tárgyként áll előttünk, vagyis nem méríthető ki teljesen. Barthes és a *Tel Quel* kör felfogásában a szöveg esemény. A szövegnek Barthes szerint nem egy „én” vagy a társadalom tulajdonít jelentést, hanem a saját kompozíciós játéka. „Az írható szöveg nem dolog – hiába is keresnénk a könyvesboltok polcain. Sőt, mivel produktív (és már nem reprezentatív) modell alapján működik, érvénytelenít minden kritikát, amely – késztermékként – vegyülne vele: újraírni az írhatót nem jelenthet mást, mint disszeminálni, szétszórni a végtelen különbözőség terében” (Barthes 1970/1997: 15.). A szöveg nem reprezentatív modell alapján működik: ez azt jelenti, hogy a konnotációk játékában

nem érkezünk el egy utolsó kapcsolathoz, vagyis a denotációhoz. A konnotációk láncja végtelen, a konnotációk nem rendezhetők hierarchiába, szemben az egész nyugati metafizika alapfeltevésével, ami szerint a tudományos, kritikai és filozófiai diskurzus központosított módon szerveződik, és középpontjában az igazság, vagyis a jelentés és a tárgy denotatív viszonya áll.

A szöveg tehát nem rögzített, tárgyi jelentéssel bíró statikus és zárt egység (avagy Mű, Tárgy, Produktum vagy Struktúra), hanem a strukturálás és a jelentő gyakorlat (*pratique signifiante*) nyitott folyamata, ami a jelentés végtelen potenciáljával rendelkezik. Ebből különféle filozófiai és irodalomelméleti következmények adódnak: 1) A szöveg az intertextualitás jellegzetességével rendelkezik, vagyis önmagán kívül más szövegekre utal (idézet, utalás, kommentálás, átalakítás). 2) Megváltozik az olvasó szerepe: passzív olvasóból aktív íróvá válik, akiben teremtő módon íródik újra a szöveg a jelentések játéka révén. 3) Nem utolsó sorban pedig megváltozik az író szerepe is: az író már nem az a végső instancia, aki a szöveg értelmét kontrollálja és akinek a társadalmi szerepe a szöveg „birtoklása”.

Ezek a megfontolások elvezetnek a szubjektum autonómiájának megkérdőjelezéséhez. A szubjektum fogalma Barthes szemiológiai és strukturalista korszakában csupán alárendelt szerepet játszott, kései gondolkodásában azonban előtérbe kerül. Ez azonban nem jelent valamiféle tudatfilozófia felé való tájékozódást: épp ellenkezőleg, a szubjektum fogalma alapjaiban válik kérdésessé. *A szerző halála* (1968) című tanulmányban Barthes a szubjektum hagyományos felfogását a szöveg fogalma felől bírálja. A művészetről és irodalomról való gondolkodást – állítja Barthes – még mindig a „szerző” fogalma uralja. Azt gondoljuk, hogy a szerző a nyelv birtokosa és a mű eredete, tehát a művet akkor tudjuk megfejteni, ha visszavezetjük eredetére, a szerzőre. Az irodalomban és az irodalomról való gondolkodásban azonban megváltozott a szerző szerepe, és ez mélyebb változást, a szubjektum fogalmának változását tükrözi. A modern író nem előzi meg időben a könyvét, hanem „saját szövegével egy időben születik meg” (Barthes 1996: 53.). A szerző fogalma egy végpontot ad a szövegnek, vagyis egyetlen pontba futtatja össze, és így lezárja a jelentések játékát. A szubjektum ugyanígy valamiféle végső entitás lenne a hagyományos gondolkodás szerint, amely minden jelentés eredeteként és végső fókuszpontjaként funkcionál: eszes, önmagában bizonyos, autonóm és homogén. Barthes szerint azonban a szubjektum nem entitás, hanem egy „hely”, ahol különböző diskurzusok és kódok összefutnak. Nietzsche, Freud és Lacan nyomán az ént plurális és meghasadt szubjektumként írja le, amelyet a tudattalan, a test és a sokféle vágy irányít, nem pedig az ész és az autonóm akarat. A jelentés így nem egy tudatos szubjektum által adott jelentés, a szöveg pedig nem egy szerző által létrehozott rendszer: „egy szöveg nem szavak egyetlen vonalra illeszthető sorozata, amelyek sorra átadják egyetlen jelentésüket, mintegy teológiai mintára (azaz a Szerző-Isten



»üzeneteként«), hanem sokdimenziós tér, amelyben sokféle írás verseng és fonódik össze, s ezek közül egyik sem eredeti” (Barthes 1996: 53.). Barthes műveinek érdekessége abban áll, hogy az irodalomelméleti példák alapján újra és újra metafizikai kérdéseket érint. A tanulmány egyik legfontosabb helyén például ezt írja: „az irodalom (bár helyesebb volna mostantól *írásról* beszelnünk), mivel nem hajlandó arra, hogy a szöveget (és a világot mint szöveget) egy »titokkal«, azaz valamilyen végső értelemmel ruházza fel, olyan tevékenységet szabadít fel, amelyet teológiaellenesnek nevezhetnénk, egy valóban forradalmi tevékenységet, hiszen ha nem vagyunk hajlandók megállítani a jelentést, azzal végső soron Istent és az ő hiposztázisait, az észet, a tudományt, a törvényt is elutasítjuk” (Barthes 1996: 54.). A szöveg fogalma tehát 1) az irodalomelmélet szintjén szakít a szerző fogalmával (és a szerző halálával mintegy az olvasó születését jelenti be), 2) a filozófia szintjén pedig szakít a szubjektum fogalmával, és egy olyan jelentésfelfogást képvisel, amelyben semmilyen végső metafizikai instancia nem rekeszti be a jelentések állandó elmozdulását és játékát.

#### 4. Test, öröm, szöveg

A szubjektum sajátos centráltsága azonban magyarázatot igényel. A szubjektum fogalmát metafizikai félreértések sokasága övezi, ám a szubjektum mégsem semmi. Ezért Barthes a szubjektum „alapzatához”, a testhez fordul. Az a test, amiről Barthes beszél, nem a lélekkel szembeállított, kiterjedt létező, hanem valami, ami megelőzi a test–lélek szembeállítást. Ez a test Barthes szerint nem denotálható, vagyis nem itt vagy ott helyezkedik el, nem lehet rámutatni, nem lehet megérteni. Ez a test az emberi belsővel van összefüggésben és nem a lélekkel áll szemben, hanem azzal a nyelvi tudatunkat uraló mechanizmussal, amit Barthes – Lacan nyomán – képzeletbelinek (*imaginaire*) nevez. Ha e mitikus, képzeletbeli szubjektum mögé akarunk kérdezni, akkor nem valamilyen mélyebb én-t, egy denotálható entitást találunk, hanem a testünket. Ez a test nem fizikai vagy biológiai létező, hanem vágyak és késztetések együttese, valójában a jelentések állandó játékának motorja. Az öröm és a vágy, amely ehhez a testhez tartozik, individuális ugyan, de nem személyes, egyedi, de nem szubjektív. Az imaginárius én és az imaginárius/mitikus nyelvhasználat mögé Barthes szerint a test feltárásával lehet eljutni.

Ennek a korszaknak a legfontosabb dokumentuma *A szöveg öröme* (1973) című írás. A mű és a szöveg korábban már bevezetett szembeállítását itt kiegészíti egy másik szembeállítással. A szöveg olvasásához kapcsolódó öröm (*plaisir*) és gyönyör (*jouissance*) különbségéről beszél. Fontos, hogy itt testi, nem pedig lelki vagy szellemi (azaz az imaginárius szférájába tartozó) reakciókról van szó. Így kapcsolódik össze a szövegről való gondolkodás a testről

való gondolkodással. Az örömet a hagyományos, klasszikus szövegek keltik, és az öröm igenlő természetű, amennyiben megerősíti a kulturális azonosságunkat. Ezzel szemben a gyönyört a modern szövegek hívják elő, és negatív természetű, mivel megkérdőjelezi a társadalmi konvenciókat, és önelvesztéshez vezet. Az öröm-szövegek a kultúrához kapcsolódnak, a szubjektumok egymással összebékített, imaginárius övezeteiben kapnak értelmet. A gyönyör ezzel szemben valamifajta perverzióra, megrázkódtatásra, traumára utal, amelynek középponti mozzanata az imaginárius én-élmény megrendülése: a gyönyörben eltűnik az én. „Örömszöveg: kielégülést okoz, betölt, eufóriát idéz elő; a kultúrából jön és nem szakít vele, az olvasás *kényelmes* gyakorlathoz kötődik. Gyönyörszöveg: elvesztett tesz, vigasztalanná (talán egészen valamiféle unalomig), elbizonytalanítja az olvasó történelmi, kulturális, pszichológiai bázisát, ízlésének, értékeinek, emlékezetének szilárdságát, válságba taszítja a nyelvhez való viszonyát” (Barthes 1996: 82.).

Az irodalmi kritika csak az örömszövegekről tud beszélni, a gyönyörszövegekkel nem tud mit kezdeni. Igaz viszont, hogy a gyönyörszövegekről nem is lehet beszélni, csak bennük, általuk, a szöveg természete szerint. Az öröm tárgyá teszi a szöveget, a gyönyörben viszont azonosulunk a szöveggel, megindul az újrírás játéka. A gyönyörszöveggel szemben nincs külső nézőpont. A jelentéseknek azt a szabad, kötetlen mozgását, amelyhez a szöveg gyönyöre kapcsolódik, Julia Kristeva nyomán jelentéssésségnek (*signifiance*) nevezi. A szöveghez való viszony sajátosságát Barthes azzal is hangsúlyozza, hogy nem a vágy és nem is valamilyen heroikus, teremtő akarat felől vizsgálja, hanem az öröm/gyönyör kontextusában. A hedonizmust szinte minden filozófia elutasította, az öröm fogalmát a hagyomány mindig leértékelte az Igazság, a Haladás, a Vágy stb. nagy fogalmaihoz képest. Barthes viszont olyan esztétikáról beszél ebben az írásban, amely az öröm fogalmára épülne. Ez persze nem azonos a tömegkultúra által felkínált fogyasztói örömmel. „Meggyőződése – írja Barthes –, hogy semmiféle jelentésadás [*signifiance*] (semmiféle gyönyör) nem jöhet létre tömegkultúrában (ami megkülönböztetendő, mint tűztől a víz, a tömegek kultúrájától), minthogy ennek a kultúrának a modellje a kispolgári” (Barthes 1996: 98.).

A gyönyör felforgató és anarchikus és szemben áll mindenféle hatalommal, a politikai hatalmakkal, de minden olyan hatalommal is, amely csak a nyelvben áll fenn. A nyelv ugyanis maga is át van szöve hatalommal. Barthes 1978-ban a Collège de France-ban tartott székfoglaló beszédben egyenesen azt állítja, hogy a nyelv „fasiszta”. A fasizmus itt nem azt jelenti, hogy valamit tilos kimondanunk, hanem épp ellenkezőleg azt, hogy valamit kötelező kimondanunk. Barthes ezért a modern irodalom szövegeiben ellenállási erőt feltételez, és maga is ilyen szövegek létrehozására törekszik. Valószínűleg ezért közeledik kései szövegeiben az irodalmi nyelvművekhez. Legnépszerűbb könyve, a *Beszéd-töredékek a szerelemről* (1977) tudatosan igyekszik a regé-

nyesség eszközeit alkalmazni és a regény nélküli regényszerűség (*romanesque sans roman*) ideálját megvalósítani. A strukturalista rendideállal szemben kései írásai véletlenszerű fragmentumok vagy – ahogy pl. a *Beszédtöredékek*ben – betűrendbe állított szövegrészek. Érdekes megfigyelní, hogy a szubjektum fogalmának elméleti háttérbeszorulásával párhuzamosan írásai egyre „szubjektívebbek” lettek és egyre inkább a saját egyéni esztétikai preferenciáit tükrözték. Ez azonban nem ellentmondás, hanem annak a gondolatnak a gyakorlatba való átültetése, hogy az öröm individuális, de nem személyes, vagyis test vagyok, nem pedig én. Ebből következően a testi örömök rajzolják elő a tapasztalatot, nem pedig az imaginárius én követelményei és vágyai. A Roland Barthes *Roland Barthes-ról* (1975) című írásában ezt olvashatjuk: „*a választás nem lényeges*, bárhogyan is nyilvánuljon meg, pöffeszkedőn vagy erőszakosan, voltaképpen nem egyéb, mint pusztá hajlandóság, *hajlam*; szemközt a *részecskéire szakadt* világgal csupán ahhoz van jogom, hogy ezt vagy azt előnyben részesítsem, preferáljam” (Barthes 1975: 311.).

## BIBLIOGRÁFIA

- Barthes, Roland 1957/1983: *Mitológiák*. Budapest: Európa.
- Barthes, Roland 1967/1999: *A divat mint rendszer*. Budapest: Helikon.
- Barthes, Roland 1970/1997: *S/Z*. Budapest: Osiris.
- Barthes, Roland 1971/2001: *Sade, Fourier, Loyola*. Budapest: Osiris.
- Barthes, Roland 1975: *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris: Seuil.
- Barthes, Roland 1976: *Válogatott írások*. Budapest: Európa.
- Barthes, Roland 1977/1997: *Beszédtöredékek a szerelemlről*. Budapest: Atlantisz.
- Barthes, Roland 1980/1985: *Világoskamra. Jegyzetek a fotográfiáról*. Budapest: Európa.
- Barthes, Roland 1996: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest: Osiris.
- Barthes, Roland 1993-1995: *Oeuvres complètes*. I–III. Paris: Seuil.
- Angyalosi Gergely 1999: *Roland Barthes. A semleges próféta*. Budapest: Gond.
- Compagnon, Antoine (szerk.) 2003: *Prétexte: Roland Barthes*. Colloque de Cerisy. Paris: Bourgois.
- Coquio, Catherine – Salado, Régis (szerk.) 1993: *Barthes après Barthes: une actualité en questions*. Pau: Publications de l'Université de Pau.
- Culler, Jonathan 1983: *Roland Barthes*. Oxford: Oxford University Press.
- Jouve, Vincent 1986: *La littérature selon Roland Barthes*. Paris: Minuit.
- Marin, Louis 1999: *L'écriture de soi: Ignace de Loyola, Montaigne, Stendhal, Roland Barthes*. Paris: P.U.F.
- Pommier, René 1987: *Roland Barthes, ras le bol!* Vincennes: Roblot.

## JACQUES LACAN

Jacques Lacan (1901–1981) különleges helyet foglal el mind a pszichoanalízisben, mind a strukturizmusban. Úgy is fogalmazhatunk, hogy termékenyen alkalmazta a strukturalista nyelvelmélet alapfogalmait a tudattalan kutatásában és úgy is, hogy megteremtette a strukturizmus pszichoanalitikus változatát. Szellemi fejlődésére döntő hatással volt a szürrealistákkal, különösen André Bretonnal való szoros kapcsolata. A tudattalan és a nyelvi teremtés szürrealista felfogásának nyomai későbbi elméleti műveiben is megtalálhatóak. Lacan a háború befejezését követően a francia pszichoanalitikus mozgalom legfontosabb és egyben legtöbbet vitatott figurájává vált. 1953-ban kilépett a Párizsi Pszichoanalitikus Társaságból, 1961-ben pedig a Nemzetközi Pszichoanalitikus Társaság is kizárta soraiból. Az ellentét oka elsősorban az volt, hogy a rögzített és rendszeres idejű analitikus foglalkozások helyett Lacan rugalmasan változtatható üléseket vezetett be. Ez időnként rövidebb, időnként azonban hosszabb foglalkozásokat eredményezett, az ülés intenzitásától függően. 1966-ban jelent meg tanulmányainak gyűjteményes kötete *Écrits* címmel. Lacan ekkor már nem csak a pszichoanalízis, de az egész francia szellemi élet egyik meghatározó figurája volt. Nyilvános szemináriumai a legkülönbébb tudományterületekről vonzották a hallgatóságot.

Szinte közhelyszámba megy az a megállapítás, hogy Lacan írásai érthetetlenek. Az értelmezésük nehézségének azonban van néhány elméletileg megragadható oka is. A pszichoanalitikus beszédmód (tehát nem az elmélet) a nyelv „szabadon engedését”, más szóval a valódi nyelv megszólalását és megszólaltatását célozza meg. Másrészt az is elmondható, hogy Lacan nem információkat akar átadni, hanem elsősorban fel akarja ébreszteni a hallgatóságot. Enigmatikus megfogalmazásai nem új ismerettel szolgálnak, hanem arra hívatottak, hogy megvilágítsák a tudattalan működését és átszervezzék a valóságra vonatkozó elképzeléseinket. Harmadrészt pedig azok a híres szójátékok, amelyek szinte lefordíthatatlanná teszik egyes szövegeit, nem egyszerűen költői eszközök, hanem példát adnak arra, hogy a nyelvi formálódás a tudattalan szintjén miként irányítja és befolyásolja a valóságtudatunkat.

Lacan szellemi irányultságában döntő szerepe volt Freud elgondolásainak, ám úgy gondolta, hogy Freud saját legfontosabb és legeredetibb belátásait árulta el, amikor a pszichoanalízist a biológiára próbálta alapozni és a pszichével kapcsolatos felismeréseit természettudományos kontextusba ágyazta.

Lacan jelszava, a „visszatérés Freudhoz”, alapvetően a korai Freudhoz való visszatérést jelentette, vagyis a freudi elméletnek ahhoz a szakaszához, amelyben a nyelv az elszólásokban, a neurotikus tünetekben és az álomformálásában döntő szerepet játszik. A későbbi Freud ezzel szemben inkább az ösztönkésztetések biológiai elméletére helyezi a hangsúlyt, amelyből a tudattalan nyelvi jellege gyakorlatilag eltűnik. Lacan elmélete számára azonban a nyelv és a tudattalan viszonya a meghatározó és az érdekes. Nem véletlen az, hogy Lacan gyakorlatilag állandó konfliktusban állt a pszichoanalízis kortárs iskoláival, ezek ugyanis, akár az én, akár a tárgykapcsolatok fontosságára helyezték a hangsúlyt, a nyelv szerepét alábecsülték, pedig utóbbiban Lacan az emberi tapasztalás és világvonatkozás legalapvetőbb dimenzióját látta.

Tulajdonképpen mind az analitikus, mind a filozófiai irányzatok elkövetik azt a hibát, hogy az emberi ént valamilyen valóságos létezőnek tekintik. Lacan szerint a sajátos fejlődéssel, személyközi viszonyokkal és autonómiával rendelkező én vizsgálata, elemzése és gyógyítása a tudattalannal való foglalkozás helyett olyan, mintha a délibábot vennénk valóságnak. Az én nem valóságos létező, hanem imaginárius képződmény, az énnel való foglalkozás ennek következtében beleragadás az imagináriusba és az igazán valóságos, vagyis a tudattalan figyelmen kívül hagyásához vezet. Ennek a téveszmének a leleplezése áll Lacan elméleti és terápiás törekvéseinek középpontjában. A tudattalan lacani értelmezésének bemutatása néhány alapfogalom köré csoportosítható. A *tükör-stádium* az én imaginárius jellegét mutatja be, a *nyelv* elemzése rámutat a tudattalan sajátos szerveződésére, a *vágy* fogalma rálátást ad az emberi lélek dinamikájára, a *fallosz* pedig az Oidipusz konfliktus új értelmezését teszi lehetővé. Lacan ezeken a fogalmakon keresztül nem csak a pszichoanalízis elméleti alapzatát újíttotta meg, de a filozófiai gondolkodásban is új utakat nyitott.

## 1. A tükör-stádium

Lacan már 1936-ban, a Nemzetközi Pszichoanalitikai Társaság Marienbadban tartott kongresszusán előadást tartott a tükör-stádiumról, ennek az előadásnak a szövegét azonban nem publikálta. 13 évvel későbből, vagyis 1949-ből származik az a szöveg, amely legtömörebben összefoglalja elméletét: *A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra*. Az írás világos képet ad Lacan korai gondolkodásáról és azokról az elméleti meggyőződéseiről, amelyekre azután a későbbi fogalmak ráépülnek. Az elmélet középpontjában az én tudatának megszületése áll, amely minden emberi pszichés működés számára meghatározó. Csakhogy Lacan szerint észre kell vennünk: az énnel a szubjektum nem a saját végső valóságát fedezi fel, hanem egy képpel azonosítja önmagát. Az

identifikációnak ez a félreértése pedig döntő minden későbbi lelki és tudati történés számára.

Lacan szerint különbséget tehetünk a szubjektum eredeti és némiképp artikulálatlan önmagára vonatkozása és egy olyan tudat között, amely egy bizonyos képpel azonosítja önmagát. Ezt a különbséget fogalmilag a *moi* ('magam') és a *je* ('én') különbségével ragadja meg. A tükör-stádium nem egyszerűen a gyermeki psziché fejlődésének egy fázisa, hanem drámai esemény, ami bizonyos értelemben egész életünket és világhoz való viszonyunkat meghatározza. Ez a drámai esemény azonban nem traumatikus történés, hanem egy imaginárius önkép megszületése. Lacan állítása szerint a gyermek valamikor 6 és 18 hónapos kora között ujjongva fedezi fel a tükörképét. A tükörkép azért bűvöli el annyira, mert ennek révén egységes testi képet alakít ki önmagáról és azonosítja magát evvel a képpel, holott valódi testi képességei ebben az időszakban még nagyon korlátozottak, alig tud uralkodni a mozgásain és a különféle lelkiállapotait még nehezen tudja integrálni. Az egész világ és benne önmaga is szétszórta, töredezett és átláthatatlan sokaságként jelenik meg. A tükörkép felismerése azonban egy csapásra mágikus átalakulást idéz elő. A tükörben látott kép egy egységes, megformált lényt mutat, és ez az összehangolt egység a gyermek eszményképe lesz. A tükör-stádium lényege nem az az empirikus pillanat, amikor az emberi csecsemő először ismeri fel a tükörképét, hanem az a „transzcendentális” esemény, amikor az érzések, mozgások, késztetések integrálhatatlan sokfélesége egy tartós és egységes kép körül megszerveződik. Ez a kép lesz a csomópontja az énézés és éntudat egész szövedékének, vagyis az „én”, az „ilyen vagyok”, az „ez vagyok” tudatának.

Ez a gyermeki szcenárió tehát nem egy primitív önészlelés, hanem az énídeál diadalmas születése, amelyet a tükörkép, az *imago* közvetít. „A tükör-stádium dráma, amelynek belső hajtóereje az elégedetlenségtől az eljövendő meglátásáig szárnyal. Ez a dráma mozgósítja a térbeli azonosulás ámításába esett alany fantáziáit, amelyek a darabjaira széthullott test képétől totalitásának ama formájáig terjednek, amelyet ortopédikusnak nevezek, s végül az elidegenedett identitásnak ama magára öltött páncélzatáig, amely merev struktúrájával meghatározza majd az alany egész szellemi fejlődését” (Lacan 1949/2002: 67.). Lacan tehát úgy gondolja, hogy önmagam kialakításában és létrejöttében nem annyira önmagam megismerése (*me connaître*) mint inkább önmagam félreismerése (*méconnaître*) a döntő. A tükör-stádiumban előrevetünk valamit, amivel sohasem voltunk és a jövőben sem lehetünk soha azonosak, hiszen csupán imaginárius kép, mégis ez lesz éntudatunk alapja.

Lacan ezt a vágyott azonosítást később az imaginárius dimenziójának nevezi. A tükör-stádiumról szóló írásban nemcsak a pszichoanalízist illeti kritikával, amennyiben a Freud utáni pszichoanalízis az imaginárius én gyógyításán fáradozott, hanem szembeszáll az éntudat fogalmára épülő filozó-

fiai irányzatokkal is. Ne felejtjük el, hogy az írás 1949-ben született, akkor, amikor a francia szellemi életet egyértelműen az egzisztencializmus határozta meg. Lacan szerint az egzisztencialista gondolkodás, vagyis elsősorban Sartre filozófiája az öntudatot az autonómia illúziójához köti. Az egzisztencialisták szerint az én végső felismerése a tökéletes szabadság belátása, ez a gondolat azonban Lacan szemében nem más, mint az imaginárius én zsákutkája, a pszichés valóság félreismerésének betetőződése, a vágykép eluralkodása a valóságon. Az én fogalma a szubjektum félreismeréséből születik, és minden filozófia, amely az én öntudatára és szabadságára épül, ennek a félreismerésnek lesz az áldozata.

A tükör-stádiumban születő én valójában az egész fantáziaéletünket fogva tartja és irányítja. Az a játék, amely a valóságos test és a tükörbeli testkép között kialakul, teljesen elbűvöli a gyermeket és lehetővé teszi a számára, hogy énjét mint pszichikai egységet kivetítse. Az azonosításnak ebből a folyamatából fog kifejlődni fantáziaélet lenyűgöző gazdagsága, a fantázia tehát ebben az értelemben nem szabad, mivel működése a szubjektum énképe és testképe körül rögzül. A szorongásos fantáziákban és álmokban például a test, és rajta keresztül az én gyakran elveszíti egységét és csonkoltként, torzként, szétesettként jelenik meg. Vagyis úgy jelenik meg, mint darabjaira széthullott test (*corps morcelé*), amelynek képzőművészeti ábrázolását Hieronymus Bosch vízióiban láthatjuk. A félbevágott testek, kiszakított szervek, önállóvá vált tagok szörnyű képei a test fenyegetettségét szimbolizálják, azt, hogy a test egysége csupán egy kép egysége és a képpel együtt bármelyik pillanatban elillanhat.

A tükör-stádiumban megszülető imaginárius én tehát csupán egy vágyott egység, és mint ilyen nem azonos a szubjektummal. Ennek értelmében jelenti ki Lacan, hogy „az én az egy másik” (*le je est un autre*). Nem vagyok az énemmel, az én mint kivetített vágykép tulajdonképpen idegen tőlem, egy másik személy bennem. A tudatoknak ez a megkettőződése minden psziché öseseménye. Ennek a helyzetnek a leírására azonban nem a pszichoanalízisben találja meg a támasztékot Lacan, hanem a hegeli filozófiában. A 30-as években – ahogy már korábban láttuk – nagy hatással voltak a francia szellemi életre Alexandre Kojève Hegel-értelmezései, amelynek középpontjában a tudatok harca, vagyis az úr–szolga dialektika állt. Lacan a tudatok harcának dialektikáját nem az interszubjektív viszonyokra, hanem a psziché belső dinamikájára alkalmazza, a magam (*moi*) és az én (*je*) viszonyára. Ebben a harcban pedig végül az imaginárius én válik úrrá.

A tükörképhez való kötődésünk révén az ideális én veszi át az úr szerepét. Önmagát autonómként állítja, és tagadja, vagyis elfedi a szubjektum elől, hogy az, ami a tükörképben énként jeleníti meg magát, csupán egy sajátos reprezentáció produktuma. Az én tehát úrrá válik, a szubjektum pedig ezt az idegen urat szolgálja, és egyszersmind csodálja. Ezáltal pedig – itt újabb he-

geli terminus jelenik meg a psziché leírásában – elidegenedik önmagától. Elidegenedik a saját vágyától, ami még szétdarabolt, vagyis egység nélküli vágy, és a vágy egységét a test és a tudat egységével egyetemben az imaginárius énben véli felfedezni. Vagyis azonosul az imaginárius én vágyával. A test, a tudat és a vágy szintjén is az *imago*hoz kezd kötődni, vagyis létezésének súlypontja átkerül az imaginárius dimenziójába. Mindazonáltal fontos hangsúlyozni, hogy a tükörkép tapasztalata csupán modellje annak az általános mozgásnak, amelynek keretén belül a psziché önmagát egy képbe, vagyis egy egységes énbe vetíti bele. Ez a mozgás azonban egyszersmind az interszubjektív közeg megjelenését is jelenti.

## 2. A tudattalan és a nyelv

A lacani gondolkodás talán legmeghökkenőbb állítása az, hogy az én tudata, az önmagamról való tudat, ami az újkori gondolkodás alapeszméje Descartes óta, voltaképpen hamis, imaginárius képzödmény. Lacan ugyanakkor elutasítja azt a biológista elképzelést is, ami szerint az emberi psziché szerveződését olyan ösztönök irányítanák, amelyek az állatokhoz teszik hasonlóná az embert. Az ember pszichéje sajátos létszféra, amelyről sem a biológiai ösztönök, sem az autonóm, önmagát megvalósító én fogalma nem ad jó leírást. Lacan azt állítja: az emberi tudattalant a nyelv határozza meg és a nyelv szervezi, vagyis a tudattalan szerkezete olyan, mint a nyelv.

Noha Lacan korai korszakának legfőbb belátása az, hogy az ego valójában illúzió, imaginárius kép, ennek ellenére nem állítja azt, hogy az embernek ne lenne „igazi éne”. Ez az igazi én nem más, mint a tudattalan. Itt azonban döntő különbség mutatkozik mind a pszichoanalitikus iskolákhoz, mind a filozófiai megközelítésekhez képest. A tudattalan ugyanis Lacan szerint nem az ego, vagyis az öntudat mintájára és nem is valamiféle ösztönmechanizmus modellje alapján gondolandó el. A tudattalan nem primitív én, nem egy öntudatot megelőző tudat, egy igazibb vagy egy másik öntudat bennem, másfelől nem is dugattyúkkal és szelepekkel ellátott bonyolult rendszer, amely az ösztönenergiákat megpróbálja egyensúlyban tartani és értelmesen felhasználni. „A tudattalan nyelvként strukturálódik” (*l'inconscient est structuré comme un langage*) – hangzik Lacan híres állítása (Lacan 1975b: 28.). A tudattalan és a nyelv rokonítása az a gondolat, ami Lacant világosan elkülöníti a kortárs pszichoanalízistől és filozófiától és a strukturálisizmus más figuráival, elsősorban Claude Lévi-Strauss gondolkodásával rokonítja.

Freud szerint a pszichoanalitikus kezelés célja a tudattalan átfordítása tudatosba. „Az ősen (*Es*) helyét fokozatosan az énnak kell elfoglalnia” – írja Freud *A léleklemzés legújabb eredményeiben* (Freud 1932/1994: 87.). Lacan ennek éppen az ellenkezőjét tűzi ki célul: mivel az én imaginárius képzödmény,



valójában az „Es”-hez, a tudattalan szubjektumához kell visszatérni: ezt az igazi szubjektumot kell szóhoz juttatni. A kérdés azonban az, hogy miként lehet ezt a rejtett és látens dimenziót anélkül feltárni és hozzáférhetővé tenni, hogy egyszersmind valamilyen hamis, metafizikai fogalmisággal eltorzítanánk? Ennek a hozzáférésnek az eszközét és módszerét Lacan szerint a strukturalista nyelvészet kínálja.

Lacant a saussuri értelemben vett „langue”, vagyis a nyelv szinkronikus rendszere érdekli, nem pedig a nyelv történeti, diakrón, genetikus dimenziója. Elfogadja és a magáévá teszi a strukturalista nyelvelmélet alaptéziseit, és bizonyos pontokon még radikalizálja is azokat. A nyelv nem előzetesen elrendezett valóságból indul ki, hanem a különbségek rendszerére épül, ami csak utólag hozza létre a létezők sajátos létét és azonosságát. Minden beszélő a nyelvnek ehhez az alapszerkezetéhez igazodik és tudattalanul követi a nyelv törvényszerűségeit. Lacan azonban ennél tovább megy, mivel úgy gondolja, hogy az ember nem eszközként használja nyelvet, hanem maga alapvetően nyelvi lény, vagyis azért tud beszélni, mert a szimbólumok tették emberré. Más szóval: az ember léte alapvetően egy szimbolikus univerzumban gyökerezik, mivel csak a nyelvi, vagy a nyelvihez hasonló módon szerveződő szimbólumok alapján tudja a természetet negálni és létrehozni a kulturális életet. Lacan bonyolult és szerteágazó nyelvelméletének csak néhány aspektusát taglalhatjuk.

A legfontosabb eltérés Saussure elméletéhez képest a jelölő és a jelölt viszonyának, helyesebben fontossági sorrendjének megfordítása. Saussure a következő formulával rögzíti a viszonyt: *s/S* (jelölt a jelölő fölött). Ezt Lacan megfordítja: *S/s* (jelölő a jelölt fölött), vagyis a jelölő (*Signifiant*) megelőzi és ilyen értelemben lehetővé is teszi a jelöltet (*signifié*). Míg Saussure-nél a jelölt az a végső elem, ami a rendszert rendszerré zárja össze, vagyis ami nélkül a rendszer szétesne részeire, Lacannál a jelölők rendszere az, ami a valóság elemeit konstituálja. Lacan szerint a jelölő lényege nem abban áll, hogy valamilyen tartalmat kifejez vagy valamilyen valóságelemre utal, hanem abban, hogy valami másra utal, ami a maga részéről ugyancsak jelölő és így tovább. A jelölők láncolatát nem zárja le egy végső elem, a valóság eleve adott darabkája, vagyis egy rögzített jelölt. A jelölők láncolata végtelen és minden jelölő ezért mindig és szükségképpen más jelölőkre utal. Ennek értelmében a nyelv nem valóságrepresentáció és nem is az információrögzítés vagy a kommunikáció eszköze, hanem differenciális rendszer, amelyben az értelem, vagyis a jelölt mindig csak utólagos produktum, a jelölők mozgásának eredménye, vagyis: *S/s*.

A tudattalan két értelemben is a nyelvhez hasonlóan strukturálódik.

1) A tudattalanról beszélve mindenekelőtt különbséget kell tennünk egyfelől az ösztönök, másfelől a vágyak illetve késztetések között. Ha ösztönökről beszélünk, akkor az embert különös biológiai lénynek látjuk, akit az or-

ganikus szükségletek határoznak meg. Így azonban a psziché természetét egészen biztosan elvétjük Lacan szerint. A pszichét vágyak és késztetések határozzák meg, nem pedig ösztönök, a késztetések azonban – szemben az ösztönökkel – nem egyszer és mindenkorra rögzítettek, hanem egymáshoz képest differenciális rendszerbe illeszkednek, pontosan úgy, ahogy a nyelvi jelölők. Még a legelemibb késztetéseink sem rendelkeznek eleve adott formával, hanem ebben az átfogó differenciális struktúrában nyernek meghatározást, és a meghatározás ez esetben nem más, mint szimbolikus formálódás. Az eleve adott ösztönök – a fogalom értelmében – formálják az egyént, de maguk nem változnak, mivel biológiailag determináltak. Lacan szerint azonban az ember nem biológiailag meghatározott. Az állattal szemben az ember olyan lény, aki túlságosan korán született, emberré válójában a szimbolikus univerzumon keresztül válik. Az embert tehát nem eleve adott ösztönök irányítják, hanem olyan késztetések, amelyek csak szimbolikus közvetítéseken keresztül léteznek egyáltalán, és csak így képesek megnyilvánulni. Nem örökre kódolt ösztönök küzdenek tehát bennünk, hanem olyan tudattalan késztetések irányítják viselkedésünket és gondolkodásunkat, amelyek pontosan úgy strukturalódnak a jelölők mentén, mint egy nyelv.

2) A jelek különféleképp illeszkedhetnek sorozatokba, Saussure szerint például alapvető különbség van a jelek szintagmatikus és paradigmikus rendeződése között. Az előbbi azt jelenti, hogy a jelek lineáris sorozatokban mondatokká szerveződnek a grammatika törvényeinek megfelelően. Az utóbbi a nyelv szemantikus szintjét jelenti, vagyis azt, hogy a hasonló jelentésű jelek szemantikai rendszeréből éppen melyiket választjuk ki. Roman Jakobson ezt a kettősséget a retorika és a stilsztika szempontjából vizsgálta, és arra jutott, hogy a szintagmatikus szinten a jelviszonyok alapvető formálódása a metonímia törvényei szerint működik, a paradigmikus tengelyen azonban a metafora jelenti az alaptörvényt. Lacan számára ez azért érdekes, mert úgy gondolta, a metonimikus és metaforikus viszonyok kirajzolják a tudattalan mechanizmusának alaptörvényeit. A tudattalan mozgása a jelölők láncolatán keresztül valósul meg, márpedig a jelölők láncolatának kétféle szervezőelve éppen a metonimikus és a metaforikus. Érdemes emlékeztetni arra, hogy az *Alomfejtés*ben Freud a tudattalan mechanizmusát az eltolás és a sűrítés mozgásával írta le. Lacan szerint metonímia és metafora nyelvészeti különbsége, valamint az eltolás és sűrítés pszichoanalitikus különbsége pontosan fedik egymást. A metonimikus „eltolás” teszi lehetővé az egyén számára, hogy valami egészen mást mondjon, mint amit látszólag mond és ezzel megkerülje a tudat cenzúráját. A metaforikus „sűrítés” pedig olyan kifejezést hoz létre, amelyben az egyik jelölőt egy másikkal helyettesítjük, vagyis amelyben az egyik jelölő fedésbe kerül, sőt bizonyos értelemben a jelölt pozíciójába kerül, látens módon mégis megmarad. A metafora így a tudatos és tudattalan beszéd viszonyának legvilágosabb megjelölése. A nyelv törvényei tehát nem csak a

tudatos beszélő számára érvényesek, hanem a tudattalan szerveződését is irányítják, ráadásul ezzel a belátással a freudi metapszichológia néhány lényeges fogalma is jobb megvilágításba kerül.

Furcsa helyzetet rajzol elénk a lacani nyelvelmélet: egyfelől a pszichoanalízis gyakorlati feladata nem más, mint a tudattalan szóhoz juttatása, az imaginárius ego előtti, öntudatlan, személytelen nyelv, az „az beszél” (*ça parle*) megszólaltatása, másfelől pedig ugyanennek a pszichoanalízisnek az elméleti belátása az, hogy a tudattalan mozgása a nyelvi jelölők játékában valósul meg, vagyis a jelölők rendszerén túl nincs egy eredeti, ősi létező, ami leginkább én magam lennék. A terápia a „valódi énhez” akar elvezetni, az elmélet szerint viszont nincs mély én, hanem csak a nyelvi jelölők láncolatainak rendszere, vagyis a nyelv mint egyén feletti, transzindividuális tudattalan. „A tudattalan a Másik diskurzusa” – hangzik Lacan egy másik, nyelvvel kapcsolatos tézise. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a tudattalan és a tudatos lényegileg különböznek egymástól, kívül vannak egymáson, idegenek egymás számára. Másfelől azt is jelenti, hogy a Másik, a másik ember már a kezdetektől fogva ott van a tudattalan legkisebb rezdülésében is, vagyis maga a tudattalan sem azonos velem: nem csak azért, mert nincs olyan ego, amivel azonos lehetne, hanem azért sem, mert a tudattalant keresztül-kasul meghatározzák a pszichoszociális összefüggések. Az emberi lény a másságot hordozza létezésének minden szintjén, ennek a másságnak az alapja, terepe és közvetítője pedig nem más, mint a nyelvileg formálódó szimbolikus rend.

A nyelv maga kettős potenciállal rendelkezik, elfed és feltár, képpé merevít, de feloldani is képes, vagyis egyszerre tartozik az imaginárius és a szimbolikus rendjéhez. A nyelv egyfelől mindig az imaginárius ego nyelve, hiszen amennyiben az ember beszél, már mindig is ki van téve azoknak a nyelvi csábításoknak, amelyek az *imagó*jához, a képi, ideális egojához kapcsolódnak. Az elfedés, az ideológiai hamisítás is csak a nyelvben és a nyelv által lehetséges. Aki úgy gondolja, hogy az igazságot, a legeredetibb, legvalóságosabb értelmet mondja ki, gyakran nem is sejtí, hogy pusztán üres szavakkal dobálózík. Lacan ezért különbséget tesz üres beszéd (*parole vide*) és teljes beszéd (*parole pleine*), az elme szándékos és tudattalan tartalma között. Az előbbi megragad a tükörszerű én nárcizmusában és monologizálásában, az utóbbi viszont csak kibúvó nélküli, kemény munkában közelíthető meg.

Lacan nyelvvel kapcsolatos legfontosabb filozófiai belátása a következőképp ragadható meg: sem olyan gondolkodásról, sem olyan énről nem beszélhetünk, amely független és különböző lenne a nyelvtől. Ahogy a tükör-stádium kapcsán láttuk, az én gondolkodom nem a szubjektum egységét alapozza meg, hanem sokkal inkább egy mély hasadásra utal, abban az értelemben, hogy „az én, az egy másik”. Az ego az öntudat, a reflexivitás, az autonómia illúziójával próbálja alátámasztani saját negativitását, tükörképyszerűségét. Nyelvészeti értelemben tehát az ego azonossága azon a csalóka meggyőződésen

alapul, hogy jelöltnek, azaz valami létezőnek látszik, holott csupán a jelentés, a jelölők mozgásának önkényes kimerevítése. Sem a gondolat, sem az én nem tartozik a jelölt rendjébe, hanem mindkettőt a jelölők mozgása határozza meg. A szubjektivitás tehát lacani értelemben decentrált, mivel az én mindig egy másik, illetve a tudattalan mindig a Másik beszéde. Ez a másság jelenik meg a harmadik nagy lacani témában, a vágy elemzésében is.

### 3. Vágy

Az ember lényegi jellemzője a vágy, amely a tudattalan és a tudatos, a szimbolikus és az imaginárius rend kereszteződésében jelenik meg és működik. Lacan szerint mindenekelőtt különbséget kell tenni a szükséglet (*besoin*), az igény (*demande*) és a vágy (*désir*) között. A gyermek mindenféle szükségletekkel rendelkezik, amelyeket az anya ki tud elégíteni. Az igény olyan készlet, amelyet szóba hozunk, amelynek nyelvi kifejezést adunk, amelyről tudunk. Az igény valójában a szeretet igénye, ennek kielégítéséhez tehát valami olyasmire van szükség, ami több szükségletek kielégítésénél. A vágy azonban még ennél is több, a vágy ugyanis olyan szerkezetet mutat, amely szükségképp kielégíthetetlen. A gyermek életében ez azt jelenti, hogy a gyermek nem egyszerűen vágyódik az anyára, nem egyszerűen az anya gondoskodó szeretetét igényli, hanem ennél többet akar: az anya vágyának egyetlen tárgya és beteljesítője akar lenni, az egyetlen és mindennél fontosabb a másik életében. „Az ember vágya a másik vágya” – hangzik Lacan tömör és mély értelmű megfogalmazása. A tézis azonban kétértelmű: egyrészt azt jelenti, hogy a vágy mindig a másakra, az anyára, a szeretőre, a társa irányul, vagyis nincs olyan vágy, amely ne emberi viszonyokban öltene formát. Másrészt azonban azt is jelenti, hogy a vágy nem egyszerűen birtoklásra irányul, mintha csak pusztán szükséglet lenne, hanem a mindenkor más vágyára, ennek a vágnak a betöltésére. A szubjektum vágya az, hogy a másik vágyának tárgya legyen, az egyetlen, a legfőbb, a szeretetre legméltóbb.

A vágy Lacan rendszerén belül is különös fogalom. Sem az imaginárius, sem a szimbolikus rendjébe nem illeszkedik maradéktalanul, de nem is vezethető vissza valamilyen ezeket megelőző ösztönapparátusra. A vágnak köze van az imaginárius rendhez, amennyiben életünk java része az imaginárius terében zajlik, mintha egy bonyolult tükörteremben lennénk, ahol a valóságot az *imágók* egymásban tükröződő vetületei helyettesítik. A vágy ebben az értelemben gyakran képzelt vágy: mások akarunk lenni, mint akik vagyunk, olyasmit akarunk, amiről azt hisszük, hogy akarnunk kell, olyasfajta vágyakat alakítunk ki, amelyekkel a többiek vágyához kapcsolódunk stb. Másrészt a vágyban a szimbolikus dimenziója ugyancsak tetten érhető: a vágy minden formája kifejeződik, ám a nyelvi-szimbolikus forma felöltése semmiképpen

sem ártalmatlan folyamat. A vágy bekerül a jelölők láncolatának dinamizmusába, és valójában csak ezen a láncolaton belül nyer formát és értelmet. Mozgása is ehhez a láncolathoz köthető, vagyis nincs önálló élete. Mégis elmondható, hogy van a vágnak egy sajátos dimenziója, amit Lacan „reális”-nak nevez. Az imaginárius és szimbolikus kettős rendjét Lacan kiegészíti tehát egy harmadikkal, a reális rendjével, és így születik meg a kései gondolkodását uraló fogalmi hármasság: reális–szimbolikus–imaginárius. Mivel a szubjektum életének három dimenziójáról van szó, ezért ez a felosztás távolról emlékeztet a freudi ösztönén–én–felettes én hármására. Mégsem erről van szó, a reális lacani értelmét ugyanis egészen más irányból, a vágy fogalma felől érthetjük meg. A reális nem azonos a freudi valóságelvvel, avval a princípiummal, amely az ösztönkésztetések anarchikus törekvéseit lecsillapítja, civilizálja, vagyis amely az egyént kibékíti a „valósággal” – ez az imaginárius identifikációk és az üres diskurzus zsákutcaja. Lacan a „reális” alatt nem ezt az ösztönkésztetésekkel szembeni felnőt, „megbékélt”, vagy sokkal inkább domesztikált állapotot érti, hanem – eléggé meghökkentő módon – a lehetetlen utáni sóvárgást. A reális Lacannál azonos a lehetetlennel, a vágy pedig végső soron a lehetetlen vágya. Ennek értelmében az ember olyan lény, akit *per definitionem* kielégíthetetlen vágy jellemez.

Egyszerűbb szavakkal kifejezve ez a következőt jelenti: a vágy többre tör, mint valóságos kielégülésre. A vágy igazi célja az elismerés és a szeretet, vagyis a másik vágyának megragadása. Ennek következtében azonban a vágy egyszer és mindenkorra foglya marad az én és a másik, az úr és a szolga, a szeretet és a gyűlölet dialektikájának. A vágy dialektikája Lacannál olyan folyamat, amely a nyelv és az interszubjektivitás kontextusában fejeződik ki, és amely bizonyos értelemben sohasem ér véget, nem szűnik meg, nem torkollik végső kiengesztelődésbe. Fogalmilag nehezen megragadható többletek egész rendszere rajzolódik ki a szemünk előtt. Az elsődleges szükséglet átalakul a másira irányuló igénnyé, vagyis azzá az igénnyé, hogy a másik, az anya szeresse és ne hagyja el a gyermeket. Ez a szeretet iránti igény pedig az emberi vágy lényege, a lehetetlenre való vágyakozás gyökere, az anya ugyanis nem képes mindig jelen lenni és szeretetet adni. Miért lehetetlen a vágy? És miért ragad bele a dialektika végtelen folyamatába? Azért, mert a vágy alapvetően elismerésre törekszik. Az elismerés pedig *különbséget* feltételez az én és a másik között. Ez a különbség azonban egyszersmind örökre a beteljesülés, a másik vágyával való teljes azonosulás lehetetlenségét is hordozza. A vágy tehát a lehetetlen vágya. A szükséglettől eltérően, amely kielégül a tárgyában és lecsillapodik, a vágy sohasem éri el a tárgyát, illetve ha elérni véli, akkor kiderül, hogy mégsem az volt az igazi tárgy, a vágy köröz a tárgy körül, jelentéssel tölti fel, de elérni soha sem éri el. A vágyott nem kielégíti, hanem sokkal inkább elmélyíti a vágyat – hangzik Lévinas megállapítása, amely nagyon is egybeesik Lacan felfogásával. A lacani vágyfogalmat a következőkben három

további aspektusa felől, a dolog fogalma, a jelölőkkel való viszony és az etikai parancs felől vesszük szemügyre.

Ha a vágy a reálissal áll összefüggésben, a reális pedig „lehetetlen”, akkor az sem meglepő, hogy Lacan a vágy tárgyán, vagyis a tárgy fogalmán is olyasmit ért, ami merőben eltérő a hétköznapi tárgyfogalmunktól. A dolog Lacan szerint – hasonlóan Heidegger *A dolog* című szövegében bemutatott elemzéshez – nem ez vagy az a partikuláris létező, amelyet birtokolni lehetne, hanem maga is egyfajta űr, hiány vagy semmi. A dolog azonban olyan „semmi”, amely köré egy egész világ szerveződik. A dolog attól töltődik fel értelemmel, hogy a vágy tárgyává válik, ám ezáltal meg is szűnik egy dolog lenni a többi dolog között. Minden vélt vágytárgy mögött ott rejtőzik *a dolog*, amely abban a mértékben illan el, ahogy közelítünk hozzá. A „dolog” Lacannál tehát valamiféle totális örömtárgyként gondolható el, ám éppen ezért nem is érhető el soha. A dolog a reális rendjébe tartozik. A reális azonban nem a hétköznapi értelemben vett valóságos, hanem az, ami túl van az imaginárius és a szimbolikus különbségén, anélkül, hogy hegeli mintára meghaladná ezt a különbséget. A reálist valóságos helyett talán szerencsésebb lenne „valódinak” vagy „igazinak” fordítani.

