

6. évfolyam

KULTÚRATUDOMÁNYI SZEMLÉ

Cultural Science Review

Kaposi Márton:

Benedetto Croce és Ludwig
Wittgenstein a filozófia
megváltozott profiljáról

Csató Péter:

Hit, ráció, interpretáció

**Alpaslan
Ertünger:**

Első lépések egy alternatív
tudatfelfogás felé

2024/1-2

KULTÚRATUDOMÁNYI SZEMLE

Cultural Science Review

2024/1-2.

(6. évfolyam)

KULTÚRATUDOMÁNYI SZEMLE / Cultural Science Review

Kiadja:

Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Kar

7100 Szekszárd, Rákóczi u. 1.

+36 74 528 300

https://kpvk.pte.hu/hu/kulturatudomanyi_szemle

Felelős kiadó a kar dékánja

Megjelenés gyakorisága: Évenként négy lapszám, három magyarul, a negyedik angol nyelven

A szerkesztőség elérhetősége: kulturatudomanyiszemle@pte.hu

Felelős szerkesztő Szécsi Gábor

HU ISSN 2676-9158

A Kultúratudományi Szemle szerkesztősége és szerkesztőbizottsága

Szerkesztőség:

Szécsi Gábor főszerkesztő

Bús Imre főszerkesztő-helyettes

Boronkai Dóra

K. Farkas Claudia

Koltai Zoltán

Szilágyi Tamás

Zádori Iván

Szerkesztőbizottság:

Boros János elnök (Pécs)

Bárcei Zsófia (Nitra, Nyitra)

Pálfi József (Oradea, Nagyvárad)

Hörcher Ferenc (Budapest)

Ivanović, Josip (Subotica, Szabadka)

Klein Sándor (Budapest)

N. Horváth Béla (Szekszárd)

Orbán Jolán (Pécs)

Szabó Tibor (Szeged)

Lapterv: Bús Imre

© szerzők, 2024

© kiadó, 2024

Tartalom

TANULMÁNYOK

KAPOSI MÁRTON

Benedetto Croce és Ludwig Wittgenstein a filozófia megváltozott
profiljáról.....7

CSATÓ PÉTER

Hit, ráció, interpretáció.....39

ALPASLAN ERTÜNGEALP

Első lépések egy alternatív tudatfelfogás felé.....53

HERTH ÁKOS

Individualitás és választás – Útravalók a whiteheadi folyamat-filozófia
megértéséhez.....69

SLEZÁK-BARTOS ZSUZSANNA

Közösségi kommunikáció, szemlélet és attitűd..... 84

MŰHELY

LESKÓ ABIGÉL

A kognitív metaforaelmélet alkalmazása az írói szótárak készítésében...103

TÁJÉKOZÓDÁS

LAKI BEÁTA

Fenntartható (lét)fejlődés, avagy egy új erkölcs hajnala?.....131

SZEMLE

NEMESKÉRI ZSOLT

Narratív én és a halál megélése: filozófiai párhuzamok a kortárs
irodalomban140

SUMMARIES 142

E SZÁMUNK SZERZŐI 146

TANULMÁNYOK

Kaposi Márton

BENEDETTO CROCE ÉS LUDWIG WITTGENSTEIN A FILOZÓFIA MEGVÁLTOZOTT PROFILJÁRÓL

A klasszikus német filozófia megteremtői – egészében véve – elméletileg nagyon magas szintű és részleteiben is gazdag filozófiát dolgoztak ki, amelyet nem minden ok nélkül lehetett úgy értékelni, hogy az a szellem addigi önfejlődésének tökéletes summázata, amit már aligha lehet felülmúlni. A mindenség általánosított eszmei képe és megismerésének módjai mellett (ontológia és gnoszeológia) a szélesebb értelemben felfogott filozófia különös területeit bemutató, hagyományos diszciplínák mindegyikét is magas szinten kidolgozták: a természetfilozófiától a társadalom- és jogfilozófián át a tudomány- és vallásfilozófiáig, a logikától a retorikán át a hermeneutikáig. Az általános alapok és széles keretek inkább biztonságos alapnak és fogódzónak mutatkoztak, mintsem visszafogó erőnek és korlátnak, noha ezt a felfogást – szellemi önelvűségéhez való ragaszkodása és teleologikus fejlődésperspektívája – eléggé arra determinálta, hogy a nagy mértékben megváltozott „társadalmi világállapot” -ban egyre kevésbé lehessen megbízható eszmei alapja az élet nagy kérdéseiben eligazító elvi útmutatásoknak.

I. A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA FOLYTATÁSÁNAK LEHETŐSÉGEI

A következő nemzedék filozófia autonómiájához ragaszkodó gondolkodói már valamelyik kiváló szintézis-teremtő elméletének tökéletesítő folytatását kezdték alaposabban kidolgozni, és ennek eredményeként különböző *neo-filozófiák* jöttek létre (neohegelianizmus, neokantianizmus, neotomizmus), aminek elvi megfontolását jól kifejezi a neokantiánus Windelband aforisztikus mondása: „Kantot megérteni annyi, mint túlmenni rajta” (Windelband, 1911, 6.). De még az újszerűségüket jobban hangsúlyozó, eredetibb filozófiák is – mint a neopozitivizmus és a pragmatizmus – bizonyos előzmények folytatóiként léptek fel, mint arra William James főművének – mintegy a főcímet (*Pragmatizmus*) magyarázó – alcíme utal szellemesen: „Új filozófia régi gondolkodásmód számára”. Az ilyen típusú filozófiákban tulajdonképpen a *progresszió* igénye jutott kifejezésre, és ezen belül elsősorban az, hogy a továbblépést a hagyomány saját, belső lehetőségeinek kibontásával lehet előmozdítani, amihez az újabban kifejlődött szaktudományok (a modern pszichológia, matematika és logika) eredményeit érdemes, főleg módszerbeli segítségként bevonni. Ez utóbbi elgondolást főleg azok a filozófiák érvényesítették, amelyek a hagyományból a filozófia *világ- és életszemléletet* nyújtó szerepére helyezték a hangsúlyt, amiért ezeket „*életfilozófiák*” -nak (*Lebensphilosophie*) vagy „*épületes filozófiák*” -nak (*edifying philosophy*) nevezték. A „tudományfilozófiai” profilúak az elméleti tételeikbe is jobban beépítették a korszerű tudományok eredményeit, amivel közvetlenül a tudás *racionalizálását*, közvetetten pedig a társadalom *tudományos-technikai* fejlődését igyekeztek elősegíteni (fenomenológia, neopozitivizmus). A részbeni átfedések mellett a valamivel később kibontakozott *analitikus filozófia* törekedett leginkább arra, hogy a

filozófia profilját (témáját, tartalmát, módszerét) úgy változtassa meg, hogy kiszűrje álproblémáit, megszabadítsa zavaros módszereitől és megtévesztő szerepmozzanataitól, s hogy egyben minél többek számára érthető és eligazító legyen.