A vágy, ahogy mondtuk, a reális rendjéhez tartozik. Nemcsak az imaginárius és szimbolikus különbségén mutat túl, hanem e különbség egyes tagjain is. A dolog lacani fogalma felfogható úgy is, mint a vágy mozgásának állandó túlmutatása az imagináriuson, vagyis az egyes imaginárius vágytárgyakon. A vágy rendjét a szimbolikussal pedig a fallosz fogalma köti össze. Lacan *A fallosz jelentése* című előadásban teremti meg a kapcsolatot az Ödipusz-komplexus, a jelölők láncolata és a vágy fogalma között. Lacan az Ödipusz-konfliktusban egy másfajta alaprajzolatot pillant meg, mint Freud, ez az alaprajzolat pedig a vágy dialektikájára épül. A szeretet igénye szenved attól, hogy nem ismeri a másik vágyának irányát, vagyis jelölőjét. „Ha az anya vágya a fallosz – írja Lacan –, a gyermek e fallosz akar lenni, hogy kielégítse a vágyat” (Lacan 1958/1998: 55.). A fallosz azonban itt nem egy bizonyos tárgyat, nem egy szervet és nem is egy funkciót jelent. A fallosz bizonyos értelemben a jelölők jelölője.

Az ödipális konfliktusnak Lacan ábrázolásában két meghatározó és összefüggő jelentése van. Az Ödipusz-komplexus egyetemes jelentése abból ered, hogy ez áll minden kultúra eredeténél, amennyiben az incestustilalom alapszabályába bevezeti a nyelv törvényét. Másfelől az Ödipusz-komplexus nem egy sajátos fejlődési fázisra (Freudnál a fallikus fázisra) utal, hanem azt a szerkezetet jelöli, ami a szubjektum létét a kezdetektől fogva meghatározza. Az apa ebben a kontextusban nem az anya és gyermek közötti duálunió része, hanem az a szimbolikus harmadik, aki a törvény nevében az anya és gyermek közötti szimbiózisra nemet mond. Ezt Lacan egy elhíresült szójátékkal fejezi

ki, amely kapcsolatot teremt a törvény, az apa neve (*nom du pere*) és az apa, vagyis a szimbolikus törvény tiltása (*non du pere*) között.

A vágy fogalmának ugyanakkor etikai jelentése is van. Ez az etika azonban semmiképpen sem a közösségi életet szabályozó törvényekre és szokásokra vonatkozik, hanem arra a célkitűzésre, amit a pszichoanalitikus terápiának el kell érnie. Ahogy már szó volt róla a lacani nyelvfelfogás kapcsán, az imaginárius szint zsákutcájába rekedt „üres beszédet” át kell fordítani a tudataltalant szóhoz juttató „teljes beszéddé”. A vágy kapcsán ehhez nagyon hasonló célt fogalmaz meg Lacan: a vágyat ki kell szabadítani a nem valódi, imaginárius vágytárgyak szövevényéből, és meg kell találni a valódibb, teljesebb alakját. Etikai előadásainak alaptézise az, hogy az embernek nem szabad engednie a vágyából: „*ne pas céder sur son désir*”. Ne felejtjük azonban el, hogy a vágy voltaképpen tárgya, a dolog elérhetetlen és lehetetlen. A vágy az emberi lény esetében olyan szerkezetet mutat, amelyben a vágy csillapíthatatlannak, a dolog pedig elérhetetlennek bizonyul. A lacani etika végső követelménye azonban mégis az, hogy ne engedjünk a vágyunkból. Ez a követelmény részben tragikus, részben heroikus felhangot ad a lacani emberképnek. Tragikus ez a kép, hiszen a vágy beteljesíthetetlen és a végső örömtárgy elérhetetlen, ugyanakkor heroikus is, hiszen nem lemondást, hanem mindenekelőtt a valódi vágy felkutatását és e saját vágyhoz való eltökélt ragaszkodást jelent. Kettős paradoxonról van tehát szó: egyfelől azt mondhatjuk, hogy nem tudunk lemondani a vágyról, ugyanakkor a vágy kielégíthetetlen; másfelől pedig azt, hogy nem tudunk ugyan lemondani a vágyról, ám valójában azt sem tudjuk, mi az igazi vágyunk, hiszen azt állandóan imaginárius tárgyak és szimbolikus csúsztatások fedik el a szemünk előtt.

## BIBLIOGRÁFIA

- Lacan, Jacques 1966: *Ecrits*. I–II. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1949/2002: *A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra*. In: Bóky Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest: Osiris, 65–69.
- Lacan, Jacques 1958/1998: „A fallosz jelentése”. In: *Café Babel* 1998/3., 51–56.
- Lacan, Jacques 1975a: *Les écrits techniques de Freud. Le Séminaire, Livre I*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1998: *Les formations de l'inconscient. Le Séminaire, Livre V*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1986: *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre VII*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1975b: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, Livre XI*. Paris: Seuil.

- Dor, Jean 1985–1992: *Introduction à la lecture de Lacan*. I–II. Paris: Denoël.
- Freud, Sigmund 1932/1994: *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Nyíregyháza: Könyvjelző Kiadó.
- Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand 1967/1994: *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai.
- Roudinesco, Elisabeth 1993: *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.
- Unoka Zsolt 1998: „Fallosz-jelentés. A fallosz szerepe a vágy dialektikájában Lacan ötvenes évek végi írásaiban”. In: *Café Babel* 1998/3., 59–75.
- Vanier, Alain 1998: *Lacan*. Paris: Les Belles Lettres.



## LOUIS ALTHUSSER

Louis Althusser (1918–1990) a strukturalizmus eszméit a marxista filozófia megújítására használta. 1939-ben vették fel az École Normale Supérieure-re, és még ebben az évben behívták katonának. Öt évet töltött hadifogságban egy németországi fogolytáborban, a háború után Gaston Bachelard vezetése alatt írta meg Hegelről szóló disszertációját. 1948-ben lépett be a kommunista pártba, és ugyanebben az évben kapott posztot az École Normale Supérieure-ön, ahol azután harminc éven keresztül tanított. Bipoláris zavara miatt időnként pszichiátriai kezelésre szorult, a hetvenes évek végére állapota fokozatosan romlott. 1980-ban meggyilkolta a feleségét. A rendőrségi és szakértői vizsgálatok alapján pszichiátriai elzárásra ítélték. Ekkor írta meg önéletrajzi esszéjét *L'avenir dure longtemps* (*A jövő sokáig tart*, 1992) címmel.

Először jelentősebb műve Montesquieu politikafilozófiájával foglalkozik (*Montesquieu: la politique et l'histoire*, 1959). Az igazi áttörést, ismertséget és egyszersmind saját hangjának megtalálását azonban Marxról szóló írásai hozták meg. Noha magát mindvégig ortodox marxistának tartotta, és filozófiai gondolkodását alárendelte Marx értelmezésének, ennek ellenére gondolkodása egyaránt termékenynek bizonyult a marxizmus, a strukturalizmus, a történetfilozófia és az episztemológia számára is. A hatvanas években jelent cikkeit a *Pour Marx* (*Marxért*) című gyűjteményben jelentette meg 1965-ben, és még ugyanebben az évben jelent meg a munkatársaival (Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibar, Roger Establet) közösen írt *Lire le Capital* (*A tőke olvasása*) című könyv. Magyarul *Marx – az elmélet forradalma* címen adták ki 1968-ban a két kötetből személyesen Althusser által összeállított és előszóval ellátott válogatást.

### 1. Marx újraértelmezése

Althusser úgy vélte, hogy nem saját elméletet hoz létre, hanem munkáját egy létező doktrína szolgálatába állítja. Ám felhívta a figyelmet egy Marx művében sokak által figyelmen kívül hagyott paradoxonra, nevezetesen a marxista filozófia befejezetlenségére és a marxista tudománnyal szembeni elmaradására. Althusser tehát szigorúan Marx nevében, de mégis a marxi filozófia továbbfejlesztésére vállalkozott.

Mindenekelőtt azzal az uralkodó Marx-értelmezéssel szállt szembe, ami szerint Marx filozófiája egyfajta humanizmus lenne. A *Marxizmus és humanizmus* (1963) című tanulmányban nem tagadja, hogy a fiatalkori művek alapján Marxot lehet humanista filozófusként is olvasni. Ezzel szemben kimutatja, hogy az érett Marx gondolkodása gyökeres szakítás a humanizmus ideológiájával. A humanizmus arra a két elméleti tételre épül, hogy 1) létezik emberi lényeg és hogy 2) e lényeg elszigetelt egyének attribútuma. Ehhez a humanizmushoz olyan fogalmak tartoznak, mint autonómia, ész, szabadság. A humanizmus feltevése az, hogy a történelmet csak az ember lényege révén lehet megérteni, s ezt a lényeget a szabadság és az ész fogalmai írják körül. Emlékezzünk, hogy Sartre már *Az egzisztencializmus humanizmus* című előadásában szakított a filozófiai humanizmus hagyományával, ami szerint az ember lényege megelőzi egzisztenciáját. Az egzisztencializmus az emberi lényegre alapozó humanizmussal szemben az ember abszurd szabadságát és önmegvalósítását hirdeti. A strukturizmus nem az ember fogalmára, de nem is az ember szabadságára, hanem az általános struktúrák működésének gondolatára épül.

Althusser alapos és meggyőző vizsgálatokkal kimutatja, hogy 1845-től kezdődően Marx szakít a humanista megközelítéssel, és a társadalom tisztán tudományos leírását adja, amelynek középpontjában már nem az emberi lényeg, hanem a termelési mód gondolata áll. Gyökeresen új fogalmakra alapozza történelemelméletét (társadalmi alakulat, termelőerők, termelési viszonyok, felépítmény, ideológiák stb.), a humanizmust ideológiaként határozza meg és utasítja el. Althusser szerint a tudományos marxizmus szempontjából maga az emberi lényeg fogalma jelenti a feltárandó és elutasítandó ideológiai alapot. Ez a fogalom irányította ugyanis évszázadokon keresztül a gondolkodást, ez a problematika volt az az evidencia, amit soha senki meg nem kérdőjelezett. Althusser ezért Marx „elméleti antihumanizmusáról” beszél: „Valamit *tudni* az emberekről csakis azzal az abszolút feltétellel lehet, hogy pozíciójává zúzzuk az ember filozófiai (elméleti) mítoszát” (Althusser 1968: 66.). Csakis ez biztosítja, hogy ne az egyes emberek, vagy egyes közösségek szabadságvágyáról beszéljünk, hanem az osztályharcról és a termelési viszonyokról, amelyek ténylegesen meghatározzák a cselekvő emberek tudatát.

## 2. Struktúra és cezúra

Althusser szerint Marx totális elméleti forradalmat hajt végre, amennyiben egyfelől a szubjektumot és az eszmei lényeget kiűzi a gondolkodásból, és amennyiben, másfelől, ezeket teljesen új fogalmakkal váltja fel. Ezen a ponton Bachelard-tól és Canguilhem-től átvesszi az *episztemológiai cezúra* fogalmát, ami szűkebb értelemben Marx-értelmezésének alapját, tágabb értelemben pedig a

tudománytörténet fejlődésének princípiumát jelenti. Az episztemológiai cezúra „az a metszésvonal, amely egy tudomány előtti problematikának tudományos problematikává váló átalakulását jelzi”, illetve az a mutáció, „amely valamely tudományos diszciplína megalapításával egyidejűleg az elméleti problematikában előáll” (Althusser 1968: 80.). Marx életművében kimutathatóan van episztemológiai cezúra, amit Althusser 1845-re datál: ekkor szakít Marx az ideologikus filozófiával, és alapít meg egy új történelemelmélet (a történelmi materializmust), valamint egy új filozófiát (a dialektikus materializmust). Az a gondolat, hogy a termelési módok elemzése és magyarázata tudományossá tehető és hogy a termelési mód láthatatlanul meghatározza a társadalom minden egyéb aspektusát, megkülönbözteti Marx gondolkodását minden kortárs és későbbi humanista filozófiától. A többi strukturalistához hasonlóan Althusser erősen törekszik arra Marx elemzéseiben, hogy az egyéni cselekvő öntudatos tapasztalatának és egyéni felelősségének fogalmát kiiktassa az elemzésből.

A cezúra azonban nem csak Marx életművében belül ragadható meg. Althusser ennél radikálisabb értelemben veszi az episztemológiai cezúrát: Marx egy korábban nem létező tudományt hozott létre: a történelem tudományát. Althusser ezt egy kontinens felfedezéséhez hasonlítja. „Marx előtt két kontinens nyílt meg a tudományos megismerés számára: a matematika kontinense és a fizika kontinense. Az elsőt a görögök (Thalész), a másodikat Galilei nyitották. Marx a tudományos megismerés számára megnyitott egy harmadik kontinent: a történelem kontinensét. Ennek az új kontinensnek a megnyitása forradalmat váltott ki a filozófiában. Törvény, hogy a filozófia mindig összefügg a tudományokkal” (Althusser 1968: 310.). Marx tehát létrehozta a történelem tudományát, a marxista filozófiának most be kell hoznia lemaradását a történelem tudományával szemben. Ahogy a filozófia a matematikai kontinens megnyitásával született meg Platónnál, majd a fizikai kontinens megnyitásával átalakult Descartes-nál, úgy Althusser szerint a filozófia soron következő átalakulása a történelem tudományának, ennek az új kontinensnek a marxi megnyitásához fog kapcsolódni. Fontos a marxista történettudomány és a marxista filozófia megkülönböztetése: ha e kettő azonos volna, akkor a marxi elméletet egyfajta historicizmussá (Gramsci, Croce) alacsonyítanánk. A marxizmusnak a történelem tudománya mellett a filozófiával is foglalkoznia kell, amelynek valódi tárgya az emberi tudást és cselekvést irányító „idő feletti” mélystruktúrák és összefüggések feltárása.

Ehhez kapcsolódik az episztemológiai cezúra fogalmának legtágabb értelme is, amely az emberi tudás és ész teleologikus elképzelésének tagadásában áll. Althusser szerint az ész történetének folytonos fejlődésként, vagy fokozatos öntudatra ébredésként való elképzelése minden esetben egy adott történelmi helyzet retrospektív illúziójának következménye. Valamilyen ideológiai érdek nevében a jelen állapotot visszavetítjük a múltba, és ezáltal szükségszerűnek és elkerülhetetlennek állítjuk be. Althusser szerint a felvilágosodás és a

hegelianizmus felfogása az ész történetével kapcsolatban ideologikus félreértés. A megismerés fejlődése valójában egészen más törvényeknek van alávetve. „Úgy kezdjük felfogni a történelmet – írja *„A Tőké”-től Marx filozófiájáig* című tanulmányban –, mint radikális megszakításokkal [...], mély átalakulásokkal tagolt történelmet, s még ha ezek tiszteletben tartják is a megismerés tartományainak meglevő folytonosságát [...], törésükben akkor is egy új logika uralmát juttatják érvényre, amely korántsem a réginek egyszerű továbbfejlődése, annak »igazsága«, vagy »megfordítása«, hanem *szó szerint a régi helyébe lép*” (Althusser 1968: 100.). Az episztemológiai cezúra fogalma tehát az emberi megismerés történetének egészére érvényes, amely így nem kontinuum, valamely ész vagy emberi lényeg által vezérelt történelem, hanem a termelési módok és az ezekhez kapcsolódó tudásmódok váltakozása.

Marx ugyan felfedezte, hogy a spekulatív fogalmak tudományossá tétele révén miként lehet meghaladni az ideológiákat, és miként lehet feltárni a társadalmakban érvényesülő dinamikát. Marxot azonban túlságosan is ökonomista módon magyarázzák, vagyis a marxista gondolkodók hajlamosak a szociális fenoméneket a gazdasági erők és a termelési viszonyok közvetlen tükröződésének tartani. Althusser szerint ez így naivitás: a struktúráknak ugyanis legalább kétféle szintjéről beszélhetünk. A szociális viszonyokat egy specifikus területen nagyon is meghatározhatják az etikai, politikai, vallási, esztétikai tudatmódok, amelyek tehát egy mélyebb, strukturális háttérre jelentenek a felszíni társadalmi jelenségek mögött, ám azt, hogy melyik összetevő válik uralkodóvá, azt már a termelési módok, vagyis a legelső strukturális szint határozza meg. A legmélyebb szinten tehát mindig a termelési módok a meghatározók, a felszíni viszonyokat azonban közvetlenül meghatározhatják nem gazdasági faktorok is. Ez tehát a marxi elképzelések finomítása, mégpedig a megkettőzött mélystruktúra fogalmával. Althusser ugyan tagadja, hogy strukturalista lenne, például arra hivatkozik, hogy soha sem alkalmazta a nyelvészeti elemzés módszerét, ezen a ponton azonban világosan érezhető a kötődése a strukturalizmushoz. Úgy gondolja, hogy nem az egyéni cselekvők a történelem valódi szubjektumai, hanem azok a személytelen struktúrák, amelyeket Marx termelési viszonyoknak nevezett.

### 3. Ideológia

Az episztemológiai cezúra és a struktúra mellett az ideológia az a harmadik fogalom, amely lényegi módon jellemzi Althusser Marx-értelmezését. A marxista filozófia egyik célja, hogy a szubjektív, személyes tapasztalatot meghamisító ideológiákkal leszámoljon. Az a nézet, hogy a személyek aktív, önmagukat meghatározó és irányító szubjektumok, Althusser szerint a kapitalizmus egyik legkártékonyabb ideológiája. A naiv elképzelés szerint az ideológia a „tudat”

tartományához tartozik, Althusser azonban megmutatja, hogy az ideológia lényegét tekintve „tudattalan”. „Az ideológia valóban a képzetek bizonyos rendszere: de a képzeteknek a legtöbb esetben semmi közük a »tudathoz«: a legtöbb esetben képek, néha fogalmak, de mindenek előtt mint *struktúrák* oktrojálódnak az emberek túlnyomó többségére, anélkül, hogy átmennének a »tudatukon«” (Althusser 1968: 69.). Az ideológia tehát tudattalan funkció, egy mélyen rejlő jelentésstruktúrára utal, és az emberek világhoz való viszonyának átélésre vonatkozik. Az ideológia azért veszélyes, mert megkérdőjelezhetetlen valóságként jelenik meg az egyén számára: az emberek az ideológiákat nem tudatformaként élik át, hanem mint világuk egyik tárgyát, mint magát ezt a világot, vagyis mint a legszilárdabb valóságot.

Althusser különbséget tesz az elnyomó államapparátus (rendőrség, törvény, börtön, bíróság, adminisztráció stb.) és az ideológiai államapparátus (nevelés, politikai pártok, egyházak, család, egyesületek stb.) között. Az előbbi az erőszak révén uralkodik az egyének felett, az utóbbi sokkal ravaszabb, észlelhetetlenebb módon, az ideológiákon keresztül. Az ideológiák mindenhová behatolnak, mivel nem kívülről érkeznek, hanem áthatják a társadalom minden szegmensét, és valójában a tudattalanban vetik meg gyökereiket. Mivel erőszak nélkül beszűrődnek mindenhová, nehéz felfedni őket, és még nehezebb megszabadulni tőlük. Az ideológia egy viszonyt reprezentál az egyén és létfeltételei között, ám ez a viszony imaginárius. Althusser fontos belátásai közé tartozik, hogy az ideológia nem hiteken és meggyőződéseken keresztül fejti ki hatását, hanem ritualizált gyakorlatokon keresztül. Az ideológia célja tehát nem annyira hamis hitek kialakítása, mint inkább a „szubjektum” megteremtése, vagyis a rituális tevékenységek olyan hálózatának létrehozása, amelyben az egyének felismerhetik magukat, vagyis amelyben felépíthetik azonoságukat. A hatékonyan működő ideológiák által megteremtett és helyesen cselekvő szubjektumok társadalmában már szinte nincs is szükség az elnyomó államapparátusra.

A 68-as események után a kommunista mozgalom válságba került és ez a válság Althusser gondolkodásában is érződött. Az elméleti jellegű írásaival szemben megnőtt a politikai írások száma, sok helyről ugyanis túlzott teoretizálással vádolták. Önkritikát is gyakorolt, ám ez elméleti szinten nem regressziót jelentett, hanem új témák felbukkanását. Például megjelent a történelmi kontingencia fogalma, vagyis az az elképzelés, hogy a túldeterminációt mindig aluldetermináció kíséri. Valamint megjelent az ideológiák materialításának fogalma, vagyis az a gondolat, hogy az ideológiákat mindig gyakorlatok kísérik és hozzák létre. 1980 utáni különös hangulatú írásaiban olyan fogalmak válnak középpontivá, mint a „találkozás materializmusa” vagy a dialektikus materializmussal szemben az „aleatorikus materializmus”.

## BIBLIOGRÁFIA

Althusser, Louis 1965a: *Pour Marx*. Paris: Découverte.

Althusser, Louis 1965b: *Lire le Capital*. Paris: Maspero.

Althusser, Louis 1968: *Marx – az elmélet forradalma*. Budapest: Kossuth.

Althusser, Louis 1992: *L'avenir dure longtemps*. Paris: Stock.

Althusser, Louis 1994–2001: *Écrits philosophiques et politiques*. I–II. Paris: Stock.

Elliot, Gregory (szerk.) 1994: *Althusser: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Marty, Eric 1999: *Louis Althusser, un sujet sans procès*. Paris: Gallimard.

Moulier Boutang, Yann 1992–2002: *Louis Althusser, une biographie: la formation du mythe*. I–II. Paris: Grasset.

## HETEDIK FEJEZET: POSZTSTRUKTURALIZMUS

Posztstrukturalizmus alatt nem egységes irányzatot, iskolát, vagy mozgalmat értünk. Azoknak a szerzőknek a közös megnevezésére alkalmazható ez a megjelölés, akik a saját gondolkodásukat időben nagyjából az ún. strukturalista mozgalom után, tehát a 60-as évek második felétől kezdve, elméletileg pedig a strukturalista gondolkodással szembehelyezkedve alakították ki. A fogalomnak van egy szűkebb és egy tágabb jelentése. Szűkebb értelemben azokat a gondolkodókat szokás a posztstrukturalizmushoz sorolni, akik szorosan kapcsolódnak a strukturalista elmélethez, és annak kritikai továbbfejlesztését hajtják végre. Ebben az értelemben elsősorban Michel Foucault és Gilles Deleuze gondolkodása említendő, ugyanakkor posztstrukturalistának nevezhető Roland Barthes vagy Jacques Lacan kései gondolkodása is. Tágabb értelemben a posztstrukturalizmus mindazokat a szerzőket felöleli, akik a strukturalizmus lecsengése után alkottak és valamilyen módon felhasználták a strukturalizmust a tájékozódásukban. Az előbb említettek mellett Jacques Derrida, Michel Serres, Jean-François Lyotard és még sokan mások. Ebben a tágabb értelemben az ún. posztstrukturalizmus magában foglalja a dekonstrukciót és a posztmodern gondolkodást is.

A posztstrukturalizmus egyik első dokumentuma Jacques Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában* című előadása, amely 1966-ban a John Hopkins University strukturalizmusról szóló konferenciáján hangzott el. Noha ez a konferencia jelenti a strukturalizmus térhódításának kezdetét az Egyesült Államokban, a konferencián már elhangzik a strukturalizmussal szembeni egyik legmarkánsabb kritikai állásfoglalás is. Derrida szerint a strukturalizmus olyan mindenható struktúrát feltételez, amely egy kultúra minden teljesítményét maradéktalanul képes megmagyarázni. Ez azonban Derrida szemében metafizikai naivitásról árulkodik. Vannak ugyan struktúrák, de ezek a struktúrák középpont nélküli alakzatok, amelyekben az elemek mindig elmozdulnak egymáshoz képest. A struktúrák újra és újra megbomlanak, nincs olyan végső struktúra, amely minden egyéb struktúra számára alapot biztosítana.

A posztstrukturalizmus elnevezés nem francia találmány, noha legfontosabb elméleti szerzői egytől egyig franciák. A fogalom e gondolkodók amerikai recepciója során született és ugyancsak az Egyesült Államokban alakult ki az az elképzelés, hogy ezek a nagyon is heterogén képet mutató gondolkodók

valamiféle „irányzatként” léptek fel a filozófia porondjára. Mégsem teljesen légből kapott az elnevezés: a strukturalizmus olyan mélyreható elméleti forradalmat jelentett a humántudományokban az 50-es és 60-as években, hogy a következő generáció filozófusai szinte magától értetődően a strukturalizmus elméleti modelljével párhuzamosan vagy éppenséggel azzal szemben kezdtek el filozofálni. Ha van elméleti törekvésekben közös mozzanat, akkor az leginkább 1) a hagyományos, metafizikai fogalmiság kritikájában, 2) az ember mint autonóm, öntudatos szubjektum fogalmának radikális elutasításában és 3) a különbség fogalmának mélyreható elemzésében ragadható meg. A posztstrukturalista gondolkodók továbbá 4) a filozófia hagyományos felfogásával is szakítanak: egészen új témákról gondolkodnak (pl. hatalom, vágy, örület, büntetés), másként vélekednek a gondolkodás tapasztalatáról (pl. nem az igaz ismeret keresése, hanem fogalmak teremtése) és társadalmi szerepéről is (pl. a gondolkodás nem tárgyyszerű és nyugodt szemlélet, hanem forradalmi, felszabadító potenciál).

## BIBLIOGRÁFIA

- Ferry, Luc – Renaut, Alain 1985: *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Paris: Gallimard.
- Frank, Manfred 1983: *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harland, Richard 1987: *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism*. London – New York: Routledge.
- Schiwy, Günther 1985: *Poststrukturalismus und „Neue Philosophen”*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Silverman, Hugh J. 1985: *Inscriptions. Between Phenomenology and Structuralism*. London – New York: Routledge.



## MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault (1926–1984) a XX. századi francia gondolkodás nehezen besorolható alakja. Egyszerre hatott rá a fenomenológia, az egzisztencializmus és a strukturalizmus, ugyanakkor túl is lépett mindezen irányzatokon. *A szavak és a dolgok* (1966) című művét még sokan a strukturalizmus eredményeihez sorolták, holott Foucault korábban sem tartotta magát strukturalistának, ekkor pedig már tudatosan is új utakat keresett. Öntörvényű gondolkodó volt abban az értelemben, hogy a filozófiában nem a meglévő problémák elmélyítése érdekelt, hanem új módszereket és új problématerületeket nyitott meg.

Poitiers-ben született, apja jómódú és tekintélyes sebész volt. 1946-ban nyert felvételt a párizsi Ecole Normale Supérieure-re, ahol olyan tanárai voltak, mint Merleau-Ponty és Althusser. 1961-ben doktorált a Sorbonne-on, témavezetője Georges Canguilhem volt. Fő doktori értekezése az örület történetéről szólt, kiegészítő értekezése pedig Kant *Pragmatikus érdekű antropológiájának* jegyzetekkel és kommentárral ellátott fordítása volt. 1970-ben választották a nagy tekintélyű intézmény, a Collège de France professzorává. 1984-ben, egy akkor még alig ismert és elsősorban homoszexuálisok között terjedő betegségben, AIDS-ben hunyt el.

Nehéz lenne filozófiai munkásságából akár csak egyetlen állandó motívumot kiemelni. Műveit éppen az jellemzi a legjobban, hogy Foucault-nak nincs végső álláspontja, sőt általában a „mű” és a „szerző” fogalmát is megkérdőjelezi. Mindazonáltal néhány általános motívum kirajzolódik a gondolkodásában. Mindenekelőtt talán az, hogy a filozófia nem tisztán teoretikus ügy: egy filozófia elméleti megállapításai ugyanis állandó összefüggésben állnak azzal a történeti korrallal, amelyben létrejöttek, azzal az intézményrendszerrel, amely irányítja a hétköznapi életet és azoknak a gyakorlatoknak az egészével, amelyekben önmagunkat megalkotjuk és tapasztaljuk. Magyarán nincs tisztán teoretikus szféra és nem beszélhetünk a tapasztalat tiszta, érintetlen állapotáról. Ez a belátás persze már felbukkan Nietzschénél és Heideggernél is, Foucault azonban az említett két szerzőnél közvetlenebb vizsgálatokat végez a gondolkodás és a gondolkodástól idegennek tűnő szférák viszonyában. Általában az a komplex viszony érdekli, amely a tudás keretei és az emberi cselekedetek között megvalósul. A tudás kereteit szabályszerű diskurzusok alkotják, az emberi cselekedeteket pedig intézmények, hatalmi viszonyok és

életstílusok irányítják. Ez a két szféra azonban nem különíthető el egymástól, Foucault filozófiai témája éppen e kettő egymásra hatása.

Gondolkodása radikális perspektíaváltást hozott jó néhány területen. A történelem folyamatát például nem események sorozataként gondolta el, és nem is fejlődésként, hanem szakadások és törések soraként. A modernitást nem a szabadság megvalósulásaként és az öntudat kibontakozásaként értelmezte, hanem mint az intézményi uralom soha nem látott mértékű beivódását a mindennapi életbe. Nem autonóm lények vagyunk Foucault szerint, hanem olyan „kulturális termékek”, akiknek a gondolkodását és cselekvését öntudatlanul követett, anonim szabályok határozzák meg. A racionális, öntudatos és autonóm szubjektum helyett tehát sokkal inkább engedelmes, passzív és normalizált egyedekről kell beszélnünk. A felvilágosodás racionalizmusa és individualizmusa tévedésnek bizonyult, az embert sokkal inkább meghatározzák azok a szociális intézmények, amelyek kontrollálják és megfigyelik, mint saját öntudata. Ebből következik Foucault talán legnagyobb hatású belátása, amely a humán tudományok szerepére és öncéltelmezésére vonatkozik: a humán tudományok nem a „humanitás” eszméjének előmozdításán munkálkodnak és nem is a társadalmi élet mélyebb megértését teszik lehetővé, hanem maguk ezek a tudományok is az uralom eszközei és ágensei. A humán tudományok nem pusztán semleges megfigyelői a társadalom dinamizmusának, hanem diszciplináris praxisokat és totális intézményeket (elme-gyógyintézet, börtön, klinika) hoznak létre. Az együttérzés maszkja alatt tulajdonképpen a populáció kontrolljának hatékony módszereit szolgáltatják. Foucault gondolkodása tulajdonképpen a legalapvetőbb és ennek megfelelően legszervezhetetlenebb szociális distinkciókra irányul. Kettős stratégiát követ: egyrészt felkutatja ezeket az elemi distinkciókat, másrészt megkérdőjelezi a hozzájuk kapcsolódó intellektuális igazolást (humán tudományi háttérrel) és intézményi támogatást (hatalmi technikát).

Foucault gondolkodásában három korszak különíthető el, amelyek a *tudás*, a *hatalom* és a *szubjektivitás* fogalmai köré csoportosíthatóak. 1) Első korszakát szokás archeológiaiainak is nevezni, mivel a tudományok és általában a különféle tudástípusok archeológiai vizsgálatát folytatja. Ezen időszak legfontosabb művei: *A bolondság története* (1961), *A klinika születése* (1963), *A szavak és a dolgok* (1966), *A tudás archeológiája* (1969). 2) Második korszakában a diszkurzív tudás helyett sokkal inkább a hatalom különféle szinteken érvényesülő működése felé fordul. Az ekkoriban alkalmazott genealógiai módszerrel az intézmények és a gyakorlatok történetét kutatja. Ennek a kutatási iránynak a legfontosabb művei: *Felügyelet és büntetés* (1975), *A szexualitás története I.: A tudás akarása* (1978). 3) A szexualitás történetéről szóló munka első kötetének megjelenése után Foucault gondolkodásában jelentős átalakulások mentek végbe. Ekkoriban már nem a hatalom működését kutatta, hanem azokat a módokat, ahogy egy szubjektum képes önmagát

átformálni és megteremteni. Ennek a korszaknak a dokumentumai *A szexualitás története* II. és III. kötete: *A gyönyörök gyakorlása* (1984) és a *Törődés önmagunkkal* (1984).

## 1. A tudástípusok archeológiája

### 1.1. <sup>46</sup>Örület és klinikum

Foucault több kisebb könyv és írás (pl. *Bevezetés Binswanger: Alom és egzisztencia című művéhez*) után 1961-ben jelenteti meg *A bolondság történetét*. A könyv több szempontból is különös munka: egyrészt inkább tűnik aprólékos történeti vizsgálódásnak a kirekesztő gyakorlatokkal és intézményekkel kapcsolatban, mintsem filozófiai értekezésnek, másrészt a benne megszólaló esztétörténész szempontja nem azonos egyetlen történetírói iskola megközelítésmódjával sem. Azoknak a rejtett működésmódoknak a tisztázására törekszik, amelyek alapján egy adott korban létrejönnek a társadalmat irányító legalapvetőbb megkülönböztetések. Ennek következtében nem a történelmi tények és nem az ún. történelmi hűség érdekli, olyasmit akar megmutatni, ami a történész szakma számára láthatatlan. A könyv tulajdonképpeni témája az ész és az örület, illetve a normális és a deviáns működés különbsége. Más szóval azt a legelemibb szociális megkülönböztetést járja körül különböző történeti korokban, amely alapján egy társadalom megállapítja, hogy kik tartoznak hozzá és kik rekednek kívül rajta. Az idegenség problémája Foucault számára nem a nemzetek, kultúrák és vallások közötti konfliktusos viszonyként érdekes, hanem egy adott társadalmon belül: az az igazán idegen, aki állandó és látható közelségben van, mégsem része a társadalmi szervezetnek, vagyis a deviáns, az abnormális, az örült, a bűnöző, a kicsapongó.

Foucault azzal a megállapítással kezdi történeti vizsgálódásait, hogy a „középkor végén a lepra eltűnik a nyugati világból” (Foucault 1961/2004: 11.). Ennek a történeti ténynek a megállapításától jut el hosszú és tekervényes úton nagyszabású filozófiai belátásokig. Ez a meghökkentő felütés azonban jól mutatja, hogy Foucault gondolkodásában nem az örület különböző alakzatai és az örületre vonatkozó különféle kezelési megoldások az érdekesek. Úgy véli, hogy nem beszélhetünk az örület elemi tapasztalatáról, ami koroktól és kultúráktól függetlenül ugyanolyan lenne. Az örület ugyanis Foucault számára nem antropológiai állandó, hanem kulturális képződmény, hiszen az abnormalitás mindig csak egy normalitás, vagyis egy szociális konszenzus viszonyában lehetséges. Tulajdonképpen nem az örület a könyv alaptémája, hanem az emberre vonatkozó felosztások és kategorizációk, vagyis az esztelen, a nem normális, a szabálytalan kirekesztésének típusai és mechanizmusai. Ész és örület kontrasztjában Foucault tulajdonképpen minden lehetséges

máslét ontológiai feltételeinek gyökereit kutatja. Konkrétan ez azoknak a diskurzusoknak, intézményeknek és kirekesztő gyakorlatoknak a feltárását jelenti, amelyek alapján az ész egy adott történeti korban meghatározza és kirekeszti magából az örületet.

Három korszakot vizsgál, a reneszánszt, a klasszikus kort és a XIX. századdal kezdődő modern kort. A lepra eltűnik a nyugati világból a középkor végére, de nem tűnik el a szociális szeparáció. Foucault azt a folyamatot követi végig, ahogy a leprások által üresen hagyott szimbolikus tér újra benépesül az örültek által. A leprásokra úgy gondoltak a középkorban, mint akik veszélyesek és rosszak, hiszen Isten megbüntette őket, ugyanakkor szükség is van a jelenlétükre, mivel Isten hatalmának a jelei és emlékeztetnek a keresztény irgalmasságra. A fizikai kirekesztés és a szellemi reintegráció kettős mozgása azonban a reneszánsztól kezdve más és más figurákat helyez a leprások által üresen hagyott helyre. A középkor szellemisége kényszeresen érdeklődött a halál iránt, az eleven és a holt különbsége határozott meg minden egyéb különbséget. A reneszánszban a bolond és a bolondság különféle alakzatai válnak az érdeklődés középponti tárgyává a halál helyett. Az örület a szabad vándorlás, az evilági összefüggéseket elhagyó máslét szimbóluma. Az alapvető különbség tehát élet és halál különbsége helyett eszes és esztelen, ész és nem ész különbsége lesz.

A reneszánsz és a klasszikus kor határán az elzárás és a kirekesztés új formái alakulnak ki: a lepraházak helyén megjelennek a szegényházak. A bolondság immár nem az orvosi vagy testi diszfunkció terminusaiban volt érdekes, hanem a kihágás és a szabálytalanság viszonyában, ezért a bolondság kategóriájába került minden szabálytalan életvitelt folytató egyén: a bolond, a részeges, a kicsapongó, a bűnöző, a szerelmes, a szentséggyalázó, a szabadgondolkodó stb. 1656-ban alapítják az Hôpital Gênéralt, a párizsi Közkórházat, amely az újonnan alakuló intézmények mintaképe. Ezek nem gyógyító intézmények, hiszen a szegények, vagabundok, örültek, ellenszegülők egyaránt ide kerülnek, ugyanakkor nem is börtönök, noha szigorúan őrzött és elzárt teret jelentenek a városon belül. A klasszikus kor számára evidenciát jelentett ezeknek a számunkra nagyon is eltérő figuráknak az együttes elzárása: a rend és a rendtelenség, az ész és az esztelenség alapvető különbségét ragadták meg ily módon. Nem az orvosi klinikák kialakulásának és a tudományos haladás első lépésének vagyunk tehát a tanúi. Ezek az intézmények jelentik Foucault szerint az első nagy lépést a szociális internálás, az izolálás és a néprétegek megfigyelése felé. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy az ún. humán tudományok ezekben a zárt intézményekben születnek meg. A XIX. század elején születő és egyre jelentősebb szerepet betöltő humán tudományok (pszichológia, szociológia, antropológia stb.) nem a tiszta igazság, hanem a klasszifikáció és a kontroll eszközei. A bolondság története persze önmagában is érdekes, de a legérdekesebb az az összefüggés, ami a történet mögött felsej-

lik: egy új szociális intézmény mindig függ egy új diskurzustól, illetve egy új diskurzus mindig új szociális gyakorlatokat hoz létre.

A nagy francia forradalom idején megváltozik a viszony az őrülettel: sokan felháborítónak találják, hogy az őrült és a köztörvényes bűnöző egy helyen legyen elzárva. Létrejön tehát egy újfajta, csak a bolondok elzárását szolgáló intézmény. Ez azonban Foucault szemében nem a humanizáció felé tett lépés, hanem új operációk és diskurzusok megjelenése: az elmeegógyintézzettel párhuzamosan valójában létrejön maga az „elmebetegség” mint kategória, valamint az elmebetegségre vonatkozó kezelések újfajta rendszere is. A korábbi egységes elzárás helyett az őrültek külön elzárást kapnak. Az elmeegógyintézetben az őrültből elmebeteg lesz. A klasszikus korban az őrült a többi esztelen és szabálytalan figurával együtt valamiféle fenyegető másságot jelentett, hiszen emberek voltak mind, jóllehet az embert alapvetően meghatározó jelleg, az ész képessége nélkül. E fenyegető másság végképp eltűnik az elmeegógyintézet megjelenésével, ahol az őrület már nem a másság alakzata, hanem az ész valamiféle kiskorú állapota. Az őrültek Foucault szerint sokáig egy bizonyos fokú szabadságot élveztek, amennyiben az őrület tapasztalattal szolgált a lélek működésével kapcsolatban. Ez a szabadság azonban végképp elveszett az elmeegógyintézetek megjelenésével, ami így nem az őrültek felszabadítását, kezelésük humanizálását jelentette, hanem az őrület tapasztalatának objektivizálását. Az őrülttel szemben az orvos abszolút hatalomra tesz szert, az orvos az, aki megfigyel és ítélkezik. Az orvos nem tudományos tekintély egy ilyen intézményben, hanem jogi és morális autoritás.

Az őrület olyan mély és titkos tapasztalat, amit a racionalitás és a humanitás diskurzusa elnyom, pedig az őrület ott van Hölderlin, Nietzsche, Artaud, Van Gogh és sokak művében. A humán tudományok megjelenésével párhuzamosan azonban megszűnt a képességünk arra, hogy tanuljunk az őrültektől. A humán tudományok többsége, különösen a pszichiátria, szinte semmilyen objektív tudással nem rendelkezik, mégis óriási hatalomra tett szert. Ez olyan meghökkentő tény, amelyet mindenképp érdemes kutatni. Foucault egyik legfontosabb belátása az, hogy a XIX. században születő humán tudományok nem az elzártak emberséges és igazságos kezelését segítik elő, hanem maguk is hatalmi eszközök, mivel nagyon hatékony ideológiai támaszt nyújtanak az elzáró gyakorlatok számára. A humán tudományok szoros összefüggésben állnak azokkal az intézményekkel (elmeegógyintézet, kórház, börtön, laktanya, iskola), ahol elzáró, fegyelmező és büntető gyakorlatokat végeznek az úgynevezett tudományos tudás nevében.

Hasonló problémákat feszeget *A klinika születése* (1963) című könyv is, amely az orvostudomány XIX. század eleji átalakulásával, a „pozitív tudás” korszakába való átlépéssel foglalkozik. Témája egy olyan diszkontinuus és levezethetetlen változás, amelynek során a tudás és a nyelv figurái – ezúttal az orvosi tapasztalatban – egyszerre és párhuzamosan változtak meg. Foucault

azzal kezdi a könyvet, hogy fogalmunk sincs, hogy egy 200 évvel ezelőtti leírás a kezelés és a gyógyítás mikéntjéről valójában mit jelentett. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy naiv találgatásról, tudományos alapot nélkülöző kuruzslásról volt szó, amely szabályok nélkül, teljesen önkényesen zajlott. Foucault természetesen nem azt állítja, hogy nem történt fejlődés az orvostudományban, mióta a spekulatív módszert felváltotta az empirikus megfigyelésen alapuló megközelítés. Azt viszont igenis állítja, hogy itt egy döntő fordulat történt a klasszikus kor és a modern kor határán, amely egyfelől létrehozta azt a fajta klinikai orvoslást, amely még ma is meghatározó, másfelől pedig az újfajta szemléleten keresztül hatással volt a humán tudományok kialakulására, amelyek szorosan kapcsolódnak az orvostudomány és a pszichiátria emberre vonatkozó belátásaihoz.

Ebben a könyvben már világosan érződik a strukturalizmus hatása. Foucault egyfajta *történelmi a priori*t kutat, vagyis egy olyan diskurzust, amely meghatározza a tudás lehetséges formáit és evvel párhuzamosan a tapasztalható tárgyak kategóriáit is. A XIX. század elején nem azért változott meg az orvoslás, mert az orvosok végre észrevették azt, ami évszázadok óta a szemük előtt volt. A változás annak köszönhető, hogy az a diskurzus változott meg, ami meghatározta a látható és a láthatatlan viszonyát, vagyis a tudás alapszerkezete változott meg, „a szavak és a dolgok között új kapcsolat létesült” (Foucault 1963/2000: 94.). Félreismerhetetlen a strukturalizmus alap gondolata abban, ahogy Foucault a beszédhez való újszerű viszonyt értelmezi. Elutasítja a kommentár fogalmát, hiszen a kommentár a beszédben mindig egy rejtett, szendergő értelmet akar fellelni. A kommentár a nyelv interpretációján dolgozik és egy eredeti szándékot igyekszik tetten érni. Foucault ehelyett diszkurzív elemzést javasol, amelyben egy kijelentés értékét nem a szándék határozná meg, „hanem a különbség, amelynek révén az értelemet egyéb valós és lehetséges kijelentésekhez kapcsolja, amelyek egyidejűek vele, vagy amelyekkel szemben áll az idő lineáris sorozatában” (Foucault 1963/2000: 100.). A klinika születése nem egyszerűen egy új, jobb intézmény létrejöttét jelenti, hanem az alapkategóriák új elosztását és az ismeretek új tagolódását, illetve egy ennek megfelelő új nyelvet. Egy olyan közös struktúráról van szó, amely „elválasztja és tagolja azt, ami *látható*, és azt, ami *mondható*” (Foucault 1963/2000: 102.). A könyv tehát a klinikai orvoslás születésén keresztül egy újfajta tapasztalat lehetőség feltételeinek kialakulását kutatja. Az orvoslás ugyanakkor nem egy a sokféle tudomány közül, hanem kitüntetett jelentősége van Foucault számára, mert az orvostudomány az, ami az összes humán tudomány számára a közös ismeretalapot szolgáltatja az emberi test és lélek kutatásával. A híres orvosok (Bichat, Jackson, Freud) fontossága nem annak köszönhető, hogy orvosként még filozófusok is voltak, hanem annak, hogy modernkori kultúránkban olyan diskurzus vált uralkodóvá, amelyben az orvosi gondolkodás határozza meg az ember filozófiai státuszát.

## 1.2. *Episztémé és archeológia*

1966-ban jelenik meg az a könyv, ami nemcsak összegzi Foucault korábbi kutatásait, hanem egy csapásra sikerkönyvvé válik és ismertté teszi szerzője nevét a nagy nyilvánosság előtt is. *A szavak és a dolgok* megjelenésekor sokan úgy vélték, hogy Foucault személyében végre színre lépett Sartre méltó szellemi vetélytársa. A klinikai orvoslás születésében a változást úgy jellemezte Foucault, hogy „a szavak és a dolgok között új kapcsolat létesült”. Az új könyv a szavak és a dolgok közötti elemi összefüggést és az episztemikus változásokat immár nem egy részterületen (pszichiátria, klinikai orvoslás), hanem az emberi tudás egészén mutatja meg. Foucault középponti állításai a következők: 1) A szavak és a dolgok közötti viszonyt egy adott kor episztéméje határozza meg. 2) Az episztémék diszkontinuus módon váltják egymást a történelemben. 3) A modern kor episztéméje világosan elkülönül a reneszánsz és a klasszikus kor episztéméjétől. 4) A modern kor episztéméjét az ember fogalma és az emberre vonatkozó tudományok határozzák meg. 5) A modern kor végével az ember középponti szerepe meg fog szűnni a tudás egészében.

Foucault szembeszáll azzal a naiv elképzeléssel, hogy a szavak és a dolgok már azelőtt is léteznének valamilyen nyers, eredeti, ártatlan állapotban, hogy a nyelvben megjelenítenénk a dolgokat. A szavak és a dolgok csak egymáshoz való viszonyukban léteznek (vagyis nem csak a fogalmak függnek a dolgoktól, hanem a dolgok is a fogalmaktól), és ezt a viszonyt egy sajátos, láthatatlan, de mindent átható rendezés hozza létre. Az ilyen rendet nevezi Foucault *episztémének*, amelyről a következő definíciót adja *A tudás archeológiájában*: „Az episztémé nem ismeretforma vagy racionalitástípus, amely a legkülönbébb tudományokat keresztülszelve valamiféle alany, szellem, vagy kor szuverén egységét nyilvánítaná ki; az episztémé mindazoknak a kapcsolatoknak az összessége, amelyeket egy adott korszak tudományai között felfedezhetünk, ha a diszkurzív szabályszerűségek szintjén elemezzük őket” (Foucault 1969/2001: 245–246.). Mindenekelőtt azt érdemes rögzítenünk, hogy Foucault ugyan közel áll a strukturalistákhoz, az episztémé kutatása azonban nem struktúrák feltárását jelenti. Az episztémé nem időtlen összefüggésrendszer, hanem egy-egy kor jellemzője. A struktúra ezzel szemben időtlen rendszer, amelyből minden lehetséges változat levezethető a transzformációs szabályok szerint. Ugyanakkor rokonítja elképzelését a strukturalizmussal, hogy az episztémé is személytől és tudattól függetlenül érvényesülő alakzat, a tudás láthatatlan „mélyszerkezete”. Foucault a történetiség megítélésében különbözik leginkább a strukturalistáktól. Az episztémé ugyanis nem formális vagy strukturális *a priori*ként, hanem történeti *a priori*ként értendő. Az episztémé nem jelenik meg a felszínen, ezért „archeológiai” kutatásra van szükség a feltárásához. „Egy kultúrában és egy adott pillanatban mindig egy egységes episztémé létezik, amely minden tudás lehetőségfeltételét meghatározza”

(Foucault 1966/2000: 193.). Az episztémét senki nem hozza létre, nincs alanya, és nem valamiféle megismerés eredménye, hanem az a tudattalanul működő feltételrendszer, amely minden megismerést lehetővé tesz, vagyis egy adott korban kijelöli a „láthatóság” alapvonalait.

A nyugati gondolkodást nem a folyamatos fejlődés és a teleologikus kibontakozás jellemzi: Foucault a történelmet nem úgy ábrázolja, hogy a később jövő kornak okvetlenül nagyobb a tudása és közelebb áll az igazsághoz. Az egymást váltó episztémék a „láthatóság mezejét” hozzák létre, ahol az alkalmazott szavak, illetve fogalmak és a megpillantható, tapasztalható tárgyak szigorú korrelációban állnak. A láthatóság mezején azonban nem gazdagodás történik egy új episztémé fellépésével, hanem teljes és radikális átalakulás. Az episztemológia szintjén nem fokozatosság és fejlődés érvényesül a történelemben, hanem olyan szakadások és törések, amelyek semmiféle oksági összefüggésből nem vezethetők le. Foucault három konkrét episztémét mutat be.

A reneszánsz kor episztéméjét a *hasonlóság* fogalma határozta meg és irányította. A reneszánszkori tudás úgy tekintette a világot, mint amiben minden mindennel metaforikus kapcsolatban áll. A mikrokozmosz és a makrokozmosz kölcsönösen tükrözik egymást, a világot a részek és az egészek analogikus összefüggése jellemzi. A reneszánszban tehát hermeneutikai módszerre van szükség ahhoz, hogy a rejtett szimmetriák feltáruljanak. Nincsenek egymástól jól elkülönülő tudásterületek, de nem azért, mert a reneszánsz ember naiv és tudatlan volt. Ez az episztémé olyan, hogy benne a valóság egyöntetűnek mutatkozik: a létezők szorosan egymáshoz tartozó elemekből álló láncolatot alkotnak, ahol mindegyik valamilyen módon jele, szimbóluma és kifejeződése a többinek.