II. A HAGYOMÁNYÓRZÉS ÉS MODERNIZÁLÁS KÉT MARKÁNS KÉPVISELŐJE

A filozófia tudatos kritikájára és programszerű átalakítására leghatározottabban törekvő analitikus filozófiát átfogó módon elsőként Ludwig Wittgenstein (1889–1951) vázolta fel (miközben más, övével rokon koncepciók bizonyos problémáit is érintette), ezért a filozófia korszerűsítését nagyrészt a Hegel bírálatán keresztül elkezdő Benedetto Croce (1866–1952) törekvését Wittgenstein modernizáló javaslataival érdemes egybevetni, hiszen Wittgenstein nagyon markáns közvetlen elődökre is támaszkodott (Frege, Russell, Moore). A két meglehetősen ellentétes gondolkodó (akiket éppen ezért érdemes szembevetni) kritikusi szándéka bizonyos vonalaiban *meg is egyezik* egymással: ilyen a filozófia *modernizálásán* belül a racionalitás *defetiszizálása* és elméleti mivoltától elvárható mértékű *pragmatizálása*. Vagyis: *maradjon* filozófia, de alakuljon másféle, *valóságűbb és életközelibb* filozófiává! Azonban ez a két gondolkodó az átalakítást, az alapvető korszerűsítést – konkrétan megvalósító tevékenységük során – nagyon különféle eredmény felé terelte; és végül olyan *ellentétes* koncepciókat dolgoztak ki, amelyek összehasonlítása elsősorban *kontraszt* jellegük miatt tanulságos, azonban egyrészt mégis fennálló egyezéseikkel erősítik egymást, másrészt bizonyos különbségeik közül néhányat érdemes elfogadni, hiszen azok akár ki is egészíthetik egymást. A két álláspont egybevetése már azért is ígér bizonyos pozitív hozadékokat, mert a két filozófus törekvése kronológiailag nagyrészt párhuzamosan, szinte ugyanabban a szellemi milióban és nagyrészt ugyanazokra a problémákra reagálva bontakozott ki, és pályájuk több fejlődési szakaszán át valósult meg, tehát volt lehetőségük megoldásaikat pontosítani. – Hasonló egybevetést végzett Alfredo Parente, amikor Croce és a pragmatisták aktivitás-fogalmát szembevetette (Parente, 1971, 121–137).

Az idősebb Croce jóval előbb vetette fel a nagyrészt közös problémákat, azonban a két szerző nem ismerte egymás munkásságát, noha abban az időben több gondolkodót foglalkoztatott ez a témakör, és többen együttműködve vagy polemizálva keresték a megoldást. A nagy általános kérdés mindkettő számára az volt: Milyen *igazságokat* képes megfogalmazni a filozófia, milyen *értékeket* tud felmutatni, és azok hogyan *hasznosulhatnak* a társadalom életének mind szélesebb területén?

A filozófia ismerettartalmának hitelessége elsősorban és átfogó módon *tárgyának* kijelölését illetően merült fel Crocénál és Wittgensteinnél is; vagyis: mit vizsgál a filozófia sajátosan („végső soron”), és miről tesz bizonyos továbbgondolások (következtetések) eredményeként végül – mintegy *legszelebb* tárgyáról – bizonyítható megállapításokat, illetve azt milyen *logikai* apparátussal és milyen *nyelvi* formák segítségével fejezi ki és kommunikálja. Milyen az a kiindulópontként kiválasztott *egyes* és melyik az a kitüntetett *általános*, amely ezeknek az egyeseknek közös lényegét és változatos megjelenésformáit valahogyan megmutató elrendezettségükben az ember számára – a lehető legtisztább objektivitással – érthetően be tudja mutatni.

Mindkét gondolkodó – a felülvizsgálandó téma profiljához igazodva – abból indult ki, hogy az ilyen egyes *relative zárt* és *önálló* egység (amely belsőleg tagolt és külsőleg

másokhoz kapcsolódik valahogyan), illetve ezek kiválasztásában és értelmezésében – mint azt a széles értelemben vett eszmetörténetek tanúsítják – szerepet kapnak a megismerő ember antropológiai sajátosságai és társadalmi meghatározottságai, ezek specifikálják a közvetlen ismeretanyagot a további ismeretszerzés vagy más tevékenység célkitűzései szerint. A filozófusok általában az *egyetemes*, tovább már nem tágítható (vagy tágítani nem érdemes) széleskörűségnél állanak meg, ami a szerintük létező (bár inkább csak ismert) mindenségre terjed ki, azt fogja át, amit legtöbbször a mindennapi nyelvhasználatban is szokásos *világ* (*die Welt*, *il mondo*) szóval jelölnek. Az ilyen megfontolások alapján kiemelten kezelt létezők legáltalánosabb törvényszerűségeit igyekeznek mindenekelőtt feltárni, bizonyos struktúra- és mozgástörvényeket; a törvények egyetemessége mellett hangsúlyozva azok nagyfokú állandóságát is. A filozófia világ felé fordulásának ezt a módját – közvetlenül vagy közvetve, különféle módokon – minden filozófus érvényesíti, noha néhányuk csak szűkebb körre lokalizálja vizsgálatait, illetve eredményeinek pontos kifejezhetőségével foglalkozik elsősorban.

Hosszú időn át kikristályosodott hagyományok kizárására és átfogalmazására vállalkoztak az analitikus kritikusok, de azt nem vonták kétségbe, hogy *kiindulópont* nélkül, *általánosítás* nélkül, *igazságérték* nélkül és *hasznosítási szempont* nélkül nem sok értelme lenne filozófiát művelni. Azonban céljaik hasonlósága mellett nagyon eltérő módszerrel és tudásanyaggal igyekeztek vállalkozásukat megoldani.

1. Croce filozófiai valóságlátása, mindenségképe és történetfelfogása

Croce – alapos felkészülés után – a XX. század első két évtizedében egy olyan filozófiai rendszert dolgozott ki, amelynek tetralogikus kereteit stabilnak, de ismerettartalmát változónak, megújítandónak tartotta (Gembillo, 1984). Ezen belül igyekezett megmutatni a filozófiának azt a *sajátos* szerepét, hogy a változó világot és az új igényeket támasztó társadalmat lássa el egyetemes (de nem üres és spekulatív) *elméleti* ismeretekkel, aminek folytatásaként (a szaktudományokra és mindennapi tudásra is építve) nyújtson megfelelő elméleti segítséget a *gyakorlat* minél eredményesebb támogatásához.

a) A filozófia elméleti profilváltásának szükségessége

A már koncepciózusan gondolkodó Croce az *intuíciónál* [*intuizione*] mint alapvető *ismeretformából* [*forma del conoscere*] kiindulva, annak jól felismerhető egyediségét szem előtt tartva jelöli meg annak jelöleteként (referens) a valóság valamilyen *relative önálló részét*, létezőjét (*ens, ente*), amelyet alapvetően érzékelésünk jelenít meg *sajátos egységként* számunkra, *képzet* formájában, bizonyos minőségeit lényege felől is bemutató jelenséggént (*phenomenon*). Kiindulópontnak azért alkalmas, mert *sui generis* emberi, hiszen az egyén többnyire spontán, természetes, mindennapi *szemlélettel* kezd közelíteni a valósághoz, a világ közvetlenül feltáruló és elsődleges látásmódjában is jól felfogható tagoltságához, amit szélesebb körre kiterjesztve a világ „ritmizáltságát” [*ritmizzazione*] mutatja meg számára. Ilyen értelemben tekinti Croce – tudatosabban létrehozva és összetett változataiban is – *alapismeretnek* az intuíciót, mert az az egyedi létezők felől szemlélve ad *alapvetően empirikus* képet a valóság jól elkülönült (de nem izolált) részéről, amelynek egyediségét kiemelő képe a sokoldalúságát is magában foglalja (olykor nagyon rejtetten), és tárgyának létezése állítható a *gondolat* segítségével: vagyis az, hogy a létező valóban ilyenként létezik, helyezkedik el a világban, mint egy „individuum omnimode determinatum” (Croce, 1965, 31). Azonban a sokféleség szerves egységét mutató intuitív kép nem

felbonthatatlan a gondolkodás számára, és az kiemeli az intuíciók bizonyos halmazából az általános és közös jegyeket, amelyeket az értelem *fogalommá* egyesít. A *fogalom* [*concetto*] az ismeret másik *alapformája*, amely a létezők („dolgok”) lényege mellett külső viszonyit, összetartozásukat is megmutatja. Az intuíciók szerinti „ritmizáltságot” a fogalmak szerinti „szisztematizáltság” egészíti ki a világ tagoltságának bemutatásában (Croce, 1920, 176–177; Croce, 1937, 183–184). *Filozófiai* világképet az intuíciókból elvont, megfelelő fogalmak segítségével lehet kialakítani, hiszen a fogalmak révén értjük meg igazán az intuíciókat is, és az egyetemességet valóban kifejező *tiszta fogalommal* [*concetto puro*] mutatható be a *világ mint egész* (Croce, 1920, 99). Az intuíció képszerűsége a világ minőségeit és változatosságát, a fogalom a létezők rendszerszerű összetartozását és kölcsönhatásos változásait segít a maguk megnyilvánulásaiban és bizonyos lényegi egyezéseiben feltárni, illetve a dialektikus gondolkodás számára *konkrét ismeretként* megragadva megérteni.

Azonban az ember nem csupán elméleti szükségleteinek kielégítése végett szerez ismereteket, hanem a *gyakorlat* [*pratica*] sikeres irányítása céljából is. Az emberiség gondolkodásának története úgy alakult, hogy nemcsak tiszta ismeretformákat szerzett, hanem ezek összekapcsolódtak a kevésbé általános és kevert ismeretekkel, és kellő megkülönböztetésük mellőzése – az eléggé nem hangsúlyozható *eredményesség* mellett – nem kis zavart is okozott a gyakorlat megértése és hatékony támogatása terén. Croce éppen azért különbözteti meg a *tiszta intuíciót* az érzékeléssel nyert egyéb empirikus formáktól és főleg a *tiszta fogalmat* az *álfogalmaktól* [*pseudocconcetti, finzioni concettuali*], mert ez utóbbiak könnyen eltorzítják a filozófia *elméleti* jellegét, illetve leszűkítik és rossz irányba terelhetik alapvetően új ismereteket szerző feladatát, továbbá azt a különleges szerepét is, hogy a *gyakorlat* elvi eligazítója lehessen. Az álfogalom az ő koncepciójában *nem* hamis vagy téves ismeretet kifejező forma, hanem *partikuláris* és *nem szervesen egységes* gondolati kép. A felmerülő *problémákat* nem az álfogalmak okozzák lényegükönél fogva, hanem – mint a tiszta fogalmak esetében is – rossz kidolgozásuk vagy helytelen használatuk. A *tiszta fogalom*, az álfogalmaktól eltérően, *egyetemes* [*universale*], nem szűkebb körű; képzetet túli [*ultrarappresentativo*], vagyis nem tartalmaz *empirikus* elemeket a maga elvontságán belül; minden releváns képzetet átfogó [*onnirappresentativo*], tehát nem mellőz bizonyos jelenségköröket s ezáltal nem hagy ki bizonyos lényegmozzanatokot az általánosításból, sőt képes újakat akceptálni. Lényegében egyezik a *dictum de omni vel de nullo* Arisztotelész által megfogalmazott és a középkorban népszerű elvével (Arisztotelész, 1981, 191; Prant, I 1955, 266, 699). A tiszta fogalom ugyanakkor – ultrareprezentatív volta ellenére – kifejezhető, *expresszív*, vagyis *nem* rejtélyes vagy misztikus általánosság, hanem reális információt nyújt. Továbbá a tiszta fogalom *univerzális*, nem szűkebb körű, sőt univerzalitása transzcendálható (*túlléphető*, de nem valamilyen misztikus szférába), nem lezártan adott körű képzetek lényegének kvintesszenciája, omnireprezentatív volta lépést tarthat a világ változásaival, ami révén tartalma gazdagabb lesz, mint *sui generis* filozófiai ismeret. A tiszta fogalomra különösen érvényes, hogy „[e]gyik fogalom sem létezhet másként, mint hogy elgondolják és szavakba foglalják, vagyis, hogy meghatározzák; és ha a definíciók változnak, a fogalom is változik. Természetesen ezek a fogalmak változásai, vagyis különös oldalai felől megnyilatkozó azonosságai, a fogalom életmozzanatai, és nem empirikus megjelenési formái. Azonban a fogalom nem létezik a maga életén kívül, és mindegyik elgondolása ennek az életnek egy fázisa, nem pedig egy magasabb rendű meghatározás.” (Croce, 1920, 135). A tiszta fogalom továbbra is omnireprezentatív marad, gazdagabb tartalmával is *konkrét*, mert amit univerzalitása valóban kifejez, az

a tényleges létezők *egyediségének* sokaságában van adva, ilyen alapon a tiszta fogalom transzcendens és egyben immanens: „a fogalom – ha nem volna benne magukban a képzetekben – nem lenne sehol sem, egy *másik* világban lenne, amely nem gondolható el, és ezért nincs is” (Croce, 1987d, 346). (Croce, *per definitionem* is igyekszik kizárni a misztikumot és a merő képzelgést a filozófia ismeretanyagából.) Az univerzalitás és a konkrétság teszi *sui generis* filozófiaivá a gyakran *kategóriának* nevezett tiszta fogalmat és az általa kifejezett ismeretet. Az egyetemesség felismerése változik az ismeretszerzés során; például így terjesztették ki az akarat kategóriáját, amikor felismerték a cselekvéssel való azonosságát, attól nem külön megnyilvánulását.