A XVII. század közepén kezdődik a klasszikus kor, amelynek az episztéméje egészen más képet mutat. A klasszikus kori ember számára már nem a rejtett hasonlóságok és analógiák feltárása a feladat, hanem az Isten által teremtet világ rendjének feltárása. A megismerés a klasszikus korban a *rend* feltárását jelenti, ennek következtében az ismeretideál a táblázatba rendezés lesz, vagyis a rend helyes és kimerítő reprezentációja. A megismerhető világ folytonos, hiánytalanul tagolt rend, a világ reprezentációjának is folytonosnak, hiánytalanoknak és tagoltoknak kell lennie. A klasszikus episztémé kulcsát a matézis és a taxonómia szolgáltatja. A matézis mint a mérték és a rend egyetemes tudománya jelenti a megfelelő elrendezés tudományát, a taxonómia, vagyis a táblázatba rendezés és klasszifikáció pedig a reprezentáció konkrét eszköze. Foucault arra hívja fel a figyelmet, hogy a klasszikus korban ugyan mindenhol jelen van az ember, de még nem a tudás tárgya. Az ember a létezők nagy rendjében az egyik, jóllehet különös elem, de még nem rá vonatkozik minden. „A XVIII. század vége előtt az *ember* nem létezett” (Foucault 1966/2000: 345.). Az ember mint a világ reprezentációja szempontjából fontos lény ter-



mészetenesen létezett, de az ember *fogalma* nem foglalta el azt a kitüntetett és középponti funkciót a tudás rendjében, mint a modern episztémében. A klasszikus korban az ember csupán megvilágítja azt a rendet, amit Isten teremtet, vagyis még nem ő minden jelentés és értelem transzcendentális forrása. Foucault a klasszikus kori reprezentáció problémáját Velasquez *Udvarbölgyek* című képének elemzésével mutatja be, ami a mű bevezető fejezetét alkotja. A kép sokszoros kép a képben, amelyen láthatóvá válik a festő, vagyis a reprezentáló személy, a modellek, vagyis a reprezentált tárgyak, és a reprezentáció megfigyelői, a nézők is. A kép központi paradoxona abból fakad, hogy maga a reprezentáció folyamata reprezentálhatatlan a képen. A reprezentáció különböző összetevői megjelennek, de a reprezentáció egysége és történése mégis megjeleníthetetlennek bizonyul. A klasszikus kori reprezentáció mindig egy külső, transzcendens nézőpontra utal. A mindent egyesítő szubjektum, az ember tulajdonképpeni fogalma csak Kanttal fog megjelenni.

A XVIII. század végén kezdődik a modernitás, vagyis az ember kora, amely napjainkig tart. A modern episztémét keresztül kasul meghatározza az *ember* fogalmának középpontba kerülése. Megjelenik az ember, ahogy ma ismerjük, vagyis olyan lényként, aki már nem a világ dolgait igyekszik megismerni, hanem elsősorban önmagát mint megismerőt. Az ember először válik saját megismerésének egyszerre a szubjektumává és az objektumává. Foucault szerint ez azonban nem valamiféle fokozatos ismeretbővülés és episztemológiai fejlődés eredménye. A XVIII. század végén egy hirtelen váltásnak, más szóval „archeológiai mutációnak” lehetünk a tanúi, amelynek láthatóan nincs külső oka. Szakadásról beszélhetünk, mert a felszíni folyamatosság mögött a tudás rendjében gyökeres átalakulás történik. „Radikális esemény ez, amely a tudás egész látható felületén eloszlik” (Foucault 1966/2000: 245.). A klasszikus kori episztémében minden ábrázolható és elrendezhető volt az univerzális táblázatban, kivéve magát a reprezentációt. A modern korban ez válik lehetségessé az önmagát megismerő ember fogalma révén. Az ember kerül a tudás középpontjába. Ennek a változásnak a filozófiai aspektusát a kanti transzcendentális fordulat jelenti: ekkor válik a véges emberi tudás minden lehetséges tudás alapmintájává. A hermeneutikai módszer (reneszánsz) és a klasszifikációs tábla (klasszikus kor) elveszíti jelentőségét, a modern korban minden tudás az emberre vonatkozó tudásként jelenik meg.

Nem apró hangsúlyeltolódásról van szó Foucault szerint, hanem radikális váltásról. Ezt azon mérhetjük le, hogy olyan új diskurzusok jönnek létre, amelyek korábban nem léteztek. Megjelennek az emberre vonatkozó tudományok, amelyek mindmáig irányítják a gondolkodásunkat. A tudás ezen új rendjét azonban azért nehezebb megpillantani, mert még mi is ebben az episztémében gondolkodunk. Fennáll a veszély, hogy olyannyira foglyai maradjunk saját episztéménknek, hogy mindent efelől látunk, mint ahogy a naiv

eszmétörténet ezt a hibát ténylegesen el is követi. „Ezt az eseményt bizonyára azért nem tudjuk teljes egészében átlátni, mert még fogva vagyunk az általa nyitott térben” (Foucault 1966/2000: 249.). Foucault mindenekelőtt abban látja a saját feladatát, hogy a gondolkodást felébressze ebből az „antropológiai szendergésből”, vagyis kimutassa, hogy az embert középpontba helyező episztémé csupán egy és nem is állandó alakzata a tudásnak.

Az alapállítás szerint minden kor a megelőző és rákövetkező koroktól különböző módon szervezi a tudását, ám egy adott episztémén belül a tudás különböző ágai ugyanazon elvek szerint dolgozzák fel az adataikat. Foucault három, látszólag nagyon különböző tudásterületet vizsgál, a nyelv, a gazdaság és az élet fogalma köré szerveződő tudományokat. Arra a meghökkentő megállapításra jut, hogy például a klasszikus kori biológia sokkal közelebb áll a klasszikus kori nyelvészethez és a közgazdaságtanhoz, mint a reneszánsz kori vagy modern kori biológiához. Ha a biológiát (helyesebben az életre vonatkozó tudományt) a tudás elrendezésének szempontjából vizsgáljuk, akkor egy adott episztémén belül ugyanazoknak az elveknek engedelmeskedik, mint a közgazdaságtan vagy a nyelvészet, viszont nagyon különbözik az életnek attól a tudományától, amely a következő episztémében jelenik meg. „A XVIII. század végéig az élet voltaképpen nem létezik. Csupán élőlények vannak” (Foucault 1966/2000: 188.). Ez a meghökkentő kijelentés arra utal, hogy a klasszikus kor az életre vonatkozó tudást az élőlények tulajdonságainak taxonómiájaként hozta létre, a modern kori episztémében viszont a biológiai ismeretek teljesen másfajta elrendezése jelenik meg: az organikus, vagyis saját fejlődéssel és önszerveződéssel rendelkező élet kutatása.

Foucault bizonyos értelemben szkeptikus a tudás fejlődésével kapcsolatban. Mivel nem egyes tudásterületeket vizsgál, hanem episztéméket, amelyeket episztemológiai ugrás választ el egymástól, ezért nem is beszélhet a tudás fejlődéséről és felhalmozódásáról. „[A] hozzávetőleges folytonosság az eszmék és témák szintjén felszínes jelenség csupán; archeológiai szinten pedig azt látjuk, hogy a pozitívitásrendszerek határozottan megváltoztak a XVIII. és a XIX. század fordulóján. Nem mintha a gondolkodás fejlődött volna, hanem inkább a dolgok létmódja és az őket felosztó és a tudásnak felkínáló rend változott meg gyökeresen” (Foucault 1966/2000: 16.).

Joggal merül fel a kérdés, hogy nem hatott-e Foucault episztémefogalmára Thomas Kuhn paradigmafogalma, amelyet már 1962-ben kifejtett *A tudományos forradalmak szerkezete* című művében. Foucault elismeri Kuhn tudománytörténeti jelentőségét, de azt állítja, hogy már készen állt *A szavak és a dolgok szövege*, amikor Kuhn művét elolvasta. Kuhnra tehát nem hivatkozott, hivatkozott viszont arra a szerzőre, aki mindkettőjük gondolkodására nagy hatással volt: George Canguilhemre. Noha mind Foucault, mind Kuhn világosan szakít a megismerés kumulatív modelljével, és a tudományok történetének szakadozottságát állítják, az episztémé és a paradigma mégsem

ugyanazt jelenti. A kuhni paradigmafogalom középpontjában a normál tudomány eszméje áll, vagyis egy korszakon belül uralkodó és a tudósok által tudatosan elfogadott tudományos elképzelés. A foucault-i episztémé ezzel szemben nem a szigorú természettudományokra, hanem sokkal általánosabban a tudás egészét jellemző szerveződésre vonatkozik, és ennek megfelelően nem tudatosan működő elveket jelent, hanem öntudatlanul ható, diszpozicionális tudást. Az episztémé a tudás pozitív tudattalanját jelenti tehát, ami ilyen értelemben mélyebben helyezkedik el, mint egy korszak tudományos kutatásait irányító és minden tudós által elfogadott paradigma.

Foucault művének voltaképpeni témája az a küszöb, ami elválasztja a klasszikus kort a modern gondolkodástól. Az e küszöb után következő episztémé mindmáig meghatározza gondolkodásunkat, tehát a küszöb elgondolása egyszersmind a modern gondolkodást irányító meggyőződésekkel való szakítás ígéretét hordozza. E küszöb megértésével értjük meg saját gondolkodásunkat és válhatunk szabaddá egy újfajta gondolkodás számára. „Első ízben ezen a küszöbön jelent meg a tudásnak az a különös alakzata, amelyet embernek neveznek, és amely külön teret nyitott a társadalomtudományoknak” (Foucault 1966/2000: 18.). Az eredetnek erre a felismerésére rímél a könyv utolsó, elhíresült mondata, amely az „ember halálát” jelenti be. „Ha e diszpozíciók eltűnnének, ahogy keletkeztek, ha valamely esemény révén, amelynek legfeljebb csak sejthetjük a lehetőségét [...], e diszpozíciók megínognak, ahogy a XVIII. század fordulóján elbizonytalanodott a talaj a klasszikus gondolkodás alatt – akkor lefogadhatjuk, hogy az ember úgy eltűnik, akár a tengerparti fővenybe rajzolt arc” (Foucault 1966/2000: 432.).

1969-ben jelent meg az a könyv, amelyben Foucault az eddigi kutatások elméleti és módszertani következményeit igyekezett feltárni. A *tudás archeológiája* bizonyos értelemben kilóg Foucault műveinek sorából. Ez az egyetlen könyvnyi terjedelmű írása, amelyben nem konkrét történeti vizsgálódásokat végez, hanem módszertani és metaelméleti gondolatokat fejt ki. Ami igazán különöse teszi ezt a könyvet, az az a tény, hogy a megjelenését követő években Foucault tulajdonképpen szakít a módszer itt kifejtett elveivel. Foucault furcsa, kétértelmű viszonyban áll a strukturalizmussal: teljes mértékben egyetért a strukturalistákkal abban, hogy nem az ember lényegéből kell kiindulni és szakítani kell a humanizmus hagyományával, ugyanakkor a nyelvészeti módszer, a szinkrón vizsgálat és a formalizálás fontosságát elutasítja. A *szavak és dolgok* egy híres helyén mégis ezt írja: „A strukturalizmus nem új módszer, hanem a modern tudás éber és nyugtalan tudata” (Foucault 1966/2000: 237.). Ez az éber és nyugtalan kritikai tudat elsősorban a saját környezetét és alapját jelentő modern episztémét vizsgálja, ennek létrejöttét, feltételeit, elveit, szerkezetét. Ennek a kritikai vizsgálatnak a módszere az archeológia. Ugyanabban a műben a következő meghatározást olvashatjuk: „az archeológia a tudás általános tere, alakzatai és a dolgok megmutatkozó létmódja felé for-

dulva meghatározza az egyidejű rendszereket, valamint egy új pozitivitás küszöbének körülírásához szükséges és elégséges mutációk sorozatát” (Foucault 1966/2000: 17.). Az archeológia tehát nem történeti vizsgálódás, hanem egy történeti mező feltárása. A régészettel rokon, mivel a felszín alakzatai alatt egy-egy réteg sajátos struktúráját kutatja. Nem az eszmék történetének fejlődését vizsgálja tehát, hanem a különféle tudásterületek függését egy alapul szolgáló rendezéstől.

A *tudás archeológiája* elején Foucault arról elmélkedik, hogy az archeológiai vizsgálódásnak mindazzal szakítania kell, ami eddig a történeti tudást és vizsgálódást meghatározta. Szakítania kell például a Mű és a Könyv fogalmával. Nem egyes szerzők és történelmi szereplők gondolatait kell kutatnia, hanem azokat a szabályokat, amelyek egy adott korban általában meghatározták, hogy mit lehet és mit nem lehet mondani. Számos egyéb új fogalom (képződmény, pozitivitás, diszkurzív gyakorlat, képzési szabály, archeológiai leszármazás) mellett Foucault bevezeti az archívum fogalmát. Az archívum egy adott kor tényleges diszkurzív teljesítményeinek gyűjteménye, amelynek archeológiai vizsgálata azoknak a szabályoknak, gyakorlatoknak, feltételeknek és funkcióknak a megértését jelenti, amelyek meghatározzák a lehetséges diskurzusokat. Az általános archívum összegyűjtése után az a feladata az archeológusnak, hogy e szabályok feltárásával meghatározza a tudás határait és formáit.

A metaelméleti megfontolások egyszerre vonatkoznak a történelem tudományának elméletére és a filozófiai gondolkodásra. Foucault számára ez a kettő nem is különül el egymástól, gondolkodása mégsem historizmus, mert a historizmus tudat- és műközpontú hermeneutikát alkalmaz és az antropológiai gondolkodás tipikus alakzatát jelenti. A folytonos történelem eszméje együtt jár azzal az antropológiai gondolattal, hogy a történelem alapító alanyok által előidézett eseményekből áll. „A történeti elemzést a folytonosságról szóló beszéddé, az emberi tudatot pedig minden történés és minden cselekvés eredeti alanyává tenni, ez egyugyanazon gondolatrendszer két oldala” (Foucault 1969/2001: 20.). Az archeológiai módszer célja egyfelől a történelem felszíni folytonossága helyett a folytonossághiány, a küszöb, a törés, a szakadás, az átalakulás elgondolása, másfelől a tudat szuverenitása és a történelem ideologikus értelmezése helyett a transzcendentális dimenziótól megfosztott történelem kutatása.

## 2. Gencalógia és hatalom

Foucault második gondolkodói korszakának alapvonásait a következő jellemzőkkel foglalhatjuk össze: 1) A diszkurzív tudás helyett a *gyakorlatok* kerülnek érdeklődése középpontjába. Már *A tudás archeológiájában* felmerül

a diszkurzív gyakorlat fogalma: a diszkurzív gyakorlat egyfelől jelenti a diskurzusok szintjén működő szabályokat, amelyek a lehetséges kijelentéseket meghatározzák, másfelől – és most ez lesz a meghatározó – a diszkurzív gyakorlat azt jelenti, hogy a diskurzus nem csak a tudás szintjén érvényesül. „Meg kell mutatni – hangzik Foucault programja –, hogy a szó cselekedet” (Foucault 1969/2001: 266.), vagyis nem csupán a gondolat kifejezése, a tudás lefordítása és a nyelv struktúráinak működtetése. A diskurzus gyakorlatok bonyolult rendjébe illeszkedik. Ha pedig ez így van, akkor a diskurzusokat nemcsak a tudás, hanem a gyakorlatok felől is meg kell vizsgálni. Arra a belátásra jut Foucault, hogy a diskurzusok képzése és átalakulása nemcsak a tudás szabályosságaitól függ, hanem a nem-diszkurzív természetű gyakorlatoktól is. A gyakorlatok ebben az összefüggésben nem a szabad emberi cselekedeteket jelentik, hanem az intézményes, rituális, habitualizált gyakorlatokat. 2) A diszkurzivitástól független tényezők legfontosabbika és így Foucault második korszakának fő témája a *hatalom gyakorlásának* problémája lesz, amely az eddigi művekben csupán implicit módon volt jelen. A hagyományos felfogás szerint a hatalom elnyomó természetű, vagyis a hatalom csupán negatív befolyást gyakorol a diskurzusok működésére. Foucault azonban szakít a hatalom represszív hipotézisével. A hatalom sokkal bonyolultabban működik, mint-hogy a pusztá elnyomásban és tiltásban merüljön ki. Ennek következtében az lesz a feladat, hogy a hatalom működésének implicit és a represszív hipotézis felől láthatatlan módjait is feltárja a kritikai gondolkodás. 3) Az archeológiai módszer helyett a *genealógia* módszerét alkalmazza. Az archeológia a tudás rendezett alakzatait tárja fel, vagyis az egyik rétegben (történeti korszakban) kirajzolódó strukturális vonalakat. A genealógia ezzel szemben nem a tudást, hanem a különféle gyakorlatokat vizsgálja, és nem ezek rendszerszerű összefüggését, hanem a gyakorlatok alakulásának történetét. Az archeológia a diszkontinuitásokra, az episztémikus törésekre koncentrál, a genealógia az apró, jelentéktelennek tűnő változásokat kíséri figyelemmel.

Az új kutatási módszer egyik első dokumentuma a *Nietzsche, a genealógia és a történelem* (1971) című tanulmány. Foucault azt a gondolatot emeli ki a nietzschei megközelítésből, hogy különbséget tehetünk eredet (*Ursprung*) és származás (*Herkunft*) között. Az eredet a metafizikai hagyomány ideálja, a származás a genealógiai módszerhez tartozik. Az eredet kutatása egy dolog tiszta lényegét, önmagával való azonosságát és mozdulatlan formáját igyekszik felkutatni, vagyis alapvetően platonista. A genealógus fő ellenfele Plátón filozófija és a belőle származó metafizika, az eredet kutatása ugyanis a tiszta, időtlen igazság platóni gondolatának foglya. A genealógus ezzel szemben egy olyan történetet igyekszik feltárni, ami mögött nincs semmilyen mély és időtlen titok, a genealógia nem a lényegi igazságot keresi, hanem az egyszeri, véletlenszerű kezdetet és kialakulást. Az egyetlen igazság és az egyetlen eredet helyett a történelemben kezdetek, részletek és véletlenek sokaságát találja. A

genealógia az eredet egysége helyett a származás szétszórtságát pillantja meg: „a származás bonyolult vonalának követése azt jelenti, hogy megtartjuk azt, ami a rá jellemző módon a szétszórtságban történt: vagyis összegyűjtjük a véletlen eseményeket, az apró eltéréseket, [...] a tévedéseket, a becslési hibákat” (Foucault 1998: 79.). Két fontos következménye van egy ilyen megközelítésnek. 1) Valaminek a megjelenése nem egy áttetsző lényeg megmutatkozása, hanem erők színre lépése: a kezdetek sokfélesége erők harcának sokféleségét rejtji. 2) A másik, evvel szorosan összefüggő következmény, hogy a genealógusnak nem gondolatokkal, eszmékkel és tudással van dolga, hanem gyakorlatokkal és mindenekelőtt az emberi testtel. Ez a két következmény nagyjából ki is jelöli Foucault ekkori két fő kutatási irányát: a hatalom mechanizmusainak feltárását és a hatalom testre gyakorolt hatását. A genealógia mindazonáltal nem annyiban különbözik az archeológiától, hogy ez utóbbi a töréseket és a szakadásokat kutatja, míg a genealógia a gyakorlatok folyamatos változásait. A genealógia leginkább abban különbözik az első korszak megközelítéstől, hogy egyes eseményeket a maguk szingularitásában igyekszik megragadni. Noha a genealógia eszméjét szinte teljes egészében Nietzsche-től veszi át, egy fontos különbség megállapítható a kettejük megközelítése között. Nietzsche hajlamos a moralitás és a szociális intézmények kialakulásának genealógiáját egyes individuális cselekvők és érdekek mentén feltárni. Foucault ellenben teljesen eltekint vizsgálódásaiban az egyes cselekvők pszichológiai motivációitól, mivel úgy véli, hogy az individuumok pszichológiai indítékai nem a hatalmi mechanizmusok forrásai, hanem maguk is ennek a hatalmi gyakorlatnak az eredményei.

A *Felügyelet és büntetés* (1975) című mű a hatalom működését mutatja be az ítélet-végrehajtás és az elzárás történetén keresztül. Foucault a változás három szakaszát mutatja be, de itt már nem episztemikus szakadásokról beszél, hanem a gyakorlatok átalakulásáról. A XVIII. század közepéig a büntetés alapvetően nyilvános volt, és számunkra már nehezen elképzelhető kegyetlenségű rituális kínzásokból állt. Ezt követte egy humanista reform, amely embertelennek minősítette és eltörölte az „atrocitás színházát”. A humanista felfogás értelmében az igazságtevés már nem bosszúállás, hanem csak büntetés. Míg korábban minden bűnt az uralkodó elleni támadásként fogtak fel, amivel szemben jogos volt a kegyetlen és látványos bosszú, a humanista reform értelmében úgy tekintettek a bűnre, mint a társadalmi szerződés megszegésére. A szerződésszegésként értett bűn pedig már nem bosszút követel, hanem javító intézkedéseket. Így születik meg a börtön intézménye, ahol már nem az uralkodói önkénnytől függ az elzárás és a szabadulás, hanem az elkövetett bűn mértékétől. Ezzel párhuzamosan az érdeklődés a rendkívüli és sötét gonosztettől áthelyeződik a kisebb, de makacsul ismétlődő bűnökre. A büntetés moralizálódik és javító funkciót kap: a büntetés célja tulajdonképpen a lélek reformja.

Foucault számára az tűnik rejtélyesnek, hogy a XIX század első harmadára a nagyszabású és bizakodó reformtervek dacára a büntetés több lehetséges modellje közül a börtön válik a végső megoldássá, noha a börtön költséges, morálisan elítélendő és egyáltalán túl durva és konzervatív intézmény. Foucault szerint ez a rejtély csakis akkor magyarázható, ha beillesztjük az emberi test ellenőrzésének tágabb kontextusába. A harmadik vizsgált korszakban ugyanis egy új konstelláció áll elő: a büntetés normalizáló elzárássá válik. Vagyis nem a nyilvános reprezentáció és a nem is a didaktikus moralizálás a cél, hanem a viselkedés módosítása a test és a lélek szintjén. A test hatalmi megszállása egyre növekszik, és az újonnan kialakuló börtön intézménye ennek a hatalmi megszállásnak a szimbóluma. Ezért válik rendkívüli jelentőségűvé Foucault számára Jeremy Bentham Panopticonja. A Panopticon gyűrű alakú épülete egy középponti tornyot vesz körül, ahol az örök helyezkednek el, a rabok pedig a gyűrű belső oldalán ráccsal ellátott cellákban ülnek. Az örök a központi toronyból állandóan láthatják az összes rabot, de a rabok nem tudják, hogy éppen figyelik-e őket. Foucault számára ez az épület a modern, fegyelmező hatalom legkifejezőbb modellje. A Panopticon szó a pán-optizmusra, a teljes láthatóságra utal, ami a felügyelet leghatékonyabb és leggazdaságosabb módja, hiszen elég akár egyetlen őrt állítani a toronyba, a rabok mindig úgy fogják érezni, hogy megfigyelik őket.

Foucault könyvének igazi témája azonban nem a börtön és a büntetés mikéntje, hanem a „modern »lélek« genealógiája” (Foucault 1975/1990: 42.). Azért teszi idézőjelbe a lélek szót, mert természetesen nem arról van szó, hogy az embert lélekből és testből álló lénynak tekintené és hogy úgy gondolná: a rá vonatkozó hatásoktól függetlenül beszélhetnénk magáról az emberi lélekről. Foucault szerint azokban a gyakorlatokban, amelyek a XVIII. századtól a büntetésben kialakulnak, tulajdonképpen a lélek „létrehozásának” alapmintái figyelhetők meg. A testre vonatkozó megtorlás helyett a lélek nevelése és normalizálása kerül előtérbe. A hóhér helyett pedig szakemberek egész sora foglalkozik az elítéltek lelkével: orvosok, lelkészek, pszichiáterek, nevelők. A szakemberek pillantása a lélek mélyét kutatja, de ez az intézményes pillantás – és ez Foucault alapvető meglátása – egyszersmind meg is teremti a lelket. „E lélek történelmi realitása a keresztény teológia által bemutatott lélektől eltérően az, hogy nem eleve vétkesként és büntetendőként születik, hanem sokkal inkább a büntetés, a felügyelet, a bűnhődés és a kényszer eljárásaiból. Ez a valós és testetlen lélek egyáltalán nem szubsztancia, hanem olyan elem, amelyben a hatalom egy bizonyos típusának hatásai és a tudásra való hivatkozás illeszkednek egymásba. [...] A lélek egy politikai anatómia hatása és eszköze; a lélek a test börtöne” (Foucault 1975/1990: 42–43.). A fegyelmező hatalom által megteremtett lelket azután különbözőképpen tagolják és az így létrejövő fogalmakra (psziché, személyiség, tudat, szubjektivitás stb.) külön-

böző diszciplínák, vagyis tudományos diskurzusok és hatalmi technikák épülnek.

A lélek tehát a genealógiai vizsgálódások számára következmény, azoknak az eljárásoknak a következménye, amelyek a testet munkálják meg: felméri, tanulmányozzák, átalakítják, kijelölik határait, erejét, cselekvési módjait stb. Így jön létre az „engedelmes test”. A hatalmi mechanizmusok sokasága tulajdonképpen a test szakadatlan hatalmi megszállását jelenti. A test hatékony kihasználása az iskolában, a hadseregben, a munkahelyeken stb. a modern hatalmi mechanizmusok alapmintázata. A hatalom mindenhová behatol, még a testünket sem hagyja érintetlenül. Ezért szimbolizálja a Panopticon a modern hatalom működését: az ellenőrzés szubjektuma láthatatlan, ugyanakkor ez a személytelen ellenőrzés életünk minden szintjén, testi valóságunkban van jelen. A lélek csupán egy politikai anatómia eszköze, de – gondolhatnánk – legalább a testem az enyém, a testemen én uralkodom. Foucault azonban ezt az elképzelést megkérdőjelezi: még a testem sem az enyém, mert a test is engedelmes test az első mozdulattól kezdve. A hatalom azonban nem valamilyen démoni erő, ami mindent maga alá gyűr és minden szabadságot elnyom. Ez a hatalom naiv, humanista értelmezése, amely a hatalom represszív hipotézisében csúcsosodik ki. „Fel kell hagynunk azzal, hogy mindig negatív szavakkal jellemezzük a hatalom megnyilvánulásait [...]. A hatalom valójában alkot; valóságot alkot; tárgyterületeket és igazság-rituálékot hoz létre. Az egyén és a róla nyerhető ismeret ennek az alkotásnak a része” (Foucault 1975/1990: 264.). A hatalom tehát személytelen, mindenhol ott van és mintegy előállítja az embert.

Joggal merül fel a kérdés, hogy mi a kapcsolat a Foucault értelmében vett hatalom és a politika között? Nem sok. A politika a középkorban az igaz és jó élet lehetőségét igyekezett megteremteni. A reneszánszban már elsősorban a fejedelem figurája áll a politika érdeklődésének középpontjában és az uralkodó funkcióira összpontosít. A XVIII. században azonban megszületik az Állam, amelynek célja már nem a jó élet vagy az uralkodó hatalma, hanem önmaga. Az állam nem jogokat gyakorol és nem fegyelmez, hanem kormányoz: a politika adminisztratív hatalommá válik. Ezt az adminisztratív hatalmat nevezi el Foucault *biopolitikának* és *biohatalomnak*, amely a születő empirikus tudományokkal (földrajz, demográfia, történelem, meteorológia stb.) karöltve az élet egészét, az emberi életet és az emberi testet is bevonja a kalkuláció terébe. A biohatalom az emberi élet teljes átformálásán dolgozik: a test ennek következtében már nem a reprodukció eszköze, hanem sokkal inkább a manipuláció objektuma. A fegyelmező hatalom létrehozta az engedelmes testet, amely a kapitalizmus emelkedésével és szükségleteivel párhuzamosan produktív testként funkcionál.

A biopolitika eszméjének két aspektusa a test (munkaerő) kontrollja és a faj (népesség) kontrollja. E két összetevő vezet el a XIX. században a szex



problémájának középpontba kerüléséhez. A szexualitás az a kérdés, ahol Foucault különféle kutatásai egy pontban futnak össze. A genealógiai korszak második jelentős műve, *A szexualitás történetének* első kötete 1976-ban jelenik meg *A tudás akarása* címmel. Foucault ebben leszögezi, hogy a hatalom és a tudás nem külsődlegesek egymáshoz képest. A humanista gondolkodás számára a hatalom csak represszív erőként jelenik meg. Ennek két összetevője van: egyfelől a tudásnak felszabadító erőt tulajdonítanak, hiszen a tudás segítségével szembeszállhatunk a hatalommal, másfelől a hatalom szükségképpen kényszert, elnyomást, negativitást jelent. Foucault mindkét gondolatot szembeszáll. Azt állítja, hogy a hatalom – szemben a marxizmus, a liberalizmus és más politika filozófiák felfogásával – nem az államban koncentrálódik, vagyis nem tiltó és megelőző jellegű. A hatalom foucault-i fogalma decentralizált működést tár elénk: a hatalom sokféle szinten és különböző módokon működik. Nincs központja, vagyis nincs olyan politikai, jogi autoritás, amelyre visszavezethető lenne, ugyanakkor viszont nincs olyan védett szféra sem, ahová ne hatolna be. A biohatalom minden viselkedést és minden intézményes viszonyt áthat. A hatalomnak ez a formája nem legális vagy politikai tény, hanem a viselkedés modifikációja az élet minden területén: a családokban, az iskolákban, a munkahelyeken, a kórházakban, a börtönökben, a laktanyákban. Foucault szerint a hatalommal szembeni ellenállás is a hatalom része: azt hisszük, hogy szembeszállunk a látható hatalommal, közben egy láthatatlan hatalom vezeti az ellenállásunkat is.

A hatalom represszív hipotézisének elutasításával nyílik meg az út a hatalom és a szexualitás viszonyának elemzéséhez. Történetileg két különböző útja van a szexualitásról való beszédnek, a szexualitással kapcsolatos gyakorlatok és igazságok létrehozásának. Az *ars eroticában*, a gyönyörök művészetében, amely a keleti társadalmakra, a muzulmán világra, Rómára és a görögökre jellemző, „az igazságot magából a gyönyörből, a gyakorlatként felfogott és élményként megélt gyönyörből vezetik le” (Foucault 1976/1996: 58.). A gyönyört önmagáért kutatják és gyakorolják, nem pedig a szabad/tiltott szembeállítás vagy a hasznosság fogalma felől értelmezik. A gyönyörre vonatkozó tudás és gyakorlat rejtett, ezért beavatásra és mesterre van szükség. A nyugati világ ezzel szemben, mégpedig a kultúrák között egyedülálló módon, létrehozta a szexualitás tudományát, a *scientia sexualist*. Ez a felfogás a szexualitással kapcsolatos igazságokat bizonyos eljárásokban fejleszti ki és hozza napvilágra: „ezek az eljárások lényegében véve egy olyan hatalom- és tudásformához rendelődnek hozzá, amely homlokegyenest ellentétes a beavatás művészetével és a csak a mester által átadható titokkal: ez pedig nem egyéb, mint a gyónás” (Foucault 1976/1996: 58–59.). A nemiségre vonatkozó igazságok Foucault szerint a nyugati világban egy nagy rituáléhoz, a gyónás rituáléjához kötődnek, amelynek sokféle alakja van: nyilvános gyó-

nás, személyes gyónás, vallomás, pszichiátriai és rendőri vizsgálat, pszichológiai terápia stb.

Foucault a biohatalom működésének jellemzésére bevezet egy új fogalmat, a *dispositif* (a magyar fordításban „stratégia”) fogalmát. A *dispositif* annyiban emlékeztet az episztémére, hogy általános és rendezett hátteret jelent bizonyos tudások, gyakorlatok, igazságok számára. A lényegi különbség – és ezzel lép túl Foucault az archeológiai vizsgálódás határain – az, hogy a *dispositif* nemcsak a diszkurzív elemeket tartalmazza, mint az episztémé, hanem a nem diszkurzív összetevőket is. Csak így válik lehetővé a biohatalom működésének feltárása, márpedig a szexualitás problémája olyasmi a nyugati világban, amit csakis a biohatalom működésének viszonyában érthetünk meg: a nyugati szexualitás a biohatalom diskurzusainak és gyakorlatainak a terméke. Négy fő stratégiai területe van, és mind a négy területen megfigyelhető a hatalom és a tudás szoros egymáshoz kapcsolódása: 1) a női test hiszterizálása, vagyis az az elképzelés, hogy a női test szexualitással telített; 2) a gyermeki szex pedagogizálása, vagyis a maszturbáció általános tilalma; 3) a termékenység szocializálása, vagyis a házasság és a gyermeknemzés társadalmi kontextusba helyezése; 4) a perverz élvezetek pszichiátrizálása, vagyis az anomáliák és perverziók tudományos meghatározása és elítélése.

A hatalom működésének középpontjában a gyónás rituáléja, illetve a gyónás valamely változata áll. A szexualitással kapcsolatos igazságok olyan eljárásokhoz kapcsolódnak, amelyek gyónási technológiaként működnek: az igazat önmagamról csak szakértő segítségével tudhatom meg (gyóntató pap, lelki vezető, pszichiáter, pszichoanalitikus), aki előtt fel kell tárnom minden titkot. Foucault állítása az, hogy a vágy megvalósítása és a gyönyör keresése óhatatlanul a biohatalom összefüggésében létrejött szex és szexualitás kontextusába illeszkedik.

### 3. A szubjektum önkonstitúciója és az önteremtés etikája

Foucault-nak két problémával kellett szembenéznie *A szexualitás történeté*-nek első kötete után. 1) Ha a fogalmak, érzések, vágyak, ideálok és fantáziák szociálisan konstruáltak, akkor valamiképpen, ha nem is teljesen, de újra lehet őket konstruálni. 2) Habermas vetette fel azt a gondolatot, hogy a hatalom foucault-i általános felfogása tulajdonképpen lehetetlenné teszi a cselekvést és a gondolkodást is. Ha mindent áthat a biohatalom működése, akkor Foucault kritikai pozíciója sem világos. Hol az a hely, ahová nem hatol el a hatalom és ahonnan a kritikai feltárás megtörténhet?

*A szexualitás története* II. és III. kötete, *A gyönyörök gyakorlása és a Törődés önmagunkkal* hosszú publikációs szünet után, 1984-ben jelenik meg. A szünet oka az, hogy időközben Foucault alapkonceptiója változott

meg, ráadásul ez a változás csak a szexualitással foglalkozó könyvet, hanem gondolkodásának egészét is érintette. Nem túlzás ezért harmadik gondolkodói korszakról beszélni, amely a kritikai gondolkodás és a genealógia módszer feladása nélkül kiegészül egy alapvető témával: hogyan konstituálja a szubjektum saját magát, vagyis hogyan munkálja meg és teremti meg önmagát? Foucault ezzel tulajdonképpen az etika területére téved, ráadásul egy számára új korszak, az antikvitás korszaka felé fordul. Foucault gondolkodása immár nem csak leíró és kritikai, hanem bizonyos pontokon normatív. Különös, hogy filozófiájának ez a része kapta talán a legkevesebb figyelmet. Ez alighanem annak tudható be, hogy a foucault-i etika alapvetően az egyén személyes ügye marad: a szubjektum önátalakításáról szól, nem pedig általános morális szabályokról.

Az önteremtés etikája azt követeli az egyéntől, hogy képes legyen saját maga átalakítani a céljait, szokásait és gyakorlatait. Nem új szabályok követésére szólít fel Foucault, hanem a szokások és a gyakorlatok, tulajdonképpen a gondolkodás megváltoztatására. Az etikának mint önnevelésnek ez a felfogása az antikvitás óta kiveszett a nyugati gondolkodásból. Foucault etikájának három ideálja: az érettség, a kritika és a kreativitás. 1) Az érettség a normalizáló folyamatok megértését jelenti, valamint képességet arra, hogy a konvencionális etikával szemben saját szabályokat fogalmazzunk meg. 2) A kritika távolságtartást jelent a mindennapi életet átható intézményes gyakorlatoktól és olyan történeti vizsgálódásokat, amelyeken keresztül újraértékeljük azt, amivé váltunk. 3) A kreativitás pedig azt jelenti, hogy új fogalmat alkotunk önmagunkról, új célokat állítunk, új önmegvalósítási stratégiákat követünk és legfőképpen: a saját magunknak megfelelő gyönyöröket választjuk. Foucault az etikát tulajdonképpen nem előírások és követhető szabályokat halmazaként fogja fel, hanem olyan gyakorlatok együtteseként, amelyek lehetővé teszik, hogy ki-ki dolgozzon önmagán és új személyiséggé válhasson. Az antik etika bemutatásával arra törekszik, hogy tükröt tartson a modern, nyugati etikának, amely elvek, kötelességek, szabályok, előírások, igazolások és büntetések terminusaiban fogalmazza meg a helyes élet fogalmát. Az antik „éthosz” ezzel szemben még önalakításként, önformálásként és önteremtésként értette a feladatot. Foucault-t az antikvitásban az a folyamat érdekli, ahogy a görög és a római polgárok megpróbálták átformálni önmagukat, ellenőrzést nyerni a viselkedésük, gondolataik, vágyaik, fantáziáik fölött. Ezt nevezi az önalakítás technológiáinak.

Négy összetevő alapján követi figyelemmel az etika történeti változásait. 1) Az etikai szubsztancia: az, amit magamban változtatni kell (vágyak, gondolatok, emóciók, képek). 2) Az alávetettség módja: viszony a szabályokhoz és ezek forrásához (idealizált én, isteni törvény, természeti törvény, szép forma). 3) Az etikai munka: az önalakítás sajátos technológiái (napirend, önelemzés, vágyak feltárása, formálása, elvetése). 4) Az erkölcsi lény teleológiája: az egész

vállalkozás végső célja (tisztaság, szabadság, családi élet, lélek békéje, szenvedélyekkel szembeni érzéketlenség, üdvözülés).

A görögök elsősorban a gyönyörökre fókuszáltak, ugyanakkor a mértékletesség és a szélsőségek kerülése középponti szerepet játszott. Az etikai munka az önuralom fejlesztése, az etikai cél pedig a szabadság és a halhatatlanság elérése volt. A rómaiak is az örömök elérésre törnek, de már nagyobb veszélyt látnak a gyönyörökben és bizalmatlanok velük szemben. Tisztaságot és nyugalmat keresnek, az önismeretet önvizsgálattal vélik elérhetőnek. A házastársat például nem a gyönyörben, hanem az önuralomban tekintik partnernek. A kereszténység szakít az önirányítás és önteremtés antik gyakorlatával, és az önalakítás helyett az öntagadás, a visszahúzódnás eszményét hirdeti. Az én mindig rossz, rejtett, ellenőrizhetetlen vágyak forrása, ezért külső ellenőrzésre van utalva. A kereszténység az „én” helyett a lelket posztulálja, ami azután magával vonja a lelkipásztori ellenőrzés és a rendszeres gyónás szükségességét. Innét indul az a hosszú, történeti folyamat, amely a mai, engedelmes szubjektumhoz vezet.

Foucault számára az etikai szubsztancia az a személy és én előtti folyamat, amelyet életnek nevezhetünk. A specifikus cél életünk művészi megalkotása, a specifikus eszköz pedig a jelen kritikája. Az etikai telosz nem más, mint másként gondolkodni. Elutasítja a közkézen forgó módszereket az önalakításra, vagyis a naplót, az álomelemzést és az aszketizmust. Ezek mindegyike ugyanis nagyobb ön-*ismeretre* tört. Foucault azonban a végső célt és az igazi etikai feladatot az ön-*átalakításban* látja.

## BIBLIOGRÁFIA

- Foucault, Michel 1961/2004: *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel 1966/2000: *A szavak és a dolgok*. Budapest: Osiris.
- Foucault, Michel 1969/2001: *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel 1963/2000: *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése*. Budapest: Corvina.
- Foucault, Michel 1975/1990: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel 1976/1996: *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel 1984/1999: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel 1984/2001: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel 1994: *Dits et écrits*. I–IV. Paris: Gallimard.

- Foucault, Michel 1998: *A fantasztikus könyvtár: válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor.
- Foucault, Michel 1998: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Debrecen: Latin Betűk.
- Foucault, Michel 2000: *Nyelv a végtelenhez: tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen: Latin Betűk.
- Armstrong, Timothy J. (szerk.) 1991: *Michel Foucault: Philosopher*. New York: Routledge.
- Baudrillard, Jean 1977: *Oublier Foucault*. Paris: Galilée.
- Blanchot, Maurice 1986: *Michel Foucault, tel que je l'imagine*. Paris: Fata Morgana.
- Burcell, Graham et al. (szerk.) 1991: *The Foucault Effect*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles 1986: *Foucault*. Paris: Minuit.
- Dreyfus, Hubert – Rabinow, Paul 1984: *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris: Gallimard.
- Eribon, Didier 1992: *Michel Foucault*. Paris: Flammarion.
- Gutting, Gary 1989: *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, Gary (szerk.) 1994: *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcelli, Miroslav 2006: *Foucault, avagy mássá lenni*. Pozsony: Kalligram.
- Potte-Bonneville, Mathieu 2004: *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: P.U.F.
- Revel, Judith 2005: *Expériences de la pensée. Michel Foucault*. Paris: Bordas.
- Spargo, Tasmin 2003: *Foucault és a többszörös nemi identitás elmélete*. Pécs: Alexandra.
- Sutyák Tibor 2007: *Michel Foucault gondolkodása*. Gödöllő: Attraktor.

## GILLES DELEUZE

Foucault azt írta 1970-ben, hogy „egy nap talán deleuze-i lesz a század”. Nemcsak Foucault, de sokan mások is úgy vélték: Deleuze műveivel egy új, jelentős, talán az egész hagyományt felforgató filozófia született. Gilles Deleuze (1925–1995) Párizsban született, 1944-től a Sorbonne-on tanult, ahol olyan tanárai voltak, mint Ferdinand Alquié és Jean Hyppolite. 1969-től 1987-es emeritálásáig a Párizs VIII. Egyetem (Vincennes) professzora volt. A 60-as évek elején ismerkedett meg Foucault-val, akivel közös politikai akciókban léptek fel, és akinek később egy könyvet is szentelt. 1969-ben kezdődött a kapcsolata Felix Guattari lacaniánus pszichológussal, ennek a barátságnak és munkakapcsolatnak több közösen írt kötet az eredménye. Gondolkodásának és személyiségének szép dokumentuma a Claire Parnet-val folytatott videobeszélgetések sorozata (*L'abécédaire*), amelyet halála után mutattak be a francia televízióban.

Sokrétű és gazdag gondolkodásában felfedezhető egy állandó törekvés: Deleuze megpróbált másként gondolkodni (*penser autrement*) és megpróbálta elgondolni az újdonságot (*penser la nouveauté*). A filozófiai gondolkodás számára nem pusztán teoretikus tevékenységet és a meglévő ismeretek elemzését jelentette: úgy vélte, hogy a gondolkodásnak kísérletezésnek kell lennie. A filozófia feladatait a következőkben látta: 1) A klasszikus filozófia kritikája és a filozófia új fogalmának kidolgozása; 2) a jelen diagnosztizálása, vagyis a kortárs gondolkodás és kultúra kritikája; 3) az újdonság feltételeinek magyarázata (az újdonság elgondolására új fogalmakat vezet be: sokaság, nomád jelleg, keletkezés, virtualitás); 4) egy dinamikus létfogalom kidolgozása azzal a hagyományos, platóni eredetű gondolattal szemben, hogy a Lét általános, homogén és örök. Henri Bergson, Alfred North Whitehead és Gilbert Simondon gondolataira támaszkodva igyekszik új ontológiát kidolgozni, amelynek középpontjában az aktualizáció és a differenciáció folyamata áll.

Egy beszélgetésben ő maga különböztette meg gondolkodásának három periódusát. Ez a három periódus nem különül el egymástól élesen, inkább a témák különböző hangsúlyú eloszlását jelenti. 1) Első korszakát a gondolkodás problémáival való szembenézés jellemzi. Ekkor írja kiváló és izgalmas filozófiatörténeti monográfiáit Hume-ról, Kantról, Nietzsche-ről, Bergsonról és Spinozáról, és ekkor publikálja két nagy filozófiai művét, a *Különbség és ismétlést* (*Difference et répétition*, 1968), valamint az *Értelem logikáját*

(*Logique du sens*, 1969). 2) Második korszakának kezdete Félix Guattarival való megismerkedésére tehető. Guattari hatására fordult gondolkodása a kortárs kultúra jelenségeinek kritikája és a politikum problémája felé. Ennek a korszaknak a két legfontosabb dokumentuma a Guattarival közösen írt *L'Anti-Oedipe* (1972) és *Mille Plateaux* (1980). 3) A 80-as években egyre szaporodnak a művészetről szóló írásai, és kétségtelenül úgy tűnik, hogy az esztétika problémája jelenti utolsó gondolkodói korszakának fő hangsúlyát. Könyvet ír Francis Baconról, Kafkáról, a moziról, ugyanakkor a gondolkodás és az ontológia problémája sem tűnik el. Megjelenik Leinbizről szóló könyve, *A redő* (*Le pli*, 1988) és az ugyancsak Guattarival írt *Mi a filozófia?* (*Qu'est-ce que la philosophie?* 1991). A három korszakot tehát a gondolkodás, a politika és az esztétika korszakaként lehetne jellemezni.

## I. Gondolkodás

Már a korai, többnyire filozófiatörténeti írásokban kibontakoznak Deleuze önálló filozófiájának alapvonalai. A kedves filozófusairól írt könyvek nem filozófiatörténeti vizsgálódások, noha a hagyományos értelemben vett filozófiatörténet szempontjából is kitűnően használható monográfiák. Deleuze ezeket a könyveket a gondolkodás gyakorlatának tekinti, és elsősorban mentális portrékat akar felvázolni. A mentális portré fogalma alatt azt érti, hogy nem kívülről és felülről ítélkezik egy vélt jobban tudás álláspontjáról, hanem belemerül az illető gondolkodás mozgásába. Már ezekben a könyvekben is az a törekvése, hogy megalkossa a gondolkodás új képét. Ennek középponti mozzanata az a belátás, hogy nem a tévedés fenyegeti legjobban a gondolkodást, hanem a babona, a vulgaritás, a butaság, az alacsony színvonal. Ezek sokkal kártékonyabbak, mint a tévedés, mivel a gondolkodásban rejlő kreatív erőket nyomják el. Az igazság nem valami rögzített, amit el lehet véteni, de újra és újra meg lehet találni. Az igazság olyasmi, ami állandóan létrejön, keletkezik és új formában jelentkezik: ezért a legnagyobb ellenfél nem a tévedés, hanem a kreatív erőkkkel szembeni ellenerő, ami a kényelmes ostobaság különféle formáit ölti.

Az új formákat kereső gondolkodásban már korán jelentkezik egy fogalom, ami meghatározó Deleuze filozófiájában: az *immanenciasík* (*plan d'immanence*). Ez nagyon tömören azt jelenti, hogy a vizsgálati mezőben nincs transzcendens elem, amely felülről irányítaná és rendezné az elemeket. Ennek következtében fel kell adni azokat a végső magyarázó fogalmakat, amelyek köré az eddigi metafizika rendezte a gondolkodást: Egy, Igaz, Jó, Isten, Esz, Szubjektum stb. Az immanenciasík olyan külső irányítás nélküli sokaság, amelyet affekciók, erők, jelek, tendenciák, események és folyamatok népesítenek be. Ennek megfelelően az immanenciasík centrum nélküli, szubjektum nélküli és öselv

nélküli, vagyis decentrált, aszubjektív és anarchikus lét. Az ebben a közegben kibontakozó és formát öltő folyamatokat nem valamilyen végcél vagy külső rendezőelv minősíti, hanem csakis saját intenzitásuk és kreativitásuk.