Az *álfogalmak* tulajdonképpen az említett vonatkozásokban különböznek a tiszta fogalomtól (a filozófia sajátos elméleti minőségétől), hiszen nem felelnek meg az említett fő kritériumoknak. Az álfogalmak egyik fajtája az *empirikus* fogalom (például a ház fogalma), amely képzetszerűségével kifejező igazán, azonban túlzottan konkrét és expresszív; a másik fajta az *absztrakt* fogalom (ilyen a háromszög fogalma), amely nem jelzi valóságbeli denotatívumai megjelenési formáinak változatosságát, főként a konkrétsága hiányzik. A tiszta fogalom (például a mozgás, a minőség, a szépség, a szabadság kategóriája) elkerüli az egyetemesség nélküli konkrétság és a konkrétság nélküli egyetemesség „hibáját”, tehát tartalmilag nem üres, és nem is korlátozott. Olyan maximálisan széles körű ismeretet ad, amely minden vonatkozó létezőre érvényes, nincs merőben fiktív eleme. Ha következetesen alkalmazzák, elméletileg nem tartalmaz fantazmagóriákat, nem vezeti félre a gyakorlatot, mert csak a *valóban létezőkről* állít igazat. Csak olyan magán- és magáértvalóságot fejez ki, amely valóban fennáll.

A tiszta fogalmak kiemelten fontos informativitása mellett egyéb *sajátos értékükre* is felhívja a figyelmet Croce. Az expresszív jelleg teszi leginkább nyilvánvalóvá *igazságértéküket*, de emellett közvetettebben *más értékük* is megmutatkozik. A transzcendentalitás és a konkrétság főként a *dinamikusságukat*, továbbá az *ismeretszerzés kiterjesztésén* túlmenően a *gyakorlatot inspiráló* voltukat is magával hozza. „Valóban, – összegzi Croce – a fogalomnak a szellemiség a sajátossága és nem a mechanikusság, mert a valóság szellemi és nem mechanikus; emiatt utasítandó vissza a logika mindenfajta mechanikus és asszociációs elmélete, amint az esztétika, az ökonomika és az etika hasonló tanításait is vissza kell utasítani. [...] Hasonlóképpen jellemzi a fogalmat a hasznosság, mert ha a szellem elméleti formája különbözik is a gyakorlatitól, nem kevésbé igaz – a szellem egységének törvénye alapján –, hogy a gondolkodás akarati aktus is egyben, és mint minden egyéb akarati aktus, teleologikus és nem teleológiaellenes; hasznos, nem pedig haszontalan. S végül jellemzi a fogalmat a moralitás, mivel a fogalom hasznossága nem csupán egyedi, de feloldódik a szellem morális aktivitásában oly módon, hogy a gondolkodás, vagyis az igaznak a keresése és a követése egyben hozzájárul az ember és az egész világ előrehaladásához és felemelkedéséhez.” (Croce, 1987d, 350–351). A *kellően letisztult* filozófia tehát minden elvontsága és általánossága ellenére nem üres és önmagába zárt spekulativitás. A saját filozófiájában megkülönböztetett négy alapérték mellett (szép, igaz, hasznos, jó) Croce más szempontú értékeket is figyelembe vesz, noha inkább csak hallgatólagosan; ilyen az *önérték* és az *eszközérték*, amelyeket expressis verbis nem definiál, de alkalmazza az elmélet és gyakorlat kölcsönhatásának értelmezésekor. Az álfogalmak tárgyalása során a saját alapértékeik közül a *hasznosságukat* emeli ki, a szerepüket illetően pedig az *eszközértéküket* veszi figyelembe.

Croce ezzel a terminológiával olyan különbséget próbál kifejezni, mint a hagyományos filozófiában az *ideák* vagy *univerzálék*, illetve a *logikai fogalmak* között tettek (Croce, 1920, 24). Az intuíciónaként felfogott képzetek igazságát kutatva *gondolatilag* közelít hozzájuk az ember, fogalmat kapcsol hozzájuk, ezzel logikai ítéletet alkot: a képzet az alany, a fogalom az állítmány. Az így alkotott *észlelési* (vagy *emlékezési* vagy *történeti*) ítélet, vagyis az *egyedi ítélet* [*giudizio individuale*] ad *valójában új* ismeretet, a valóságnak megfelelő tudást. Olyan szintetikus ítélet, amely egy normális megismerési folyamat csúcsa: „A homályos érzékiség, amely már világos szemléletté [*intuizione*] vált, majd az egyetemesnek gondolatává alakult, az egyedi ítéletben logikai formát kap, és immár a ténynek vagy történésnek, azaz a tényleges valóságnak az ismerete. Az egyedi ítélet teljességgel fedi a valóságot.” (Croce, 1987d, 381). Az ítélet állítmánya valamely tiszta fogalom, amely az *intuíciónak* szempontjából *egyedi ítélet* (ultrareprezentatív) és a valóság képe szempontjából *definiáló ítélet* [*giudizio definitorio*] (omnireprezentatív); valójában „definitórikus és egyben egyedi ítélet, a priori logikai szintézis” (Croce, 1987d, 385). Ezért alkalmas a változásban levő világ egészének sajátosan filozófiai bemutatására. A tiszta fogalom „a logicitás a maga egyetemességében és szigorában” (Croce, 1987d, 343); tovább már nem általánosítható és absztrahálható univerzalitás, amit – mint Edmund Husserl is tette – az *ideához* lehet hasonlítani, illetve ebből a szempontból Paul Natorp *határfogalomnak* [*Gränzbegriff*] nevezett (Natorp, 1921, 220–221). Croce az Arisztotelész által megalapozott, hagyományos logika és a vele összhangban álló tudományfelfogás alapján alakította ki a maga koncepcióját, nem ismerte a modern logika szélesebb horizontot nyitó eredményeit, vagyis csak a predikatív ítéletekre támaszkodott, nem számolt a relációs ítéletekkel és a logikai antinómiákkal (Carnap, 1972, 199–210). Ugyanakkor a tiszta fogalomról alkotott felfogása révén megközelítette a modern logikának azt a felismerését, hogy a matematika a széles értelemben vett logikának van alárendelve. – Aligha változott a modern logikáról 1911-ben vallott véleménye, amit a hagyományos és modern logika összeegyeztethetőségéről mondott: „azt, amit, mint ebben az esetben is, Németországban *harmóniának* neveznek, az Olaszországban inkább a *hangzavar* nevet kapta” (Croce, 1960a, 350).