### 1.1. Mentális portrék

Az *Empirizmus és szubjektivitás* (1953) című mű Hume filozófiája kapcsán dolgozza ki az empirizmus új fogalmát. Deleuze későbbi írásaiban egyrészt kijelenti, hogy mindig empiristának érezte magát, másfelől egyre hangsúlyosabban használja a „transzcendentális empirizmus” fogalmát. Az empirizmus azonban a deleuze-i értelemben nem egyszerűen azt jelenti, hogy a filozófia az érzéki tapasztalatból indul ki. Deleuze számára az empirizmus elsősorban a dialektikával és a racionalizmussal való szembenállásával jellemezhető, és Hume mellett például Bergson és William James gondolkodása is ide sorolható. A hume-i filozófia mindenekelőtt a szubjektivitás kritikáját jelenti, vagyis egy olyan gondolkodást, amely visszautasítja a konstituáló szubjektum és az eredeti tudat fogalmát. Deleuze egy középponti kérdés köré építi fel a gondolatmenetet. „A kritika akkor empirikus, amikor egy tisztán belső nézőpontba helyezkedve [...] azt a kérdést tesszük fel a szubjektummal kapcsolatban: *hogyan jön létre a szubjektum az adottban?* Az adott létrehozása helyet enged a szubjektum létrehozásának. Az adott immár nem a szubjektum számára adott, hanem a szubjektum hozza létre magát az adottban. Hume érdeme az, hogy ezt az empirikus problémát tiszta állapotában mutatta meg, és hogy távol tartotta a transzcendentálistól és a pszichologikustól egyaránt” (Deleuze 1953/1998: 123.). A szubjektum gyökerénél tehát nem tiszta tudatot, akarati aktust, vagy szabadságot találunk, hanem megszokást és elvárást. A szubjektum ezek szerint nem a saját létezésének alapja, nem aktív és konstitutív, hanem passzív és konstituált. Más szóval a szubjektum nem sajátos típusú lét, hanem pusztán megszokás, az a szokás, hogy „én”-t mondjunk bizonyos helyzetekben. A hume-i filozófia szakít az egész újkort irányító alapintuícióval, a tudat léteével, és az általa felvázolt aszubjektív gondolkodás lehetősége a deleuze-i filozófia egyik kiindulópontja.

Az én eredeti létének tagadásával egyszersmind megszűnik a szubjektum és az objektum éles szembenállása is. A tiszta tapasztalat síkján – és ez az igazi empirizmus mezeje – nem dolgok állnak szemben egy tudattal, hanem a szubjektum és az objektum kettősségét megelőző folyamatok zajlanak. Ezzel a hagyományos ontológiai felfogás is érvényét veszti, sőt, Deleuze számára azok a mozzanatok igazán izgalmasak Hume-ban, amelyek lehetővé teszik az ontológiától való megszabadulást. Ilyen az asszociacionizmus, vagyis az a gondolat, amelynek értelmében a kopulát (*est*) felváltja az és (*et*). Magyarán nem létezők lépnek egymással relációba, hanem egyaránt az asszociatív viszonyból alakul-



nak ki a terminusok és a relációk. Deleuze szerint ugyanis az empirizmusnak nem dolgokkal és szubsztanciákkal van dolga, hanem sokaságokkal, elrendezésekkel, kapcsolódásokkal. Az empirizmussal tehát a filozofálás egy új stílusa jelenik meg: nem érvek és gondolatmenetek kifejtéséről van szó, hanem gyakorlatok, csetek, történetek bemutatásából. Ennek pedig nem a logikai érvelés, hanem – mehökkentő módon – a regény, vagy a sci-fi a modellje.

Mindazonáltal Deleuze nem minden ponton ért egyet Hume-mal, aki szerinte túlságosan is ragaszkodik a tapasztalathoz és ahhoz a léthez, ami a tapasztalat tárgya. Deleuze ezért egy magasabb empirizmust hirdet. Ez a magasabb (később transzcendentális) empirizmus nem a tapasztalatot, hanem a tapasztalat feltételeit vizsgálja. De nem az absztrakt és általános feltételeket, vagyis azt, amit Kant minden lehetséges tapasztalat feltételeinek nevez, hanem a valóságos tapasztalat konkrét feltételeit. Ez a radikális empirizmus annyiban lép túl Hume-on, hogy eltekint a tapasztalás emberi jellegétől, és egy szubjektum nélküli transzcendentális mezőt vizsgál.

A Hume-könyv megjelenését követően nyolc év publikációs szünet következik, amelyben azonban művek egész sora érlelődik. Ezekben Deleuze a pluralitás gondolatát próbálja kidolgozni. A pluralizmus olyan gondolkodást jelent, amely az egységes és szisztematikus filozófiákkal szemben a sokaságot próbálja megragadni, az intellektuális gondolkodással szemben a konkrétumra irányul, és a monisztikus tendenciákkal szemben teret enged a sokféleségnek, a plaszticitásnak és a temporalitásnak. Egy ilyen gondolkodás nem egyszerűen egy tendencia a filozófia történetében, hanem magának a filozófiának a lényege: „a pluralizmus (másként nevezve empirizmus) egyet jelent magával a filozófiával” (Deleuze 1962/1999: 17.). A pluralitás elgondolásának közege pedig nem a tudat és nem is a lét (ezek ugyanis mindig monisztikus és centrált gondolkodást alapoznak meg), hanem az *értelem* (*sens*). „Nincs olyan esemény, nincs olyan jelenség, sem szó, sem gondolat, amelynek az értelme ne lenne sokszoros. Egy dolog hol ez, hol az, hol valami még összetettebb, a benne uralomra jutó erőknek megfelelően” (Deleuze 1962/1999: 17.). Deleuze azonban még akkor sem strukturalista, amikor a sturkturalizmus keresztül-kasul uralja a francia szellemi életet. Ugyanis nem a jelentések formális rendszerét kutatja, hanem az értelem bonyolult, sűrű és mindenekelőtt változékony közeget: „abban a pluralista eszmében, hogy egy dolognak több értelme van [...] a filozófia legmagasabb vívmányát látjuk” (Deleuze 1962/1999: 17.). A strukturalizmushoz hasonlóan az ontológiai és a transzcendentális szférán túl Deleuze is egy harmadik szférát kutat, a strukturalistáktól eltérően azonban számára a jelentések és értelmek világa nem jelek formalizálható kombinációját jelenti, hanem az értelem keletkezésének és sokféleségének dinamizmusát.

A 60-as években publikált könyvek közül az első és talán a legfontosabb a *Nietzsche és a filozófia* (1962). Deleuze ebben az erők fogalmára alkalmazza a pluralitás gondolatát. Mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy Nietzsche-

nél a kiindulópont nem a tudat vagy a szubjektivitás, hanem az erők kombinációja és sokasága. Ha a gondolkodást megszabadítjuk a megismerés ideáljától, akkor végre valóságos kapcsolatra léphet az étellel. Kant különbséget tett gondolkodás és megismerés között és a kritika fő feladatát abban látta, hogy a lehetséges megismerés határainak megvonásával korlátozza a spekulatív gondolkodást. Nietzsche megfordítja ezt a szembeállítást, mivel úgy véli: a megismerés csupán egyetlen aspektusa a gondolkodásnak, nagyon sokféle gondolkodás lehetséges, ezt a sokaságot visszavezetni a tudatos és megismerő gondolkodásra a filozófia önáltatása. Ha megszabadulunk a megismerés ideáljától, akkor kiderül, hogy a gondolkodásnak közvetlen kapcsolata van az étellel. A gondolkodás felfedezés, és ami még ennél is több: a gondolkodás új életelehetőségek teremtése.

A Nietzsche-könyv szerint a gondolkodásnak két alapvető feladata van. 1) A gondolkodásnak kritikaként kell működnie, vagyis fel kell tárnia az aktivitást akadályozó tényezőket. Ez mindenekelőtt a sztereotípiák, a hamisság, a butaság, az álnokság leleplezését jelenti. Ezek ugyanis ránk nehezednek és megakadályozzák, hogy valóban aktívvá váljunk. 2) A gondolkodás másik fő feladata az értékelés. Az értékelés problémájával kapcsolatos a könyv egyik fő motívuma, az aktív és a reaktív erők közötti különbségtevés. Az aktív erők a felsőbb, uralkodó erők, amelyeket plaszticitás és teremtőképesség jellemez. A reaktív erők ezzel szemben az uralt, alacsonyabb erők, amelyek kimerülnek az ismétlés, az alkalmazkodás és megőrzés funkciójában. Az értékelő gondolkodásnak azonban nem csak az a feladata, hogy különbséget tegyen az erők kétféle minősége között, hanem az is, hogy figyelemmel kísérje, mikor és milyen módon kerekednek felül a reaktív erők az aktívakkal szemben. Ez mindenekelőtt etikai értékelést jelent és annak a kérdésnek a következetes követését, hogy mikor vagyunk képesek aktívan cselekedni?

Ez a pluralista, értékelő eljárás új módon teszi fel a kérdéseket is. Nem azt kérdezi, „mi?“, ahogy Szókratész és Plátón tette: mi a szép?, mi az igazságosság?, mi a tudás? stb. Hanem azt kérdezi: „ki?“. Egy dolog lényege helyett tehát a meghatározó erő minőségére és típusára kérdez rá. A „ki?“ kérdése nem pszichologizálást jelent, nem a filozófiai problémák pszichológiai típusokra való visszavezetését. A „ki?“ kérdése a platonizáló metafizika álláspontjával szemben az értékelő magatartásokat vizsgálja, amelyek mögött mindig feltárható egy akarat. Ez a dramatizáló módszer tulajdonképpen diagnózist állít fel a cselekedetben rejlő erők minőségével kapcsolatban, és a gondolkodást nem a végeredménye (és az igazság ideájával való megfelelése) felől, hanem keletkezésében, genezisében vizsgálja.

A pluralitás gondolat ontológiai vonatkozásainak feltérképezésére vállalkozik *A bergsonizmus* (1966) című könyv. Bergson filozófiája legalább olyan mély hatással van Deleuze-re mint Nietzsche gondolkodása. Az egész bergsoni filozófiát arra a gondolatra fűzi fel, hogy a Bergson által felfedezett tartam (*durée*) ismét termékennyé teszi az ontológiai gondolkodást. A tartam

fogalma szakítás a dialektikus gondolkodással és a sokaságok elemzése felől ragadható meg. Riemann, a XIX. századi matematikus megkülönböztet diszkrét és kontinuos sokaságokat, Bergson elmélyíti ezt a különbségtételt a kvantitatív és a kvalitatív sokaság szembeállításával. A kvalitatív, tudatszerű, idői sokaságot a hagyományos filozófia azért nem tudja külön témává tenni, mert állandóan a sokaságok másik fajtájára, a kvantitatív, térszerű sokaságok fogalmára redukálja. A bergsoni gondolkodás ennek a hamis redukciónak a felszámolásán fáradozik. Deleuze hangsúlyozza, hogy a tartam által megragadott sokaság nem redukálható az Egy-Sok dialektikájára sem. A tartam sokasága nem Sok, egysége pedig nem Egy. A tartam folyamatos differenciálódás, ezt a folyamatot azonban lehetetlen a negáció statikus dialektikája felől értelmezni.

Bergson új módszert, az intuíció módszerét vezeti be. Az intuíció nem valamiféle misztikus érzés, nem is lényeglátás. Az intuíció az a természetes képesség, hogy egy dologban felismerjük a tartam tulajdonságait, az egymásutániségot, a folyamatosságot és a változást. Az intuíció a tudat közvetlen érintkezése a valósággal, ám nem egy térben kiterített, általánosított és kvantifikált valósággal, hanem az aktualizálódás és differenciálódás folyamatával. Deleuze a gondolkodás három szabályát fedezi fel Bergsonnal: 1) A hamis problémák kiiktatása, a fikciók leleplezése (ilyen fikció például a semmi és a lehetséges fogalma a virtualitás és a tartam fogalmával szemben), illetve a rossz módszerek kiiktatása (ilyen rossz módszer az ellentétekre alapuló dialektika a valóságos különbségek megragadása helyett). A szabály másik mozzanata az igazság fogalmának kiegészítése a teremtés, változás, újdonság fogalmaival. 2) Küzdelem az illúziók ellen: a statikus szemlélettel szemben a természet igazi különbségeit kell megragadni, a valóság artikulációját, a tendenciákat és folyamatokat. 3) A problémák felállítás és megoldása az idő, nem pedig a tér vonatkozásában. „Ez tehát egy lényegileg *problematicizáló* (a hamis problémák kritikája és az igazi problémák megalkotása), *differenciáló* (felosztó, majd újraelosztó) és *temporalizáló* (a tartam terminusaiban gondolkodó) módszer” (Deleuze 1966: 28.).

Ezeknek a szabályoknak és óvintézkedéseknek a betartásával egy új lételmélet bontakozik ki, amelynek középpontjában a *virtualitás* fogalma áll. Deleuze szerint a tartam és a teremtő életlendület sajátosságait nem a lehetőség és valóság szembeállítása felől, hanem a virtuális és aktuális különbsége felől lehet megragadni. A lehetőség Bergson és Deleuze szerint mindig csak utólag, a valóság alapján rajzolódik ki. A lehetőség ezért a múlt árnya a jelenben, amely válogatás, korlátozás és elszegényítés révén jön létre. A virtuális ezzel szemben olyan újdonság keletkezésének a dimenziója, amely az aktualizálódás előtt nem volt lehetséges, vagyis megjósolhatatlan volt. A virtuális-aktuális szembeállítás nem kiegészíti, hanem keresztezi a lehetséges-valóságos fogalmi ellentétét. Deleuze szerint a virtuális ugyan nem volt lehetséges az aktualizálódása előtt, ám ennek ellenére valóságos volt. „A lehetsé-

gesnek nincs valósága (noha lehet aktualitása); és megfordítva, a virtuális nem aktuális, ám mint olyan rendelkezik realitással” (Deleuze 1966: 99.). Deleuze egy Proust-idézetben találja meg a legjobb formulát a virtuális sokaságok jellemzésére: „valóságosak anélkül, hogy aktuálisak lennének, és ideálisak anélkül, hogy elvontak lennének” (Deleuze 1966: 99.). Bergson középonti fogalmai, a tartam, az emlékezet, az életlendület mind erre a virtuális, kvalitatív mozgásra vezethetők vissza. A virtualitást intenzitás, sokféleség és divergencia jellemzi. A virtualitás azonban nem egy harmadik létszféra a valóságos és a lehetséges létezés között: nem a lét, hanem a keletkezés mozgása. A keletkezésben pedig nem eleve adott és érvényes formák vannak, hanem egy kvalitatív és kontinuos sokaság állandó változása, vagyis differenciálódása önmagához képest.

„Bergson tervezetének a lényege az, hogy a természet különbségeit a tagadás minden formájától függetlenül gondoljuk el: vannak különbségek a létben, ugyanakkor semmilyen negatív nincs benne” (Deleuze 1966: 41.). A magasabb empirizmus tehát a valóságos tapasztalat feltételeit kutatja, ezért teljes mértékben eltekint a dialektikus gondolkodástól, amely az Egy és a Sok, a lehetséges és a valóságos szembeállítására épül. A dialektika negativitása és túlzó általánosítása helyett a különbségek (gyakran alig észrevehető különbségek) folyamatának pozitívitását kell a gondolkodás tárgyává tenni. Ennek kulcsfogalma a *heterogenitás*. Deleuze szerint Bergson azt a nagyhatású felfedezést teszi, hogy a kvalitatív sokaság ugyan folyamatos sokaság, ám semmiképpen sem nevezhető homogénnek. Ettől azonban még nem bomlik diszkrét egységek halmazává. A nem homogén, de folyamatos (vagyis egyszerre egységes és sokféle) sokaság jellemzésére alkalmazza a heterogén jelzőt. A tartam és általában a keletkezés heterogenitása azt jelenti, hogy a sokaságot örök szabdalják, intenzitások járják át és előreláthatatlan változások formálják.

Deleuze gondolkodását a pluralizmus fogalma mellett még az evvel többé-kevésbé szinonim naturalizmus és antiplatonizmus fogalmaival jellemezhetnénk. A természet Deleuze számára nem a lét egy régiója, valamiféle vad, irracionális princípium, ami örökkön ellenszegül a kultúra, a szellem és a történelem erőinek. A racionalizmus és idealizmus felfogásával szemben Deleuze azt állítja, hogy a természet maga a produktivitás: a természet a valóság elevenességének és produktivitásának a neve. A filozófia maga is a természetre irányuló gondolkodással kezdődik, az első filozófusok természet-filozófusok és az eleven, produktív természet valójában a filozófia végső témája. A természet ilyen felfogásában Deleuze-re nagy hatással volt Whitehead folyamatfilozófiája, és Gilbert Simondon filozófiája, amely az individuáció folyamatát és a metastabil rendszerek gondolatát igyekezett kidolgozni. A természet deleuze-i értelemben szinonim az immanencia sík fogalmával, vagyis a természet olyan végső valóság, amelyen túl nincs semmi, és minden, ami létrejön, ebben jön létre. A naturalizmusnak nemcsak ontológiai, hanem

etikai vonatkozásai is vannak. Ezeket a *Spinoza és a kifejezés problémája* (1968) című könyvben fejti ki Deleuze. Spinozában olyan gondolkodót lát, aki megpróbálta a testet az organizmusra való redukció nélkül, a gondolkodást pedig a tudatra való redukció nélkül szemlélni. A naturalizmus etikai vonatkozása kettős, van egy kritikai és egy pozitív oldala: 1) küzdeni kell a babonák ellen és le kell rombolni az antropomorfizmus mítoszait; 2) a természetre irányuló gondolkodás belehelyez a dolgokba és eseményekbe és ezen keresztül lehetővé teszi az öröm és az afirmáció kultúráját. Arra vonatkozóan, hogy miként ne essünk vissza a szubjektivizmusba és az antropomorfizmusba, Deleuze szerint Spinoza világosan megadja a kritériumokat: az öröm és szeretet affekcióit kell követni a gyűlölet affekciójával szemben, és olyan érzéseket és ítéleteket kell a magunkévá tennünk, amelyek növelik a cselekvőképességünket. Az így feltáruló erők és affektusok túl vannak a szubjektumon, Spinoza tehát megszabadít a szubjektum helytelen fogalmától és egy egészen új gondolkodási mezőt nyit meg. A naturalizmusból következő etika alapkérdése nem az, hogy „mit kell tennem?“, hanem az, hogy „mire vagyok képes?“. A „mit kell tennem?“ kérdés mindig előzetesen adott formákra, szabályokra, intézményekre, vagyis egy általánosító normalitásra vonatkozik, a „mire vagyok képes?“ viszont éppen ennek az előre adott normalitásnak a kontextusából emeli ki a gondolkodást.

### 1.2. A keletkezés filozófiája

A naturalizmus mellett a pluralitás filozófiájának másik szinonimája az anti-platonizmus. Helyesebb lenne talán anti-dialektikáról mint általános tendenciáról beszélni Deleuze-nél, ami egyaránt irányul Platón és Hegel ellen. A *Különbőség és ismétlés* (1968), Deleuze első igazán önálló filozófiai könyve az anti-dialektika manifesztuma. Az előszóban a korszak általános Hegel ellenességéről beszél: „a különbség és az ismétlés vették át az azonos és a negatív, az azonosság és az ellentét helyét” (Deleuze 1968b: 1.). Deleuze nem egyszerűen hangsúlyeltolódásról beszél, hanem az egész filozófiai hagyomány felforgatásáról. Ezt a hagyományt az azonosság és az ellentmondás logikája, valamint a reprezentáció fogalma uralta. A differencia filozófiája szakít a negativitás dialektikájával és a reprezentációra épülő fogalomkészlettel.

Deleuze szerint az azonosság az a fogalom, amely a dialektika egész horizontját uralja. A különbözés eszerint nem más, mint eltérés az azonosságtól, az ismétlés pedig nem más, mint egy modell reprodukálása. Ezekre a téves és elfedő mozgásokra épül a reprezentáció: „a reprezentáció története egy hosszasan tartó tévedés története” (Deleuze 1968b: 385.). Ezzel szemben a Deleuze által meghirdetett új filozófia egyfelől a differencia pozitív és afirmatív fogalmát, másfelől a komplex és kreatív ismétlés fogalmát állítja a középpont-

jába. Mivel a filozófiai hagyományt az azonosság és az erre épülő reprezentáció fogalma uralja, ezért mindenekelőtt a reprezentáció uralmát kell megszüntetni. Deleuze szerint a szimulákrum (utánczat, hamisítvány) fogalmának újraértelmezése lehetőséget kínál erre. A szimulákrum Platónnál vagy kevésbé hasonlít az ideára, mint a pontos és hű másolat, vagy pedig egyenesen hasonlóság nélküli képet jelent. Az ideától való eltérés azonban Deleuze értelmezésében nem privációt, vagyis lefokozódást jelent, hanem felszabadulást. A szimulákrum saját, autonóm életet él, amennyiben felszabadult az eredeti és az azonos kényszere alól. A szimulákrum fogalma elsősorban azért fontos Deleuze számára, mert ez az egyik fogalmi eszköz arra, hogy a gondolkodás megszabaduljon az eredeti és a másolat, vagyis a modell és a reprodukció kontextusától. Platonizmus alatt Deleuze az Ugyanaz uralmát érti, vagyis a másolatok (jó képek) uralmát a szimulákrumok (rossz képek) felett. „A platonizmus felforgatása azt jelenti: tagadjuk az eredeti primátusát a másolat fölött és a modell primátusát a kép fölött” (Deleuze 1968b: 92.). Az ugyanaz gondolata egyszersmind a szofisták kiiktatását is jelenti, akik Deleuze szerint a bevett felfogással szemben nem gyermeteg, értetlen vagy esetleg álnok beszélgetőpartnerek voltak, amikor a lényeg meghatározása helyett minduntalan a sokféle esetet sorolták fel, hanem a pluralitás és differencia gondolatának védelmezői az azonosság uralmával szemben.

Deleuze megvizsgálja a platóni dialektika természetét is, és ez a genealógiai vizsgálat az ideaelmélet egészen sajátos eredetét mutatja meg. Deleuze szerint a platóni dialektika csupán a felszínen jelent fogalmi elemzést és felosztást. A dialektika valóságos eredete a riválisok közötti harcban található, amely az i. e. V. századi Athén társadalmi életének középponti problémája volt. A platóni filozófia tulajdonképpen erre a problémára ad választ: a dialektika rejtett motívuma az igazi kiválasztása, amihez valamiféle modellre, etalonra volt szükség. Ebből a szerkezetből nőtt ki az idea gondolata. Az ideaelmélet alapjai tehát nem a logikában találhatók, hanem az élet egészét átjáró problémában: hogyan kell kiválasztani az igazit és hogyan kell megszabadulni a hamis kértől? Az azonos idea, és a reprezentáció gondolata azután rátelepedett és láthatatlanná tette a különbség és ismétlés természetes mozgását.

A szimulákrum túllép a reprezentáció paradigmáján, ugyanis nem utal semmiféle modellre. Ennek következtében kijelölhető azonossága sincs (hiszen az azonosság mindig csak a legfelsőbb azonosság vonatkozásában értelmezhető). A szimulákrum fogalma Deleuze szerint lehetővé teszi, hogy azt jelöljük meg, amivé éppen válunk, vagyis saját magunkat egy végső azonosság, végső forma nélkül. Így juthatunk el az azonos szubjektum (tudat) fogalma mögött személytelen individualitásunkhoz és preindividuális szingularitásunkhoz.

Az első fejezet témája a különbség. A különbözős fenomenjét mindenekelőtt a reprezentáció kereteitől kell megszabadítani. A reprezentáció gondolata négy fogalmon keresztül közvetíti a differenciát: ez pedig nem más, mint a különb-

ségek megszelídítése és alávetése „az azonosság és az ellentét, az analógia és a hasonlóság négyes gyökerének” (Deleuze 1968b: 45.). Ezeken a kereteken belül ugyanis a morális értelmezés az irányadó: a különböző mint rossz, szörnyszülött, széteső, katasztrofikus jelenik meg. Deleuze hosszú kerülőutat tesz a különbség reprezentáció alól való felszabadításához. Mindenekelőtt különbséget tesz elgondolható differencia és tiszta differencia között: az előbbi a reflexiós gondolkodás fogalma, és végső soron a dialektikára vezethető vissza, az utóbbi azonban valamiféle vad, fogalom nélküli, katasztrófaszerű mozgást jelent. Deleuze ontológiájának egyik alapja a lét univocitásának tétele. Az univocitás nem uniformitást, vagyis homogén jelleget jelent, hanem alapvető sokféleséggel és eltéréssel jár együtt. A lét univocitásának mintája például a spinozai szubsztancia. Az ilyen módon felfogott létet az elgondolható, vagyis dialektikus differenciák felszíne alatt a tiszta differencia mozgása uralja. Ez a mozgás nincs alávetve az általános azonosságoknak, az ideális formáknak, de nem is egyes, empirikus esetekből áll. Deleuze a hagyományos felosztás mögé akar hatolni, ahol a mozgás keletkezés és individuáció. A keletkezésnek ezt a transzcendentális (de szubjektumhoz nem köthető) szféráját plaszticitás, anarchia és nomád disztribúció jellemzi. Noha a keletkezésnek ebben a szférájában minden azonosság feloldódik: mégsem káoszt, hanem a különbségek intenzív világát találjuk. A nomád jelző a tiszta differencia gondolatának egyik fontos újdonsága: a nomád eloszlás olyan mozgást jelent, amelynek során egy sokaság valamely felületen megjósolhatatlanul terjed szét és vonul keresztül. Nem meglévő irányokat követ, hanem az irányokat éppen a saját mozgása jelöli ki. Hasonlóan a nomád népek vándorlásához a sztyepéken, amit Deleuze a letelepedett életet élők centralizált településszerkezete és célelvű életmódjával állít szembe. A letelepedett népek gondolkodásmódja a dialektika, az azonosság, a reprezentáció fogalmi köré épül, a nomád gondolkodás a tiszta keletkezés közegében mozog.

Az ismétlés fogalmának megértéséhez ugyancsak arra van szükség, hogy megszabadítsuk a reprezentáció paradigmájától. Ez vezeti el Deleuze-t az időelmélet újragondolásához és a szubjektivitás fogalmának kritikájához. Úgy véli, hogy a szubjektum gondolata a reprezentáció filozófiájának a szíve, elég csak a descartes-i *cogitóra* vagy a kanti tiszta énre gondolni. A reprezentációtól való megszabadulás egyik eszköze tehát a szubjektum fogalmától való megszabadulás. Az újkori szubjektum aktív szintézisek sokaságán keresztül tapasztalja és reprezentálja a világot. Deleuze alapvető belátása az, hogy az ismétlés valóságos mozgásának feltárásához elengedhetetlen az én egységének, azonosságának, konstitutív aktivitásának a felszámolása, vagyis annak megmutatása, hogy az aktív szintézisek mögött személytelen és tudattalan passzív szintézisek zajlanak. Az értelem és az emlékezet aktivitása egy passzív alapon nyugszik és az öntudat is ezekben a passzív szintézisekben jön létre. 1) Az első passzív szintézis az eleven jelen szintézise. Ez a most-ban működő

elsődleges szenzibilitás, a tudattalan lélek elődleges mozgása. Más szóval a Hume-könyvből már ismert habitusok empirikus szintézise. 2) Ám szükség van egy második szintézisre, hogy magyarázatot nyerjen az idő múlása, vagyis a múlt megőrzése és tartamos jellege. A második passzív szintézis az idő múlásának és általában a múlt és az emlékezet magyarázatának a kereteit adja meg. Ezt nevezi Deleuze az emlékezet transzcendentális szintézisének. Ennek a szintézisnek a modelljét Bergson tartam- és emlékezetfogalma szolgáltatja. Az idő már nem a mostok egymásutánja, hanem dimenzióra, mélységre tesz szert: gazdagodik a múlt és az emlékezet révén. Ez a fajta szintézis még egy alapot feltételez, a tiszta múlt alapját, vagyis még a reprezentáció közegében mozog. 3) A reprezentációt csak a harmadik szintézis haladja meg, ami a tiszta jövő szintéziseként az idő irányát adja meg. Az ismétlés csak ezen a szinten válik értelmezhetővé: az ismétlés – paradox módon – a jövő kategóriája. Ezen a szinten már megszabadulunk minden alaptól, a tiszta jövő szintézise „alaptalan” szintézis, vagyis a radikális újdonság, a váratlan és szabálytalan változás lehetőségét hordozza. Ennek a szintézisnek a modellje a nietzschei örök visszatérés gondolata, amely lehetővé teszi Deleuze számára, hogy végleg megszabaduljon az idő folyásként és változásként értett reprezentációjával. Ez utóbbi ugyanis csak az idő üres formájával, egy változatlan, rögzített formával foglalkozik ahelyett, hogy az idő empirikus tartalmára is figyelne, erre a változékony, rögzíthetetlen, eseményszerű mozgásra.

A különbség és az ismétlés fogalmi kereteinek újragondolása után Deleuze magával a gondolkodás mikéntjének a problémájával néz szembe. A gondolkodás különböző „képeit” elemzi, és azt a feladatot tűzi az új filozófia elé, hogy kép nélküli gondolkodás legyen, vagyis ne tudja előre, mit jelent gondolkodni: a gondolkodást mindig kísérletként, felfedezésként művelje. A festészethez hasonlóan egy olyan folyamatot tart szükségesnek, amelyben a reprezentációtól tartunk az absztrakció felé. A gondolkodás felszabadítása szükségessé teszi a gondolkodás azon posztulátumainak kritikai számbavételét, amelyek blokkolják a gondolkodást. Ilyenek például: 1) a gondolkodó „jó akarata”, vagyis jóhiszemű és naiv alkalmazkodása korának követelményeihez; 2) ilyen a józan ész fogalma, a normalizált, józan polgári gondolkodás eszménye, amely nem akar felfordulást és újdonságot; 3) ilyen természetesen a reprezentáció gondolata; 4) a tévedéstől való rettegés, ami a tévedésben az igazságtól való veszélyes eltérést lát; 5) az adekváció értelmében vett igazság fogalom, amely alapvetően platóni gyökerű; 6) és végül a csúcspont: a „tudás” eszménye. Ebben koncentrálnak a gondolkodást gátló hamis „képek”. Eszerint a gondolkodás nem más, mint valamilyen ismeretideálhoz való alkalmazkodás. A gondolkodás azonban Deleuze szerint legfőképp és mindenekelőtt: teremtés, kreativitás, szabad barangolás a keletkezés és differenciálódás tiszta, előzetesen adott fogalmak nélküli terepén. Ugyanakkor a gondolkodásról nem a békés, derűs, szabad elmélkedés képét festi, hanem azt



állítja, hogy a gondolkodás egy olyan erőszakban és sokkban születik, amely kényszeríti a képességeinket. A gondolkodás a találkozás fogalmához hasonlítható és egyfajta „felsőbb patológiának” is tekinthető. A gondolkodás „annak világra segítése, ami még nem létezik [...]”. Gondolkodni annyi, mint teremteni, nincs is más teremtés, a teremtés azonban mindenekelőtt azt jelenti, hogy a »gondolkodást« hozzájuk létre a gondolkodásban” (Deleuze 1968b: 192.). Tehát nem egy előzetesen meglévő képesség helyes működtetéséről van szó, hanem magának a gondolkodásnak a megteremtéséről: ez a kép nélküli gondolkodás értelme.

Hogy ez a gondolkodás ugyanakkor nem valamifajta káoszhoz vezet, azt a mű utolsó két fejezete mutatja meg. Még ha meg is szabadulunk a gondolkodás hagyományos képeitől, kereteitől és támasztékaitól, nem a tagolatlan semmibe hullunk, hanem egy új „világ”, a különbségek és intenzitások világa tárul fel. Ez „felülről” megközelítve az idea új fogalmához, „alulról” megközelítve pedig az érzékiség új értelmezéséhez vezet. „A különbség ideáló szintézise” (*Synthèse idéelle de la différence*) címet viselő fejezet azt mutatja meg, hogy az idea – szemben Platón felfogásával – nem a lényeg, hanem a balesetek, a lényegtelen változások, az affekciók és az események rendjébe tartozik. Hegellel szemben pedig azt húzza alá, hogy az idea hajtómotorja nem a negativitás és az ellentmondás, hanem az, amit – Kant nyomán – „problematikusnak” nevez. A problematikus az, ami nem az érzéki adottságokhoz, nem is az értelem kategóriáihoz tartozik, mégis valamiképp a transzcendentális mező koherenciáját és egységét biztosítja. Az alapvető viszony innentől kezdve nem az intelligibilis modell és az érzéki másolat viszonya, hanem az empirikus-aktuális sík, a megoldások síkja és a virtuális-differenciális sík, a problémák síkja közötti megfelelés. A reprezentáció világa a dolog és a fogalom, a lehetséges és a valóságos egyformaságára épül, a differencia világa ezzel szemben dinamizmusok, potencialítások és szingularitások mezeje, ahonnan kiemelkedik és amelyben aktualizálódik az idea, nem mint forma és egység, hanem mint virtuális sokaság. Az ideával való kapcsolatunknak ezért nem is a tudás, hanem a tanulás és a felfedezés a modellje.

Az érzékiségről szóló utolsó fejezet az érzéki problémáját visszavezeti az intenzitás fogalmára. Az, ami Kant számára pusztán adott, és a receptivitásban felfogott volt, azt Deleuze egy radikális gesztussal tovább vizsgálja. „A különbség nem a különféle. A különféle az, ami adott. A különbség ezzel szemben az, ami által adott az adott” (Deleuze 1968b: 286.). Minden érzéki adottság mögött a különbség működik, a különbség pedig mindig intenzitást hordoz. „Az intenzitás a differencia formája mint az érzéki oka. Minden intenzitás differenciális, már önmagában differencia” (Deleuze 1968b: 287.). A különbség és az érzéki adottság között azonban nem olyan viszony áll fenn, mint a feltétel és a feltételezett között, hanem teremtő folyamat, egy újdonság megmutatkozása: individuáció. Az intenzitások esztétikája végső soron az

individuáció folyamatát tárja fel, amely a fizika, a biológia és a psziché szférájában is felfedezhető. Ez teszi lehetővé, hogy megszabaduljunk a gondolkodást lerögzítő képtől, az „én” és a „szubjektum” képétől az individuum fogalmának javára. Az individuum fogalma nem utal azonosságpólusokra, hanem csupán potencialitások sokaságára.

### 1.3. A keletkezés logikája

*Az értelem logikája* (1969) sok tekintetben kötődik az előző könyvhöz, ám mind módszerében, mind tárgyterületében újdonságot hoz. Ha a *Különbőség és ismétlés* aszubjektív transzcendentális esztétikát dolgoz ki, akkor *Az értelem logikája* ennek párdarabját, aszubjektív transzcendentális logikát vázol fel. A könyv lemond a filozófiai értekezések hagyományos szerkezetéről, nincs benne bevezetés és konklúzió, sem főfejezetek és alfejezetek. A részek nem hierarchikus szerkezetbe illeszkednek, hanem sorozatba: a könyv 34 paradoxon sorozata. A sorozat azonban nem jelent lineáris fejlődést, sem az anyag arányos elosztását, sokkal inkább a perspektívák variálásáról van szó, amelynek modellje a szeriális művészet.

Deleuze sajátos módon közelíti meg a logika problémáját. Azt állítja, hogy az értelem (*sens*) az állítás egyetlen aspektusára (utalás, kifejezés, jelentés stb.) sem vezethető vissza: az értelem paradox többletként van jelen a kifejezésben. Deleuze a könyv több pontján is a sztoikusokra hivatkozik: tőlük veszi át azt a gondolatot, hogy a kijelentés egy nem testi esemény, olyan transzformáció, amely nem vezethető vissza okságilag a dologi világ összefüggéseire. Ezek a megfontolások az igazság új elméletére támaszkodnak. Eszerint a logika tulajdonképpen tárgya nem az általános gondolat formája és szerkezete, hanem a gondolkodás valóságos folyamata az értelem közegében. Már a *Különbőség és ismétlés*ben ezt olvashattuk: „Az értelem az igaz keletkezése vagy létrehozatala, az igazság pedig nem más, mint az értelem empirikus eredménye” (Deleuze 1968b: 200.). Az értelem megkülönböztetendő a jelentéstől is, mivel a jelentés a rögzített fogalommal rokon, az értelem viszont az, amit korábban Deleuze ideának nevezett: a nyelv és a gondolat feltétele, de semmilyen meglévő fogalomra vissza nem vezethető. A tudat minden nyelvi és gondolati aktusa „a tiszta gondolkodás tudattalanjára utal, vagyis az értelem szférájára” (Deleuze 1968b: 202.).

Az értelem logikája tehát nem egy tudathoz, hanem a tiszta gondolkodás tudattalanjához vezet. Az értelem eredete – Kanttal és Husserlrel ellentétben – nem az értelemadó szubjektivitás, hanem nomád, személytelen, preindividuális szingularitások mezeje. Ez a személytelen, transzcendentális mező azonban nem azonos a tiszta tudattal – bármennyire is üdvözlendő Sartre törekvése arra vonatkozóan, hogy a tudat fenomenológiai mezejét megtisztítsa az ego fogalmától. „Egy tudat semmi az egyesítő szintézis nélkül, ám a tudat egye-

sító szintézise nem lehet meg az Én formája, vagy az Önmaga szempontja nélkül” (Deleuze 1969: 124.). A tudat szintézisei – még akkor is, ha eltekintünk a transzcendentális egótól – rögzített és letelepedett eloszlásokat hoznak létre, a személy nélküli, transzcendentális mezőben, a tiszta gondolkodás tudattalanjában azonban nomád eloszlás zajlik. „A szingularitások a valódi transzcendentális események” (Deleuze 1969: 125.), mivel megelőzik az individuális és a személyes keletkezését. Egy szingularitás azonban önmagában egy esemény. Deleuze elmélete az értelemről így elválaszthatatlan az esemény fogalmától: nem valamely esemény értelméről beszél, hanem arról, hogy esemény és értelem valójában egy. Az eseménynek sajátos temporalitása van: mivel „testetlen”, ezért nem is a dolgok idejében játszódik le. E sajátos időiség értelmezésére vállalkozik a 23. sorozat, amelyben Deleuze különbséget tesz kétféle idő, Aión és Kronosz között. *Kronosz* a dolgok ideje, testies, rendezett mozgás, aminek a jelen áll a középpontjában. Ezzel szemben *Aión* ideje végtelen és tiszta dinamizmus, nem reprezentálható, mivel paradox jellegénél fogva ellentmond a józanésznek. „Kronosz két jelene között [...] van egy harmadik, kell lennie egy harmadiknak, amely Aiónhoz tartozik. [...] Aión e jelene, amely a pillanatot jeleníti meg, egyáltalán nem olyan, mint Kronosz széles és mély jelene” (Deleuze 1969: 196–197.). Ezt a paradox időiséget az első sorozat példája mutatja be. Alíz növekszik – ez azt jelenti, hogy nagyobb lesz önmagánál és ugyanakkor kisebb is lesz nagyobbá váló önmagánál. Vagyis egyszerre lesz kisebb és nagyobb önmagánál. Kronosz idejében ez az „egyszerre” természetesen elhelyezhetetlen. A pillanat, amelyben Alíz egyszerre lesz kisebb és nagyobb önmagánál, Aión idejében zajlik. Ez az értelem ideje.

Ez a nem szukcesszív, nem empirikus, nem egyirányú idő, vagyis az esemény paradox ideje a gondolkodás új kategóriáit és új logikáját követeli meg. Deleuze ezt az új logikát mindenekelőtt azzal ragadja meg, hogy kiszabadítja az igazságot és az ítélet kontextusából. Ez a logika elsősorban az értelem és az értelmetlenség (*non-sens*) eredendő viszonyán nyugszik, ami nem vezethető vissza az igaz és a hamis ellentétére. Az értelem és az értelmetlenség nem szemben állnak és kizárják egymást, mint az igaz és a hamis, hanem belső kapcsolat fűzi össze őket. Az értelem mindig titkos módon összefügg az értelmetlenséggel, abból ered és abból táplálkozik. Topológiai összefüggésben az értelem logikája visszautasítja a magasság és a mélység (az örök idea illetve a mélyben rejlő értelem) dimenzióját. Az értelem logikája egy felszínen terül szét, amelynek nincs mélysége. A könyv két fő hivatkozási iránya: a sztoikusok gondolkodás és Lewis Carroll írásai. A sztoikusok a filozofálás új típusát jelentik, Lewis Carroll pedig a regényírásban hoz újat, Deleuze számára mindkét újdonságban az az érdekes, hogy a felszín meghódítására vállalkozik. E felszínen zajló nomád mozgások írják körül azt a logikát, amely az értelem mozgását jellemzi, és amelynek középpontjában nem a harmadik kizárásának elve, hanem a paradoxon áll.

## 2. Politika

A 68-as diáklázadások és a Félix Guattarival való találkozás megváltoztatja Deleuze gondolkodásának irányát. A politikai események felerősítik a társadalmi mező iránti érdeklődését, a lacaniánus pszichoanalitikussal való közös munka pedig a tudattalan és vágy problémája felé irányítja. E két téma szoros egymásba fonódását a 70-es években Guattarival közösen írt két nagy könyv, *L'Anti-Oedipe* (Az anti-Ödipusz, 1972) és *Mille Plateaux* (Ezer plató, 1980) közös alcíme is mutatja: *Kapitalizmus és szkizofrénia*.

Az anti-Ödipusz négy fejezete a vágy problémáját járja körül. A vágy új-fajta megfogalmazása után a szerzők a vágy kétféle elnyomását mutatják be a tudattalan pszichoanalitikus fogalma és a történelem mechanizmusa által, végül pedig a vágy különféle blokkjai alól való felszabadítást elemzik a „szkizoanalízis” módszerével.

Deleuze és Guattari számára a vágy jelenti a fő pszichikai energiát. Viszautasítják azt a felfogást, ami szerint a vágy a hiány terminusaiban ragadható meg, és telítődésre, fogyasztásra, cselekedetre lenne szüksége. Felfogásuk tehát szemben áll a hegeli és az erre épülő hasonló vágy felfogásokkal. A vágy szerintük olyasmí, mint egy gép, vagy egy üzem – a központi metafora a vágygépezet (*machine désirante*) –, amely állandóan kapcsolatokat hoz létre más vágygépezetekkel. A vágy nem hiányban szenved, hanem épp ellenkezőleg: állandóan produkál, produktivitása pedig abban áll, hogy új és új kapcsolatokat hoz létre. A vágy áramlása azonban rutinná válhat és kanalizálódhat a megszokások, a szabályok, a hatalom, a halott nyelvi metaforák nyomására. A szerzők célja egy olyan gondolkodás megteremtése, amely eloldja a vágyat ezektől a határoktól és kötöttségektől és szabadjára engedi a vágyban rejlő – és szükségképpen forradalmi – energiákat.

A „vágygépezet” metaforája mindenekelőtt arra szolgál, hogy eltávolodjanak a vágy klasszikus fogalmától, amely a vágyódó szubjektum és a vágyott tárgy különbségét feltételezi. Deleuze számára nem a folyamat pólusai a fontosak, hanem a folyamat maga, az a miliő, amelyben a folyamat zajlik, s amelyben nem különül el a szubjektum és az objektum. Ha a vágyat folyamatnak tekintjük, akkor a vágy nem intencionális irányulás valamire, hanem kapcsolatteremtés, áramlás, elrendezés (*agencement*). Platónnal és a platóni hagyománnyal szemben, amely a vágyat a megszerzés és elsajátítás aktivitásához köti, Deleuze és Guattari sokkal inkább Spinoza *conatus* fogalmához kapcsolódik, amely a létben való megmaradás vágyaként sohasem jelent negativitást vagy hiányt: a *conatus* nem sóvárgás, hanem cselekvés, új és új életlehetőségek teremtése. Ha a vágyat nem úgy gondoljuk el, mint ami el van vágva a valóságtól, hiány járja át és fantazmák kísértik, akkor a vágy végre akként jelenik meg, ami: produkció, létrehozás, termelés. Ezt nevezi Deleuze és Guattari a vágy materialista fogalmának: a vágy úgy termel, mint egy üzem.

A vágy ilyen működésének modellje nem a neurotikus, hanem a szkizofrén. A szerzők különbséget tesznek a szkizofrénia mint termelés, mozgás és folyamat és a szkizofrénia mint patológia, összeomlás, visszaesés között. Az előbbi értelemben vett szkizofrénia a különleges virtualitások és az új erők megjelenését jelenti. A szkizofrénia a másként gondolkodás metaforája, és nem csupán a hétköznapi észlelés, hanem a pszichoanalitikus tapasztalat kereteit is felrobbantja. A szubjektum–objektum, tudat–világ szembeállításán túl a szkizofrén tapasztalat megnyitja az intenzitások, a keletkezés, a határátlépés univerzumát.

A vágy ebben az értelemben nem intencionális, hanem grafikus természetű: nem egy tárgyat hajszol és nem valamiféle célra tör, hanem egy felületen vonalakat vázol fel, kapcsolatokat létesít, új elrendezést hoz létre. Két alapvető felületen rajzolódik ki a vágy termelő mozgása, a test és a társadalom síkján. Az első felület jellemzésére a szerzők bevezetik a szervek nélküli test (*corps sans organes*) fogalmát: ez azt a síkot jelenti, amelyen a vágy termelése végbemegy, és amelyet megmunkál. A szervek nélküli test olyan, mint egy tojás: amelyben még nem forma van, hanem csak intenzitászónák, folyamatok, küszöbök. A másik felület a *socius*, a társadalmi létezés síkja, amelyen vágytermelés szociális elsajátítása folyik.

Sokan úgy vélik, hogy a vágyat a pszichoanalízis ragadta meg először igazi formájában, Deleuze és Guattari azonban megmutatják, hogy a pszichoanalízis épp ellenkezőleg működik: a tudattalan pszichoanalitikus értelmezése valójában elnyomja a vágyat. A vágyat tehát fel kell szabadítani a pszichoanalitikus felfogás alól, amelynek középpontjában az Ödipusz-komplexus áll. A pszichoanalízis elleni frontális támadás nem csak Freudot és követőit célozza, hanem a lacani iskolát is, amely ugyan eltávolodik a standard freudizmustól, de még mindig az Ödipusz-komplexus áll a középpontjában. A szerzők a tudattalan ödipalizálása helyett ezért a tudattalan szkizofrenizálását javasolják. A tudattalan nem egy színház, ahol örök darabokat (Hamlet, Ödipusz király) játszanak örök szereplők (ösztön-én, én, felettes én), hanem folyamatosan termelő üzem. A pszichoanalízis tudattalanját idealizált reprezentációnak tartják, amely a tudattalan produktumokat egy családregény terminusaiba fordítja át, és ezáltal a veszélyes energiákat ártalmatlanná teszi és megszelídíti. A vágy – hangzik az egyik alapgondolat – nem fantáziál, hanem termel: nem családi, hanem politikai természetű. A vágy közvetlen viszonyban áll a szociális szférával (nem a család közvetítésén keresztül) és immanens része a valóságnak (nem pedig valósághiány). A pszichoanalízis alapvető tendenciája, vagyis a tudattalan Ödipusz-komplexusként való dekódolása, valójában nem a polgári társadalom neurózisait mutatja meg, hanem része a kapitalizmus elnyomó rendszerének. A tudattalan és a vágy ödipalizálása ugyanis nagyon hasznos a vágy felforgató és forradalmi energiáinak az elnyomására: a páciens azt hiszi, hogy az apjával és a családjával van baja, holott

a benne működő vágyat a társadalmi és hétköznapi elnyomások bonyolult rendszere torzítja.

A vágy és a politika valódi összefüggéseit egy olyan gondolatmenetben adják meg, amely a társadalom általános elméletét vázolja fel. A kapitalizmust két korábbi történeti-szociális alapformával vetik össze, a primitív kultúrával és a barbár-despotikus renddel. Ezeket az általános megjelölés, kódolás és a territorializálás jellemzi. A kapitalizmus ezzel szemben minden hagyományos kód és minden territoriális határ megszüntetését jelenti. Ám a határok megszűnése nem a vágy felszabadulásával jár együtt, hanem még fokozottabb elnyomásával – ez a kapitalizmus paradoxona. Azáltal, hogy a kapitalizmus mindent átformál csereegységgé, ezáltal aláassa a hagyományos társadalmi kódokat. A kapitalizmus minden átváltoztat energiamentességgé és létrehozza az energia szabad áramlását azzal, hogy felold minden korábbi gazdasági kötöttséget (rokonság, kasztok stb.). A pénz különösen könnyűvé teszi ezt a felszabadulást. Ezzel az általános áramlással tulajdonképpen a kapitalizmus a vágytermelés veszélyes közelségébe kerül: az áramlás ugyanúgy jellemzi a kapitalizmust, mint a szkizofréniát. A forradalmi és szkizofrénikus folyamat azonban a kapitalizmuson belül kiváltja az ellenhatást: a paranoid, reakciós, elnyomó működést. A kapitalizmus „deterritorializálja” a vágyat, ám azonnal „reterritorializálja” is a hatalom és a kontroll új kódjai révén. A deterritorializálás egy szkizofrén világ irányába halad, amelyben bármi bármivel felcserélhető és bármi bármivel kapcsolatra léphet. A reterritorializálás megakasztja ezt a folyamatot és kontrollt vezet be, formákat és értelmezéseket kényszerít a vágyra. A vágyfolyam kontrolljának egyik hatékony eszköze a tudattalan ödipalizálása: az Ödipusz-komplexus az interiorizált despotizmus egyik formája, amely csapdába ejti a vágyat és megfosztja minden erejétől. A pszichoanalízis intézménye pedig nem más, mint a lélek és a vágy feletti uralom eszköze, a papi kaszt működésének folytatása. A könyv célja a kapitalizmusban rejlő deterritorializáló tendenciák felerősítése és a szkizoanalízis révén a szociális vágytermelés új formáinak lehetővé tétele.