Croce a saját filozófiájában kidolgozott *tiszta gondolatiságot* (*concetto puro*) és *tiszta szemléletiséget* (*intuizione pura*) azért tarja fontosnak, mert a sok tényező által, spontánul és tudatosan formált tudásanyagoknak olyan biztos, minimális alapját (*gondolatilag redukálható magját*) keresi, amelyet több gondolkodó (relatív) *dezanropomorfizált* ismereteknek nevez, illetve – a gyakorlatban – az *optimálisabb* antropomorfizálás, egy *humanizáló reanropomorfizálás* számára szeretne segítségükkel utat mutatni. A két *alapvető* ismeretforma – a *tiszta intuíciónak* és a *tiszta fogalom* – mellett létrejött formákon kívül létező ismeretforma-változatokat éppen azért jellemzi Croce, hogy megmutassa, azok milyen *másként* szerzett *másféle* tudás megszerzésére alkalmasak, és milyen kölcsönhatásba léphetnek a filozófiai kategóriákkal, aminek eredményeként az *emberi élet* számára szükséges tudás sokféle *kombinációt* hozhatják létre. Azonban a különféle teljességű és formájú ismeretek iránti fő tartalmi követelmény az, hogy *igaz* legyen, amit elsősorban úgy lehet elérni, hogy csak a létezőket, a *valóban adottat* kutatja: nem vesz át és nem kreál imaginárius tényeket. A filozófia alapfogalmainak tisztasága, egyféle „*clara et distincta*” jellege, Croce szerint, nem a filozófiai tanok disztinvált spekulativitását van hivatva szolgálni, hanem azt a pontosság-igényt fejezi ki, ami a jellegzetesen gondolati elemzés eredményességéhez szükséges az életben szerzett nagyon vegyes ismeretek eszmei

átvilágítása és lényegének, illetve szerepének kiemelése során. Ezért idézhette egyetértően Leibniz megjegyzését a filozófia gyakorlatot támogató szerepéről: „A filozófia azzal szolgálja a gyakorlatot, hogy filozófia marad, sőt filozófiaként igyekszik tökéletesebbé válni, mert a tudomány, (mint azt Leibniz nagyon jól mondotta), *mennél gondolatibb, annál gyakorlatibb.*” (Croce, 1926, 19). Filozófiai elméletének kifejtése és különösen *módszere* használhatóságának bemutatása során Croce nagy gondot fordít arra, hogy megkülönböztesse az intuíció alapváltozatait (*esztétikai, történeti*), a fogalmak fajtáit (*tiszta fogalom, álfogalmak*), a tudás *alapformáit* és *vegyes formáit*, a *filozófiai* és *nem filozófiai* ismereteket, mert ezek különböző területeken, *eltérő közvetettséggel* és szereppel működnek közre a tevékenységeiket folytató emberek megfelelő *ismeretekkel* való ellátásában. De ugyanúgy érdekelte az is, hogy a valódi filozófia nagyon elvont tételei hogyan működtethetők a világ *magyarázatán* kívül az *emberi élet és nagy ügyeinek* minél értelmesebb *intézésében*. Croce már pályája kezdetén foglalkozta az a – tulajdonképpen hagyományos (Arisztotelész által is kiemelt, de a középkorban szintén számon tartott) – probléma, hogyan lehet a tudást a *gyakorlati élet* szolgálatába állítani, illetve közvetlenül is boldogító szerepének hatását az élet minél több területére kiterjeszteni. Nagyon jól kifejezi ezt *filozófiai* rendszerének *első szintű* tagoltsága: *elmélet – gyakorlat* (az utóbbiban az önálló *ökonómika*), valamint *történelemfelfogásának az aktivitást és az akkumulációt, majd a vitalitást* hangsúlyzó tételei.* A gyakorlat és következményei szempontjából szerinte a döntő az, hogy a meghatározó szerepű *akarát* mennyire és hogyan érvényesül.

* A magyar olvasók számára fontos figyelmeztetés: a gyakorlat két formája közül (*ökonómika, etika*) az eddigi *magyar fordítások az economica* (a *gazdaságosság elmélete*) *terminust tévesen adták vissza, amikor közgazdasági fogalomként gazdaságtannak fordították.* A gazdaságtan Crocénál *economia*, és a kettő összetéveszthetőségre ő is figyelmeztetett (*Filosofia della pratica. Economica ed etica*, [part. II, sez. I, cap. 5.], (8. ed.), Bari, Laterza, 1963, 249–260). A továbbiakban a másoktól átvett idézetekben a helytelenül használt *gazdaságtant* kicseréltem a helyes *ökonómikára*.

Alapos filozófiatörténeti ismereteinek tanulságai és a hosszú élete során átélt, nagy világtörténelmi változások (háborúk, diktatúrák, radikális kulturális átalakulások) tudatosították benne annak szükségességét, hogy az értelmes emberi lénynek racionálisabban kellene formálnia a társadalmi történéseket, amelyeknek egyszerre *szerezője, szereplője és nézője* (amit ugyan Kierkegaard Istenről mondott, de hallgatólagosan Croce is vallott, inkább az emberre vonatkoztatva), (Kierkegaard, 1957, 147–148); gondosabban kellene *feltárnia* nehézségeit, és tudatosabban *irányítania* cselekedeteit. A helyzetelemzésekben és célkitűzésekben Croce (részben George E. Moorhoz hasonlóan) nagy szerepet tulajdonított a *racionalitás* különböző szintjeinek, így a *mindennapi életben* érvényesülő józan észnek is. Szerinte az emberi életvezetésben a filozófiának azért lehet kiemelt szerepe, mert e téren széles körű – részben közvetetten felhasználható – megbízható *ismeretanyaga* segítheti, valamint bizonyos – részben *módszerbeli* – jellemzői kínálhatnak előnyös *gondolkodási stratégiát*; ilyen a kételkedés, a problematizálás és korrigálás, az absztrahálás és rekonkretizálás, a dolgok totalitás szerinti szemlélete, a létezők ellentmondásosságának akceptálása, az embert illetően pedig a széles értelemben vett „*homo mensura*” *érték*-elve. Különösen a klasszikus német filozófia meghaladásának igénye és a neokantianizmus szintén kritizált értékelmélete segített – sok közvetítő

révén – Crocénak aktualizálnia azt az elgondolását, hogy a filozófiát *modernizálni* kellene és jobban az *emberi élet* szolgálatába állítani.

Amikor a *terápiás analízis* – spontánul Crocében is formálódó – koncepciója kezdett kibontakozni, a filozófia két és félezer éves történetében már sok olyan megállapítás halmozódott fel, amely a *problémakutatás* előtérbe állítására hívta fel a figyelmet. A Hegellel behatóan foglalkozni kezdő Croce felismerte (és ez pályája során egyre határozottabbá vált), hogy a különböző filozófiák alapvető jellegzetességeit nagyrészt az adja, hogy *más-más* témákról tudnak érdemben *újat* mondani, és *különféle* problémák *megoldására* alkalmasak elsősorban, tehát az emberiség rendelkezésére álló hatalmas *tudásanyag* és eredményesnek bizonyult *gondolkodási stratégia* támogatásával lehet irányt mutatni és segítséget nyújtani a társadalmi élet súlyos nehézségein túllépni akaró embereknek. A filozófia fejlődőképességét hangsúlyozó Hegel koncepciójából 1906-ban még a sokféleség előnyéből következő *akkumulációt* és *komplementaritást* emelte ki Croce; a filozófiának az „általános világállapot” változásaira történő *reagálását* csak később, már jól megalapozott és *pontosított* történelemfilozófiájában (annak kiegészítéseivel együtt) később (1916) mutatta be.