A könyv utolsó fejezetében bemutatott „szkizoanalízis” ironikus, lendületes, helyenként erőszakos stílusa Nietzsche és a kalapáccsal való filozofálásra emlékeztet. A szkizoanalízisnek van egy negatív és két pozitív feladata. A negatív feladat a destrukcióban áll: meg kell szabadulni az Ödipusz-mintázattól, a kasztrációtól, a hiánytól, a törvénytől, vagyis mindattól, ami megfojtja a vágyat. Az első pozitív feladat a gondolkodás mint értelmezés új változatának a kidolgozása: az értelmezés a „mit jelent?” kérdése helyett inkább egy funkcionális kérdésre épül: „Hogyan működik?”, „Milyen vágygepezetek működnek benne?”. A második pozitív feladat pedig abban áll, hogy a szkizoanalízisnek fel kell fedeznie a társadalmi mezőben működő vágymegszállásokat, vagyis egyfajta politikai és szociális pszichoanalízissé kell válnia. A szkizoanalízis azonban nem politikai program, nem felhívás a

forradalomra, hanem kordiagnózis, azoknak a vonalaknak az elemzése, amelyek teremtő vagy bénító módon meghatározzák a szociális élet síkjait. Végso soron azt járja körül a szkizoanalízis, hogy egy társadalom mekkora mennyiségű újdonságot, a vágy mekkora termelését képes elviselni és magába építeni.

Foucault szerint ezt a nehéz könyvet etikaként, életművészetként, a hétköznapi élet útmutatásaként kell olvasni. Olyan könyvként, amely rávesz, hogy még az élet legapróbb részleteiben is észrevegyük és leleplezzük a fasiszta tendenciákat. Foucault az angol fordításhoz írt előszavában így fogalmaz: „Az *anti-Ödipusz* bevezetés a nem fasiszta életbe”.

A *Kapitalizmus és szkizofrénia* második könyve, az *Ezer plató* (1980) talán még az előző könyvnél is nehezebb olvasmány. A szerzők bevallott célja, hogy szakítsanak a hagyományos könyvformával. A mű célközönsége nem a filozófus szakma, hanem a kreatív emberek a művészetekben, a tudományokban, a politikában. Új fogalmak egész sokaságát vezetik be (rizóma, mikropolitika, kisebbséggé válás, nomadológia stb.), az egyes részeket pedig dátumokhoz kötik. Abból indulnak ki ugyanis, hogy a fogalmak nem egy definiálható lényegre utalnak, hanem a körülmények által meghatározott eseményekre. A mű nem fejezetekből áll, hanem síkokból. A sík vagy plató (*plateau*) kifejezést Gregory Bateson amerikai antropológustól veszik át, aki „valami nagyon speciális dolog jelölésére használja a »fennsík« szót: vibráló intenzitásokat felfogó táj, mely fejlődik, mégsem irányul egy csúcspont, vagy egy külső cél felé” (Deleuze–Guattari 1980/2002: 83.). Ha egy könyv fejezetekből áll, akkor csúcspontok és végpontok irányítják. A nyugati gondolkodás minden kifejezést vagy cselekvést külső okra, vagy transzcendens célra vezet vissza, vagyis – a szerzők metaforájával – mindig orgazmusra tör, ahelyett hogy az intenzitások sokféleségét értékelné.

A könyv hagyományos metaforája a fa, ezt nevezik a szerzők „gyöker-könyv”-nek. A fa ugyanis a tudásnak egy olyan képét adja, amelyben az információk hierarchiába rendeződnek és egy végső középpontból, a gyökérből erednek. A nyalábgyökér a könyvek modern metaforája, az aforizmák, nyelvi játékok sokféleségének megjelenítője (Joyce, Nietzsche), amely azonban még nem szakít véglegesen a bináris kódok rendszerével, a természet–szellem, szubjektum–objektum kettősségével. A könyv mindig *imago mundi*, a világ képe: a nyalábgyökér pedig még mindig egy rendezett világ képe. Az új könyv, az új tudás, új információeloszlás és tapasztalat metaforája Deleuze és Guattari szerint a rizóma. A rizóma olyan gumós gyökérrendszert jelent, amely hálózatszerűen terjed a föld alatt és nincs középponti eleme.

A fák sokfélesége álsokféleség, mert mindig van egy gyökérszerű középpontjuk, vagyis sokféleségük tulajdonképpen egység. Az igazi sokféleség ellenben rizomatikus: heterogén, hierarchia és centrum nélküli. Egy rizómaszerű növénynek például nincs középpontja, de vége sem, nem individuális részek-

ből áll, de nem is homogén, rendezett egység. A rizóma a miliő növénye: mindig középen van, nincs eredete (főgyökér, mag), de nincs végállapota sem. A gumós növények ilyenek, de ilyenek a hangyabolyok, a patkányok föld alatti járatai, és ilyen Amszterdam városa is a csatornaágak sokaságával. „A rizóma nem kezdődik és nem végződik, mindig középen van, a dolgok között, köztes-lény, *intermezzo*. A fa leszármozás, a rizóma viszont kapcsolódás, csak kapcsolódás. A fa kikényszeríti a lét igéjét [*est*], a rizóma szövete az »és...és...és...« [*et*] kötőszó” (Deleuze–Guattari 1980/2002: 86.). Ha a rizómát valahol gátolják, akkor másfelé kezd terjedni. A rizóma középen kezdődik, középen folytatódik és középen ér véget, a rizómának nincs élete, vagyis kezdete és vége, amit genealógiailag le lehetne írni, részei felcserélhetők. Deleuze és Guattari úgy vélik, hogy a rizómák a gyökeres fánál jobb képet adnak arról, ahogy az események és folyamatok egymáshoz kapcsolódnak. A rizóma tulajdonképpen a nomád gondolkodás metaforája, amely nem kutat eredetet és nem állít célt, nincsenek elvei, nincs egysége, rendszere, fejlődése. A nomád gondolkodás a saját vonalait rajzolja, vagyis a heterogén intenzitások és potencialitások vonalait követi egy olyan felszínen, amelyet még nem tagol semmilyen előre adott vonal, jelzés, nyom.

Az új fogalmakat talán érdemes korábbi fogalmak felől is megvizsgálni, bár ez nem teljesen kockázatmentes vállalkozás. A vágytermelés fogalma emlékeztet Nietzsche hatalom akarására, amely az átalakulás és kapcsolódás dinamikus ereje. A szervek nélküli test fogalma a vágy leginkább deterritorializált formáját jelenti, és mint ilyen közel áll a korábban virtuálisiként jellemzett szférával. A szervek nélküli test és a szociális síkon működő vágygépezet viszonya a virtuális aktualizálódásához hasonló, a virtuális szerv nélküli test spinozai értelemben vett kifejeződéséhez.

### 3. Esztétika

Deleuze utolsó korszakában ugyan nem tűnik el a filozófiatörténeti érdeklődés, hiszen például publikál egy Leibniz-monográfiát 1988-ban *A redő. Leibniz és barokk* címmel. A vágy, a politika és a filozófia kapcsolata is foglalkoztatja, ám érdeklődésének súlypontja az esztétika felé tolódik el: sokat foglalkozik az irodalom, a festészet és például a filmművészet kérdéseivel.

Az utolsó, Guattarival közösen írt könyv, a *Mi a filozófia?* (1991) a filozófia sajátosságát a tudományos és művészi tevékenységgel való összehasonlításból bontja ki. A kései könyv megadja az egész deleuze-i transzcendentális empirizmus ontológiai és ismeretkritikai alapjait. A filozófiát *ars inveniendiként*, az invenció művészeteként, vagyis fogalmak létrehozásaként határozzák meg. Ennek három aspektusa van: fogalmak teremtése, egy sík felvázolása és személyek kitalálása. 1) A fogalom nem sokaságot egyesít valamely jellemzőjegy



alapján (logika), nem is osztályoz, és nem illeszkedik dialektikus módon valamely totalizáló hierarchiába. A fogalom egy szingularitás kifejezése, egy esemény többlete a gondolkodásban kifejeződve. A filozófiai fogalmak ezért nem transzcendentális entitások, hanem intenzív sokaságok, amelyek egy korábban hozzáférhetetlen tapasztalati mezőnek koherenciát biztosítanak. 2) A filozófia mint fogalmak teremtése egyszersmind konstrukció a szemléletben. Közége az immanenciasík, a gondolkodás szubjektum–objektum felosztás előtti abszolút horizontja. A gondolkodás konstitutív módon nyitott a másra – ez a gondolkodáshoz képest más azonban nem a már kész valóság, hanem a keletkezőben lévő esemény. Egy ilyen eseményhez képest azonban a gondolkodás nem transzcendens: a gondolkodás ugyanazon az immanencia-síkon mozog, mint az esemény (hiszen nincs is más sík), és a szinguláris eseményt koherenciával látja el a fogalomteremtés révén. 3) A fogalmak sajátos kontextusokban, meghatározott problémákkal kapcsolatban lépnek fel, és fogalom-személyek hangján szólnak meg, akik nem keverendők össze a filozófusok énjével. A fogalom-személy plasztikus, figurális elemet visz bele a filozófiába, és sajátos perspektívája révén azt fejezi ki, hogy a gondolkodás szinguláris aktus, nem pedig általánosító ítélet. Ilyen fogalmi személy például Platon Szókratésze vagy Nietzsche Zarathustrája. A fogalmi személy közvetít a fogalom és az immanenciasík között.

A filozófia nem szemlélődés, nem reflexió és nem kommunikáció – a filozófia fogalmak teremtése. A filozófia, a tudomány és a művészet egyaránt a gondolkodás formái, amelyek a rendezetlenségből konzisztens rendet hoznak létre. A művészet például az érzések és affektusok területén teremt: ahogy a filozófia új fogalmakat (*concept*) teremt, úgy a művészet szakadatlanul új tapasztalatokat és érzéseket (*percept*, *affect*) hoz létre. A művészet megtanít új módon tapasztalni és érezni. A filozófia fogalmai fellebbentik a fátylat a gondolkodásunkban rejtőző általánosságról és butaságról, és megtanítanak *másként gondolkodni*. A művészet megszabadít a megszokott észlelési módtól: megmutatja a tapasztalásunk vulgaritását és banalitását, és megtanít *másként érezni*.

A kisebbséggé válásra és a másként érzésre ad példát Kafka az irodalomban (*Kafka. Egy kisebbségi irodalomért*, 1975), Francis Bacon a festészetben (*Francis Bacon: az érzéskelés logikája*, 1981) és Foucault a filozófiában (*Foucault*, 1986). A filmről szóló kétkötetes művében (*A mozgás-kép*, 1983; *Az idő-kép*, 1985) Deleuze egy merész filmesztétikát fejt ki elsősorban Bergson ontológiája alapján. A film sajátosságát nem a reprodukálhatóság és a tömeges fogyasztás felől érthetjük meg, ahogy például Benjamin vélte, hanem a téridő viszonyok képivé tétele felől. Nem a narrativitás az elsődleges elem a filmben, hanem a mozgás plasztikus megformálása. A klasszikus és a modern filmművészet közötti különbség Deleuze szerint abban áll, hogy a klasszikus film mozgás-képeket hoz létre, a modern film pedig idő-képeket. A mozgás-

képek a tér és az idő közkeletű felfogásának sémáját adják és a mozgóképeknek ebből a rendjéből jön létre a narráció. A modern filmben azonban az idő paradoxonjai jelennek meg, amelyek érthetetlenek a közkeletű felfogás felől: a virtuális múlt és az inkomposszibilis jelenek képei vetülnek egymásra. A változás maga válik képivé, amennyiben az idő dimenziói egyszerre jelennek meg egy képlekeny tartamban.

## BIBLIOGRÁFIA

- Deleuze, Gilles 1953/1998: *Empirizmus és szubjektivitás*. In: Deleuze, Gilles: *Hume és Kant*. Budapest: Osiris, 9–201.
- Deleuze, Gilles 1963/1998: *Kant kritikai filozófiája*. In: Deleuze, Gilles: *Hume és Kant*. Budapest: Osiris, 203–306.
- Deleuze, Gilles 1962/1999: *Nietzsche és a filozófia*. Debrecen–Budapest: Gond Alapítvány – Holnap.
- Deleuze, Gilles 1966: *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, Gilles 1968a/2000: *Spinoza és a kifejezés problémája*. Budapest: Osiris.
- Deleuze, Gilles 1968b: *Différence et répétition*. Paris: P.U.F.
- Deleuze, Gilles 1969: *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles 1970/2002: *Proust*. Budapest: Atlantisz.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari 1972: *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari 1980: *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari 1980/2002: *Rizóma*. In: Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest: Osiris, 70–86.
- Deleuze, Gilles 1983/2001: *A mozgás-kép. Film 1*. Budapest: Osiris.
- Deleuze, Gilles 1985: *Cinéma 2 – L'image-temps*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles 1988: *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles 1990: *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari 1991: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Badiou, Alain 1997: *Gilles Deleuze. La clameur de l'être*. Paris: Hachette.
- Beaulieu, Alain (szerk.) 2005: *Gilles Deleuze, héritage philosophique*. Paris: P.U.F.
- Bouaniche, Arnaud 2007: *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket.
- Buydens, Mireille 2005: *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- Hardt, Michael 1993: *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ott, Michaela 2005: *Gilles Deleuze zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Zourabichvili, François 1994: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: Les Belles Lettres.

## NYOLCADIK FEJEZET: DEKONSTRUKCIÓ

A dekonstrukció elnevezéssel fémjelzett gondolkodási irány a XX. század utolsó három évtizedében alakult ki és vált meghatározóvá. A dekonstrukció önmagát nem a hagyományos értelemben felfogott filozófiaként érti, hanem úgy, mint ami egyszerre filozófiai álláspont, gondolkodási stratégia, olvasási mód, etikai és politikai művelet. A dekonstrukció szerteágazó gondolkörének elméleti alapzatát Jacques Derrida filozófiája alkotja. Derrida művei mind a filozófiai, mind az irodalomelméleti, mind a kultúrfilozófiai diskurzusokban erőteljes hatást gyakoroltak.

Az irányzat filozófiai törekvéseit a metafizikai és fenomenológiai hagyomány „dekonstrukciója” jellemzi. A fogalom maga is a fenomenológiai hagyományból ered: Husserl az intencionális tapasztalat rétegeinek leépítéséről (*Abbau*) beszél, Heidegger pedig a metafizika történetét uraló fogalmak „destrukciójáról” (*Destruktion*). Mindketten egy olyan eredetibb szintig, vagy eredetibb tapasztalatig akarnak eljutni, amelyet a fogalmiság átöröklött és a metafizika által eltorzított rétege elfed. A *Levél egy japán barátának* (1985) című írásban számol be arról Derrida, hogy miközben a heideggeri *Destruktion* franciára fordításán tanakodott, és a francia *destruction* elutasította túlságosan negatív jelentésköre miatt (’lerombolás’, ’szétzúzás’), szinte véletlenül bukkant a *déconstruction* szóra. A ritka és szinte ismeretlen szó jobban kifejezésre jut-tatja, hogy itt nem romboló munkáról van szó, hanem olyan pozitív munkáról, amely meglévő szerkezetek lebontásával fogalmi felszabadítást végez.

A dekonstrukciónak is az a célja, hogy a gondolkodást felszabadítsa a metafizika rögzültségei alól, ám azzal a nem jelentéktelen különbséggel, hogy Derrida szerint nincs olyan eredeti, közvetlen tapasztalat, amelyet a nyelviség-fogalmiság ne befolyásolna, vagyis amely ne szorulna további dekonstrukcióra. A dekonstrukció egyrészt radikális program, másrészt módszeres eljárás (bár Derrida nem kedveli sem a program, sem a módszer fogalmát, talán inkább a stratégia kifejezést kellene alkalmaznunk mindkettő helyett). Mint radikális program azt tűzi ki célul, hogy a metafizika hibás és kártékony rögzültségeit fellazítsa, a magától értetődőnek tartott fogalmi oppozíciókat megengedje és a gondolkodást ezáltal felszabadítsa. A metafizikai gondolkodás közép-pontjában a jelenlét (*présence*) és a távollét (*absence*) különbsége áll Derrida szerint. A jelenlét távolléttel szembeni felértékeléséből származnak a metafi-

zika alapfogalmai, amelyek Platón óta irányítják a gondolkodást: szubjektum, szubsztancia, tárgy, valóság, igazság, tudás stb. Mindazonáltal Derrida tagadja, hogy teljesen meg lehetne szabadulni a metafizikától, a metafizikára való hajlam ugyanis magában a nyelvben található, másfelől pedig a metafizikai gondolkodás mindig magában hordja önmaga dekonstruálásának lehetőségét is.

A dekonstrukció eljárása ennek megfelelően egy szövegszerű hagyomány rejtett fogalmi ellentétpárjainak, gondolati alapzatának a feltárásából, valamint annak megmutatásából áll, hogy a fogalmi ellentétek egyik tagját jogosulatlanul rendelik alá a másiknak. Ahogy a *Pozíciókban* írja: „egy hagyományos filozófiai oppozícióban nem szemben álló elemek békés együttlétezését látjuk, hanem erőszakos hierarchiát. Az egyik elem (axiológiailag, logikailag stb.) uralja a másikat, parancsoló pozíciót foglal el. Az oppozíció dekonstruálása, egy adott pillanatban, mindenekelőtt a hierarchia felforgatása” (Derrida 1972c: 56–57.). A dekonstrukció további lépése rendszerint annak kimutatásában áll, hogy az adott szöveg, illetve hagyomány kitörölhetetlenül őrizi ennek az elnyomásnak a nyomait, vagyis bizonyos pontokon önmagát dekonstruálja. A dekonstrukció nem erőszakos kritika kíván lenni, hanem a hagyomány spontán és állandó „öndekonstrukciójának” láthatóvá tétele. Ennek ellenére sokakban az a benyomás alakult ki, hogy a dekonstrukció erőszakos, kíméletlen és többnyire jogosulatlan kritikaként működik. Derrida szerint ez a látszat annak köszönhető, hogy a dekonstrukció a legalapvetőbb fogalmiságot veszi célba, ennek következtében elbizonytalanítja, megingatja, összezavarja azokat, akik még ebben a fogalmiságban igyekeznek támaszt találni.

1986-ban Derrida barátjára, Paul de Manra emlékezve és az amerikai dekonstrukcióról elmélkedve a következőket írja: „Ha Isten őrizz, kénytelen lennék megkockáztatni, hogy egyetlen olyan rövid, kihagyásos és gazdaságos meghatározást adjak a dekonstrukcióról, mint egy jelszó, frázismentesen azt mondanám: *plus d'une langue* – több mint egy nyelv és már nem nyelv” (Derrida 1988/1998: 34.). Ugyanebben a szövegben még a következőket olvashatjuk: „a dekonstrukció nem egy kívülről, utólag, egy szép napon beavatkozó eljárás; mindig már ott munkál a műben” (Derrida 1988/1998: 91.). „A dekonstrukció, szoktuk mondani, mindig már ott munkálkodott a történelemben, kultúrában, irodalomban, filozófiában” (Derrida 1988/1998: 142.). Építészeti metaforával: a dekonstrukció az épület architektonikáját előrajzoló sarokkövet veszi célba, a fogalmi rendszer alapzatát, az első és már láthatatlan fogalmi megkülönböztetést. A dekonstrukció legátfogóbb jellemzését a már említett *Levél egy japán barátához* (1985) című írásban találjuk. A fogalom japán fordításának lehetővé tételéhez Derrida megkísérli a fogalom általános bemutatását. Először is hangsúlyozza, hogy a dekonstrukció nem

analízis, ha analízisen a végső, tovább már nem bontható elemekhez való eljutást értjük; nem is kritika, ha a kritika a kanti felfogást jelenti; nem is módszer, amennyiben a módszer mindig egy technikai eljárást implikál; végül pedig nem is aktus vagy eljárás (*opération*).

A dekonstrukciónak, mint a filozófia különállását tagadó, de mégis a filozófiai hagyományból kinövő és abból táplálkozó irányzatnak három aspektusa, illetve három fő tendenciája van. 1) Textuális munka: szövegek kontextualizálása, vagyis az önmagában zárt egésznek tűnő gondolatrendszer, illetve szöveg más kontextusba helyezése, más szövegekkel való kapcsolatának megteremtése, első pillantásra észrevétlen és mellékesnek tűnő apróságok kiemelése stb. 2) Morális munka: áthelyezni és újraértékelni azt, ami a hagyományban el volt nyomva, háttérbe volt szorítva, le volt értékelve. A dekonstrukció ebben az értelemben mindig politikai: a hatalom különféle működésmódjainak és elnyomó tendenciáinak dekonstrukciója. 3) A metafizika önfelszámolása: a dekonstrukció mindig belső kritika, ami nem is jöhetne létre anélkül, hogy az elemek maguk ne lennének részei egy rejtett, de állandóan működő dekonstrukciónak. A metafizikán nem lehet túllépni, állítja Derrida egyfelől, másfelől azonban az érem másik oldalaként azt is megmutatja, hogy nincs olyan metafizika, amely ne rejtene magában a dekonstrukció tendenciáját.

A filozófiai dekonstrukcióhoz elsősorban Derrida francia tanítványai és követői sorolhatók: Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Julia Kristeva. A dekonstrukció talán az irodalomelméletben volt a legsikeresebb: mindenekelőtt Derrida amerikai kollégái, vagyis a Yale Egyetemen létrejött gondolkodói közösség (az úgynevezett „Yale Iskola”) tagjai sorolhatók ide: Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, John Hillis Miller. A dekonstrukció azonban nem csak elméleti stratégia, hiszen világos etikai és politikai vonatkozásai is vannak. Etikai jellegét legátfogóbban Simon Critchley fogalmazta meg (*The Ethics of Deconstruction*, 1992). Critchley úgy véli, hogy a dekonstrukció alapkövetelménye a nyitottság a Másikkal szemben, ez a gondolat pedig a dekonstrukció logikája felől egy etikai állásponthez, mégpedig Lévinas etikájához hasonló felfogáshoz vezet. A dekonstrukció politikai vonatkozásai Richard Beardsworth művében (*Derrida and the Political*, 1996) jelennek meg.

A dekonstrukció hatása nem szűkölt a filozófiára, az irodalomelméletre vagy a tágabb értelemben vett humán tudományokra. A dekonstrukció ugyan elsősorban elméleti és filozófiai törekvés, ám áttételesen a művészeti gyakorlatokra is hatott. Építészek (Peter Eisenman, Bernard Tschumi) és képzőművészek gondolják úgy, hogy felszabadító hatással volt rájuk a dekonstrukció eszmeisége.

## BIBLIOGRÁFIA

- Bókay Antal – M. Sándorfi Edina (szerk.) 2003: *Keresztvez(ő)dések: dekonstrukció, retorika és megértés a mai irodalomelméletben*. Pécs: Gondolat–Janus.
- Caputo, John (szerk.) 1997: *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press.
- Critchley, Simon 1992: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*. Oxford: Blackwell.
- Culler, Jonathan 1997: *Dekonstrukció. Elmélet és kritika a strukturalizmus után*. Budapest: Osiris.
- Kalmár György 2002: *Szöveg és vágó: pszichoanalízis, irodalom, dekonstrukció*. Budapest: Anonymus.
- Zima, Peter 1994: *La déconstruction*. Paris: P.U.F.

## JACQUES DERRIDA

Jacques Derrida (1930–2004) algériai zsidó szülők gyermekeként született. Gimnáziumi tanulmányait Algírban végezte, 1947-ben azonban megbukott az érettségén. Többször váltott iskolát, és közben arról álmodozott, hogy profi futballista lesz. 1948-ban fedezte fel Bergson és Sartre írásait, hamarosan Kierkegaard-t és Heidegger-t is elkezdte olvasni. Másodszorra veszik fel az Ecole Normale Supérieure-re, ahol megismerkedik és barátságot köt az ott tanító Louis Althusserrel. Néhány hónapot a leuven-i Husserl Archívumban tölt, ahol megírja *A genesis problémája Husserl filozófiájában* című diplomamunkáját (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 1990). 1957-ben ösztöndíjat kap a Harvard Egyetemre. 1957-től 1959-ig katonai szolgálatot teljesít Algériában, de nem vesz részt a harcokban: franciát és angolt tanít egy Algírhoz közeli általános iskolában. 1964-ig a Sorbonne-on tanít általános filozófiát és logikát, közben a *Critique* és a *Tel Quel* című folyóiratokban publikál. 1964-től húsz éven keresztül az Ecole Normale Supérieure tanára. 1966-ban részt vesz Baltimore-ban a John Hopkins Egyetemen rendezett híres konferencián, amely az Egyesült Államokban felkel-tette a kortárs francia gondolkodás iránti érdeklődést. Itt találkozik Paul de Mannal és Jacques Lacannal, a résztvevők között van még Roland Barthes, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vernant és Lucien Goldman. A hetvenes évektől egyre nagyobb lelkesedéssel fogadják műveit külföldön, különösen az Egyesült Államokban. Számos egyetemre és konferenciára hívják meg, díjak sokaságát kapja, akadémiák és egyetemek (többek között a Pécsi Tudományegyetem) választják tiszteletbeli taggá és professzorrá. Ugyanakkor Franciaországban erős ellenállásba ütközik a munkássága.

1975-től minden évben kurzust tart a Yale Egyetemen. Ez az úgynevezett „Yale iskola” kezdete, amelyhez olyan irodalmárok és gondolkodók tartoznak, mint Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, John Hillis Miller. Ebben az időben kezdődik az a heves vita is, ami a dekonstrukció mozgal-mának amerikai terjedése körül zajlik. Derrida furcsa helyzetét a francia intellektuális életben jól jellemzi, hogy 1980-ban Cerisy la Salle-ban már konferenciát rendeznek a munkásságáról, ugyanakkor nem fogadják el pá-lyázatát Paul Ricoeur megüresedő professzori állására. 1981-ben Jean-Pierre Vernant-nal és másokkal megalapítja a Jan Hus Egyesületet, amelynek a disszidens vagy üldözött cseh értelmiségiek támogatása a célja. Derrida cseh

származású felesége révén szoros kapcsolatot ápolt a cseh értelmiséggel. A cseh titkosrendőrség látókörébe kerül, és egy csehszlovákiai látogatása alkalmával le is tartóztatják a prágai repülőtéren. A nyilvánvalóan hamis vád: drogcsempészet. Aláírásgyűjtés indul a kiszabadítására, végül François Mitterand, az akkori köztársasági elnök jár közben az érdekében. 1982-ben François Châtelet-vel és másokkal megbízást kap a „College international de philosophie” megalapítására, amelynek első igazgatójává is megválasztják. Ugyanebben az évben kinevezik az EHESS (École des hautes études en sciences sociales) professzorává.

Munkássága és hatása körül új és egyre hevesebb viták alakulnak ki. Ennek ellenére hatása óriási. Bernard Tschumi építész például meghívja 1986-ban, hogy dolgozzon a készülő párizsi közpark, a Parc de la Villette tervéin. Számtalan utazást tesz, politikusokkal, értelmiségiekkel, művészekkel találkozik. Termékenysége mindeközben nem csökken: évente gyakran három-négy új kötettel is jelentkezik, számos tanulmány és konferencia-előadás mellett. 1998-ban a *New York Times* a „világ talán leghíresebb filozófusának” nevezi.

Derrida egész munkásságának különös paradoxona, hogy a „világ leghíresebb filozófusa” nem a filozófiai szakmán belül gyakorolta a legnagyobb hatást. Ott inkább elutasításba és idegenkedésbe ütközött. Gyakran vádolták sarlatánsággal, obskurantizmussal, grafomániával. Dekonstrukciónak nevezett gondolkodása főleg az irodalomelmélet, az esztétörténet és a filozófia határvidékén, egy eladdig nem létező területen bontakozik ki. Intézményes szempontból ennek az lett a következménye, hogy Derrida munkásságának hatása legerőteljesebben az irodalomról folytatott diskurzusokban, nem pedig a filozófiában van jelen.

Életművének bemutatása sok szempontból nagyon nehéz. Egyrészt legtöbb írása valóban nehezen megközelíthető, Derrida ugyanis tagadja a hagyományos írásművek, elsősorban a Könyv modelljének érvényességét, és el akarja kerülni a lineáris gondolatmenetek könyvszerű felépítését. Másrészt – a metafizikai hagyományt kritizálókhoz hasonlóan – a bevett filozófiai fogalmakat nem tartja alkalmasnak a metafizikán túli gondolkodás kidolgozására, és ezért új fogalmakkal kísérletezik, amelyek gyakran olyan radikalitással lépnek túl a hagyományos fogalmi kereteken, hogy már-már azt érthetőséget veszélyeztetik. Emellett a gondolkodás racionális és célelvű rendezettségével szemben a retorika különféle alakzatait részesíti előnyben. Harmadrészt azért nagyon nehéz műveinek „életműként” való bemutatása, mert Derrida gondolkodásának egyik középponti motívuma a Mű, a Szerző, a Szubjektum, a Logosz, a zárt, tudományos és filozófiai rendszer stb. fogalmainak elutasítása. Vagyis: gondolkodása még a Derrida nevű „szerző” érvényességét is kétségbe vonja. Gondolati pozíciójának feltérképezése végül azért is nagyon problematikus, mert szinte minden írása más szövegek elemzésként működik. Gondolatai más filozófusok, nyelvészek, társadalomtudósok, költők és írók szövegeinek



kritikáján és közeli olvasatán keresztül bontakoznak ki. Ez azonban – még ha nehezzé is teszi az olvasást – teljes mértékben megfelel a dekonstrukció saját „logikájának”, ami szerint minden új szöveg korábbi szövegek dekonstrukciójából táplálkozik.

Noha Derrida munkásságában nincsenek látványos törések és szakaszok, legfeljebb hangsúlyeltolódások, mégis úgy tűnik, hogy gondolkodása három, többé-kevésbé elkülönülő szakaszra osztható. Korai korszakában, amely 1972-ig tart, a dekonstrukció alapvető fogalmait és logikáját dolgozza ki. Második, nagyjából a 80-as évek elejéig tartó korszaka, amely már a témák sokféleségét mutatja és egybeesik hirtelen ismertté válásával, felfogható a dekonstrukció széleskörű alkalmazásaként és az irodalomelmülethez való közelítéseként. Harmadik korszakában, amely élete utolsó két évtizedét öleli fel, gondolkodását a dekonstrukció etikai és politikai területre való alkalmazása jellemzi.

### 1. A dekonstrukció születése

Derrida átfogó metafizika kritikája igyekszik elkerülni azt a naiv látszatot, ami szerint teljesen meg lehet szabadulni a metafizikától: szerinte ugyanis nincs másik, nem metafizikai nyelv. A dekonstrukció feladata ezért nem a rombolás és elutasító kritika, hanem az áthagyományozott gondolkodás rejtett szervezőelveinek és csomópontjainak, meghatározó szembeállításainak és láthatatlan kapcsolatainak a feltárása. A *logocentrizmust* (a logosz, vagyis a megismerés, a logika, az ész uralmát), a *phonocentrizmust* (a hang elsőbbségét az írással szemben) és a *prezentizmust* (az értelem tiszta és közvetítetlen jelenlétének elképzelését) ugyanakkor élesen kritizálja, ugyanis – Derrida alaptézise szerint – az értelem és a jelentés már eredetében meghatározódik a nyelvi jelölő, vagyis a jel mozgása által. A metafizika nem egyszerűen működésképtelenné vált hagyomány. A metafizika legmélyebb értelmében nem más, mint sóvárgás a jel eltörlésére, vagyis a tiszta jelenletre és az eredet megtalálására. A dekonstrukció ezt a sóvárgást és az ebből következő látszatokat leplezi le. A metafizika alapeszméjével, a gondolat önmaga számára való tiszta, közvetítés nélkül jelenlétével, a belső hanggal szemben az *írást* mutatja fel paradigmatisz működésként. Az írás azonban nem pusztán empirikus írásként értendő, vagyis nem pusztán a tényleges betűk rajzolását jelenti, hanem a legáltalánosabb értelemben a jelölők mozgását, azaz a megkülönböztetések jelzését. Jelentésről ezért mindig csak egy jelsorozaton belül beszélhetünk, más szóval a nyelvi jelölők rendszerszerű összefüggésén és egymástól való rendszerszerű különbségein keresztül. A strukturalizmusból ismert belátást azonban Derrida a fenomenológia egyik alapgondolatába oltja, nevezetesen abba a gondolatba, hogy végső soron minden értelemképződés az időtudaton

nyugszik. A jelölők mozgásának és az időtudat működésének egyszerre történő elgondolása az, ami Derrida filozófiáját elkülöníti mind a strukturalizmustól, mind a fenomenológiától.

Fontos jellegzetessége a derridai eljárásnak, hogy az általa vizsgált szerzők gondolatait nem egy külső, felső, vélt igazság nézőpontjából vizsgálja, hanem úgyszólván a gondolatmeneten belül helyezkedik el, és a szövegben tetten érhető belső törésvonalakat, nyomokat, elhallgatott meggyőződéseket hozza felszínre. A dekonstrukció mindig belülről működik, nem egy vélt jobban tudás álláspontjáról kritizál, hanem a szöveg legbelsőbb magját, elfojtott tudattalanját igyekszik felszínre hozni. A dekonstrukció ilyen értelemben közel áll a pszichoanalízishez: nem egy személyes tudat elfojtott tartalmait mutatja meg, hanem egy gondolatrendszer, egy egész filozófiai hagyomány tudattalanját. A dekonstrukció kialakulása két könyvcsoport megjelenésében követhető nyomon: 1967-ben látott napvilágot *A hang és a fenomén*, *Az írás és a különbség* valamint a *Grammatológia*, 1972-ben pedig újabb három könyv: *A disszemináció*, *A filozófia margói* és a *Pozíciók*. Az első dekonstruált gondolatrendszer a husserli fenomenológia.

### 1.1. Husserl

Derrida filozófiájának kiindulópontja a husserli fenomenológia kritikája: Husserl fenomenológiájáról írta a már említett diplomamunkáját, és első könyve is egy Husserl-szöveg fordítása és hosszú kommentárja (*A geometria eredete*, 1962). Kritikájának legrészletesebben kifejtését azonban *A hang és a fenomén* (*La voix et le phénomène*, 1967) című műben találjuk. Husserl az *I. Logikai vizsgálódást* a nyelv problémájának szenteli, és arra a belátásra jut, hogy a jelentés ideális entitás, a jelentésadó intencionális tudathoz köthető és független minden kommunikatív funkciótól és nyelvi jeltől. A konkrét nyelv csupán esetleges és elhanyagolható öltözet a tiszta jelentésen. Derrida úgy véli, hogy a jelentésnek mint ideális, vagyis tisztán szellemi entitásnak az elválasztása a jelfunkciótól olyan mélyre ható meggyőződés, amely Platón óta meghatározza a nyugati metafizikát. Ezzel a felfogással csak úgy lehet szembeszállni, ha megmutatjuk, hogy a nyelv, a jel és különösen az írás valójában nem külsődlegesek a jelentéshez képest, hanem konstitutív módon részt vesznek a jelentés kialakulásában. Tulajdonképpen ez az a gondolat, amely a dekonstrukciót működteti és amelyet Derrida paradigmatis szerzők (Husserl, Heidegger, Platón, Rousseau, Saussure stb.) művein tesztel.

Husserl a jelentés vizsgálatából kizárja az utalás fenoménjét. Ez a látszólag jelentéktelen elhatárolás azonban a következményeit tekintve rendkívül fontosnak bizonyul: az utalással ugyanis egyszersmind kizárja a jelentés köréből az asszociatív, az okkasionális, a kommunikatív-interszubjektív, az implicit

és a nem tudatos szféráját is. Derrida szerint az utalás (jel) és kifejezés (jelentés) husserli különbsége egy még alapvetőbb különbségre vezethető vissza, arra a megkülönböztetésre, ami az egész metafizikai hagyományt vezérlő gondolat volt: nevezetesen a jelenlét (*présence*) és ennek lefokozott hiányállapota, a nem jelenlét vagy távollét (*absence*) közötti különbségre. Az idealitás áttetsző, tiszta jelenléte áll szemben mindazzal, ami nem tiszta, nem pusztán fogalmi, vagyis amihez valamilyen, a gondolathoz képest külső (testi, nyelvi, jelszerű, tudattalan stb.) meghatározottság kapcsolódik. A derridai kritika kiinduló pontja az a meglátás, hogy a husserli gondolatmenetben két belső probléma marad tisztázatlan a jelentés fenomenológiai leírása során: az egyik az interszubbektivitás, a másik pedig a temporalitás.

Husserl elismeri, hogy minden nyelvi megnyilvánuláshoz elengedhetetlenül hozzátartozik az utalásjelleg. Ha kifejezésre juttatok egy gondolatot, akkor a megnyilvánulásom nem csupán a gondolat továbbítása, hanem egyszersmind annak a kinyilvánítása, vagyis jelzése, hogy mondani akarok valamit. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ennek ellenére a kifejezés, azaz a tiszta jelentés élesen elválik minden utaló funkciótól. Husserl szerint ugyanis van olyan eset, amikor a kifejezés, a tiszta jelentés az utalás közege nélkül valósul meg, nevezetesen a magányos belső beszédben, vagyis abban, amit Platón óta gondolkodásnak nevezünk. Ennek az elsődlegességnak a tételezése azonban Derrida szerint nem a fenomenológiai szemléletből következő felismerés, hanem épp ellenkezőleg, a fenomenológiai vizsgálódás megkérdőjelezetlen előfeltevése. Ha ettől a meggyőződéstől eltekintünk, akkor azonnal kérdésessé válik a gondolat belső és tiszta jelenlétének elsődlegessége. Ennek következtében a jel és a kifejezés közötti összeszövődés – szemben Husserl kiinduló gondolatával – egyáltalán nem tűnik redukálhatónak.

Derrida abból a husserli tézisből indul ki, hogy az idealitás nem más, mint végtelen ismételhetőség az azonosság megváltozása nélkül. „Az abszolút idealitás a végtelen ismétlés lehetőségének korrelátuma” (Derrida 1967a: 58.). Az idealitást tehát az ismétlés konstituálja, az ismétlés viszont fenomenológiai szempontból az emlékezeten keresztül az időtudatra épül. Ahhoz tehát, hogy számot tudjunk adni az idealitást konstituáló ismétlésről, magának az időtudatnak a szerkezetét és működését kell megvizsgálnunk. A husserli fenomenológia az idealitás tiszta, torzításmentes jelenlétét állítja, ami a tudat számára egy osztatlan pillanatban jelenik meg. Derrida azonban éppen a husserli időelemzések alapján mutat rá, hogy a pillanat pontszerűsége metafizikai mítosz: „ha az önmaga számára való jelenlét jelene nem egyszerű, ha egy eredendő és levezethetetlen szintézisben konstituálódik, akkor az Husserl egész gondolatmenetének létét fenyegeti” (Derrida 1967a: 68.). Ekkor ugyanis az idealitás megjelenése sem pusztán közvetlen jelenlét, hanem időbeli struktúrája van.

Ha komolyan vesszük Husserl időelemzéseit, akkor Derrida szerint a legkisebb elgondolható és megtapasztalható időpillanatról, egy szempillantásnyi időről is kiderül, hogy belsőleg tagolt. Ebből pedig az következik szerinte, hogy a jelen szorosan összeszőődik a nem jelennel, vagyis az alteritással. „A jelen és az alteritás bensőséges hozzátartozása a jelenhez – állítja összefoglalóan Derrida – gyökereiben kezdi ki azt az érvet, ami szerint az önmagához való viszonyban nincs szükség jele” (Derrida 1967a: 74). Mivel a jelen összetett szerkezettel rendelkezik, hiszen retenciók és protenciók holdudvara képezi a kiterjedését, ezért az összetettséget valahogy el kell tudnunk gondolni. Ezt pedig nem tehetjük másként, mint a *nyom* (trace) fogalmának segítségével. A retencionális visszatartás és a reprodukáló emlékezés egyaránt azokra a nyomokra épül, amelyek az aktuális figyelem köréből kihullott elemeket valamilyen módon megőrzik. A megőrzés emléknymot feltételez. A nyom – ami nem más, mint utaló jelstruktúra – tehát nem csak benne lakozik az eleven jelenben, hanem Derrida szerint még eredetibb is, mint ez a mindenkori jelen, mivel hogy épp ez az, ami lehetővé teszi a jelen és a retenciók tagolt szintézisét. Ez a Husserl által feltáratlan nyomstruktúra az, ami valójában a mindenkori jelent konstituálja az idő mozgásában. Az ideális jelentés tiszta jelenlétét a tudat számára tehát megelőzi a nyom, ami alapján a végtelen ismételhetőség mint az idealitás feltétele egyáltalán elgondolható.

A két érv lényegében ugyanarra a gondolatra támaszkodik: az idealitásként tételezett jelentés fenomenológiai működésének a mélyén is utalásszerű jelstruktúra tárul fel. Derrida döntő meglátása tehát a jelentés és a jelstruktúra összetartozása, vagyis a jelentés, a gondolat tiszta idealitásának lehetetlensége. Nem arról van szó azonban, hogy a fenomenológiát strukturalista módon, a saussure-i megkülönböztetések alapján bírálná. Derrida a jelentés és a jelstruktúra összetartozását sokkal szubtilisabb módon tárja fel, és teszi ezt anélkül, hogy egy pillanatra is elhagyná a fenomenológiai leírás területét és más szempontokat (pl. strukturalista érveket) alkalmazna.

Nincs tiszta jelenlét, a jelentést mindig valamilyen jel közvetíti. A tiszta jelenlét gondolatát tehát mindig megfertőzi a távollét, a nyom, a helyettesítés mozgása. Derrida megfigyelése szerint a gondolatot a metafizikai hagyományban mindig a hanghoz, vagyis ahhoz a közeghez kötötték, amiben a tudat a legközvetlenebbül önmagánál tartózkodik. Ez persze nem az empirikus hangot, hanem a transzcendentális hangot jelenti, azt a hangot, ami a gondolatot önmaga számára kifejezi, az intencionális vonatkozást áttelekesíti és a fizikai testből, a *Körper*ből (pl. zörejből, vonalból) eleven testet, *Leib*ot (jelentéssel rendelkező kifejezést) csinál. A hang az a médium, ami egyszerre őrzi a dolog jelenét és az önmaga számára való jelenlétet, vagyis az aktusok abszolút közelségét önmagukhoz. A tiszta tudat e transzcendentális hangjához képest a testiség, a nyelvi öltözet, vagyis a jelstruktúra, a kommunikáció mind külsődleges. Ez a külsődlegesség azonban Derrida belátása szerint eltörölhetetlen,

nincs olyan tiszta, önmagam számára való jelenlét, olyan hang, amelyet ne határozná meg valamilyen materiális mozzanat. Itt azonban nem fizikai anyagra gondol, hanem olyasféle anyagra, ami a jelet, a nyomot hordozza. Az előző benyomás nyomot hagy: nyomot hagy az elmúlt pillanat tartalma (hiszen különben örökre elfelejteném), másrészt nyomot hagy az előző pillanat és mostani jelen különbsége, ez az apró elmozdulás is. A nyom pedig nem más, mint egy jel bevésése, vagyis – Derrida általános terminológiájával – *írás*. A retencionális nyom ezek szerint nem más, mint „ős-írás”. Vagyis nincs tiszta jelentés, tiszta „hang” nyomok, azaz írott jelek nélkül.

A *hang és a fenomén* című korai mű bizonyos értelemben már minden későbbi derridai gondolatot tartalmaz csírájában. A *logosz* és a *phoné* (transzcendentális hang) között lényegi kapcsolat áll fenn a metafizikai hagyományon belül, ebből az abszolút bensőséges összetartozásból minden külsődleges, vagyis minden nyom, jel, utalás ki van zárva. Így olyan megkülönböztetések sokasága jön létre, amelyekben az egyik tag maga alá gyűri a másikat: lélek a testtel szemben, gondolat a nyelvvel szemben, hang az írással szemben, igazság a jellel szemben, lényeg a ténnyel szemben, transzcendentális a pszichikaival szemben stb. A lét meghatározása mint idealitás és a lét meghatározása mint jelenlét valójában ugyanaz, és alapvetően a külsődleges, a jelszerű kizárásán alapul. Az élet az abszolút jelenléttel szinonim, mindaz, ami külső e jelenléthez képest, valójában a halálhoz tartozik. A halál az az állapot, amikor már csak utalások, jelek és nyomok révén lehetek jelen.

Derrida szerint nemcsak azt állíthatjuk, hogy nincs tiszta gondolat és tiszta jelenlét, vagyis hogy a nyelv már eleve meghatározza a gondolatot (eddig jut el a strukturalizmus), hanem ezen túlmenően még azt is mondhatjuk, hogy a gondolatot egyszersmind a nyelv „külső” oldala, a jelszerkezet is meghatározza. Az írás (mint jelek bevésése) tehát az idealitás minden formájának konstitúciójában jelen van: „nem csak a beszélt nyelv, hanem a *beírás* (*inscription*) is elengedhetetlen volt az ideális tárgyak konstitúciójához” (Derrida 1967a: 90.). Derrida így arra a következtetésre jut, hogy a nyom, az eredeti különbség megelőzi mind az értelem, a jelentés, mind a transzcendentális szubjektum fogalmát. Ennek a belátásnak pedig az egész metafizikai hagyományra, valamint az erre épülő ideológiákra és intézményekre radikálisan felforgató hatása van.

## 1.2. A strukturalizmussal szemben

A fenomenológia kritikája mellett Derrida korai gondolkodásának legfőbb motívuma a strukturalizmus belátásaival való számvetés. Ennek a számvetésnek két fontos dokumentuma az 1966-os baltimore-i konferencián elhangzott előadás: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*,

valamint a *Grammatológia* című mű néhány fejezete. A célpont mindkettőben a strukturalizmus vezető tudománya, az etnológia, különösen Lévi-Strauss elmélete, valamint a strukturalizmust megalapozó saussure-i nyelvészet.

Derrida abból a gondolatból indul ki, hogy a struktúra eszméje (a fogalmak koherens, rendezett összefüggése) végigkíséri az európai metafizikát és mindig egy középpontot feltételez. A XX. századi strukturalizmus az első olyan gondolkodás, amely ráébred a középpont bizonytalanságára, de még nem képes e gondolat minden következményét vállalni. Derrida tehát először aprólékos elemzéssel megmutatja, hogy a feltételezett középpont mindig csak egy vágyott koherenciát jelent. A struktúra tényleges mozgása sohasem teljesen koherens, hanem törések, szakadások, eltolódások jellemzik. A vágyott koherencia mögött ellentmondások egész szövedéke fedezhető fel, noha a struktúra mindig totális, rendezett és központosított alakzatként tűnik fel. E középpontok új és új nevet kapnak a metafizika története során. A középpont mátrixformája – írja Derrida – „a lét *jelenlétként* történő meghatározása, e szó valamennyi értelmében. Bebizonyíthatnánk, hogy az alap, az alapelv és a középpont valamennyi neve minden esetben a jelenlét invariánsát jelölte (*eidosz, arché, telosz, energieia, ouszia*, lényeg, lét, szubsztancia, szubjektum, *aletheia*, transzcendentalitás, tudat, Isten, ember stb.)” (Derrida 1967e: 266.). A strukturalizmus bizonyos értelemben először képes szakítani ezzel a gondolattal, vagy legalábbis a strukturalizmusban merül fel először, hogy a struktúra nem totális és központosított rend, hanem a jelölők játéka. A strukturalizmus ugyan felismeri azt a nagy horderejű gondolatot, hogy a jelentés elválaszthatatlan a jelölők rendszerszerű összefüggésétől, ám ezen a ponton meg is torpan. Lévi-Strauss gondolameneiteiben, amelyek ugyan szigorúan tartják magukat a strukturalizmus alapelveihez, vagyis a jelölők játékának feltárásához, mégis kimutatható egyfajta rejtett nosztalgia e játék berekesztésére és rögzítésére. Ez Derrida szerint az egész etnológiában jelen van, mégpedig az eredeti, természetes, autentikus állapot utáni rousseau-i vágyódás formájában.

A strukturalizmuson túlvezető gondolat abból a belátásból fakad, hogy a jelölők játékát semmilyen végső eredet vagy végső jelölt utáni nosztalgia nem tudja bezárni. Derrida itt a játék fogalmát radikalizálja. A nyelv mint a jelölők mezeje nem totalizálható, mivel a végtelenbe tartó helyettesítések mezeje. A jelölők rendszeréből ugyanis hiányzik a középpont, amely megszakítaná és megalapozná a jelölők mozgását. „Azt mondhatnánk [...], hogy a játéknak ez a mozgása, melyet a középpontnak és az eredetnek a hiánya, illetve távolléte tesz lehetővé, a *pótlólagosság [supplémentarité] mozgása*” (Derrida 1967e: 273.). Ezzel a játékkal szemben pedig két attitűd lehetséges, az egyik menekül a kiszámíthatatlanság elől, a másik azonban nietzschei gesztussal affirmálja azt. Lévi-Strauss ugyan felfedezte a jelölők játékát a kultúra szinte minden

területén, ám mégis arról álmodott, hogy a jelölők játékán túl van valamiféle végső igazság vagy eredet, egy természetes, minden kultúrára érvényes igazság. Derrida szerint erről a nosztalgiáról le kell mondanunk, és evvel együtt le kell mondanunk a kezdetről, az eredetről, az igazságról, az emberről és a többi metafizikai alapfogalomról is. Ha a középpont hiányának felfedezésekor valamiféle középpont után kezdünk vágyódni, ahogy a strukturalisták tették, akkor még a metafizikában gondolkodunk. A középpont hiánya azonban Derrida szerint nem csak veszteséget jelent, hanem nyereséget is: a játék affirmációját. A humán tudományokat tehát fel kell szabadítani a középpont utáni vágyódás szomorú és bénító kényszere, bizonyos értelemben a tudományosság kényszere alól.

Lévi-Strauss-szal szembeni másik kritikája a *Grammatológia* második részében található. Ez a szöveg nem pusztán a strukturalizmussal szembeni általános kritikaként érdekes, hanem főleg az „írás” fogalmának pontosabb kifejtése miatt. Lévi-Strauss egyik alapvető fogalmi szembeállítás a írással rendelkező népek és az írás nélküli népek megkülönböztetése. Ez utóbbiak az érdekesebbek számára, ugyanis a feltételezés szerint közelebb állnak valamiféle eredeti, természetes állapothoz. Ez a szembeállítás azonban Derrida szerint nagyon is megfelel a metafizika meggyőződéseinek: a beszéd közelebb áll az eredethez, mint a beszéd pótléka, az írás, vagyis az írás nélküli népek ártatlanabbak, mint az írás által már megrontott kultúrák népei. Ez a megkülönböztetés azonban Derrida szemében az írás vulgáris, sőt etnocentrikus (mivel a nyugati fonetikus íráson alapuló) fogalmából következik: csak akkor jutunk ezekhez a megkülönböztetésekhez, ha az írást leszűkítjük a lineáris és fonetikus jelölésre. Ám ha jobban belegondolunk, azok a népek, amelyek tulajdonneveket használnak és klasszifikációs rendszerük van (és a Lévi-Strauss által vizsgált írás nélküli népek ilyenek), valójában gyakorolják az írást. Ez az írás persze nem az, amit mi, nyugatiak értünk alatta és gyakran nem is jár együtt semmiféle vizuális jelrendszerrel, de mégis írás, amennyiben jelek általi megkülönböztetések egész rendszere. Ezek a jelek ugyanis *beíródnak* valahova, még ha ez nem is kőbe vésést vagy papírra írást jelent.

A metafizikai hagyomány nemcsak lefokozza az írást a hangzó beszéddel és a belső hang tiszta jelenlétével szemben, hanem az íráson belül is – ugyanezen logika alapján – különbséget tesz a hanghoz közeli és a hangtól távoli írás, vagyis a fonetikus és a nem fonetikus írás között. A fonetikus írás kiüntetettsége a nem fonetikus írásokkal szemben Derrida szerint a jelenlét metafizikájának szülötte: a gondolatot kifejező hang a legkevésbé idegen az eszme tiszta jelenlététől, és a hangot kifejező írás távolodik el a legkevésbé a gondolatától. Ugyanakkor – hangzik Derrida ellenvetése – például már a tulajdonnév használata az ún. „írás nélküli népeknél” is feltételezi a beírás, megjelölés, jelfunkció, röviden: az „írás” használatát.

## 2. A szemiológiától a grammatológiáig

A leegyszerűsítés kockázatát vállalva azt mondhatjuk, hogy Derrida egyszerre próbálja radikalizálni a fenomenológiát és a strukturalizmust. Egyszerre igyekszik elgondolni a struktúra fogalmát, mint jelölők differenciális rendszerét és az idő mozgását, ami minden lehetséges szintézis alapja. A strukturalizmus az idővel és a történetiséggel nem tudott mit kezdeni, illetve már kiindulópontjánál lemondott a diakrón elemzésről a szinkrón dimenzió javára. A fenomenológia meghatározó belátása pedig az, hogy minden tudati szintézis alapja az idő-tudat, vagyis a lét és a tapasztalat végső horizontja az idő. Derrida a jelentés problémáját idő és jel együttes működésének alapján igyekszik elgondolni: a jel mozgása csak az időben lehetséges, az idő viszont csak a jelek/nyomok struktúrájában válik valóban idővé. Időbeliség és jelszerűség együttes mozgása azonban egy szinte uralhatatlan paradoxon elé állítja a filozófiát.

Ennek a gondolatnak a következő belátások a főbb elemei: 1) Nincs egységes eredet, a kezdet valamiféle különbség megvonásában áll. 2) A különbség megvonása csak jelzésként, vagyis „írásként” lehetséges. 3) A különbség két oldala nem marad egyenrangú, az egyik a másik fölébe kerekedik. 4) Az uralkodóvá váló oldal retrospektív módon egységes eredetet konstruál a maga számára. Ez a szerkezet a metafizika alaprajzolata, a metafizika azonban újra és újra megbomlik. Derrida szavaival: a metafizika dekonstruálja magát. 5) A különbség eredeti megvonása ugyanis nem tűnik el, hanem nyomot hagy. 6) Az elnyomott oldal újra és újra felbukkan az uralkodó oldal lényegi mozzanataiban és belülről bomlasztja a metafizikai struktúrákat. 7) Ez az egész mozgás az időben zajlik, ugyanakkor az eredeti különbség megvonása az idő eredete is. 8) A mozgást magát nem lehet kiemelni az időből, szétteríteni valamiféle térszerű alakzattá, majd visszahelyezni az időbe. Ez a mozgás ugyanis maga az idő. Eleve benne vagyunk ebben a mozgásban és magában az időben. Sohasem tudunk kilépni ebből a mozgásból, ahogy azt a metafizika szerette volna: élet és gondolkodás ugyanis egy evvel a mozgással. A metafizika és a metafizikához tapadó nosztalgikus gondolkodás kétféleképpen próbált kijutni ebből a paradox mozgásból: vagy az elején, vagy a végén akarta lezárni, vagyis vagy egy abszolút eredetet, vagy egy végső beteljesülést feltételezett. Derrida szerint azonban ez öncsalás: a gondolkodásnak magát ezt a lerögzíthetetlen mozgást kell elgondolnia, mégpedig belülről, mivel nem létezik ehhez a dinamikához képest semmilyen külső nézőpont.

Ez a körben forgással és paradoxonokkal terhelt gondolat három elengedhetetlen mozzanatot tartalmaz: a jelek differenciális mozgását, ennek a mozgásnak az időbeli elgondolását és végül azt a belátást, hogy a folyamaton sohasem tudunk kívül helyezkedni. A jelek rendszerré szerveződnek, a rendszer azonban időbeli, tehát nem stabil, hanem állandóan megbomlik, ugyanakkor nincs olyan külső, rögzített nézőpont, amely független lenne az idői



lefolyástól és a jelek mozgásától. Vagyis nem helyezkedhetünk kívül a folyamaton: csak belülről vizsgálhatjuk. Egyszerűbben fogalmazva: nem szakíthatunk egyik pillanatról a másikra a metafizikával, nincs olyan nyelv ugyanis, amelyet a metafizika nyelve helyett beszélhetnénk. A dekonstrukció olyan gondolkodás, amely ennek a paradox helyzetnek a belátását vállalva mégis megpróbálja a metafizikai gondolkodás csomópontjait és törésvonalait – az egyetlen lehetséges módon, vagyis belülről – kitapogatni és feltárni. Egyszerre benne maradni az idő mozgásában, nem kimerevíteni a jelölők játékát és elkerülni egy metafizikán túli nyelv kergetésének naivitását – ez a dekonstrukció maga elé tűzött feladata.

### 2.1. Alapfogalmak

Derrida kettős mozgást végez ebben a dekonstrukciós gondolatalakzatban: egyrészt a metafizikától egy-egy lépéssel elmozdulva új fogalmakat és új logikai-retorikai utakat keres, másrészt magán a hagyományon belül mutatja ki, hogy egy-egy gondolat miként dekonstruálja önmagát. Kezdjük az első mozgással: az új fogalmak közül talán a nyom, a pótlék és a *différance* a legfontosabb.

A *nyom*. A kezdeti különbség csak egy jel beírásaként lehetséges (ha a különbség megvonásának nincs jele, a különbség elmosódik, vagyis megszűnik), ez a jel azonban nem egy már létező jelrendszeren belül létezik, hanem az az első mozzanat, amellyel egy jelrendszer létrejön. Az első „jel” azonban e létrejövő jelrendszernek nem része, vagyis e jelrendszer felől már „láthatatlan”. A megalapozó, de egyszersmind el is tűnő különbség mozgását nevezi meg Derrida a „nyom” metaforájával. A nyom őrzi az eredeti megkülönböztetés emlékét, de a létrejövő rendszerben már láthatatlan. A nyom olyasmi, ami – paradox módon – egyszerre van jelen és egyszerre van távol. Jelen van, mint a meghatározó különbség jele, de távol van, mivel nem része a jelek ténylegesen működő rendszerének. Azért fontos Derrida számára a nyom fogalma, mert egy olyan alakzatot pillant meg benne, amely túl van a jelenlét-távollét metafizikai különbségén. Heidegger szerint az európai metafizika tulajdonképpen nem más, mint a lét és a létező közötti ontológiai differencia feledésbe merülése. Derrida ezt a gondolatot radikalizálja, amikor kijelenti, hogy a felejtés nem lehet teljes. A különbség eltűnése egy nyom-struktúrába illeszkedik, vagyis a különbség sohasem tűnik el egészen: nyoma marad. A nyom pedig felszámolódik, ám ennek a felszámolódásnak is nyoma marad stb.

A nyom fogalma azért különleges, mert részben illeszkedik, részben azonban kibújik a jelek működésének mechanizmusa alól. Valami távollévőnek a jelzése, ám ez esetben egy olyan távollévőről van szó, ami – és itt Derrida egyértelműen Lévinásra hivatkozik – sohasem volt jelen. A nyom egy olyan

múltnak a nyoma, amely sohasem volt jelen: a nyom egy olyan múltbéli megkülönböztetés nyoma, amely nem volt jelen, hiszen éppen általa jött létre az a struktúra, amelyben különbséget tudunk tenni jelenlévő és nem jelenlévő létezők között. A nyom tehát egy ősi megkülönböztetéshez tartozik, ami azonban az általa létrehozott rendszerben felülíródik, így a nyom maga is felszámolódik. A nyom nem illeszkedik a fenomenológia által leírt időtudat sémájába. „A nyom-fogalom összemérhetetlen a retenciónak, mindannak, ami jelen volt múlttá-válásának fogalmával. A nyomot [...] nem lehet a jelenből, illetve a jelenlévő jelenlétéből kiindulva elgondolni” (Derrida 1972d/1991: 57.). A dekonstrukció feladata az állandóan elillanó nyomok felkutatása és kitapogatása.

*A pótlék (supplément).* Derrida Rousseau filozófiáján keresztül mutatja be a pótlék logikájának általános érvényesülését. A pótlék az, ami valamilyen eredeti helyett áll, lefokozott és lényegtelen a létezése, mivel csak pótol, de saját léte nincs. Ez a hagyományos metafizika álláspontja, amely az írást mindig alárendelte a gondolat és a hang tiszta önprezenciájának. Ám ha kiderül – és Derrida ennek bemutatásán fáradozik –, hogy nincs tiszta jelenlét, hogy minden vélt jelenlét valamilyen jelszerkezetre, vagyis távollétre épül, akkor a pótlék önálló életre kel. A pótlék eredetibbnek bizonyul, mint az eredet maga, sőt a pótléknak egy egészen sajátos logikáját fedezhetjük fel, ami a harmadik kizárásának elvére épülő jelenlét logikájától lényegi módon különbözik. Derrida szerint Rousseau az a paradigmatis szerző, akinek a gondolkodásában a pótlék logikája felfejthető. A *Grammatológia* második része Rousseau gondolkodását, és különösen *A nyelvek eredetéről* (*L'essai sur l'origine des langues*) című írást elemzi behatóan. Rousseau az írást pótlékként határozza meg, sőt a pótlék pótlékeként, hiszen az írás csak a gondolat jelének, a beszédnek a jele. A nyelv eredetéről elmélkedve Rousseau arra a belátásra jut, hogy a nyelv megjelenése a tiszta természeti állapotban nem a szükségleteknek (éhség, szomszártság stb.) köszönhető, ezek ugyanis inkább eltávolítják egymástól az embereket. A nyelv eredete az embereket közelhozó szenvedélyeknek (szeretet, harag, gyűlölet) köszönhető, de különösen egy szenvedélynek, az együttérzésnek (*pitié*), amely létrehozza az emberekben a kommunikáció igényét. Az együttérzés nemcsak egy természetes érzés bennünk, hanem az a gyengéd belső hang, amely a morál és a törvény alapja is. Az együttérzés lenne tehát az a minden hangot megelőző belső hang, amely a gondolkodás és a nyelv eredete.

A természetes állapotban egy belső hang szól hozzánk közvetlenül, a nyelvet és a gondolatot megelőzően, a kultúrában azonban eltávolodunk ettől a belső hangtól, és uralkodóvá válik az írás, ez a – Rousseau szemében – mesterséges és veszélyes tevékenység. Az írás tehát egyfelől pótlék, és a pótlékok olyan sorozatába illeszkedik, amelyek részben veszélyesek, részben kívül állnak a tényleges létezők csoportján. Veszélyük éppen nem-létezésükből,

pótlék jellegükből fakad: írás, maszturbáció, kultúra, történelem, rossz stb. Másfelől azonban az írásnak van egy nem empirikus funkciója is: a lelkiismeret hangja beíródik a lélekbe, nyomai ott vannak. A lélek őrzi ennek a hangnak a nyomait, vagyis egy írást hordoz magában. „Rousseau már a jelenlét egy más modelljére utalva ismétli meg a platóni gesztust [az írás leértékelését]: önmagának való jelenlét az érzékekben, az észlelő *cogitó*ban, amely egyidejűleg magában hordja az isteni törvény inskripcióját. Az *Essai sur l'origine des langues* egyrészt elítéli a reprezentatív, bűnbe esett, másodlagos, intézményesült írást, a voltaképpeni és szűk értelemben vett írást (a beszédet »megfosztja erejétől«; könyvek alapján »megítélni a géniuszt« olyan, mintha »holt teteme alapján akarnánk megfesteni egy ember képét« stb.). [...] Másrészt – ugyanannak a tételnek a visszája – hódolattal illeti a metaforikus értelemben vett, természetes, isteni, élő írást, mert méltóságában egyforma érvényű az érték eredetével, a lelkiismeretnek mint isteni törvénynek a hangjával, a szívvel, az érzellemmel stb.” (Derrida 1967d/1991: 39.).

Kimutatható, hogy Rousseau viszonya az íráshoz legalábbis ambivalens, ahogy az utánzásához általában. „Rousseau egyszerre ítéli el a mimézist és a művészetet mint pótlékot [...], és ismeri fel bennük az ember esélyét, a szenvedélyek kifejeződését és az állati létből való kilábalást” (Derrida 1967c: 254.). A pótlék fogalma egyszerre biztosítja Rousseau gondolkodásának koherenciáját, és teszi bizonytalanná és ambivalenssé ezt a gondolkodást. Derrida aprólékos elemzései megmutatják Rousseau eljárásának kétértelműségét, és azt, hogy e kétértelműség egyszerre szükségszerű is. Az írás mint pótlék egyfelől fenyegeti az igazságot, ugyanakkor az igazság esélyét és történelmi lehetőségét jelenti (hogyan másként tudna megjelenni az igazság a civilizáció korszakában?): az írás elválaszthatatlan a hazugság (eltérés, elfajulás) és az igazmondás (visszatérés az igazsághoz) együttes lehetőségétől. Végso soron nincs nyelv írás nélkül, eredet pótlék nélkül, és lét jelenség és szimulákrum nélkül. Derrida számára Rousseau szövege azért paradigmatis, mert úgy szólván önmagát dekonstruálja: láthatóvá teszi azt, amit ugyanakkor el akar tüntetni (az írás vagyis a pótlék szükségszerű jelenlétét az eredetben).

Rousseau szövegeinek elemzésén keresztül arra a belátásra jut Derrida, hogy nincs tiszta eredet, az eredet már mindig is meg van fertőzve a tiszta, eredeti jelenlét ellentétével, vagyis a pótlékkal. Tulajdonképpen már az eredet is pótlék, hiszen a pótlék (az írás) elkerülhetetlenül szerepel az eredet mozgásában. A pótlék sajátos logikája abban áll, hogy a diskurzusból mindig el van nyomva, ám a diskurzus bizonyos pontjain szükségszerűen felbukkan és láthatóvá válik. A pótlékot mindig el akarja nyomni a metafizika, ám a pótlék nem nyomható el véglegesen. Olyan, mint a tudattalan: elfojtás alá kerül, de kerülőutakon újra meg újra hírt ad magáról, bejelentkezik.

*Différance.* E nehezen lefordítható fogalom középponti szerepet játszik Derrida gondolkodásában. A különbség (*différence*) írásképét megváltoztat-

va, vagyis egy *a*-betűt írva az *e* helyett egészen különös szóhoz jutunk, amely kiejtés tekintetében semmiben sem különbözik a *différence*-tól, leírva és olvasva (vagyis a *phoné* metafizikai dimenziójából kiemelve) azonban megváltoztatja jelentését. Derrida megpróbálja a *différer* francia ige két jelentéstartományát egyszerre kifejezésre juttatni a *différance*-ban: a *différer* ugyanis egyfelől azt jelenti: „elhalasztani, halogatni, elodázni, tudatosan vagy tudatalanul egy kerülő időbeli és halogató közvetítéséhez folyamodni, mely felfüggeszt, illetve mérsékli a megvalósulást vagy a vágy illetve az akarat beteljesülését. [...] A »différer« másik, inkább köztudott és felismerhető jelentése: nem identikus, más(nak lenni) felismerhető(nak lenni) stb.” (Derrida 1972d/1991: 47.). A *différence* csupán ez utóbbit fejezi ki, de nincs benne az idő dimenziója, a *différance* azonban nemcsak az eltérés statikus állapotát fejezi ki, hanem annak dinamikus, időbeli mozgását is.

Az ilyen módon létrehozott neologizmus azonban nem új „fogalom”, hanem olyasmi, ami a hagyományos értelemben vett fogalmak semmilyen tulajdonosságát nem hordozza. Minden különbség fogalmilag megragadható különbség, és viszont: minden fogalom különbségeket, lehatárolásokat ragad meg és fejez ki. A *différance* fogalmával azonban Derrida egy olyan eredeti, ősi mozgást akar megragadni, amely megelőzi a filozófiai gondolkodás fogalmi különbségeit, vagyis túl van az értelmi-érzéki, objektív-szubjektív, statikus-genetikus, strukturális-történeti stb. oppozíciókon. A *différance* a jelenlét metafizikájának fogalmiságával megragadhatatlan, ugyanis megelőzi jelenlét és távollét alapvető különbségét is, hiszen ez a különbség sem öröktől fogva adott, hanem létrejött egy elkülönböződésben. Derrida azt a dimenziót igyekszik megnyitni a *différance* fogalmával, amelyben a gondolkodást irányító legalapvetőbb fogalmi ellentétek létrejöttek, megvonódtak. Bizonyos értelemben a gondolkodás struktúrávonalainak eredetét kutatja és az alapvető metafizikai gondolatalakzatok létrejöttére kérdez rá.

A *différance* Derrida gondolkodásának az alapprincípiuma (ha lehetne az ő esetében ezt az általa egyébként dekonstruált fogalmat használni). Tulajdonképpen nem lehet megmondani, hogy valójában mi az, amit ezzel a neologizmussal megjelöl. Ez azonban nem véletlen, ugyanis Platón óta éppen a „Mi az?” kérdése a metafizika alapkérdése (hiszen a válasz egy szubsztanciát jelöl meg, egy lényegyet mond ki, egy jelenlétet határoz meg). Ha válaszolni tudnánk erre a kérdésre a *différance* esetében, akkor már vissza is csúsztunk volna a metafizikába. A *différance* mindazoknak a megkülönböztetéseknek a lehetőségfeltételére utal, amelyekből az igazság, a szubjektivitás, az objektivitás, az értelem stb. fogalmai létrejönnek. Mivel mindig eltolódik, ezért a *différance* nem észlelhető, csakis a nyomai sejtethetők. Mivel nem létező, nem tartozik a lét vagy a nemlét kategóriáiba, ennek következtében „ősibb” mint a heideggeri ontológiai differencia. Noha mindez valamiféle megragadhatatlan abszolútumra utal, Derrida óva int attól, hogy a *différance*-ra vonatkozó

gondolatait a negatív teológia változataként értelmezzük, a teológia ugyanis – akár negatív, akár pozitív formájában – még az ontoteológia gondolatkörében mozog.

„Minden fogalom törvényszerűen egy láncolatba vagy egy rendszerbe illeszkedik, melyen belül a differenciák szisztematikus játéka révén egy másikra, más fogalmakra utal. Egy ilyen játék, a *différance* tehát már nem egyszerűen fogalom, hanem a fogalmiság, a fogalomalkotás, általában a fogalomrendszer lehetősége” (Derrida 1972d/1991: 49.). A *différance* mozgása nyitja meg a legelementárisabb különbségeket 1) időbeli, 2) térbeli és 3) szemantikai értelemben, ugyanakkor maga nem esik az időbe és a térbe, és nincs szemantikai tartalma sem. Az *différance* nem más, mint egy eredeti megkülönböztetés, amelyben a megkülönböztető mozgás láthatatlanná és érzékelhetetlenné, a létrejövő jelstruktúra által „elnyomottá” és „elfojtottá” válik.

## 2.2. Az írás

A nyom, a pótlék és a *différance* fogalmai mind egy pontban futnak össze: az írás problémájában. A *Platón patikája* címet viselő tanulmányban fejti ki Derrida talán a legvilágosabban az írás újraértékelésének és a metafizika kritikájának szükségszerű összefüggését. Platón szövegeinek elemzésére többször visszatér (*Carte postale*, 1980; *Khóra*, 1987). Derrida számára Platón filozófiája bizonyos értelemben azonos a nyugati metafizika egészének programjával. Platón minden filozófiai problémában ott van, megkülönböztetéseit és gondolkodói stratégiáját öntudatlanul ismétljük. Derrida ezért nem pusztán Platón szövegeinek értelmezésére vállalkozik, hanem sokkal inkább arra, hogy a Platón által fémjelzett nyugati gondolkodás alapítógesztusait elemezze.

A *disszemináció* (1972) című kötetben található *Platón patikája* a *Phaidrosz* című dialógusnak arra a részére építi gondolatmenetét, amelyben Szókratész elmeséli az írás feltalálójának, Tothnak a mítoszáét. Szókratész ebben az írott nyelvet a festett képhez hasonlítja, amely nem tudja megvédeni önmagát és nem tud válaszolni a neki feltett kérdésekre, vagyis hiányzik belőle az elevenesség. Az írás csak az emlékeztetésre szolgálhat, sohasem pótolja a valóságos emlékezetet, vagyis a formák emlékezetét. Az írás így egy játékká fokozódik le, amely szemben áll a valóságos tanítással: ez utóbbi ugyanis csak az eleven beszéddel adható át. Thamusz király így értékeli Thot találmányát: az írás „éppen feledést fog oltani azok lelkébe, akik megtanulják, mert nem gyakorolják emlékezőtehetségüket – az írásban bizakodva ugyanis kívülről, idegen jelek segítségével, nem pedig belülről, a maguk erejéből fognak visszaemlékezni. Tehát nem az emlékezetnek, hanem az emlékeztetésnek a varázsszerét találtad fel. S a tudásnak is csak a látszatát, nem pedig a valóságát nyújtod tanítványaidnak” (Platón: *Phaidrosz* 274e).

Derrida Schleiermacher értelmezésével szemben mindenekelőtt leszögezi, hogy az írásról szóló mítosz nem járulékos és lényegtelen része a dialógusnak és semmiképpen sem tekinthető a fiatal Platón olyasfajta ügytelenségének, amit egy érett író már nem követne el. Derrida szerint nagyon is fontos szerepe van Platón filozófiájában az írásról szóló mítosznak. Ezt lépésről lépésre mutatja meg: először is bizonyítja, hogy az írás problémája nem csak járulékos része a dialógusnak, hanem az elejétől fogva átszővi a Phaidroszt. Majd megmutatja, hogy Platón egész filozófiája ambivalens módon viszonyul az íráshoz. Éppen a hangsúlyozott elutasítás mutatja az írás fontosságát Platón számára: a felszíni leértékelés mögött az idealmélet nagyon is rá van utalva az írásra. Végül pedig azért fontos a Platón szövegek értelmezése, mert Platón leértékelő gesztusát az egész nyugati metafizika öntudatlanul ismétli Rousseau-n és Hegelen keresztül Saussure-ig és Husserlig.

Mi tehát az írás? Az írás Platónnál egyfelől az a tevékenység, ami helyettesíti az igaz beszédet, pusztá játék és pusztá emlékeztető. Az írásnak nincs kapcsolata a tudással, az írás mindössze „tudás nélküli ismétlés”. A szókratészi mítoszban Toth azt hozza fel az írás mellett, hogy segíti az emlékeztetést. A király azonban elutasítja ezt, és kijelenti, hogy az írás nem erősíti, hanem gyengíti az emlékeztetést. Így kerül egymással szembe igazság és nem igazság, filozófia és szofisztika, beszéd és írás. „A szofista a tudomány jeleit és jelvényeit árulja: nem magát az emlékeztetést (*mnémé*), csupán az emlékjeleket (*hüpomnémata*), a jegyzékeket, az irattárákat, az idézeteket, másolatokat” (Derrida 1972a/1998: 105.). Az írás tehát leértékelt helyzetbe kerül az igazsághoz és az eleven beszédhez képest, ám egyszersmind – és ez Derrida gondolatmenetének kulcsa – szükség is van rá, mégpedig éppen ahhoz a gesztushoz, amely leértékeli, vagyis az igaz és nem igaz megkülönböztetéséhez. A tudás elengedhetetlen feltétele ugyanis az emlékeztet (az emlékeztet hétköznapi értelmében és az anamnézis értelmében is), az emlékeztet azonban véges. A határtalan emlékeztet tökéletes jelenlét lenne az emlékeztet tárgyainál, vagyis semmiféle emlékeztetőre, másodlagos elemre, pótlékra nem lenne szüksége. A véges emlékeztet azonban csakis jeleken keresztül lehetséges. „Az emlékeztet így fertőződik meg első kintijével, első pótlójával: a hüpomnézisszel” (Derrida 1972a/1998: 108.). Nincsen tudás emlékeztet nélkül, viszont nincsen emlékeztet jelek, azaz írás nélkül. A következtetés: nincs igazság pótlék, jel, írás nélkül. A pótlék azonban azért veszélyes Platón számára, mert nem tudja elhelyezni ontológiájában: az írás nem létező (*on*), de nem is egyszerű nem létező (*mé on*). Kettős helyzete abból ered, hogy szükség van rá áttételesen az igazság megragadásához (az emlékeztet nem lehet meg jel nélkül), de el is kell utasítani, éppen az igazság érdekében (az igaz tudás tiszta, eleven hang, belső jelenlét). A pótlék, vagyis az írás ezek szerint nyugtalanító, kettős szerepet játszik.

E nyugtalanító köztesség miatt nevezi Platón *pharmakon*-nak az írást. Derrida kimutatja, hogy a *pharmakon* elnevezés nem véletlen, hanem a pla-

tóni ambivalencia „nyoma”, a *pharmakon* ugyanis sokjelentésű szó: jelent egyrészt gyógyszert, gyógyírt, szert, főzetet, másrészt mérget, varázsszert is. A *pharmakon*, amely az ellentétes értékek cinkosságát rejt magában, a feltételektől függően egyaránt bizonyulhat gyógyszernek és méregnek. Derrida szerint döntő ebben a fogalomban, hogy nem egyszerűen többértelmű, hanem az eldöntetlenség, a rögzíthetetlenség a legfontosabb jellegzetessége. „A *pharmakon* »lényege« az, hogy sem állandó lényege, sem »tulajdon« jellegzetessége nem lévén, a szónak semmilyen (metafizikai, fizikai, kémiai, alkimiai) értelmében nem *szubsztancia*” (Derrida 1972a/1998: 125.). Léte nem rögzíthető, hatásai pedig változékonyak. A Toth által gyógyszerként bemutatott írás méregként lepleződik le a *Phaidroszban*, a méregként átnyújtott bürök viszont Szókratész kezében a megszabadulás gyógyszerévé válik a *Phaidon* nagy haláljelenetében.

A *pharmakon* fordítása a filozófiai hagyományban szolgai módon követi Platón metafizikai gesztusát az írással szemben: egy kétértelmű, köztes fogalom polisziemiáját eltüntetik az igaz tudás nevében. Amikor a fordítók a *pharmakont* következetesen gyógyszernek fordítják, tulajdonképpen követik a platóni gesztust, ám ezzel el is fedik a Platónnál még észlelhető bizonytalanságot. Az írás *pharmakon*ként való megnevezése Platónnál Derrida szerint éppen arról árulkodik, hogy az írás kétértelmű és nyugtalanító helyzetét lényegi okoknál fogva nem lehet megszüntetni. Az írás ugyanis, hangzik Derrida tézise, egyszerre része bizonyos szembeállítások sorozatának (jelenlévő/távollevő, igaz/hamis, lényeg/látszat, jó/rossz, bent/kint, beszéd/írás stb.), ugyanakkor e sorozat lehetőségfeltétele is. Ahogy Derrida fogalmaz: „a rendszer (vagy sorozat) egyik eleme a rendszeresség vagy sorozatosság általános lehetőségeként is érvényes” (Derrida 1972a/1998: 102.). Talán nem túlzás azt állítani, hogy a derridai dekonstrukció egyik alaptörekvésénél járunk: 1) Meg kell mutatni, hogy a jelölők sorozatában mindig van egy (vagy több) elem, amely kibújjik a sorozat fogalomhálójából, mert hogy egyszerre része és eredete a sorozatnak. 2) A metafizika stratégiája ezeknek az elemeknek az elnyomása és az eredetnél való közreműködésük nyomainak eltüntetése. 3) A nyomok mentén rá lehet mutatni ezeknek a kétértelmű elemeknek a működésére. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *pharmakon*, az írás, a *khóra* stb. elemzése tulajdonképpen a *différance* általános mozgását írja le egy-egy aspektusa, vagyis egy bizonyos szemantikai tartalom felől. Például a *pharmakon* maga is úgy működik, mint a *différance*: „A *pharmakon* épp azért »kétértékű«, hogy létrehozza azt a környezetet, amelyben a szembenállók szemben állnak egymással [...]. A *pharmakon* a különbség (létrejöttének) mozgása, helye és játéka.” (Derrida 1972a/1998: 126.)

Az írás, vagyis a jel, a pótlék tehát jelen van már az eredetnél is, mégpedig kétféle értelemben. Egyfelől az eredet tisztaságának gondolata feltételezi azt a külsőt, amihez képest tiszta jelenlétként és telített eredetként gondolható el

(a jelenlét feltételezi a távollétet), másfelől a gondolat mint tiszta önjelenlét konstitúciója is feltételezi az írást, hiszen az igazság csak ismételtsékként, az ismételtség pedig csak jelszerkezetben, vagyis tág értelemben vett írásban gondolható el. Az írás e kétértelműsége köszön vissza abban a metaforában is, amit Szókratész a tiszta, isteni tudás lélekbe való beíródására alkalmaz: az eleven beszéd egyszersmind az igazság lélekbe íródása. A beszéd tehát egyrészt szemben áll az írással, mint pótlékkal, szimulákrummal, *pharmakon*nal, másrészt igazsága beírásaként hagy nyomot a lélekben. A dialógus végkövetkeztetése Derrida szerint „nem annyira az írás elítélése a jelenvaló beszéd nevében, mint inkább az egyik írás előnyben részesítése a másikkal szemben, egy termékeny nyomé egy meddő nyommal szemben, egy teremtető, mert a bensőben tárolt magé egy odakint merő veszteségként: a *disszeminációt* kockáztatva eltékozolt maggal szemben” (Derrida 1972a/1998: 148.). E felosztásban a disszemináció tehát a rossz írás metaforája, a szétszórás, tékozlás, eredettől való eltérés, termékettlenné válás mozgása, a magok elvetése és gondos művelése pedig a tudás és igazság metaforája. A játszi virágkertész tevékenysége az értelmes és gondos földművessel szemben, a művészet, az élvezet, a nemzés nélküli pazarlás a kultúrával, a tudással, az ökonómiával szemben, vagyis röviden: a gyermeketeg játék és felelőtlen szórakozás a komoly, férfias, atyai dolgokkal szemben.

Minden igazság és minden tudás alapvetően a különbség, a megkülönböztetés fogalmára épül, még ha azután az azonosság és a jelenlét fogalmait is tekinti eredetének. Márpedig „a szkripturális hivatkozás tejjességgel nélkülözhetetlenné válik, amikor általában a különbség és a megkülönböztethetőség elvéről mint a jelentés feltételéről kell számot adni” (Derrida 1972a/1998: 160.). „A szkripturális »metafora« mindig közbelép, valahányszor a különbség és a viszony redukálhatatlan, valahányszor a másság bevezeti a meghatározást, és egy rendszert hoz forgalomba” (Derrida 1972a/1998: 162.). Az írás tehát, amelyet a jelenlét metafizika leértékel mint a távollévő puszta nyomát, valójában minden eredet feltétele és minden eredet mozgásának, sőt a nyelv és a tudás működésének a modellje.

### 2.3. Grammatológia

Ennek a belátásnak számos mélyreható következménye van. A nyom, a pótlék, a *différance* fogalmai elvezetnek az írás, beírás, jelvésés eredeti mozgásához, az ős-íráshoz. Ez azonban Derrida számára nem csak metaforikusan, mintegy idézőjelben értett „írás”. A tiszta eredet lehetetlenségének, vagyis a jelstruktúra mindenütt érvényesülő mozgásának a legjobb modellje valóban az írás. Derrida ezzel kettős gesztust gyakorol: folytatja azt a nietzschei, heideggeri



gyakorlatot, amely kiutat keres a metafizikából, másrészt radikalizálja a XX. századi gondolkodás nyelvi fordulatát.

A metafizika végének bejelentésével szemben Derrida kimutatja, hogy nincs nem metafizikai nyelv. Ugyanakkor a metafizika alapgondolata, a jelenlét metafizikája bírálható: a logocentrizmus, a phonocentrizmus és az etnocentrizmus nyomai mindenütt fellelhetők. A logocentrizmus a logosz, a szellem, a gondolat, az ész elsőbbségét hirdeti. A phonocentrizmus ennek a gondolatnak a meghosszabbítása, vagyis annak belátása, hogy a logosz igazi közege nem az írás vagy a kép, vagyis nem valamiféle külső közvetítő, hanem a hang, a gondolkodás belső hangja, illetve az eleven beszéd. A phonocentrizmus magával vonja a fonetikus írás elsőbbségét minden egyéb írástípussal szemben, ez pedig elvezet az etnocentrizmushoz, amely az Európában uralkodóvá vált fonetikus írást tekinti a legtokéletesebb technikai eszköznek a nyelv rögzítésére, és így a többi kultúrát leértékeli.

Derrida úgy véli, hogy a XX. század gondolkodásának fő tendenciája, a nyelv felé haladás, a nyelv felé fordulás, a nyelvi fordulat saját lendületénél fogva tovább vezet és átsap az írás felé fordulásba, vagyis egy írás-fordulatba. „Mindaz – írja a *Grammatológiában* –, ami jó húszegynéhány évszázada a nyelv felé haladt, és végül sikeresen egybegyűjtődött a neve alá, most lassú mozgással, melynek elkerülhetetlensége alig észlelhető, kezd áthelyeződni az írás neve alá” (Derrida 1967d/1991: 25.). Az írás ilyen értelemben már nem a nyelvi működés származékos, másodlagos, kiegészítő eszköze, vagyis immár nem egyszerűen egy jelölő jelölője (a gondolat jele a hangzó szó, a szó jele az írás), nem másodlagos jelölő, hanem magának a nyelvi működésnek a modellje. Mégpedig azért, mert Derrida szerint kimutatható: a jelölők játéka nem egy végső jelölthöz, valamiféle önmagában létező dologhoz, ideális fogalomhoz, végső igazsághoz vezet, hanem újabb jelölőkhöz. Ha pedig a jelölő nem egy jelöltre, hanem mindig és szükségképpen egy másik jelölőre utal, akkor mozgásának legjobb modellje a jelölő jelölőjének, vagyis az írásnak a mozgása és logikája. „Nem arról van szó, hogy az »írás« szó többé nem nevezi meg a jelölő jelölőjét, hanem furcsa mód úgy látszik, hogy a »jelölő jelölője« többé nem esetleges megkettőződést és bukott másodlagosságot definiál. Ellenkezőleg: a »jelölő jelölője« a nyelv mozgását írja le, mégpedig nyilván az eredetében” (Derrida 1967d/1991: 26.).

Ennek megfelelően az írás tudománya, a „grammatológia” megelőzi és átfogja a nyelvről való gondolkodást. Ahogy a *Différance*-tanulmányban fogalmaz: „az általános szemiológia grammatológiává transzformálódik” (Derrida 1972d/1991: 53.). A derridai értelemben vett grammatológia azonban nem az írás logosza, vagyis tudománya. A grammatológia az ős-írás mozgását kutatja, nem pedig az esetleges, empirikus írásrendszerek működését, ezt az ős-írást pedig „nem lehetséges és sohasem lesz lehetséges valamely tudomány tárgyaként kezelni” (Derrida 1967d/1991: 92.). Azért nem válhat a grammatológia

hagyományos értelemben vett tudománnyá, mert az ős-írás mozgása mindig kivonja magát a jelenlét formái alól, a tudomány objektivitás és igazság fogalma pedig a jelenlét fogalmára épül. A nyomok kutatása sohasem merevedhet a nyomokról szóló tudománnyá.

### 3. Az írás mint általános modell

#### 3.1. Írás és technika

Az írás általános modellé emelésének egyik legizgalmasabb következménye az a belátás, hogy az írás, vagyis az eredeti különbségek létrejötte elválaszthatatlan a technikától. A nyugati metafizika nagy hagyományának egyik középponti eleme éppen az, hogy a gondolkodás, a szellem bensőséges mozgása semmilyen összefüggésben nem áll a külsődleges technikával. Derrida nem győzi hangsúlyozni ennek a gondolatnak a naivitását. Ha a nyelv modellje az írás, akkor nem nehéz belátni, hogy a nyelv elválaszthatatlan bizonyos technikai feltételektől. Az írás mindig egy bizonyos típusú írás, vagyis egy bizonyos technikai eljárás. Az írás lehetősége technikai megoldások egész sorozatát feltételezi: papír, toll, papirusz, véső, festék, kő, fém stb. Tulajdonképpen minden adathordozó az írás feltételét jelenti: a fonográf, az írógép, a DVD-lemez vagy a *pendrive* ebből a szempontból mind az írás technikai lehetőségfeltétele.

A gondolat lényege már *A geometria eredetéről* szóló kommentárban felmerül. Naivitás azt gondolni, hogy az ideális jelentés, ami minden metafizika középponti eleme, függetleníthető azoktól a technikai feltételektől, amelyekben a végtelen és változatlan ismétlés végbemehet. A geometriai idealítások „felfedezése” például nem választható el azoktól az írástechnikai újításoktól, amelyeket a görögök bevezettek. Egyszerűbben: nincs olyan ideális jelentés, amely teljesen független lenne a jelölésére szolgáló technikai feltételektől. Az írás tehát valóban a jelműködés és jelrögzítés legáltalánosabb fogalmát jelöli: „írásnak mondjuk mindazt, ami általában inskripciót hozhat létre, akár betűkkel fejeződik ki, akár nem, még akkor is, ha az, amit szétszór a térben, távol áll az emberi hang rendjétől: kinematográfia és persze koreográfia, de képi, zenei, plasztikai stb. »írás« is. [...] Ugyanebben az értelemben beszél a biológus manapság írásról és *pro-gram*ról az élő sejten belüli információ legelemibb folyamataival kapcsolatban. Végül pedig [...] a kibernetikus program által felölelt egész terület is az írás területe” (Derrida 1967d/1991: 29.). Nem csak mindenütt jelen van tehát az írás és átfogó alapmodellként működik, hanem mindenütt szükségszerűen magával hozza az adott technikai feltételek részvételét a jelentés konstitúciójában.

Ezt egy későbbi előadásában, a *Mémoires Paul de Man számára* (1988) című szövegben három lépésben igazolja Derrida. 1) A hagyomány mindig

különbséget tett jó és rossz emlékezet között: a jó emlékezet a gondolat belső, tökéletes, romlatlan jelenléte a gondolkodó számára, ezzel szemben a rossz emlékezet az, aminek külső segítségre, jelekre, írásra, valamiféle archívumra, az emlékek tárolására van szüksége. A rossz emlékezet nem létezhet külső segítség nélkül. Ez a különbségétel már megvolt Platónnál (*mnémé-büpomnémata*) és felfedezhető például Hegel *Enciklopédiájában* is *Erinnerung* és *Gedächtnis* különbségeként. Az utóbbi az akaratlagos memóriát, a mechanikus memorizálás képességét jelenti, az előbbi pedig a belsővé tevő emlékeztést, a tapasztalatok belső összegyűjtését és elraktározását. Az utóbbi élettelen és külsődleges, az előbbi eleven és belső, vagyis jó emlékezet. 2) Derrida Paul de Man írásaira támaszkodva megmutatja, hogy a gondolkodás elválaszthatatlan az emlékezettől, a mnemotechnikától, vagyis a jeltől, attól, amiről azt feltételeztük, hogy lényegileg külső hozzá képest: „a gondolkodás és az, amit a hagyomány »rossz« emlékezetként, mnemotechnikaként, írásként, absztrakt jelként – és folytatva a sort – az allegória alakzataként határoz meg, lényegileg és kölcsönösen összetartozó dolgok” (Derrida 1988/1998: 88.). Nincs gondolkodás emlékezet nélkül és nincs emlékezet jelszerkezet nélkül. 3) Derrida azonban nem áll meg ezen a ponton, hanem arra is felhívja a figyelmet, hogy amennyiben az emlékezetből kiiktathatatlan a külsődlegesség dimenziója, ugyanúgy kiiktathatatlan a technika is. Vagyis – hangzik a végkövetkeztetés – gondolkodás és technika nem egymástól lényegileg idegen dolgok, hanem nagyon is összetartoznak. Amikor Heidegger a *Mit jelent gondolkodni?* című tanulmányban kijelenti, hogy „a tudomány nem gondolkodik”, akkor a gondolkodás és a technika elválasztásának metafizikai gyakorlatát követi. Derrida nem azt állítja, hogy Heideggernek ne lenne igaza abban, hogy a tudomány lényege a technika. Azt viszont vitatja, hogy a gondolkodás teljesen függetleníthető lenne a technikától. Ha pedig ez így van, akkor elkerülhetetlen, hogy valahogy számot adjunk a technika (írás, adatgyűjtés, adatrögzítés, archiválás stb.) szerepéről a gondolkodásban. A mesterséges emlékezet egész technikai arzenálja és intézményrendszere nem külsődleges a bensőséges gondolathoz képest, vagyis nem csak mennyiségi dimenziót ad hozzá, hanem lényegi módon befolyásolja. Nincs dekonstrukció, írja Derrida, amely „ne a gondolkodás és a technika elszakadásának ismételt megkérdőjelezésével kezdődne” (Derrida 1988/1998: 123.).

### 3.2. Szöveg és irodalom

A nyelv mozgása tehát az írás felől közelíthető meg, ebben az új megközelítésben pedig immár nem a kijelentés elemzése áll a középpontban, ahogy a nyelvészetben, hanem a szöveg működése. A grammatológia alapmodellje az önmagát író és újríró szöveg.

Írás, jelentés és szöveg szoros összetartozásából logikusan következik az a gondolat, amely talán a legnagyobb ellenállásba ütközött Derrida kritikusa-inál. „Il n’y a pas de hors-texte” (Derrida 1967c: 227.). Vagyis: nincs szövegen kívüli valóság, minden a szövegben van és minden szöveg. A szöveg fontosságának előtérbe kerülése több dolgot jelent: 1) A szerző jelentőségének eltörleszt: a szöveg ugyanis nem egy – a szöveget megelőző, ahhoz képest külső – szerzőtől nyeri az értelmét, hanem a szerzőtől függetlenül létezve újraíródik és újraolvasódik, új és új értelmet nyerve. 2) A szöveg nem egy empirikusan elkülönülő szöveg, nem ez vagy az az írásmű: a szöveg nem más, mint különbségek, nyomok és nyomok nyomainak szövete, és minden szöveg más szövegek transzformációja. 3) A szöveg nem a világra vonatkozik, hiszen a szöveg és „világ” viszonya is egy szövegben íródik meg. Az írásnak, és ezen keresztül a szövegnek ezt az általános modellt emelését a kritikusok a fikcionalizmus és a nominalizmus vádjával illették. Ha nincs a szövegen kívül semmi, akkor nincs semmiféle valóság, semmilyen lehetőség arra, hogy a valóságra referáljunk, tehát Derrida fikcionalista gondolkodást művel. Ha a jelentés szövegközi jelenség, és ha a jelentés csakis a szövegen belüli különbségek rendszerében rajzolódik ki, akkor Derrida a nevet tekinti a dolognak, vagyis nominalizmust, modern szofisztikát művel.

Derrida válasza logikusan következik saját álláspontjából: a valóság és a fikció, a nominalizmus és a realizmus szembeállítás is a hierarchizáló metafizikai oppozíciók egyike, amellyel le kell számolni. A filozófiában nagy ellenállást váltott ki gondolkodása, de ez Derrida szerint megjósolható volt: a filozófia ugyanis túlságosan bele van bonyolódva a metafizikába. Nem véletlen, hogy másfelé fordul támaszért. Gondolatainak megelőlegezését az irodalomban véli felfedezni és – ezzel párhuzamosan – az irodalom és az irodalomtudomány bizonyult a legtermékenyebb talajnak gondolatai befogadására. „Normálisnak mondhatjuk – írja a *Grammatológiában* –, hogy az áttörés biztosabb és mélyrehatóbb volt az irodalom és a poetikai írás oldalán” (Derrida 1967d/1991: 138.). Hiszen a tudomány és a filozófia túlságosan mélyen kapcsolódik a teória és az episztémé alapító kategóriáihoz.

Az irodalomban már korábban és hatékonyabban megtörtént az írás felé fordulás. Mallarmé, Joyce, Artaud művei jelentik az állandó hivatkozási pontot, vagyis egy olyan irodalom, amely leszámol az irodalom ábrázoló funkciójával, az író szöveggel szembeni uralkodó, értelemadó szerepével, és az írás szövegközpontúságát teremti meg. Ennek az eltolódásnak csak a filozófiai vetületeit követjük nyomon Derrida gondolkodásában. A szöveg középpontba kerülése a retorika és a metafora felértékelődését vonja maga után.

Ha nincs szövegen kívüli valóság, akkor a gondolkodás alapmodellje nem a referálás, az adekvát tapasztalat és a fogalmak azonosítása, vagyis nem az a mechanizmus, ami az igazság eszméje körül kialakult az európai metafizikában. Az igazságra törekvő filozófiai beszéd helyett sokkal inkább a retorik-

ka lesz ennek a gondolkodásnak a modellje. Derrida bizonyos értelemben egész munkásságával a szofisták retorikakoncepcióját rehabilitálja a platónikus metafizika elítélő gesztusával szemben. Sőt, nem csak a retorika rehabilitálásáról van szó, hanem a retorika és a filozófia közötti határvonal elmosódásáról: a szövegközpontú gondolkodás szempontjából a platóni metafizika is csak egy a sokféle lehetséges retorikai stratégia közül.

Ezzel párhuzamosan Derrida a metafora platóni, arisztotelészi leértékelését is elutasítja. Arisztotelésznél a metafora olyan trópus, vagyis retorikai alakzat, amely eltávolít a dologtól magától, hiszen egy másik nevet alkalmaz rá. Derrida eljárása kettős. Egyrészt megmutatja, hogy alapvetően minden nyelvhasználat metaforikus, nincs tiszta referálás, sem a dolgokra, sem fogalmakra. A nyelv maga, az elnevezés, vagyis a névadás mechanizmusa és technikája maga metaforikusan működik. Másfelől – Nietzschehez hasonlóan – állítható, hogy a filozófiai gondolkodás alapszavai (szubjektum, szubsztancia, ok, egység stb.) nyelvi metaforák megszilárdulásából állnak elő. Illetve, ami ennél talán jobban érdekli Derridát, feltárható, hogy a metafizika történetében miként érvényesülnek észrevétlenül nagy és átfogó metaforikus képek: mindenekelőtt a fény, a nap, a világosság metaforája az igazsággal kapcsolatban. Derrida „fehér mitológiának” nevezi a metafizika azon törekvését, hogy eltüntesse eredetéből a metaforikus mozzanatot. Ez az eltörlés azonban megjelenik a metafizika szövegeiben, mégpedig a metafizika számára láthatatlanul, mintha fehér tintával lenne belerajzolva a szövegbe. A dekonstrukció egyik feladata a rejtett metaforikusság megmutatása a filozófiai hagyományban.

Ha a gondolkodás szövegszerűen, vagyis retorikusan és metaforikusan működik, akkor elmosódik a határ irodalom és filozófia között. Tulajdonképpen kiderül, hogy mind a filozófia, mind az irodalom az írás egy bizonyos intézményesült módja. Az irodalom azonban előbbre tart az írás felfedezésében, mint a filozófia. Az irodalom, az irodalmi írás ezért modellt kínálhat a metafizika meghaladása számára. Minden bizonnyal más egyéb lehetőségek is vannak, de Derrida az irodalmat különösen fontosnak tartja.