Vagyis Croce előbb azt hangsúlyozta, hogy a filozófia megújításához a *hagyomány* minden *releváns* elemét (hiszen vannak ilyenek) fel kell használni: „Én *hegeliánus* vagyok, s hiszem, hogy annak kell lenni; de nem ugyanabban az értelemben, ahogyan bárki az, akinek korunkban filozófiai észjárása és kultúrája van, és ugyanakkor *eleainak, héraikleitának, szókratikusnak, platonikusnak, arisztotelianusnak, sztoikusnak, szkeptikusnak, neoplatonikusnak, kereszténynek, buddhistának, karteziánusnak, spinozistának, leibniziánusnak, vicoistának, kantiánusnak* – és így tovább – érzi magát. Vagyis abban az értelemben, hogy egyetlen gondolkodó s a gondolkodás egyetlen történelmi mozgalma sem tűnhet le terméketlenül, anélkül, hogy hátrahagyná az igazságnak valamely elemét, amely tudatosan vagy sem, de részét alkotja az eleven és korszerű gondolkodásnak.” (Croce, 1987c, 224). Egy jóval későbbi tanulmányában (1945) arról tesz említést, hogy a filozófiák egymásra épülése miatt a gondolkodók talán nem is az „én” filozófiámról, hanem inkább a „mi” filozófiánkról beszélhetnének (Croce, 1987a, 91). A több művében is különösen kiemelt Hegel, Croce szerint, a filozófia korszerűsítéséhez az *ellentétek dialektikájának* tanával járult hozzá leginkább; a problémakutatás (*Logicában* tárgyalt) témáját illetően pedig különösen azzal, hogy felhívta a figyelmet a létezők *konkrét egyetemességére*, amit a filozófiának kell értelmeznie.

A *módszer* (megismerési stratégia) jellemzőit – az elmélet akkumulatív és komplementer jellegéhez hasonlóan – szerinte szintén a tiszta fogalmak sajátosságaiból lehet megérteni. A konkrét egyetemesség valóban *dialektikus* voltát azzal mutatta meg Croce, hogy megvilágította a tiszta fogalom *változásra*, az újabban megismert létezők s így kibővült omnireprezentatív és ezáltal gazdagabb ultrareprezentatív (képzeten túli) kifejezésére alkalmas voltát, vagyis, hogy képes a változó valóság lényege módosulásának nyomon követésére, mégpedig *omnireprezentatív* (minden képzetet átfogó) jellegével *életszerűnek, az élethez alkalmazkodónak* is maradni. A tiszta fogalom ilyen dialektikus történetisége lehetővé teszi, hogy a megismerés eszközeként alkalmazni lehessen az új ismeretek szerzésének különféle területein, a feladatoknak megfelelően hol inkább a jelenszerszerűség kiemelésével, hol inkább a lényegiség hangsúlyozásával megmutatva az újként kapott tudást. A *Logicában* a szűkebb értelemben felfogott filozófia felől jellemezve ezt írja Croce: „A tiszta fogalom elgondolása, vagyis a fogalomé, mint

olyané, az egyetemesé, amely valóban egyetemes, nem pedig pusztán általánosság vagy absztrakció – ez a filozófia; s a filozófiát csak *gondolkodásként* [*pensamento*], vagy *gondolatalkotásként* [*concepimento*], vagy tiszta fogalomként határozhatjuk meg. S mivel a tiszta fogalmat hol túlnyomóan meghatározásként, hol túlnyomóan egyedi ítéletként fejthetjük ki, ennek a megkettőződésnek a két tudásforma megkettőződése felel meg: a szorosán vett *filozófiáé* és a *történelemé*.” (Croce, 1987d, 401). Az egyedi ítéletek kifejezésével megmutatott konkrétság lényegében a nem sematikus, a nem pozitivisták társadalomtudományok művelésének módja. A szűkebb értelemben vett *historiográfia* példáján mutatja meg Croce, hogy a megfelelő tiszta fogalmak hogyan vannak benne a történelmi események valóságosságát is érzékeltető történetírói alkotásokban, vagyis miért uralják történetírás diskurzusát az individuális ítéletek. Az ilyen szöveg tartalmában nem csupán a valóságos tények kellően konkrét bemutatása van jelen, igaz voltak és összefüggésrendjük dokumentált és bizonyított eszmei képeként, hanem ennek értékelése is. Tulajdonképpen ilyen alapon lehet megkülönböztetni az igazi historiográfiai művet a krónikától. A gondolatalkotás (az arisztotelészi *elgondoló gondolat*) többtele tetőzi be a filozófia eszmei igazságát (Arisztotelész, 2002, 147–148, 322–323). A szorosabb értelemben vett filozófiának – csak didaktikai értelemben elkülöníthető – *történetfilozófiája* dolgozza ki azokat a fogalmakat, amelyekkel a komplex történéseket bemutatják és értékelésüket végzik. Az e téren is tiszta fogalmakkal dolgozó filozófia „szükségképpen nem lehet más, mint a *Történetírás módszertani mozzanata*: a történeti ítéletek konstitutív kategóriáinak, azaz a történelemértelmezés irányadó fogalmainak a tisztázása. S mivel a történetírás tartalma a szellem konkrét élete, és az élet a képzelet és a gondolkodás, a cselekvés és a moralitás élete (vagy más valamié, ha ki tud valaki gondolni mást), s formáinak ebben a változatosságában mégis egy, a tisztázás az Esztétika és a Logika, az Ökonómia és az Etika megkülönböztetéseiben mozog, és mindezek összekapcsolódnak a szellem Filozófiájában.” (Croce, 1987f, 580–581). Az ilyen módszerrel készült historiográfiai műben (akár helytörténeti, akár világtörténeti) az egyedi ítéletek garantálják a hitelességet, a tiszta értékfogalmak (szép, igaz, hasznos, jó) definiáló ítéletei pedig a jellemző teljességet. Az ilyen koncepció alapján működő történetírás képes megoldani a felmerült problémákat, vagy felismerni értelmetlenségüket, illetve – rossz esetben – hajlani felületes megoldásukra. Mert „ha egy filozófiai probléma túlságosan meddőnek bizonyul a történeti ítélet számára, akkor ez arról tanúskodik, hogy a kérdéses probléma haszontalan, rosszul van fölteve, és valójában nem létezik. Ha egy probléma megoldása, vagyis egy filozófiai tétel, ahelyett, hogy érthetőbbé tenné a történelmet, homályban hagyja vagy összezavarja, vagy átsiklik fölötté, elítéli és tagadja, akkor ez arról tanúskodik, hogy a kérdéses tétel és a filozófia, amelyhez kötődik, önkényes, még ha érdeklődésre tarthat is számot más tekintetben, mint az érzelem és a fantázia megvilágítása.” (Croce, 1987f, 581).