#### 4. Dekonstrukció és etika

##### 4.1. *Kísértetek*

A szellem, a kísértet, a fantom fogalmai egyre gyakrabban bukkannak fel Derrida írásaiban a 80-as évek második felétől kezdve. A kísértet fogalma bizonyos értelemben átveszi a nyom fogalmának szerepét, annak mintegy a kiterjesztett változata lesz és nem túlzás azt állítani, hogy a fenomenalitás általános paradigmájává válik. A kísértet valaminek a pillanatnyi megjelenése, illanó feltűnése, valami olyannak, ami még félig-meddig eleven, de el

lett nyomva és háttérbe lett szorítva. A kísértet nem egyszerűen lefokozott jelenlét, nem is a jelenlét és távollét keveréke. A fantomlét megelőzi ezt a kettősséget, vagyis jelenlét és távollét tiszta szembenállását, anélkül, hogy e kettősség eredete lenne. A fantomlét megelőzi a jelenlét metafizikát uraló oppozíciókat, éppen ezért nem is írható le ezen oppozíciók terminusaiban, ugyanakkor sajátos „megjelenése” mintegy a Derrida által kutatott előzetes dimenzió kulcsa. A kísértet olyasmi, ami már nem teljesen élő (talán soha nem is volt az a teljes jelenlét értelmében), de nem is teljesen halott, vagyis nem veszítette el minden hatását a jelenre. A dekonstrukció tulajdonképpeni feladata a gondolkodás és a filozófia kísérteteivel való foglalkozás.

Az ontológia helyett Derrida szerint egyenesen *hantológiáról* kell beszélnünk (vagyis a szellemtudomány mintájára kísértettudományról – francia *hanter*, *hantise*: ’kísérteni’, ’kísértés’, ’kísértetjárás’ értelmében), ahogy a *Marx kísértetei* (1993) című műben olvasható. A kísértet, a fantom tulajdonképpen a szellem egyfajta átértelmezése Derridánál, azé a szellemé, amely egyszerre jelent besorolhatatlanul kettős, se nem élő, se nem halott lényt, másrészt a gondolkodás éteri dimenzióját és személy feletti totalitását. Ahogy *A szellemről* (1987) című mű Heideggerre vonatkozó elemzéseiből világossá válik, Derrida számára a szellem szó mindkét értelme fontos és megvilágító. A szellem (*Geist*) olyan fogalom Heideggernél, amelyet tudatosan kerülni akar a *Lét és időben*, ám amelyet a rektori beszédben már alkalmaz, majd a későbbi szövegekben, különösen az 1953-as Trakl-értelmezésekben ugyancsak elkerülendőnek vél. A *Geist* azonban nem egyike Heidegger nagy szavainak, hanem az a fogalom, amely Derrida szerint az elsőtől az utolsó szóig áthatja és egyben tartja Heidegger életművét. „A metafizika (akár a hazajáró lélek) mindig visszatér, és a *Geist* ennek a visszatérésnek a legkikerülhetetlenebb alakzata. A hasonmásé, amelytől sohasem lehet elválasztani az eredetit. [...] A szellem önmaga hasonmása” (Derrida 1987/1995: 58.). A szellem kétértelmű jelenléte Heidegger szövegeiben, valamint politikai szerepvállalása a szellem nevében a legjobb bizonyítéka annak, hogy Heidegger metafizika destrukciója nem teljes.

A kísértet mint szellem a gondolkodás elgondolatlanja, akár a gondolkodás transzcendentális alapja, akár a gondolkodás szellemi háttere értelmében. „A szellemek mindig gyorsan távoznak, a futó jelenés végtelen sebességével, egy tartam nélküli pillanat alatt, egy jelen jelen nélküli jelenlétében, mely csak *kísért és visszatér [revient]*. A kísértet [*le re-venant*], a túlélő, csak az alakzat vagy a fikció útján jelenik meg, de megjelenése nem egyenlő a semmivel, nem pusztá látszat. Emé »fantomképként megjelenő szintézis« segítségével, a *szellem alakzatában* arra a működésre ismerhetünk rá, amit Kant és Heidegger a transzcendentális képzeletnek tulajdonít, és amelynek temporalizáló sémái és ’szintézis’ teremtő hatalma valóban *fantasztikus* – Kant kifejezésével élve, a lélek mélyébe *rejtett művészet*” (Derrida 1988/1998: 81.).

#### 4.2. Egy új etika felé

Derrida életének utolsó évtizedében, immár a „világ legismertebb filozófusaként”, szinte az egész világot beutazta, a politikai és a kulturális élet fontos szereplőivel találkozott, előadások sokaságát tartotta. Írásai bizonyos értelemben egyre enigmatikusabbak lettek, egy téma azonban középponti szálként végighúzódik ezen a nehezen felfejthető szövedéken. Ez a téma nem más, mint az etika problémájának újragondolása. Az etika bizonyos értelemben az idegennel, a másikkal való szembesülés élményéből és erre az élményre adott válaszokból nő ki.

Politikai értelemben ez a kérdéskör a *demokrácia* fogalmának és diskurzusának óvatossá felülvizsgálatát igényli. Derrida több írásában (Pl. *Marx kísértetei*) is hangsúlyozza, hogy a kortárs politika filozófia lelkesültsége a parlamentáris demokrácia intézményeivel kapcsolatban, sőt a történelem végének (Fukuyama) ünneplése valójában olyan diskurzus, amely mögött a tőke működésének gondolkodás nélküli elfogadása és egy neoliberális gazdaságfilozófia áll. Ez a gondolkodás azonban nem vesz figyelembe, vagy leggyakrabban könnyedén vesz és hamarosan megoldhatónak tart olyan problémákat, amelyeket éppen ez a tőke által irányított gondolkodás hoz létre: pl. munkanélküliség, hajléktalanság, bevándorlás, gazdasági háborúk, fegyverkereskedelem, atomfegyverek, kábítószer-kereskedők és maffiák fantomállamai, nemzetközi jog fejletlensége stb. (ld. Derrida 1993/1995: 90–93.). Marx kísérteteiről többes számban beszélhetünk: az egyik marxi kísértet kétségtelenül a kommunizmust megvalósító totalitárius államok kiüresedett eszméisége. Erről lemondhatunk Derrida szerint. Van azonban egy olyan marxi kísértet is, amelyről nem lehet és nem is kell lemondani: a mindenkori gazdasági és társadalmi viszonyok kritikája, az éber kritikai tudat megőrzése és működtetése. Derrida ezt a marxi örökséget anélkül tartja fontosnak és folytathatónak, hogy ő maga bármilyen tekintetben az ún. marxista ideológia híve lenne.

Az etikum problémája szorosan összefonódik a politikum problémájával. Ez az egész problémakomplexum pedig egy végső horizont felől közelíthető meg, ez a végső horizont az igazságosság horizontja. Érdekes módon talán ez az egyetlen olyan fogalom, amelyről Derrida úgy nyilatkozik, hogy nem dekonstruálható. „Ami éppoly redukálhatatlan minden dekonstrukció számára, és éppoly dekonstruálhatatlan marad, mint maga a dekonstrukció lehetőség, az talán az emancipáció ígéretének bizonyos tapasztalata; talán egy strukturális messianizmus, egy vallás nélküli messianizmus, egy messianizmus nélküli messiási formalitása maga, az igazságosság eszméjé – amelyet mindig megkülönböztetünk a jogtól, sőt az emberi jogoktól –, és a demokrácia eszméjé – amelyet megkülönböztetünk aktuális fogalmától és ma adott jelzőitől” (Derrida 1993/1995: 69.). Az igazságosság eszméje és a demokrácia eszméje

az az ígélet, ami dekonstruálhatatlan, ez az eszme azonban mindig eljövőben van, csak a jövő felől, egy eljövendő esemény eseményszerűségének struktúrájában gondolható el. Helye nem valóságos hely, ideje nem valóságos idő. A messianizmusnak ez a fogalma nyitja meg az igazság horizontja felől a vallási horizontját is. Derrida a *Hit és tudás* (1996) című esszéiben a következő formulát alkalmazza: „a messiási vagy a messianizmus nélküli messianikusság [le messianique ou la messianicité sans messianisme]”. És így folytatja: „Ez lenne az eljövő jövőre való megnyílás, vagy a másinak – mint az igazságosság elérkezésének – a jövetelére való megnyílás, de várakozási horizont és prófétikus előkép nélkül. [...] Az igazságosság leküzdhetetlen vágya kapcsolódik ehhez a várakozáshoz. [...] Ez az absztrakt messianikusság a hit tapasztalatának, a tudásra redukálhatatlan hívésnek vagy a bizalomnak és a megbízhatóságnak a játékba lépése, mely a tanúságtételben minden másikhoz való viszonyt »megalapoz«” (Derrida 2001/2006: 32–33.).

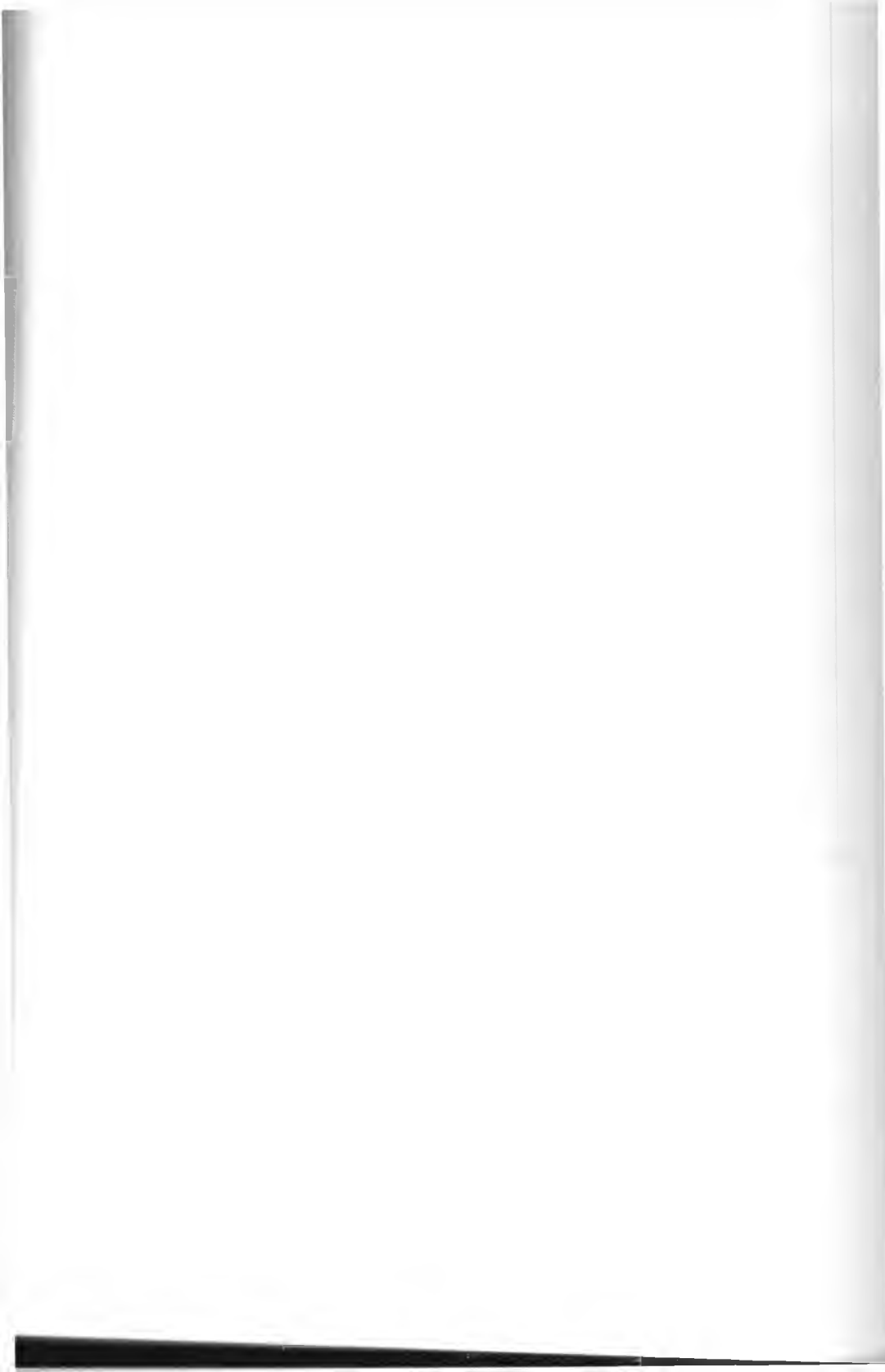
Igazság, messianizmus nélküli messianikusság, az emancipáció ígérete – ezek azok a fogalmak, amelyek ezt a kései etikát körülírják. Az igazság várásának, vagyis az igazság eseményszerű eljövetelének kontextusában pedig egy alapvető etikai magatartás rajzolódik ki, amely minden etika alapjaként jelenik meg: a vendégszeretet (*hospitalité*) témája. Derrida vendégszeretetnek nevezi azt az általános készséget, hogy készek vagyunk fogadni az idegent, az eljövendőt, az ismeretlent, nyitottak vagyunk az eljövendő ismeretlen eseményszerűségére és az idegen idegenségére. Derrida szerint nem valamiféle humanista elköteleződésről van szó: a vendégszeretet minden etikai döntés és cselekedet végső, dekonstruálhatatlan horizontja. Ebben a kontextusban jelennek meg azután azok a fontos témák, amelyek az utolsó évtized enigmatikus és szövevényes írásait mégis egységbe szervezik: a barátság politikája, a tanúság problémája, a férfiközpontúság, vagyis a fallogocentrizmus minden formájának elutasítása, a hit problémájának átgondolása, technika, média és történelem összefüggése.

## BIBLIOGRÁFIA

- Derrida, Jacques 1962: *L'origine de la geometrie de Husserl*. Paris: P.U.F.  
 Derrida, Jacques 1967a: *La voix et le phénomène*. Paris: P.U.F.  
 Derrida, Jacques 1967b: *L'écriture et la difference*. Paris: Seuil.  
 Derrida, Jacques 1967c: *De la grammatologie*. Paris: Minuit.  
 Derrida, Jacques 1967d/1991: *Grammatológia*. Szombathely: Életünk – Magyar Műhely.  
 Derrida, Jacques 1967e: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*. In: Bókay Antal et alii (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest: Osiris. 265–275.



- Derrida, Jacques 1972a/1998: *A disszemináció*. Pécs: Jelenkor.
- Derrida, Jacques 1972b: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques 1972c: *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques 1972d/1991: *Az el-különböződés*. In: Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi.
- Derrida, Jacques 1978/1992: *Eperons. Nietzsche stílusa*. In: *Athenaeum* 1/3., 172–213.
- Derrida, Jacques 1987/1995: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*. Budapest: Osiris.
- Derrida, Jacques 1987: *Psyché, inventions de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques 1988/1998: *Mémoires. Paul de Man számára*. Budapest: Jószyöveg Műhely.
- Derrida, Jacques 1991/2003: *Az idő adománya*. Budapest: Gond–Cura.
- Derrida, Jacques 1993/1995: *Marx kísértetei*. Pécs: Jelenkor.
- Derrida, Jacques 1996/1997: *A másik egynyelvűsége*. Pécs: Jelenkor.
- Derrida, Jacques 1997/2000: *Istenhozzád Emmanuel Lévinasnak*. Pécs: Jelenkor.
- Derrida, Jacques 2001/2006: *Hit és tudás*. Pécs: Brambauer.
- Bennington, Geoffrey – Derrida, Jacques 1991: *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.
- Caputo, John 1997: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goldschmit, Marc 2003: *Jacques Derrida, une introduction*. Paris: Découverte.
- Kimmerle, Heinz 2000: *Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kofman, Sarah 1984: *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée.
- Lacou-Labarthe, Philippe – Nancy, Jean-Luc (szerk.) 1981: *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*. Colloque de Cerisy. Paris: Galilée.
- Lisse, Michel 1986: *Jacques Derrida*. Paris: Hatier.
- Orbán Jolán 1994: *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor.
- Sim, Stuart 2002: *Derrida és a történelem vége*. Pécs: Alexandra.



## KILENCEDIK FEJEZET: A POSZTMODERN

A posztmodernt olyan kulturális, politikai és intellektuális korszakként szokás definiálni, amelyet a modernitás eszmevilágának kudarcaira adott válaszok határoznak meg. Már maga a modernitás sem tekinthető egységes szellemi irányzatnak, a posztmodern kor pedig talán még kevésbé mutat egységes képet. A modernitás mindazonáltal felfogható a társadalmi haladásba, az emancipációba, a technikai fejlődésbe, az avantgárd művészetbe vetett bizalomként. Ha a modernitás még tekinthető a felvilágosodás örökösének, akkor a posztmodern kor felfogható úgy is, mint végleges szakítás a felvilágosodás hagyományával. A posztmodern kor legjobb példája kétségtelenül az Amerikai Egyesült Államok, az a társadalom, amelyben először jelennek meg világosan a posztindusztriális kultúra jellegzetességei és sajátos gyakorlatai. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy az új társadalmi és kulturális valóság első és legnagyobb hatású teoretikusai nem Amerikából származnak, hanem franciák: a posztmodern kutatásának legfontosabb gondolkodói Jean-François Lyotard (1924–1998), Jean Baudrillard (1929–2007) és Paul Virilio (1932–).

A posztmodern mint jellegzetesség megjelenik az építészetben, a képzőművészetben és más egyéb művészeti ágakban. Érdekes megfigyelni, hogy a posztmodern jelenségeit taglaló filozófiai gondolkodás nagyon gyakran esztétikai formában jelenik meg, vagyis a társadalmi-kulturális gyakorlatok diffúz, széteső vagy akár paradox jellegzetességét többnyire esztétikai alapon vagy esztétikai párhuzamokon keresztül sikerül a legjobban megragadni. A posztmodern esztétika nem jelent egységes irányzatot, egy gondolat azonban közös a különféle posztmodernhez sorolt irányzatokban (pop art, fotorealizmus, transzavantgardizmus stb.): a posztmodern művész szakít az avantgárd állandó újdonság keresésével, az újdonság hajszolásában ugyanis a modernizmus haladáseszmeje jelenik meg bújtatott, esztétikai formában.

A posztmodern filozófia egyrészt a gondolkodás szerepét vizsgálja egy olyan keresztül-kasul átmediatizált kultúrában, ahol a filozófiai gondolkodás hagyományos intézményei megszűnőben vannak. Másrészt viszont az új kulturális, gazdasági, politikai valóság természetét igyekszik megragadni. Egyesek szerint a posztmodern nem más, mint a kései kapitalizmus kulturális logikája: Fredric Jameson adja ezt a meghatározást *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1995) című könyvében. Ezzel szemben Baudrillard úgy véli, hogy az új kort a képek és a szimulákrumok végtelen és anyagtalan

sokasága jellemzi, ennek következtében nem a kapitalizmus új fázisáról, hanem egy egészen új típusú világrendrőről van szó. Lyotard a posztmodern állapotot ezzel szemben a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozza meg. A kritikusok gyakran azt vetik a posztmodern hirdetőinek a szemére, hogy a modernitás eredményeinek (felvilágosodás, emancipáció, fejlődés, demokratizálódás stb.) elvetése nem a modernitáson való túllépést, hanem a modernitás előtti állapotba való visszaesést jelentheti.

A posztmodern állapotról való gondolkodás mindazonáltal az elmúlt évtizedek egyik legfontosabb témája volt. A posztmodern gondolkodás bizonyos értelemben elősegítette a hagyományos diszciplínák határainak elmosódását, illetve új tudományok létrejöttét (pl. *cultural studies*). Ugyanakkor a filozófus társadalmi szerepének megítélése is megváltozott: a posztmodern teoretikusai nem úgy tekintenek a filozófusra, mint aki képes jó irányba befolyásolni a társadalmi és kulturális mozgásokat, hanem úgy, mint aki csupán leír egy tökéletesen önszervező rendszert, amelynek legfeljebb bizonyos pontjain lehet apró változtatásokat eszközölni.

## BIBLIOGRÁFIA

- Bauman, Zygmunt 1993: *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Best, Stephen – Kellner, Douglas 1991: *Postmodern theory: critical interrogations*. Basingstoke: MacMillan.
- Bujalos István (szerk.) 1993: *Posztmodern filozófiai írások*. Debrecen: KLTE Filozófia Tanszék.
- Docherty, Thomas 1996: *After Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nagy Pál 1993: „Posztmodern” háromszögélési pontok: Lyotard, Habermas, Derrida. Párizs–Bécs–Budapest: Magyar Műhely.
- Pethő Bertalan (szerk.) 1996: *A posztmodern*. Budapest: Platón.
- Sim, Stuart (szerk.) 2001: *The Routledge companion to postmodernism*. London – New York: Routledge.
- Vajda Mihály 1992: *Változó evidenciák: Útban a posztmodern felé*. Budapest: Cserépfalvi–Századvég.
- Welsch, Wolfgang 1988: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH Acta Humaniora.

## JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Jean-François Lyotard (1924–1998) a Sorbonne-on végezte egyetemi tanulmányait, majd az 1950-ben sikeresen teljesített aggregációja után 9 évig gimnáziumokban tanított, többek között Algériában. Ebben az időben írta első könyvét: *A fenomenológia* (*La phénoménologie*, 1954) címen. 1959-től 1966-ig asszisztensként dolgozott a Sorbonne-on. Egy ideig a Cornélius Castoriadis és Claude Lefort által vezetett *Socialisme ou barbarie* című folyóirat szellemi köréhez tartozott. Később, a 60-as évek elején eltávolodott a csoport szélsőséges marxista ideológiájától, de politikai érdeklődése megmaradt. Előbb Nanterre-ben tanított, majd 1972-ben a St. Denis egyetemen kapott katedrát, ahol nyugdíjazásáig, 1987-ig tanított. Jacques Derridával együtt részt vett a *College internationale de philosophie* alapításában, amelynek egy időben az igazgatója is volt.

Lyotard neve összefonódott a posztmodern fogalmával, munkássága a posztmodern körüli viták állandó hivatkozási pontja és kétségtelen, hogy legismertebb és legolvasottabb műve az 1979-ben megjelent *Posztmodern állapot*. Lyotard filozófiai teljesítménye azonban sokkal mélyebb és szerteágazóbb: a politika, az esztétikum és a filozófia lehetőségeinek újraértelmezése áll érdeklődése középpontjában. Gondolkodásának sajátos jellege abból a kettősségből következik, hogy a politikum kérdése legalább olyan súllyal szerepel a műveiben, mint a filozófia, helyesebben talán úgy fogalmazhatnánk: gondolkodása politika és filozófia elválaszthatatlanságára épül. Algériai tapasztalatai, a *Socialisme ou barbarie* körrel való együttműködése, és az 1968-as eseményekben való aktív részvétele ellenére konkrét, napi politikai kérdésekkel nem foglalkozik. A politika és a kultúra helyzete mint különféle beszédmódok együttlétezése és összecsapása, mint különféle legitimációk konfliktusa érdekli.

Lyotard filozófiai munkásságában két, többé-kevésbé világosan elkülönülő periódus rajzolódik ki. Gondolkodásának első korszaka Deleuze erős hatását mutatja. Ide tartozik a *Discours, figure* (1971) és az *Economie libidinale* (1974) című mű. Második korszakát egy nyelvi fordulat jellemzi. A 70-es évek végétől kezdve a nyelvi működés elemzése alapján próbálja a morál és a politika problémáit újraértelmezni, valamint a posztmodern tudás állapotát jellemezni. E korszak legfontosabb művei: *A posztmodern állapot* (1979), *Le différend* (1983), *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (1986), *L'inhumain* (1988), *Leçons sur l'Analytique du sublime* (1991)

## 1. A fenomenológia, a strukturalizmus és a marxizmus kritikája

1954-ben látott napvilágot a legnagyobb példányszámban eladott könyve. A *Que Sais-Je?* sorozatban megjelent *La phénoménologie* című művet tizenháromszor adták ki újra. Lyotard ebben a könyvben legalább annyira kritikus a fenomenológiával, mint egyéb írásaiban a marxizmussal szemben, miközben mindkét gondolkodási irány fontosságát elismeri. A könyv Husserl gondolkodásának általános képét adja az alapfogalmak bemutatásán keresztül, ám nem áll meg a semleges méltatásnál, kritikai részében számba veszi a fenomenológia alkalmazhatóságát a különféle humán- és társadalomtudományokban. Lyotard a könyv végén feloldhatatlan szembenállást állapít meg egyfelől a fenomenológia, másfelől a pszichoanalízis, a strukturális antropológia és a marxizmus között. A diszciplínák közötti nézeteltérés vagy viszály a későbbi gondolkodásának is állandó témája lesz és Lyotard gyakran hivatkozik Kant-ra, különösen a tiszta ész antinómiáinak tanára. Ez a tendencia jól mutatja eltávolodását a hegeli ihletésű marxizmustól, amely hitet tesz a dialektika elmentéket feloldó képessége mellett és a történelmet egy eszkatológiai sémában értelmezi. Lyotard azonban a vitában álló nézetek és gondolkodási irányok ellentétét nem *a priori* feltételekre vezeti vissza, mintha létezne valamilyen végső és külső nézőpontja az egyesítésnek, hanem a bennük működő implicit és tudattalan mozzanatokat igyekszik megragadni és körülírni.

A *Discours, figure* (*Diskurzus, figura*, 1971) című mű a posztstrukturalizmus áramlatába sorolható. A differencia fogalmát azonban Lyotard, Derridától eltérően, nem szövegszerű mozgásként, Foucault-tól eltérően pedig nem episztémék váltakozásaként fogja fel. Lyotard a különbség problémáját a differenciák két, heterogén módjának bonyolult, egymásba fonódó, de sohasem kibékíthető játékaként értelmezi. Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a differencia egyik mozgását a saussure-i szemiotikai elmélet és a ráépülő strukturalizmus jelenti, a differencia másik mozgását pedig a fenomenológiai felfogás. Az elsőnek felel meg a diskurzus (*discours*) fogalma, a másiknak az alak (*figure*) fogalma. Az előbbi a jelentést a negativitás, az oppozíció és a rendszer fogalmai felől értelmezi, az utóbbi olyan különbségekből indul ki, amelyek a térbeli elrendezést, a mélységet, a jel és jelzett dolog közötti különbséget, valamint a tényleges és figurális jelentés különbségét határozzák meg. Lyotard szerint a különbségeknek ez a kétféle sorozata nem vezethető le egymásból és nem is fordítható át egymásba. A textuális és a vizuális szférát mindig más típusú tagolás, más jellegű differenciálódás határozza meg. Lyotard úgy véli, hogy a metafizika nem más, mint az egyik rendszer másikban való feloldódása, illetve az egyiknek a másikra való visszavezetése. Például a reneszánsz perspektíva törvényei, vagyis az euklideszi geometria törvényeinek alkalmazása a vizuális mezőre a szabályosság és az ellentmondásmentesség olyan paradigmáját erőlteti rá az ábrázoló művészetekre, amely

radikálisan lecsökkenti a figuralitás lehetőségeit. Ugyanilyen leszűkítés Lyotard szerint az a híres lacani tézis, amely szerint a tudattalan úgy strukturálódik, mint a nyelv. Ez a felfogás a tudattalan számára csak a differenciálódás egyik módját fogadja el, és ezzel tagadja a tudattalan folyamatok figurális tulajdonságait, illetve ezeket a diskurzus normái szerint értelmezi. Lyotard szerint azonban vannak figurális sajátosságai a tudattalannak és ezek nem fordíthatók át veszteség nélkül valamely diszkurzív rendszerbe. A gondolkodásnak nem szabad felszámolnia e kétféle differenciális rendszer alapvető és kibékíthetetlen különbségét.

Az 1974-es *Economie libidinale* (Libidinális ökonómia) célja a vágy fogalmának és a vágy tudattalan működésének értelmezése. A könyv egyik legfontosabb állítása az, hogy a vágy affirmatív jellegű. Lyotard ezért minden olyan gondolkodást gyanúval illet, amely a vágy affirmatív és forradalmi potenciáljával szemben a negativitás, vagyis a tagadás és a kritika keretei közt bontakozik ki. A strukturalizmus uralkodó alakzata, a strukturális szemiotika például annyiban negatív, amennyiben a jel és a jelentés negatív meghatározására épül. Ennek a negativitásnak a következményeképp pedig nem képes az affektusok és az intenzitások alapvetően libidinális kitejeződését megragadni, amely a művészetben és a filozófiában egyaránt felszínre tör. A könyv például tagadja az olyan magától értetődő különbségeket, mint amilyen a marxizmus és a kapitalizmus különbsége, és azt állítja, hogy csakis az intenzitások számítanak, mégpedig azok az intenzitások, amelyek a vágy tárgya, a „nagy zéró” megragadására tett kísérletek során keletkeznek. Lyotard szerint a nyugati gondolkodás a kezdetektől fogva a „nagy zéró”, a vágy végső tárgya körül köröz szakadatlanul.

Ahogy az előző könyvben Lyotard szakít a dogmatikus lacani-freudi felfogással, ez a műve felfogható a dogmatikus marxizmussal való szakításként. A *Libidinális ökonómia* talán legkülönösebb állítása ugyanis az, hogy a szabadjára engedett kapitalizmus sokkal „forradalmibb” lehet, mint hegeliánus-marxista elmélet, amely a forradalom idejét állandóan egy későbbi dátumra halasztja, amikor majd úgymond „kedvezőbbek lesznek a társadalmi feltételek”. Lyotard ezzel a gondolattal alighanem a Francia Kommunista Párttal szembeni elégedetlenségének ad kifejezést, hiszen a Párt vonakodott a 68-as diáklázadást támogatni. Lyotard szerint a forradalom harcosa a fennálló rend elleni küzdelmét az *igazság* fogalmára építi. Ám kimutatható, hogy az ún. „igazság” nevében folytatott kritika és konkrét harc tulajdonképpen morális, sőt vallásos értékekhez kapcsolódik: az emberiség üdvét keresi a bűnök és a bűnösök megbosszulásával. Sőt még klerikális jellegű is, hiszen az értelmiség szerepe ebben a kontextusban nagyon hasonló a jó pásztor szerepéhez. A szocializmus ezért Lyotard szerint – éppen implicit morális és vallásos jellege miatt – sokkal kevésbé forradalmi, mint a tényleges kapitalizmus. A kapitalizmus ugyanis legalább cinikus, és mivel nem hisz semmi-

ben, ezért le is rombol minden hamis hitet. Az igazság, amire a forradalmi beszédmód épül, tehát egyáltalán nem igazság Lyotard szerint, csupán az *igazság vágyának* kifejeződése. A kapitalizmus cinizmusát nem kritikával kell illetni, hanem épp ellenkezőleg: fel kell gyorsítani azt a folyamatot, amellyel a kapitalizmus cseppfolyósít minden öröknek hitt értéket.

Ennek a furcsa és meghökkentő gondolatmenetnek kellemetlen következményei lehetnek: tűnhet úgy, mintha Lyotard fenntartás nélkül támogatná a kapitalizmus jelenlegi állapotát, vagy mintha a libidinális energia sajátos felfogásából adódó „mindent lehet” tanát hirdetné. Lyotard számára ezek a szélsőséges következmények csak később válnak láthatóvá. Az 1979-ben megjelent *Au juste (Igazából)* című interjúkötetben bizonyos értelemben átértékeli a libidinális politikáról és ökonómiáról kifejtett nézeteit és egy etikai fordulatot hajt végre. Mivel semmi garancia arra, hogy a kapitalizmus tendenciáinak elmélyülése valamiféle „felszabaduláshoz” vagy jobb állapothoz vezet, ezért elkerülhetetlen az etika kérdésének felvetése. Lyotard etikai megfontolásainak alapjául egy újabb kibékíthetetlen fogalmi szembeállítás szolgál alapul: a leírás (*description*) és az előírás (*prescription*) Kantra és Wittgensteinre támaszkodó különbsége. Nincs olyan előírás (etikai, politikai stb.), amelyet egy leíró kijelentésből, vagyis tényállások ábrázolásából le lehetne vezetni. Egy ilyen levezetés logikailag igazolhatatlan és könnyen vezet igazságtalansághoz. Lyotard szerint az alapvető etikai hiba valójában nem más, mint a leírások és az előírások egymásra vonatkoztatásának erőltetése. Leírás és előírás különbsége tulajdonképpen az igazság és az igazságosság különbségét rejti: egymással versengő igények és konfliktusban álló vágyak vitájában nem lehet egy végső igazságra hivatkozni, mert akkor valamelyik féllel szemben szükségképpen igazságtalanságot követünk el. Egy új etikai gondolkodás feladata ezért olyan utak felfedezése, amelyeken haladva a sajátosan egyedi értéktételezéseknek úgy tudunk igazságot szolgáltatni, hogy közben nem hivatkozunk univerzális szabályokra és nem is egyszerűsítjük le az egyedi kontextus összetettségét.

## 2. A posztmodern

Lyotard már az *Au juste* című kötet gondolatmenetében megállapítja, hogy a jelenlegi korszak állapotának megkülönböztető jegye a kisebbségi diskurzusok rendezetlen sokasága, *patchworkszerű* egymás mellett létezése. Az igazságosság ezért szerinte abban áll, hogy elutasítunk minden olyan elméletet, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy egyesítse ezeket a heterogén diskurzusokat vagy legalábbis elmossa különbségeiket. El kell utasítani tehát minden olyan kísérletet, amely egy kisebbségi diskurzust valamely „átfogóbb” diskurzus igazsága alá igyekszik rendelni, vagyis egy kisebbségi diskurzus előírásait valamely másik



diskurzus leírásaira vezeti vissza. Hiszen láttuk: leírás és előírás egymástól gyökeresen különböző nyelvjátékok. Ez a kibontakozó etika tehát megköveteli a sajátos, egyedi kontextusokkal szembeni érzékenységet, elveti az absztrakt szabályokat és az értékkonfliktusok csatáiban kreatív tárgyalást javasol.

A diskurzusok egyesíthetetlen sokasága az a gondolat, amely Lyotard posztmodern állapotra vonatkozó megállapításait is irányítja. A kanadai kormány egyetemi tanácsának felkérésére írta meg 1979-ben a tudás állapotról és az egyetemi rendszerről szóló jelentését. Ez a könyv, amely *A posztmodern állapot* címen jelent meg, Lyotard leghíresebb és legtöbbet idézett írása lett. A „posztmodern” jelző jobban leírja korunk állapotát Lyotard szerint, mint a késő modern, vagy bármilyen jelző, amely a modernitással való kontinuitást hangsúlyozza. Olyan rendkívüli átalakulások tanúi vagyunk, amelyek a modernitás lezárulását és a tudás új korszakának kialakulását sejtetik. Lyotard szemében a posztmodern állapot jellemzője az átfogó metaelmélet lehetetlensége. Modern és posztmodern tehát éles különbséget jelez. Modernnek nevezi Lyotard a tudásnak azt a módját, amely „explicit módon olyan nagy elbeszélésekhez folyamodik, mint amilyen a szellem dialektikája, a jelentés hermeneutikája, a racionális illetve a tevékeny szubjektum emancipációja vagy a jólét megteremtése” (Lyotard 1979/1993: 7.). Vagyis modern általában az a feltevés, hogy a sokféle nyelvjátékot egy nagy, átfogó metaelmélet képes egyesíteni. A posztmodern állapotot ezzel szemben a metanarratívák válsága jellemzi. „Végőkéig leegyszerűsítve – írja Lyotard –, a »posztmodernt« a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg” (Lyotard 1979/1993: 8.). Az újkori gondolkodás alapfeltevése szerint minden kis elbeszélés, vagyis külön diskurzusfajta egy nagy, átfogó, homogenizáló magyarázathoz (vagyis elbeszélésbe) illeszthető ellentmondásmentesen és a különálló diskurzus jogainak megnyirbálása nélkül. Ilyen nagy elbeszélés a kereszténység, az emancipáció mozgalma, a kapitalizmus, a szocializmus, a technológiai fejlődés stb. Ezzel az elképzeléssel szemben Lyotard a XX. század művészeti és tudományos gondolkodásának azokhoz az áramlataihoz kapcsolódik, amelyek megkérdőjelezzik az egységesítő modelleket és a valóság plurális felfogását hirdetik. Ahogy Nietzsche bejelentette Isten halálát, hasonló módon jelenti be Lyotard a nagy elbeszélések halálát.

A nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság nemcsak a kultúra egészében, de ezen belül a tudományokban is megfigyelhető. A tudás jelenlegi állapotát ugyanis a dezintegráció jellemzi. A metaelbeszélések és metaelméletek meggyengülésével a tudás különféle diskurzusai elszigetelődnek egymástól: egymással szemben közömbös és egymástól túlságosan is eltérő gyakorlatokká esnek szét. Az egyesített tudomány eszméje elsorvad és megszűnik. Némelyek úgy gondolják, hogy a tudományt gyakorlati eredményei legitimálják, Lyotard szerint azonban ez az elképzelés megkérdőjelezhető. Egyrészt nem minden tudomány hoz létre ilyen gyakorlati eredményeket (pl. az ún. humán

tudományok), másrészt még ha egy tudománynak vannak is eredményei, a valódi igazolást, úgy tűnik, nem az eredmény szolgáltatja, hanem az a tény, hogy újabb kutatásokat és újabb eredményeket motivál: vagyis a gyakorlati igazolás pusztán performatív (nem az igazság evidenciájára, hanem egy gyakorlat hatékonyságára épül).

Liotard ezt a helyzetet a legitimáció általános válságának nevezi. „A legitimáció metanarratív apparátusának elavulása egybeesik a metafizikus filozófiának és az arra alapozott egyetemnek mint intézménynek a válságával” (Liotard 1979/1993: 8.). Tudomány, filozófia és egyetem egyszerre kerülnek bizonytalan, válságos helyzetbe, és a válság középpontjában a tudás státuszának, szerepének és minőségének megváltozása áll: „a tudás státusza megváltozik, amikor a társadalmak az ún. posztindusztriális, míg a kultúrák az ún. posztmodern korba lépnek” (Liotard 1979/1993: 11.). Liotard állítása szerint a tudományos tudás immár nem az „igazság” megnyilvánulása, hanem a sokféle lehetséges diskurzus közül az egyik, vagyis a tudomány a diskurzusok egyik típusa. A technika fejlődése és átalakulása jelentősen megváltoztatta a tudományos tudást is, hiszen a kutatás és az ismeretek átadása gyökeresen átalakul az információs eszközök terjedésével. Mivel a kommunikációnak új csatornáit alakulnak ki, ezért belátható, hogy a tudásnak magának is át kell alakulnia, hogy ezeken az új csatornákon keresztül terjedhessen. A tudás informatizálódik, ennek következtében pedig a „tudó”-hoz képest külsővé válik. A hagyományos felfogás szerint a tudás elválaszthatatlan attól a folyamatától, ahogy belsővé válik a tudó személy, illetve tudat számára: a tudásnak ez a belsővé tétele irányította a kultúra korábbi fogalmát a képzés (*Bildung*) eszméjén keresztül. A *Bildung* eszméje pedig létrehozta a maga intézményrendszerét: az egyetemet. A jelenkori tudás azonban már nem belső Liotard szerint, hanem külső: a tudásnak használati értéke van, áruvá válik, merkantilizálódik, sőt maga is termelőerőként működik. Ennek következtében megváltozik a tudáshoz való viszony, a tudáshoz való hozzáférés és a tudás elsjátítása is.

A tudás státuszának ez a megváltozása újra felveti a legitimáció kérdését. Liotard mindenképpelt különbséget tesz tudományos tudás és narratív tudás között, vagyis hangsúlyozza, hogy a tudás nem csak tudományos lehet. Ugyanakkor egyik sem magasabb rendű a másikkal: a narratív tudás nem tekinthető értéktelennek pusztán amiatt, hogy nem ad tudományos leírást a világ működéséről, másfelől a tudomány sem nevezhető lelketlennek azért, mert semmiféle moralitást nem javasol. Kétfajta beszédmódról vagy nyelvjá-  
tétról van szó: a narratív tudás legitimációját a történetmesélés ősi kulturális hagyománya biztosítja, a tudomány legitimációját pedig az szolgáltatja, hogy igazságokat hoz létre, nyitva áll a résztvevők számára és megváltoztatja leírásait, ha meggyőző ellenevidencia lép fel. A kétfajta tudás azonban nem játszható ki egymás ellen – a narratív tudás nem szüntethető meg a tudomá-

nyos tudás eluralkodásával és a tudományos tudást sem lehet az emberi életproblémák számára jelentőség nélkülinek tartani. A tudás informatizálódásával, külsővé válásával és merkantilizálódásával ugyanakkor felerősödik az a tendencia, hogy a tudományos tudás legitimációjában valamiként a hatalom és a tőke is részt vesz.

A tudomány mindig igazolhatja magát a természet legyőzésével és a technológiai fejlődéssel. Ez nyilvánvalóan nem igaz a filozófiára: a filozófia legitimációját nem biztosítja semmilyen gyakorlati haszon és a XX. században már a metanarratívák megfogalmazására sem hivatkozhat. A filozófia azért van kellemetlen helyzetben, mert sem nem tudomány, sem nem narratíva. Lyotard szerint a posztmodern filozófia feladata olyan új kifejezőmódok felfedezése és kidolgozása, amelyek révén az egymásnak ellentmondó nyelvi gyakorlatok vitája, illetve a vita tétje egyáltalán megérthető, vagyis veszteség és igazságtalan leegyszerűsítés nélkül elgondolható. A filozófia eszerint nem más, mint új nézőpontok kreatív létrehozása, amelyekből kiindulva a szembenálló diskurzusok képesekké válnak egymás elismerésére. A filozófia tehát nem tudományos tudás és nem is narratív tudás, bizonyos értelemben egyáltalán nem is tudás: a filozófia szerepe újragondolásra szorul a posztmodern kultúrában.

Az egyetem mint a tudás közvetítésének intézménye ugyancsak legitimációs problémákkal küszködik, hiszen eltérően korábbi feladatától, immár nem igazságot és hagyományt közvetít, hanem szakembereket képez speciális feladatokra. A hagyományos egyetem középpontjában a tudással rendelkező és a tudást átadni képes professzor személye állt. A számítógépek, az adatbankok és a kutatócsoportok azonban mára már fontosabbak lettek, mint a professzorok. Lyotard ezt a helyzetet a következőképpen írja le: „a delegitimáció és a teljesítménykritérium uralma a professzorok kora felett meghúzza a lélekharangot: a professzor nem jobb szakértő a megalapozott tudás továbbadásában, mint a memóriahálózatok, s az új lépések vagy új játékok elképzelésében sem jobb, mint az interdiszciplináris csoportok” (Lyotard 1979/1993: 116.). Az egyetem feladata a jövőben nem a tudás egészének egybegyűjtése és átadása lesz, hanem olyan egyének képzése, akik rendelkeznek azzal a képességgel, hogy kapcsolatot hozzanak létre a legkülönbözőbb nyelvjátékok és kutatási területek között.

A posztindusztriális vagy posztmodern társadalom nyelvjátékok és gyakorlatok egymástól függetlenül működő sokaságából áll. Lyotard ezt a tényt részben negatív, részben pozitív módon mutatja be. Egyfelől nyugtalanítóan találja, hogy nincs többé mód a tudomány etikai vagy politikai szabályozására: mivel nincs metaelbeszélés, ezért az olyan döntő kérdésekben, mint amilyen például a klónozás, a technicizált tudomány teljesen szabadon követi a saját logikáját, az etikai és politikai következmények figyelembe vétele nélkül. A helyzet azonban másfelől lelkesedésre is okot adhat. A posztmodern

állapotban ugyanis minden lokális és kisebbségi diskurzus szabadon kibontakozhat és nem lesz része igazságtalan elnyomásban valamely metaelmélet nevében. A posztmodern állapot így bizonyos értelemben a kreativitás kora: új lépések, új nyelvjátékok, a rendszeren belüli új kapcsolatok kialakulását teszi állandóan lehetővé.

A posztmodern tudást részben a paradox jelleg, részben – és ezzel nyilvánvalóan összefüggésben – az önreferencia, az önmagára vonatkozás jellemzi. Ez azonban nem bezárulást és értelmetlenné válást jelent Lyotard szerint, hanem újfajta kreativitást. Mivel nincs metaelmélet, ezért egy lokális elmélet kénytelen reflektálni a saját működését meghatározó szabályokra: „a posztmodern tudás feltűnő sajátossága az, hogy explicit módon benne van az a diskurzus, amely azokról a szabályokról folyik, melyek érvényessé teszik” (Lyotard 1979/1993: 118.). Ha lenne érvényes metaelmélet, akkor erre az önreferencialításra nem lenne szükség. Ez a benne foglalás vagy önmagára vonatkozás azonban paradoxonokhoz és a tudás önkorlátozásához vezet. Lyotard Gödel nem teljességi tételére, a kvantummechanika eredményeire, a fraktálok matematikájára, René Thom matematikai katasztrófaelméletére utal, és arra a belátásra jut, hogy a posztmodern tudás jól jellemezhető a paralógia és az innováció különbségével. Az innováció olyasmi, ami a már működő rendszer (nyelvjáték, elmélet) szempontjából hasznos: a rendszer keretein belül felhasználható és erősíti a rendszert. A paralógia ezzel szemben kétarcú jelenség: a meglévő szabályok felől nézve hibás következtetés, ám ha ezeket a kereteket átlépjük, akkor többlet, váratlan újdonság, megjósolhatatlan lépés. A paralógia ezért „olyan lépés a tudás pragmatikájában, amelynek jelentőségét gyakorta nem ismerik fel rögtön” (Lyotard 1979/1993: 131.). A paralógia tehát olyan kreatív lépés, amely túlmutat az adott kereteken: feszültséget és paradoxonokat idéz elő a tudás rendjében, és ezáltal kreatív megoldásokat ösztönöz. Lyotard szerint az ilyen értelemben felfogott paralógia jobban jellemzi a posztmodern tudást, mint a konszenzusra törekvés. A paralógia mind a tudományokban, mind a művészetekben új válaszokhoz vezet, és ez az, ami túllendíti a tudományokat a pusztá technikai problémamegoldás horizontján. A paralógia tehát nem anomália, amit ki kell küszöbölni, hanem a kreatív lépés szükségszerű előfeltétele.

Lyotard nagyon gyakran Habermas modernitásra vonatkozó felfogásával vitatkozik. Kettős értelemben helyezkedik szembe a konszenzusra törekvés habermasi elméletével: 1) A konszenzus gondolata a társadalomelméletben egy végső narratívára épül, mégpedig a racionális cselekvők és a szabad akaratok dialógus általi egyetértésének narratívájára. Ez a feltevés Lyotard szerint az emancipáció nagy elbeszélésén nyugszik. 2) A konszenzus a tudományban a paralógiákkal szembeni ellenségességet jelenti, vagyis a kreatív, felforgató lépések megelőzését a rendszeren belül fellépő feszültség kiegyezéssel megoldásán keresztül. A konszenzus elmélete – még ha a modernitás

egyik csábító gondolatát is viszi tovább – a tudás szempontjából nem nyitott az ismeretlenre, a társadalmi együttélésben pedig könnyen vezet igazságtalansághoz, hiszen minden nagy elbeszélést jellemez a kis elbeszélések „jó szándékú” bekebelezése.

### 3. Viszály

Lyotard elemzéseinek alapjában egy újfajta gyakorlat- és nyelvfelfogás áll: az ember mint szubjektum fogalmát felváltja a nyelvi gyakorlatokban működő rendszer sajátos csomópontjainak fogalma. Ennek az elméletnek három alapvető állítása van. 1) Már *A posztmodern állapotban* elhangzik az a meghökkentő gondolat, hogy „a megfigyelhető társadalmi kötelék nyelvi »lépésekből« áll össze” (Lyotard 1979/1993: 28.). A társadalom és a kultúra működése a nyelvi pragmatika felől, nyelvjátékok elemzéseként gondolható el. Lyotard ezen a ponton Wittgensteinre támaszkodik és gondolkodását egy erőteljes nyelvi fordulat jellemzi. 2) A nyelvjátékok elméletéből következik az a fontos belátása, hogy nincs olyan végső, mindent átfogó nyelvjáték, amelyben mindenki részt venne, és amire felépíthető lenne egy átfogó világmagyarázat. Ez a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság. 3) Az emberi szubjektum vagy tudat eszméje feladható (mindazokkal az eszmékkel együtt, amelyek a szubjektum fogalmához kapcsolódtak: képzés, szabadság, emancipáció, konszenzus, autonómia, egyenlőség stb.). A nyelvi rendszer, illetve a nyelvjátékok szövedékének képe váltja fel a gondolkodó, emancipált emberi szubjektum képét. „A nyelvjátékok ezen szétszóródásában [*dissemination*] – írja Lyotard – úgy tűnik, maga a társadalmi szubjektum bomlik fel. A társadalmi kötelék nyelvi, de nem egy szálból fonódik. Szövedék, amelyben legalább kétféle, valójában azonban meghatározatlan számú és különböző szabályoknak engedelmeskedő nyelvjáték keresztezi egymást” (Lyotard 1979/1993: 87.).