Arra is kitért Croce, hogy a problémamegoldást is magában foglaló kutatásokban milyen torzító szerephez jutnak a *filozófia* nem tudatosult problémái, illetve a vizsgált téma problémáinak fel nem ismerése vagy mellőzése. A *teologizáló filozófiáról és csökevényeiről* című tanulmányában (1918) arra hívta fel a figyelmet, hogy a filozófia ún. „*alapkérdésének*” (a lét és gondolkodás prioritásának) problematikája mennyire egyoldalúvá, teológiai jellegűvé teszi a filozófiát, hiszen egyrészt lemond a létezés reális voltánról igazolásáról (misztikus, fiktív létezés is elfogad valóságosként), másrészt a történéseket determináló tényezők bizonyos körét eleve lényegesebbként mondja ki (idealista vagy materialista apriorizmus). Az ebben is megmutatkozó merev metafizikusság mitikussá teszi a filozófiát, és boldogító végérvényességet ígér az

embereknek. A vallás fontosságának elismerése és minden tisztelete mellett hangsúlyozza Croce a filozófia másféle szellemisége révén teljesíthető, de a vallásótól *eltérő* feladatát: „Olyan szükséglet ez [a vallásé], amelytől nem szándékozunk megvonni a tiszteletet; s amelynek megvan és mindig meglesz a helye a szellem dialektikájának mozzanataként. Ám aki végérvényesen nem ismer más istenséget, mint magát az életet, az beéri azzal az egységgel, amelyet ez nyújt neki, a «nyugtalan» egységgel, az egységgel, amely teljesen egy a különféleséggel, és szíves örömet belenyugszik, hogy nem «nyugodhat el», mert tudja, hogy a megnyugvás – az Istenben való megnyugvás is – ellentétes az étellel.” (Croce, 1987b, 123). A filozófia racionalitását, dialektikusságát és demitologizálását a későbbiek során a *hamis* – elitista, rasszista és hasonló – *történetírási módok (false storie)* kritikájával összekapcsolva értelmezte Croce, illetve a filozófia problémaérzékenységének legfőbb inspirálójaként az *életelő (vitalità)* elementáris dinamikáját emelte ki (Olivier, 2022, 173–201).

b) A gyakorlat és a problémák szerepének fokozott előtérbe állítása

Croce gondolkodásmódjában mindig előtérben állt a szerves egység és az ellentéteesség megértésének szempontja, amit a történetiség elvével kapcsolt össze, ezért kapott kiemelt figyelmet a *létrejövő* egység, illetve a régi és az új közötti *különbség*, illetve annak különös átmeneti csomópontja, a *probléma*.

α) Az elmélet és a gyakorlat elválaszthatatlansága

Croce tetralógiájának harmadik kötete, *A gyakorlat filozófiája* mutatja a leghatározottabban, hogy ő a megújuló filozófia átfogó feladatának a problémák feltárását és megoldását tartja, mégpedig mind az elmélet, mind a gyakorlat szempontjából. A *Logikában* nyújtott rendszerezés szerint a tiszta fogalommal szembeállított álfogalmak úgy szerepelnek, mint a gyakorlat hatására és szolgálata végett kialakult ismeretformák: „Az álfogalmak közül a képzetesek vagy empirikusak vagy osztályozók alkotják az *empirikus tudomány*nak vagy *természettudomány*nak, illetve napjainkban gyakrabban egyszerűen *tudomány*nak nevezett tárgyalásmódot; az absztrakt, numeratív és mizuratív álfogalmak a *matematikai tudományok*at; ha pedig az utóbbi álfogalmakat az előbbieknél a segítségével az egyedi ítéletekre alkalmazzuk, akkor ez nem más, mint az úgynevezett *matematikai természettudomány*.” (Croce, 1987d, 401). A didaktikai okokból hangsúlyozottan *megkülönböztetett* kétfajta fogalom, illetve az osztályozó ítélet és a felsoroló ítélet természetesen *együtt* vesz részt a gyakorlatinak minősíthető tevékenységek végzésében, hiszen az elmélet és gyakorlat az életfolyamatok valóságában *elválaszthatatlan* egymástól, mind a szubjektum *antropológiai* adottságait, mind *tevékenységformáját*, mind annak *eredményét* tekintve. „Nem igaz – hangsúlyozza Croce az antropológiai kötöttségekről –, hogy vannak gyakorlati emberek és elméleti emberek; az elméleti ember maga is gyakorlati: él, akar, tevékenykedik, mint az összes többi ember, s az, akit gyakorlatinak nevezünk, maga is elméleti: szemlélődik, hisz, gondolkodik, olvas, ír, szereti a zenét és más művészeteket. A tiszta gyakorlati szellem termékeként számon tartott munka, kissé közelebről nézve, nagyon is bonyolultnak és elméleti elemekben gazdagnak bizonyul: van benne elmélkedés, okfejtés, történeti kutatás, eszméi kontempláció. Az a munka pedig, amelyet a tiszta művészeti vagy filozófiai szellem megnyilvánulásaként tartottak számon, egyúttal akaratú terméknek is mutatkozik, mert akarat nélkül semmit sem lehet létrehozni: a művész sem készül évekig csak főművére, a gondolkodó ember sem fejezi be rendszerét. Az austerlitz csata vajon nem volt gondolati munka is? És az Isteni Színháték nem volt akaratú