A posztmodern körül a 80-as években zajló viták során Lyotard ráébred arra, hogy túlságosan egyoldalúan közelítette meg az egész kérdéskomplexumot. Úgy véli, eltúlozta a narratívák jelentőségét és túlságosan messzire ment a tudás és a narratíva azonosításában. A *Posztmodern, gyermekeknek* (1986) című szövegben így ír: „különbséget kell tennünk a kijelentések különféle szférái és a diskurzusok különféle fajtái között. Van valami kritikátlanul metafizikai az általános narratológiában, ami hegemoniát tulajdonít egyetlen alfajnak – a narratívának – az összes többi felett” (Lyotard 1986: 31.). Ezt a hibát egyenesen transzcendentális látszatnak nevezi. Lyotard 80-as és 90-es években írt művei tulajdonképpen ennek az egyoldalúságnak a kiküszöbölésére tesznek kísérletet.

E korszak elméleti főműve *Le différend* (*A viszály*) címen jelent meg 1983-ban. A mű a nyelvjátékok elméletén keresztül az igazságosság új fogalmát

próbálja meg kidolgozni. Abból a kérdésből indul ki, hogy miként lehet az új feltételek között (miként lehet Auschwitz után) megmenteni a gondolkodás becsületét. Lyotard úgy véli, hogy a nyelvjátékok és a diskurzusmódok közötti összezsugorodás módjainak nyelvfilozófiai elemzése ad módot arra, hogy rávilágítsunk a nagy elbeszélések utáni kor sajátosságaira. A könyv kiindulópontja a viszály és a perlekedés megkülönböztetése. A perlekedés (*litige*) olyan vita, amelynek során a két oldal egyetért a vita kereteit illetően. A konfliktus ellenére a két oldal legalább abban egyetért, hogy a kérdéses ügy megállapítására és megoldására mely kritériumok alkalmasak, vagyis elfogadják ugyanazt a jogrendet. A viszály (*différend*) ezzel szemben olyan eset, amelyben az egyik fél határozza meg azokat a szabályokat, amelyeket az eset megoldására alkalmaznak, és így a másik felet nem csupán igazságtalan kár éri, hanem az igazságát még csak ki sem tudja mondani. Mivel diskurzusát illegitimnek ítélik, ezért valójában még a beszéd lehetőségétől is megfosztják.

Lyotard szerint tehát vannak olyan nézeteltérések, amelyekre nem alkalmazható általános szabály, az általánosnak vélt szabályról ugyanis kiderül, hogy azt csak az egyik fél tekinti érvényesnek. Nyelvjátékok és kijelentések olyan összeütközéséről van szó, ahol egy vélt általános szabály erőltetése az egyik féllel szemben igazságtalansághoz vezet. A *différend* – írja Lyotard – „olyan konfliktus, amelyben legalább két fél vesz részt, és amely nem dönthető el egyenlő módon, ugyanis hiányzik az a szabály, amely mindkét érvelésre egyformán alkalmazható lenne. Az, hogy az egyik érvelés legitim, nem jelenti azt, hogy a másik nem az. Viszont ha ugyanazt a szabályt alkalmazzuk mindkettőre, hogy megoldjuk a viszályukat, mintha egyszerű perlekedésről volna szó, akkor igazságtalanságot követünk el legalább az egyikükkel szemben (és mindkettővel szemben, ha egyik sem fogadja el a szabályt)” (Lyotard 1983: 9.). A perlekedés során csupán hátrányról (*dommage*) van szó, a viszályban azonban az egyik fél igazságtalanságot (*tort*) szenved el.

Lyotard állítása kettős: 1) konfliktusban álló felek nagyon sokféleképpen szenvedhetnek el igazságtalanságot, és 2) ennek a ténynek az elemzése nyelvfilozófiai eszközökkel hajtható végre a legvilágosabban. Nyelvfilozófiai elemzése a következő gondolatból indulnak ki: nem az elbeszélés mint olyan a diskurzusok végső vonatkozási alapja és a tudás végső legitimációs háttere, ahogy azt korábban gondolta. A nyelvi gyakorlatok elemzése egyfelől a mondat (*phrase*) tényéből indul ki, vagyis abból a tényből, hogy már mindig is vannak, elhangzanak mondatok, másfelől abból, hogy a mondatokat szükségszerűen egymáshoz fűzzük. A mondat nem grammatikai és nem is logikai alapegység, vagyis nem proposíció, hanem a nyelvi gyakorlat eseménye. A proposíció fogalmához például akkor jutunk, ha a mondat értelmét logikai és kognitív aspektusára szűkítjük. Minden, ami a nyelvben történik, a mondat tényére épül, és ebből meríti erejét. A mondat azonban nem önmagában megálló cselekmény: már mindig is megelőzik mondatok, illetve mindig is köve-

tik mondatok egy bizonyos szabály szerint. A nyelvről való gondolkodás egész hagyománya arra a feltevésre épült, hogy a mondatok egymáshoz fűzésének különféle szabályait egyetlen végső szabály egyesíti (az igazság, a tudás, a logosz). Lyotard szerint azonban a mondatok egymáshoz fűzését szabályozó különböző diskurzusok összemérhetetlenek és heterogének. Nincs olyan pozíció, ahonnet lehetséges lenne egyetlen pillantásban átfogni őket.

Lyotard különbséget tesz a mondatok szabályozott rendszere és a diskurzusfajták között: az előbbiekhöz tartozik az érvelés, a leírás, az elbeszélés, az elismerés, a kérdezés, a megmutatás stb. Ezek a rendszerek szabályokat adnak a mondatok és a nyelvi cselekedetek számára. A diskurzus módok (dialógusban részt venni, tanítani, ítéletet mondani, reklámozni stb.) komplexebb alakzatok, mivel többféle szabályozott mondatrendszert tartalmazhatnak. Ezek a diskurzusok mindig célorientáltak (a tudás megszerzése, a tudás átadása, az ítélet megalkotása, a fogyasztó befolyásolása stb.), és e célra való tekintettel alkalmazzák a különféle mondatrendszereket, valamint a mondatrendszerek közötti ugrásokat. E látszólag ártalmatlan eltérések azonban súlyos következményekkel járnak. A mondatrendszerek és a diskurzusfajták ugyanis olyannyira különbözőek, hogy nem lehet őket egymásra visszavezetni vagy egymásra lefordítani. Lyotard nyelvanalitikus vizsgálódásaiban végső soron életformák, cselekvésmódok, kulturális formák, gondolkodási mintázatok és világfelfogások közötti különbségről van szó. Ezek a különbségek csak akkor válnak érzékelhetővé, ha beleütközünk a nyelvi kifejezésformák egymásba fordíthatatlanságának tényébe. Az eltérő diskurzusfajták ugyanis különféle igényeket és különböző logikát képviselnek. Lyotard ezzel az eljárásával nagyon világosan tud problémákat exponálni és konfliktusokat átláthatóvá tenni.

Az egyik példája a diskurzusfajták közötti különbségre egy Prótagoraszról szóló anekdota. Prótagorasz retorikára oktatta Euathlosz nevű tanítványát. Abban állapodtak meg, hogy az ifjú tanítvány csak akkor fizet, ha már legalább egyszer győzelmet aratott egy vitában. Egy nap Prótagorasz felbukkant és váratlanul követelte a honoráriumát. Euathlosz meglepődve válaszolta, hogy még egyetlen vitát vagy peres ügyet sem nyert meg, tehát még nem érkezett el a fizetés ideje. Prótagorasz ennek ellenére ragaszkodott a követeléséhez és a következő érvet adta elő: ha Euathlosz ebben a vitában alulmarad, akkor fizetnie kell (hiszen alulmaradt), ha viszont a vitát megnyeri Prótagorasszal szemben, akkor is fizetnie kell (hiszen megnyerte az első vitát). Lyotard megmutatja, hogy noha Euathlosznak igaza van a józan ész szerint, ez mégsem jelenti azt, hogy Prótagorasznek ne lenne igaza. Prótagorasz diskurzusmódja inkorrekt a logikai diskurzusmód szerint, de nem inkorrekt egy olyan diskurzusfajta szerint, amely lehetővé teszi a mondatok önreferenciáját. Prótagorasz trükkje ugyanis az, hogy az aktuális vitát is a vita tárgyaként kezeli: ha ezt a mozzanatot elfogadjuk, akkor Prótagorasz érvelése tökéletesen korrekt. Ugyanaz a mondat sorozat – attól függően, hogy melyik diskurzusfajta felől tekint-

jük – vagy teljesen legitim, vagy teljesen illegitim. A vita pedig eldönthetetlen, ha nincs olyan felsőbb szabály, amelynek alapján kijelenthetnénk, hogy az egyik diskurzusfajta korrekt, a másik pedig nem. Ha nincs ilyen szabály, akkor a konfliktus – igazságtalanság elkövetése nélkül – megoldhatatlan, vagyis nem egyszerű vita, hanem *différend*.

Mivel nincs metaelmélet és végső szabály, ezért a mondatok egymáshoz fűzésének szabálya – paradox, de elkerülhetetlen módon – része annak a sorozatnak, amelyet szabályoz. „A logikussal és az elméleti nyelvesszel szemben a filozófus nem tekinthet el a következő tényről: az a mondat, amely az egyik mondatról a másikra való átmenet műveletének általános formáját megfogalmazza, maga is alá van vetve az átmenet műveletét szabályozó formának” (Lyotard 1983: 95.). A szabály máshol nem is létezhet: nem lehet az általa szabályozott sorozaton kívüli, transzcendens léte. A külső, felső, transzcendens szabály ideája mozgatja a nyugati gondolkodás hagyományát, még Habermas konszenszus-elmélete is egy ilyen metasabály feltevésére épül. Lyotard szerint csak a disszenzus, a heterogenitás és az összemérhetetlenség, vagyis a diskurzusfajták pluralitásának gondolatával tudjuk elkerülni az igazságtalanságot.

A helyzetet a szigetcsoporthoz (*archipel*) hasonlatával írja le. A diskurzusmódok úgy különülnek el egymástól, mint a szigetek egy szigetcsoporton belül, illetve – Lyotard itt Kantra hivatkozik – úgy különülnek el egymástól, mint az elme transzcendentális képességei. A szigetek közötti kapcsolat megteremtéséhez különleges képességekre, egy hajóskapitány, révkalauz vagy bíró képességeire, vagyis egy olyan személy képességeire van szükség, aki egyetlen szigethez sem tartozik. A kanti képességek vonatkozásában ez a reflektáló ítélőerő. Lyotard úgy véli, hogy Kant a harmadik *Kritika* bevezetőjében nemcsak bemutatja, hanem világosan dramatizálja is a megismerés diskurzusmódjainak különbségét, és fő problémának az átmenet (*passage/Übergang*) kérdését tartja. A reflektáló ítélőerő az a különleges képesség, ami az átmenetet biztosítja, éppen ezért Lyotard megkérdőjelezi, hogy ez a különleges fakultás részét képezné a megismerő képességek sorozatának. A hasonlat tehát a következő: „A diskurzusok minden fajtája egy sziget; az ítélőerő pedig, legalábbis részben olyan, mint egy hajótulajdonos [*armateur*] vagy admirális [*amiral*], aki az egyik szigetről kiindulva expedíciót szervez a másikra abból a célból, hogy bemutassa az új szigetnek, amit a korábbi szigeten talált [...]. A közbenjárásnak, a háborúnak vagy a kereskedésnek ez a képessége nem rendelkezik tárggyal, nincs saját szigete, ám szüksége van egy közegre, ez pedig a tenger, az *Archipelagosz*, a fő tenger, ahogy egykor az Egei-tengert nevezték” (Lyotard 1983: 190.). A reflektáló ítélőerő különleges képesség, sem tárgya, sem helye, sem ideje, sem szubjektuma nincs, nélküle azonban a saját tárgyterülettel rendelkező képességek között lehetetlen lenne az átmenet.



A filozófus szerepe hasonló az expedíciót szervező hajóseához. A filozófus feladata a posztmodern körülmények között abban áll, hogy „idiómát” találjon az egymástól gyökeresen különböző diskurzusfajták számára. Az idióma ez esetben olyan eszközt jelent, amelyen keresztül megindulhat a kommunikáció az egyik vagy a másik fél igazságának megsértése nélkül. Lyotard hol lehetségesnek tartja az ilyen idiómákat, hol azt gondolja, hogy csupán egy végtelen folyamatban közelíthetünk hozzájuk. A filozófia feladata megkérdőjelezni az adottat és megkérdőjelezni az önmegértés meglévő formáit. A filozófia ennek következtében nem rendelkezik tárggyal és módszerrel, nem tudás és nem elbeszélés és nem is egyike a diskurzusfajtáknak. A filozófia általában egy nyílt terepen, a meghatározatlanban tapogatózik – hasonlóan a reflektáló ítélőerőhöz. Ez a tapogatózás és kísérletezés a filozófia munkamódszerét a művészeti avantgárd kísérletezésével rokonítja. Mindkettő a régi szabályok elvetésével új szabályok keresésére indul és eközben – a kanti bíróhoz hasonlatosan – csak a reflektáló ítélőerőre támaszkodhat. Lyotard számára tehát az ideál nem egy olyan értelmiségi, aki valamely eszme mellett elkötelezi magát, ahogy pl. Sartre elképzelte, hanem olyan gondolkodó, aki elfogadja, hogy a pluralitás mögött nincsenek végső eszmék és kész a *différend* reflektáló politikai filozófiáját művelni.

#### 4. A fenséges esztétikája

1991-ben jelenik meg *Előadások a fenséges analitikájáról* című könyv, amelyben Lyotard a kanti fenséges fogalmát értelmezi újra. Ez a mű is a *Le différend* alapgondolatát viszi tovább, amennyiben a fenséges analitikájának kanti formájában a diskurzusmódok (Kantnál a képességek) összeütközésének paradigmatiszta modelljét látja. A szépség tapasztalata megteremti a közvetítést az érzékiség és az értelem között, a fenséges érzése során azonban nem jön létre semmilyen egység és közvetítés a képzelőerő és az ész között. A fenséges tapasztalata ezért jobban jellemzi a jelenkori kultúrát, gondolkodást és művészetet, mint a szépség esztétikája. A fenséges tapasztalatában kerül szembe az elme valami olyasmivel, ami kikényszeríti az ábrázolást, ám ugyanakkor lehetetlenné is tesz minden ábrázolást. A XX. századi filozófia és művészet tapasztalata ezért a fenséges kanti érzéséhez áll közel: az ábrázolhatatlant akarja ábrázolni.

Lyotard nem fogadja el azt a kanti megoldást, ami szerint a megismerőerők között a célszerűség heurisztikus eszméje teremt kapcsolatot: Lyotard az egységet magában az ítélőerőben keresi. „Az az olvasat, amelyet ajánlok – anélkül, hogy kétségbe vonnám egy más olvasat legitimitását – tehát a következő feltevésből indul ki: ha a harmadik *Kritika* betölti a filozófiai mező egyesítését célzó küldetését, akkor ez nem azért van, mert tematizálja a ter-

mészet objektív célszerűségének regulatív eszméjét, hanem azért, mert az esztétika keretében nyilvánvalóvá teszi a gondolkodás reflexív jellegét, ami az egész kritikai szövegben működésben van.” (Lyotard 1991: 21) A lyotard-i olvasat középpontjában tehát a gondolkodás reflexív jellegének értelmezése áll. A gondolkodás reflexív jellegéhez alapvetően két, Lyotard szerint nehezen egyesíthető mozzanat tartozik: az egyik a gondolkodás transzcendentális aktivitásának heurisztikus jellege, vagyis egyfajta útmutatás, eligazítás, idegenvezetés a gondolatok, érvelések, struktúrák és eszmék között, a másik mozzanatot azok az „érzések” jelentik, amelyek informálják a gondolkodást saját állapotáról. Lyotard Schellingre hivatkozva bevezeti a *tautégória* (*tautégorie*) fogalmát: a tautégória az az érzéstónus vagy hangoltság, amely minden gondolkodást kísér: „a gondolkodás annyiban tudatos, amennyiben tudatában van állapotának, vagyis érzi önmagát” (Lyotard 1991: 44.). Ez a minden gondolkodási aktust kísérő érzés alapvető Lyotard Kant-értelmezése számára, ebben ugyanis olyan transzcendentális prelogikát vél felfedezni, amelynek nyomai mindenütt jelen vannak a harmadik *Kritikában*. Ez a prelogika valójában nem más, mint esztétika, hiszen csak érzetekkel és érzésekkel rendelkezik. A gondolkodás és érzés eme találkozási pontját és az objektív megismerést megelőző és előkészítő állapotát nevezi Lyotard reflektáló ítélőerőnek. „Csak a reflexió révén, szubjektíve vannak ezek [a reflexiós fogalmak] jelen a gondolkodás számára, vagyis úgy fogalmaznánk: csak mint a gondolkodás által *érezett* lehetséges szintézisek, még azelőtt, hogy a gondolkodás ezeket a szintéziseket a tárgyak ismeretévé fordítaná át” (Lyotard 1991: 43.). A szintéziseket tehát érezzük, még mielőtt explicit módon végrehajtanánk őket. Ennek a gondolatnak nagy jelentősége van a továbbiakban, Lyotard ugyanis úgy véli, hogy az ízlésítélet egy érzés, mégpedig olyan érzés, amely megelőzi és előkészíti az objektív ítéletet.

A szép érzése egyfajta harmóniát jelent a tárgy és a megismerő szubjektum számára, vagyis az ízlésítélet bizonyos értelemben előkészíti az objektív ítéletet. Ám nemcsak a tárgyra vonatkozó objektív ítélet, hanem bizonyos értelemben maga a szubjektum is ebben az előzetes ízlésítéletben születik. A fenséges tapasztalata azonban felborítja ezt az egyensúlyt, helyesebben megmutatja, hogy az összhang mindig csak vélt összhang volt, sohasem valóságos és végleges. Lyotard szerint a fenséges érzésének kanti elemzése jól megvilágítja, hogy az az összhang, amelyet a szép tapasztalatában észleltünk a megismerőerők viszonyában, csupán ideiglenes és ingatag egyensúly volt és az elszigetelt képességek között nem sikerült hidat vernie. Például – ellentétben Kant felfogásával – a szép nem lehet az erkölcsiség szimbóluma, vagyis a szépség tapasztalatától nem vezet híd az erkölcsi tapasztalathoz.

Lyotard a fenséges elemzésével nem csak a képességek és diskurzusmódok különbségét hangsúlyozza, hanem az egész modern művészetet a fenséges fogalma felől értelmezi. Úgy gondolja, hogy a fenséges, mint a meghatározat-

lannal és ábrázolhatatlannal való találkozás, a mindenkori művészi avantgárd középponti témája. A XX. század avantgárdjának műveiben az a törekvés látható, hogy a közvetlenül nem reprezentálhatót bizonyos ábrázolásokban mégis közvetve megjelenítsék, legalábbis érezhetővé tegyék. Ezek a művek az ábrázolhatatlannal küszködve kevert érzéseket idéznek elő csakúgy, mint a fenséges, amelyben a vonzás és a taszítás érzése keveredik egymással. A konszenzusra építő szépség-esztétikával szemben Lyotard a konszenzus lehetetlenségét és így a fenséges esztétikáját képviseli. Ez a megközelítés nem csak a posztmodernről szóló vitákban, hanem a XX. századi művészetről való gondolkodásban is igen termékenynek bizonyult.

Lyotard kései műveinek másik gyakori gondolata az, hogy a technikai-tudományos fejlődés következményeképpen egyre kevésbé gondolható el az emberi szubjektum hagyományos fogalma. A kultúra, a művészet, a gondolkodás és a tudomány a posztmodern korban olyan szinteken mozog, ahol az emberi szabadság, az emberi tudat, az emberi cselekvés illetve az emberi történelem fogalmai egész egyszerűen jelentőség nélkülivé válnak. A humanizmushoz tartozó gondolkodás és létforma, úgy tűnik, átengedi a helyét egy másfajta, nem emberi létmódnak. Ezt a gondolatot fejti ki *L'inhumain* (A nem emberi, 1988) című esszéjében és más kései írásokban. A nem emberi létmódot leggyakrabban a rendszer (*système*) fogalmával nevezi meg. A humanista paradigma elévülése azonban nem jelenti a rendszernek való behódolást. Az egyre hatékonyabban működő, önmagukat szervező és önmagukat korrigáló rendszerekkel szembeni egyik eszközünk (nem mint emberi tudatoknak, hanem mint gondolkodó lényeknek) az idővel való sajátos bánásmód: a lassú, végtelenül türelmes és figyelmes olvasás, valamint az „anamnézis” (az a fajta emlékezés, ami nem csak a tényszerűen elfelejtett mozzanatokat, hanem azokat is igyekszik felidézni, amelyek már eleve visszahúzódnak a feledésbe). A „rendszerrel” szembeni küzdelem egy másik eszköze – a nagy történelmi elbeszélések halála után – a történelem helyett az esemény fogalmának elgondolása és az események szingularitása és sajátossága iránti érzékenység. A poszthumanista gondolkodás feladata így elsősorban az esemény-szerűség és a heterogenitás fogalmainak értelmezése.

## BIBLIOGRÁFIA

Lyotard, Jean-François 1971: *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.

Lyotard, Jean-François 1974: *Économie libidinale*. Paris: Minuit.

Lyotard, Jean-François 1979/1993: *A posztmodern állapot*. In: Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég, 7–146.

Lyotard, Jean-François 1983: *Le différend*. Paris: Minuit.

- Lyotard, Jean-François 1986: *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François 1988: *L'inhumain: causeries sur le temps*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François 1991: *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François 1993: *Moralités postmodernes*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François 2000: *Misère de la philosophie*. Paris: Galilée.
- Bennington, Geoffrey 1988: *Lyotard: Writing the Event*. New York: Columbia University Press.
- Frank, Manfred 1999: *A megértés határai: egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között*. Budapest: Jósöveg.
- Reese-Schäfer, Walter 1995: *Jean-François Lyotard zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Sfez, Gérald 2007: *Lyotard. La partie civile*. Paris: Michalon.
- Williams, James 1998: *Lyotard: towards a postmodern philosophy*. Cambridge: Polity Press.

## JEAN BAUDRILLARD

Jean Baudrillard (1929–2007) az egyetemen germanisztikát tanult, egy ideig Németországban élt, és számos német író (többek között Peter Weiss, Bertold Brecht) műveit fordította franciára. Gondolkodását kezdetektől fogva jellemző a kultúrkritikai és a politikai attitűd, noha az ortodox marxizmustól már az 1966-os disszertációjától (*A tárgyak rendszere*) kezdve egyre inkább távolodott. Provokatív, az akadémiai diskurzustól tudatosan távolságot tartó cikkekben és könyvekben fejtette ki nézeteit, gyakran jelentek meg írásai a *Le monde*-ban, szerkesztőként pedig a *Traverses* című magazinnak dolgozott. A Nanterre-i Egyetemen tanított szociológiát, és a svájci European Graduate School professzora volt a Média és Kultúra Tanszéken.

Baudrillard sem szociológusnak, sem filozófusnak nem szerette magát nevezni, műveit ennek ellenére egyaránt jellemzi a megvilágító szociológiai helyzetelemzés és a filozófiai elméletalkotás. Gondolkodása három fázisra tagolódik. Első korszakára még a marxizmus nyomja rá a bélyegét: a marxista elemzés keveredik a fogyasztói társadalomra vonatkozó megfontolásokkal. A primitív kultúrák jellemzőin való elmélkedés vezet el ahhoz a belátáshoz, hogy a termelés marxi elmélete nem minden társadalmat képes adekvát módon leírni és a modern kapitalizmusnak is csak az indusztriális fázisát jellemzi hűen. Eljut arra a belátásra, hogy a marxista filozófián és a hozzá kapcsolódó kritikai elméleteken – éppen a posztmodern társadalom hű leírása miatt – túl kell lépni. Második korszakában a jelek, a média és a szimulákrumok működését vizsgálja és bevezeti a hiperrealitás fogalmát. A hiperrealitás olyan fantázia által feldúsított képekből (pl. a reklámok, televíziós műsorok) áll össze, amelyeket valóságosabbnak érzünk, mint a hétköznapi, észleleti világot. Baudrillard arra tesz kísérletet, hogy a posztmodern társadalom egészének működéséről adjon leírást különböző szempontok alapján: vizsgálja a tömegek közömbösségét, a kommunikáció problémáját, az értékek elbizonytalanodását, valamint a posztmodern rossz közérzetre adható lehetséges válaszokat. Utolsó, harmadik alkotói korszakában uralkodóvá válik írásában az aforisztikus stílus és olyan metafizikai problémák jelennek meg, mint a szubjektum és objektum, vagy a lét és jelenség viszonya, miközben konkrét eseményekről (első Öböl-háború, a 2001. szeptember 11-i támadás, terrorizmus stb.) is elmélkedik.

## 1. A fogyasztás kultúrája

Első korszakában előbb megpróbálta a marxi elméletet újragondolni az új társadalmi jelenségek fényében, utóbb azonban – felismerve a marxizmus inadekvát jellegét bizonyos fenomének jellemzésére – egyre élesebben szembehehelyezkedett vele. A következő művekben jelenik meg ez a folyamat: *Le système des objets* (A tárgyak rendszere, 1968), *La société de consommation* (A fogyasztás társadalma, 1970), *Pour une critique de l'économie politique du signe* (A jel politikai gazdaságtanának kritikájához, 1972). Baudrillard a strukturalizmus és a marxizmus belátásait egyaránt felhasználja a társadalom kortárs állapotának megvilágítására, amit szerinte sokkal jobban jellemez a fogyasztás, mint a marxizmus középponti fogalma, a termelés. A tárgyak sajátos rendszere és a fogyasztás mindenütt uralkodó jelensége olyan többletet mutat, amelyet nem lehet visszavezetni a termelőerők és a termelési viszonyok elemzésére. A társadalom új, posztmodern állapotában a dolog materialitása, használati értéke és csereértéke (vagyis szinte minden, ami fontos volt a marxizmus számára) elveszíti a jelentőségét. A reklám például olyan szimbolikus jelentéssel tölti fel a tárgyakat, amely aránytalanul megnöveli az értéküket, és ezzel párhuzamosan elfedi tényleges használati értéküket.

A fogyasztás és a termelés logikája megváltozik ahhoz a korszakhoz, a modernitáshoz képest, amelyet a marxizmus még meglehetősen pontosan jellemzett. A fogyasztás Baudrillard szerint nem azonos a szükségletek kielégítésének folyamatával és nem úgy áll szemben a termeléssel, mint passzív, birtokba vevő mód az aktív, előállító móddal. A fogyasztás ugyanis „aktív viszonyulási mód (nemcsak a tárgyakhoz, hanem a közösséghez és a világhoz is), rendszeres cselekvés- és globális válasszám, amelyre egész kulturális rendszerünk épül” (Baudrillard 1968/1987: 232.). A döntő belátás az, hogy a tárgyak nem anyagiságukban (használati- és csereértékükben) képezik a fogyasztás tárgyát, hanem jelekként. A posztmodern korszak legnagyobb változása a modernitáshoz képest az, hogy a dolgok jelekké transzformálódnak, így válhatnak a szükséglet és a kielégülés tárgyaiból a fogyasztás tárgyaivá. A kapitalizmusnak ebben az új korszakában az öröm és a hasznosság elveszíti fontosságukat, kevesen éreznek valóságos örömet a megvásárolt dolgok felett és a fogyasztás a legritkább esetben elégíti ki eredendő szükségletet. Az emberek többnyire magát a vásárlást élvezik, nem a megvásárolt tárgyat. A fogyasztás kultúráját legjobban a reklámok eluralkodása jellemzi: a reklám nem egyszerűen befolyásol vagy manipulál, ennél sokkal mélyebben működik. A reklám általában annak a jelsorozatnak a szintjén működik, amelyben az adott tárgy már nem más, mint egyszerű jel. A fogyasztás jelensége, a tárgyak megigéző hatása, valamint a tárgyi valóságot helyettesítő jelvalóság gondolati motívuma végigvonul Baudrillard művein.

*L'échange symbolique et la mort* (A szimbolikus csere és a halál, 1976) című műve fordulatot jelent a marxizmushoz való viszonyában. Marcel Mauss (1872–1950) és George Bataille (1897–1962) kutatásaira és gondolataira támaszkodva arra a következtetésre jut, hogy a materialista történelemelmélet nem tud számod adni a premodern kultúrák sajátosságairól. A korai kultúrákat a szimbolikus csere jellemezte, vagyis egy olyan ajándékozás, amely megerősíti és ünnepli a résztvevők státuszát, ám ezt olyan nagyvonalúsággal, sőt olyan túlzással teszi, amely túllép minden hasznossági logikán. Erről a jelenségről, a rituális ajándék mechanizmusáról nem tud leírást adni a marxista elmélet, amely elidegenedésben és termelésben gondolkodik. Baudrillard úgy véli, hogy a termelés és a csere, vagyis a kapitalizmus alapfunkciói nem léteztek a premodern kultúrákban: tárgyakat ugyan előállítottak, de nem termeltek, a szociális viszonyok pedig az ajándék és az elismerés fogalmán alapultak. A premodern kultúra tehát ellenszegül a marxista fogalmiságnak. Ha pedig ez így van, akkor igen valószínű, hogy a marxizmus csak a kapitalizmus, azon belül is az ipusztériális kapitalizmus leírására alkalmas, vagyis a marxizmus foglya marad a termelés fogalmiságának. Ebből következően a marxizmus által javasolt alternatíva, a szocializmus sem jó megoldás, mivel a termelés logikájából indul ki és lényege az elidegenedés és a csereérték helyett az eredeti használati értékhez való visszatérésben áll. Baudrillard ezért úgy gondolja, hogy nem a munkások fogják előidézni a kulturális és társadalmi átalakulást, hanem a kisebbségi csoportok, azok, akik nem a termelési rend elnyomottjai, hanem teljesen kívül állnak a termelési rendszeren: a kisebbségek, a diákok, a nők.

## 2. Hiperrealitás

Baudrillard szerint lét és látszat, jelölő és jelölt, reális és imaginárius hagyományos oppozícióin a jelenkori kultúra már túllépett, mégpedig a szimuláció jelenségén keresztül. A szimuláció nem a valóság tudatos tagadását és elfedését jelenti, hanem azt, hogy a posztmodern kultúrában megváltozott a valóságérzék: nem a valóság határozza meg az utánzatokat, hanem az utánzatok, a szimulákrumok definiálják azt, amit valóságosnak tartunk. Képek és jelek olyan szimbolikus többletjelentéssel töltődnek fel, amely létrehozza a hiperrealitás világát. Baudrillard második alkotói korszakának ez a középonti gondolata a következő művekben jelenik: *De la séduction* (A csábításról, 1979), *Simulacres et simulation* (Szimulákrumok és szimuláció, 1981), *Les stratégies fatales* (A végzet stratégiái, 1983). Hiperreális képek özönlik el a hétköznapi életvilágot, vagyis fotómodellek, televíziós személyiségek, filmsztárok, a politika és a sport eseményeinek képei, amelyek nem csupán mindenhová beszűrődnek, hanem el is homályosítják a hétköznapi valóságot.

A posztmodern korban ez a hiperrealitás pedig már nem az észleleti valóság mellett létezik, hanem felváltja és bekebelezi azt. A hiperrealitás lesz az életvilág, amelyben az emberek képesek a tájékozódásra.

Baudrillard felvázol egy történeti sémát a másolat és a valóságos dolog viszonyának bemutatására. Kezdetben a másolat az eredeti tárgyra utal, és annak csupán lefokozott mása. A valóság fogalmát a tényleges dolog érzékelésére építik és a nyelvet alapvetően referenciális rendszerként gondolják el. A második korszak az ipari tömegtermelés időszaka. Ekkor a másolat státusza megváltozik, hiszen valójában nincs eredeti tárgy, csupán azonos módon előállított tárgyak sokasága. Megszűnik a másolat és eredeti éles különbsége, a nyelv elveszíti referáló funkcióját és ideologikussá válik. A harmadik stádiumban a jelek és képek válnak az elsődleges valósággá: ez a hiperreális korszaka. Az előállított valóság tovább növeli a távolságot a hétköznapi tapasztalati világtól: a másolat előtérbe nyomulását jól mutatja a számítógépes programok működése, a genetikai klónozás problémája, a filmek, képek és zenék reprodukciója. A másolatok felváltják az eredetit, vagyis az eredeti dolog fogalma végleg eltűnik a másolatok burjánzásában. A szimulákrum értelméhez ugyanis hozzátartozik, hogy már nem egy eredeti másolata, hanem túllép az eredeti-utánzat oppozícióján, és önálló életre kelt: a szimulákrum a valóság és nincs mögötte egy eredetibb valóság, a szimulákrum a felszín, de a felszín mögött nincs mélység. Baudrillard később még egy negyedik stádiumot is megkülönböztet. Ez a szimulákrum fraktális, illetve vírusos stádiuma, amelyben a jelek, a kódok és a képek oly mértékben szaporodnak, hasonlóan a vírusokhoz, hogy mindenféle cél és rendezőelv eltűnik a folyamatból.

A posztmodern állapotot a harmadik és a negyedik stádium jellemzi, vagyis a szimulákrum és a valóság közötti különbség teljes elmosódása. A posztmodern a képernyő korszaka, a film, a televízió, a számítógépes program mind egy képernyőn jelenik meg. A második korszakot ezzel szemben például sokkal inkább a színpad szimbolizálta: a színházi előadás, a politikai beszédek a parlamentben, az ítéletalkotás a tárgyalóteremben. Ez utóbbi a közönség számára közvetlen jelenlétet jelentett az esemény megtörténésénél. A képernyővel megszűnik a közvetlen jelenlét lehetősége. Sokkal több jelentős történelmi esemény tanúivá válhatunk a televízión keresztül, ám a közvetlen emocionális reakció helyére távolságtartó és érzelemmentes szemlélés lép. A képernyő megváltoztatja a valósághoz és egymáshoz való viszonyunkat is: az emberek egymással is úgy beszélnek, mintha egy *talk-show*-ban vennének részt.

A képernyő uralma elszigetelődést, visszahúzódnást és szorongást okoz. A szimulákrumok világában valójában az élet egyik tartópillérét jelentő személyes azonosság szűnik meg. Az érzelemmentesség és az enerváltság olyan méreteket ölt, hogy a fő filozófiai probléma már nem a külvilág létezésének a bizonyítása lesz, hanem a saját létezés bizonyítása. Az önképet oly mértékben befolyásolják a képek, hogy a hiperreális valóság teljesen átveheti az



uralmat a szubjektivitás fölött. Az énnak nincs eszköze arra, hogy igazolja létezését, ha a valóságot és önmagát is képek közvetítésén keresztül észleli. A képernyő ellenőrzi a cselekedeteket: az emberek csak akkor reagálnak valamire, ha már a képernyőn keresztül áttekintést nyertek az eseményről. Az eseményt magát is a képernyő „alkotja meg”, ennek megfelelően a rá adott reakció is a képernyőtől függ. Mindazt, ami korábban a kritikus, aktív szubjektivitást motiválta, a képernyő képeinek feltartóztathatatlan özönlése most teljes mértékben semlegesíti.

A hiperrealitás nemcsak az individuális létet, hanem a társadalmi életet is meghatározza. Baudrillard úgy véli, hogy a társadalom és a társiasság megszűnt, a folyamat eredményeképp pedig létrejött a tömeg. A posztmodern korszak tömegét nevezi Baudrillard csendes többségnek. Csendes ez a többség, mert csak nagyon kevesen vesznek részt a konkrét eseményekben, a többiek csak televízión keresztül értesülnek a hírekről. Megszűnik a közös cselekvés tapasztalata és ezzel párhuzamosan eltűnik a társadalmi összetartozás érzése. Olyan többségről van tehát szó, amely nemcsak teljesen passzív az eseményekkel szemben, hanem tagjai egymással sem lépnek kapcsolatba. Baudrillard azonban felhívja arra a figyelmet, hogy a tömeg passzivitását nem csak negatívan lehet értelmezni. A csendes többség passzivitása azt is jelenti, hogy a tömeg közönyössége ellenállóerőt alkot a reklámokban és a politikában súlykolt sztereotípiákkal szemben. Egy ilyen passzív tömeg nem cselekszik kollektív szubjektumként, mivel nem egységesíthető, és nem is manipulálható, hiszen nem válaszol. Ha a társadalom felbomlik, akkor a tömeg visszahúzódik a privát élet területére, és ellenállóvá válik a politikai utópiákkal, az ideológiákkal és a hatalmi stratégiákkal szemben, vagyis mindazzal szemben, aminek korábban ki volt szolgáltatva.

Baudrillard két lehetséges választ javasol a képek mindent elárasztó hatalmával és az állandó megmutatkozás obszcenitásával szemben: a csábítást és a fatalitást. Az ingerek túlzott növelése érdektelenné teszi a nézőket, például a szexualitás is unalmassá válik a szex szélsőséges és pornográf ábrázolásában. Az obszcenitással szemben Baudrillard a csábítás fogalmát ajánlja ellenszerként: a csábításban rejlő játék egyrészt a másik vágyának felkeltésében áll, hiszen a saját vágy fokozása összefügg a másik vágyának fokozásával, másrészt a csábítás megjósolhatatlanságot és titokzatosságot von magával. Baudrillard például azért bírálja a feminizmust, mert a feminizmus úgy értelmezte a csábítást, mint a hagyományos női szerep kellékét. Vagyis a feminizmus ideológiája a csábítás egyik ellenereje volt, holott a csábítás (szemben a vággyal, a gyönyörrel, a termeléssel, az igazsággal – hagyományos kritikai gondolkodás alapfogalmaival) játékosabb, nyitottabb és több kihívást jelent mindkét nem tagjai számára. A feministák az elnyomott nő fogalmából indultak ki és a nagyobb hatalom és a nagyobb gyönyör keresése során lemondanak a csábításról, ami azért elfogadhatatlan, mert Baudrillard szerint elszegényíti

mindkét nemet. Ezzel tulajdonképpen a nőiség kihívását csökkentik, vagyis szándékukkal éppen ellentétesen járnak el.

1976-ban jelent meg Foucault *Felügyelet és büntetés* című műve, amely Baudrillard heves kritikáját váltotta ki. Az *Oublier Foucault (Elfelejtteni Foucault-t, 1977)* című könyvében azt állítja, hogy Foucault szakított korábbi tanulmányainak fogalmi keretével, és egy olyan felfogást képvisel, amely szerint a hatalom felhalmozódik, mindenütt jelen van és produktív. Baudrillard szerint ez a hatalom működésének és a hatalommal szembeni ellenállásnak félrevezető leírása. Baudrillard ezért kísérletet tett arra, hogy az ellenállás új formáit írja le. Ilyen a hiperkonformitás, a csend mind fatális stratégia, a közömbösség, a hatalom mint visszafordítható erő. A gondolat középpontjában a fatalitás fogalma áll, ami egyrészt jelenti a jelenkori világ állapotának jellegzetességét, másrészt az erre az állapotra adott lehetséges választ is. A lehetséges válaszokat banális stratégiákra és fatális stratégiákra osztja fel. A banális stratégiák lényege abban áll, hogy igyekeznek megerősíteni a szubjektum hatalmát, vagyis olyasmivel próbálkoznak, ami lényegileg inadekvát válasz a posztmodern körülmények között. Az igazság, az ésszerűség és a szabadság fogalmaival akarnak válaszolni egy olyan helyzetre, amelynek kezelésére ezek a fogalmak már nem alkalmasak. A fatális stratégiák ezzel szemben felméri a helyzetet, elfogadják az adottságokat és mégis ellenállást jelentenek a hatalom formáival szemben (a fatális stratégia nem fatalizmust jelent). A fatális stratégia megengedi a véletlent, az esetlegest, a kaotikust és a bizonytalan és nem gondolja azt, hogy uralja a tárgyat. Elfogadja a tárgyból és a világból érkező, uralhatatlan és megjósolhatatlan kezdeményezést, de ezt az erőt azonnal átfordítja saját mozgássá. A fatális stratégia a csábítás új játékát játssza: a csábításra csábítással válaszol, ahogy a dzsúdóban a támadás erejét felhasználja a megtámadott fél a saját mozgásában. A fatális stratégia tehát közvetett, távolságtartó, hűvös, illúziók és a siker tudata nélkül játszik, mégis ellenállást jelent a hatalom befolyásával szemben.

### 3. A rossz problémája a posztmodern korban

Baudrillard harmadik korszakában gondolatainak fő iránya nem változik, tematikus változás azonban észlelhető: egyrészt több konkrét politikai és kulturális jelenséget elemez a munkáiban, másrészt átfogóbb, absztraktabb, metafizikaibb témákat is talál.

*Amerika* (1986) című útleírásában friss megfigyelések és új metaforák jelennek meg a posztmodernre vonatkozóan: a sivatag, az országút, a sebesség, a fraktális kor stb. Baudrillard nem rejti véka alá, hogy Amerikát tekinti a posztmodern emblémájának. Egyszerre elfogadó és tartózkodó Amerikával szemben, ezért hol utópiának, hol antiutópiának nevezi. Egyszerre látja az

amerikai életet felszínesnek, ugyanakkor ennek a felszínes kultúrának meg látja az előnyeit is: az emberek nem rabjai semmiféle múltnak és semmiféle előítéletnek, ezért gyors, gyakorlati választ tudnak adni problematikus helyzetekre. Az *utolsó előtti pillanat* (1997) című interjúkötetben így ír: „Engem az európaiól nagyon különböző, primitív színpad érdekelt. Az Amerikán keresztül nem egy entitást, vagy egy kontinens lényegét próbáltam bemutatni, hanem egy másik világot. [...] Nem a politikai vagy gazdasági valóság érdekelt, hanem a banalitásnak ez a fajta transzfigurációja, amely erre az új, nem egyszerűen földrajzi értelemben vett, hanem mentális kontinensre jellemző.” (Baudrillard 1997/2000: 105–106.). A könyv egyik középponti metaforája a sivatag. Baudrillard számára a sivatag több mint természeti állapot: a sivatag a kulturális szuperstruktúrák eltörlődésének a jelképe, a hipertér, a tárgyak és a jelentések zéró foka, a jó és rossz semlegességének állapota, a világ objektív közömbössége. Az az állapot, ahonnan a civilizáció kényszeres megkülönböztetései láthatóvá válnak.

1990-ben jelent meg *A rossz transzparenciája* című könyv, amely azzal az állítással kezdődik, hogy túl vagyunk minden felszabadításon és minden emancipációs törekvésen. Ez a helyzet az orgia utáni állapot: nincs már új törekvés, nincs már új irány. Az ürességben gyorsulunk, és csupán szimuláljuk, hogy még törekszünk valamire. A forradalom mindenütt bekövetkezett (társadalom, informatika, szexualitás stb.), de az eredmény nem a felszabadulás, hanem az egyre nagyobb meghatározatlanság és bizonytalanság. „Semmi sem tűnik már el (még Isten sem) befejeződés vagy halál révén: a megsemmisülés útja az elszaporodás, a fertőzés, a telítődés és a transzparencia, a kimerülés és a pusztulás [...]. Nincs többé fatális eltűnés, csak fraktális szétszóródás van” (Baudrillard 1990/1997: 10.). A gondolatmenet magva az az állítás, hogy a modernitás nagy forradalmi mozgalmi lezajlottak, ám nem az értékek átértékeléséhez jutottunk, ahogy azt Nietzsche előre vetítette, hanem az értékek elsorvadásához. Ennek az elsorvadásnak a képe a fraktális szóródás, az értelmetlen burjánzás és a véletlenszerű szaporodás. A használati érték természetes stádiuma, a csereérték árustádiuma és a jel-érték strukturális stádiuma után következik Baudrillard szerint az érték negyedik stádiuma: a fraktális vagy vírusos stádium, amelyben már nincs viszonyítás, hanem az értékek vírusos szaporodása és általános meghatározatlansága jellemző. A jót nem lehet megkülönböztetni a rossztól, az értékek elvesztették tájékozódási pontjaikat. A vírusos állapot lényege abban áll, hogy a jó megfertőzte a rosszat és a rossz megfertőzte a jót. A kereszténység szerint az eredendő bűn a megismerés volt, vagyis a jó és a rossz megkülönböztetése. A posztmodern kultúra eredendő bűne, vagy inkább átka ezzel szemben a képtelenség a jó és a rossz megkülönböztetésére. Ezt nevezi Baudrillard metafizikai entrópiának, az értékek, a formák, a nemek stb. közötti különbségek lassú megszűnésének.

A könyv egyik legfontosabb gondolatmenete a rossz problémájához kapcsolódik. Baudrillard szerint a rosszat már nem tudjuk kimondani, mert állandóan az emberi jogokról, e jámbor, képmutató, haszontalan értékről beszélünk. A rossz kimondásának képtelensége azonban nem azt jelenti, hogy végleg jóvá váltunk, hanem azt, hogy teljesen védtelenek lettünk a rosszal szemben. A rossz nem tűnt el a posztmodern világból, hanem mindenhová beszűrődött. „Abban a társadalomban, amely [...] csak a Jóról akar hallani, abban a társadalomban, amelyben többé nem lehet a Rosszat kimondani, a Rossz felöltötte mindazt a vírusos és terrorista formát, amely bennünket kísért” (Baudrillard 1990/1997: 73.). A rossz azonban Baudrillard szerint nem erkölcsi érték, hanem antagonisztikus princípium, a tagadás, a rombolás elve, a folytonosság megbomlása. A jó csak a rosszal való szembenállásában jelenik meg, csak a rosszhoz képest van értelme. A rossz viszont nem a jóval való szembenállásában jelenik meg, hanem a jó és a rossz meg nem különböztetésében. A posztmodern kultúra az értékek összemosása és burjánzása révén éppen a jó és rossz meg nem különböztetése felé tart. Az „elátkozott rész” megtagadása ezért a kultúra önmagára kimondott halálos ítéletével azonos.

A *tökéletes bűn* (1994) című mű állítása az, hogy a modernitás és a posztmodernitás egyaránt gyilkosságot követett el. A modernitás megölte az illúziót és a valóságot emelte trónra, a posztmodern viszont a maga részéről a valóságot ölte meg és helyette a hiperrealist ünnepeli. A modernitás a valóság hiányától, a túl sok ideológiai árnyéktól szenvedett, a posztmodern viszont a túl sok valóságtól, az extatikus valóságtól gyötrődik. A modern világértelmezés Baudrillard szerint csak egy olyan kultúrában lehetséges, amely közepes sebességgel működik. Ha egy kultúra sebessége túl alacsony, akkor nem alakul ki a valóságérzék, helyette mitikus, vallási, metafizikai képzetek uralkodnak. Ha viszont egy kultúra túlságosan gyors, akkor meg azért nem alakul ki a valóságérzék, mert a linearitás és kauzalitás mechanizmusát felváltja az ismétlés és a fatalitás mozgása. A posztmodern állapot egy túlságosan felgyorsult kultúra állapota. A hiperrealitás azonban nem azt jelenti, hogy ismét az illúzió kerül fölénybe a valósággal szemben: maga a valóság fokozódik fel hiperrealissá és szűnik meg a „normál sebesség” valóságának lenni.

Baudrillard gondolkodása látszólag nem kínál kiutat abból a helyzetből, amelyet bemutat. De ez csak látszat. Baudrillard szerint a gondolkodásra egészen új szerep hárul. Az *utolsó előtti pillanatban* ezt mondja: „A gondolkodás hozzájárulhat a folyamat gyorsításához, mert előrehozza saját végét. Ez a gondolkodás provokatív funkciója, csak el kell felejtenünk azt az illúzióinkat, hogy a gondolkodásnak kritikus vagy elkötelezett szerepet kellene játszania – elégedjünk meg azzal, hogy a lehető legmélyebben hozza játékba a véggel kapcsolatos képzeletbeliséget. [...] Nem áll szándékomban válaszokat adni. Azt gondolom, hogy az elméletnek meg kell előznie az eseményeket” (Baudrillard 1997/2000: 35.). A gondolkodásnak távolságtartónak kell lennie

és mentesnek mindenfajta bűnbánattól, ájtatosságtól, humanizmustól. Baudrillard úgy véli, hogy egy helyzet radikális eredetiségének elemzése a gondolkodást is radikálissá teheti, egy ilyen gondolkodás pedig már nem vádolható fatalizmussal vagy nihilizmussal. Mint fogalmaz: „Minden radikális elemzés ragyogó optimizmust áraszt” (Baudrillard 1997/2000: 36.).

## BIBLIOGRÁFIA

- Baudrillard, Jean 1968/1987: *A tárgyak rendszere*. Budapest: Gondolat.
- Baudrillard, Jean 1972: *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, Jean 1976: *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- Baudrillard, Jean 1981: *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Baudrillard, Jean 1983: *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset.
- Baudrillard, Jean 1986/1996: *Amerika*. Budapest: Magvető.
- Baudrillard, Jean 1988: *De la seduction*. Paris: Denoël.
- Baudrillard, Jean 1990/1997: *A rossz transzparenciája: esszé a szélsőséges jelenségekről*. Budapest: Balassi.
- Baudrillard, Jean 1997/2000: *Az utolsó előtti pillanat: a közönyös paroxista*. Budapest: Magvető.
- Baudrillard, Jean 2001: *D'un fragment à l'autre: entretiens avec François L'Yvonnet*. Paris: Michel.
- Horrocks, Chris 2003: *Baudrillard és a millenium*. Pécs: Alexandra.
- Kellner, Douglas 1989: *Jean Baudrillard: from Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford: Stanford University Press.
- Kellner, Douglas (szerk.) 1994: *Jean Baudrillard. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.