munka is?” (Croce, 1987e, 423–424). A gyakorlat lényegét meghatározó akarat *különböző fokú tudatossággal* érvényesülhet ugyan, és kibontakozását segíti annak a *rutinnak* szerephez juttatása, amit az emberiség történetileg belesűrített az álfogalmak anyagába, sőt bizonyos áttételek révén a *formájába* is. A megismerő tevékenység során felidézünk a megfelelő előzményeket, azokhoz igazodunk és azokból is táplálkozunk; s noha új tudást akarunk szerezni (többnyire a régi alapos korrigálása vagy cáfolata árán), felhasználjuk a réginek azokat a korlátozottságait, illetve elemeinek összeszerkesztési módját, amelyek az új létrehozásakor negatív vagy pozitív például szolgálnak. Mert a gyakorlatban szükség van az empirikus partikularitásra is meg az absztrakt általánosra is, aminek egy részét és éppen aktuális formáit jól lehet hasznosítani. „[A] megőrzésnek, amelyről most beszélünk – figyelmeztet Croce –, megvan a haszna, mert voltaképpen megkönnyíti, hogy visszaemlékezzünk a birtokolt ismeretekre, és amikor szükséges, visszaidézzük őket a kozmosznak vagy a látszólag tudattalannak és elfeledettnek a méhéből. E célból épülnek fel a fogalmi fikciók mint eszközök, amelyek lehetővé teszik, hogy egy név segítségével képzetek sokaságának fúvassunk ébresztőt és sorakozót, vagy legalább kellő pontossággal jelöljük meg a műveleti formát, amelynek révén képesek leszünk újra megtalálni és felidézni őket.” (Croce, 1987d, 340–341). Ezért segíthet az eszmei örökség minél teljesebb ismerete, ha az meg is kapja a tiszta fogalmakról szóló tudást arról, hogy ezek *nem foglalnak magukba* fiktív, misztikus információt, továbbá, hogy a gyakorlat szempontjából fontos *álfogalmak sem* tartalmazhatnak a maguk szempontjából – természetes partikularitásuk mellett – hamis ismeretet, valótlansággá torzított absztrakciót; csupán új elméleti (filozófiai) tudást nem adnak. A tiszta fogalmak *mintaadó precedens szerepe* az, hogy az álfogalmaktól is elvárja tartalmuk *sajátosan igaz és értékes* (ezért nem félrevezető) voltát. A már ismert és bevált *gyakorlati* fogalmak funkciója arra koncentrálódik, hogy a *releváns* terület *optimális változtatását* azzal segítse elő, hogy ebben a folyamatban *legmegfelelőbb információkat* vegyék igénybe (ezeknek „fúvasson ébresztőt”) és az ilyen fogalmakban összevont lényegét hordozó *jelenségfajtaikat* idézzék fel és egészítse ki újakkal a releváns fogalom tartalmának korszerűsítése, *aktualizálása* során (ilyeneknek „fúvasson sorakozót”). Az empirikus fogalmak és absztrakt fogalmak minőségre, struktúrára, mértékre és hasonlókra vonatkozó, meglévő és felülvizsgált információiból, valamint az ezeket kiegészítő, új ismeretekből szerveződhet új egységgé – az osztályozás, mérés stb. által – az a cél szerepű *új kép*, amely a gyakorlat eljárásai során helyes eredménnyé realizálódik. A módszert illetően az álfogalmak képzésének „műveleti formáit” kell igénybe venni az új feladathoz adaptálva. A gyakorlati tevékenység folyamatában *nem* jönnek létre új filozófiai ismeretek, hanem csak életszerű formát, *hasznos létformát* öltenek a másféle felhasznált fogalmak. De természetesen a tiszta fogalmakhoz való igazodás adhat megfelelő *elméleti* alapot a gyakorlat tudatos folytatásához; a gyakorlat fogalmai az így már értelmes akarat konkrét és célszerű érvényesítéséhez, újat és értékeset teremtő megvalósításához. A gyakorlati tevékenységet előmozdító akaratot megfelelő *elméleti* tudás *vezérli*, mind a helyes célkitűzésben, mind a sikeres megvalósításban, de ehhez a történelmi precedensek segítik; a speciálisan korlátozott tudásanyag és speciális elrendezettség (empirikus tudásanyag kívánt struktúrája) a *megfelelő korlátozottsággal* tudja elérni a célt, a gyakorlatban létrejött eredményt. Az elméleti tudás *igazságértéke* és a gyakorlati tudás *hasznosságértéke* egymást támogatva érvényesül, de nem azonos szinten ismétlődik, mert az elmélet történetisége és a tiszta fogalom transzcendenciája magasabbra emeli a megvalósulást, a gyakorlati tudás *partikularitása* pedig segít a

kívánt általánosság (speciális partikularitás) *keretei között* tartani az akarat célmegvalósító mozgását.

A filozófiai kategóriák és a tudományos áfogalmak egyeztetett használatának és a különböző tevékenységformák összekapcsolásának legnagyobb veszélyeire is figyelmeztet Croce: „Mínt hogy a természettudományok empirikus formákból vannak összerakva, (amelyek nem nyújtanak igazi ismereteket), nem szolgálnak *közvetlenül* a tevékenykedés számára, így a megvalósítás végett vissza kell térni azok sémáitól a tények egyedi helyzetének megismeréséhez, vagy ahogyan általában mondani szokták, félre kell tenni az absztrakciókat, és azt kell megnézni, *hogyan állnak adolgo* valójában és tulajdonképpen. A beteget gyógyítják, az egyes beteget, nem a betegséget; [...] nem elég az *orvosi tudásanyag*, a *klinikus szemére* van szükség. A mi felfogásunk szerint a természettudományok nem abban az értelemben gyakorlatiak, hogy más ismeretekhez képest határozottabban irányulnak a tevékenységre, hanem abban a másik értelemben, hogy ők maguk tevékenységek [azioní] és gyakorlatiak, mégpedig belsőleg és *konstitutívan*. És éppen azért mert tevékenységek, alapvetően nem a tevékenységre irányulnak, hanem arra, hogy a megismerő szellemet segítsék, és mint tevékenység – csak második fázisban és közvetett úton – a végső tevékenységet [a megismerő szellemét]. Más szavakkal kifejezve: világos, hogy ha azt a tevékenységet, amit a tudomány végez, ha egy általában vett tevékenységet nem fordítunk át másféle [megismerő] tevékenységgé, akkor nem lehet helyet biztosítani egy új [eredményes] tevékenységnek.” (Croce, 1920, 213–214). A probléma megoldásához – már itt jelzi Croce – nem lehet eljutni olyan újabb ismeretek bevonása nélkül, amelyet a gyakorlatból való kilépés nélkül lehet megszerezni, mint a tényt helyesen bemutató, dialektikusan *konkrét* tudást, azonban az elméleti tudást gyakorlativá kell specifikálni. Erre nem alkalmasak a tudomány áfogalmi és mechanisztikus eljárásai, hiszen az osztályozás és a mérés „semmiféle megismerési aktust nem végez”; ugyanis „[a]z intellektuális fikciók kialakítása tehát sem nem megismerési aktus, sem nem megismerés-ellenes, logikailag nem racionális, de nem is irracionális, hanem a maga módján, *gyakorlatilag* racionális.” (Croce, 1987d, 339–340) – A szaktudományok Croce által *mechanikusnak* nevezett módszerét Heidegger is kárhoztatta; ezért jelentette ki a rá jellemző túlzással: „A tudomány nem gondolkodik. [...] A tudománytól nem vezet híd a gondolkodáshoz, csak ugrás.” (Heidegger, 1994, 9–10).

Csakhogy a klinikus és főleg a terapeuta aligha tud gyógyító tevékenységet folytatni, ha elavult tankönyvekből tanulta meg az elméleti alapokat, és nem is gyanítja, hogy emiatt nem boldogul. Ezért foglalta össze Croce – a több munkájában szórványosan tett észrevételek mellett – a *Logica* III. részének öt fejezetében nyújtott részletes elemzés után még egy hatodikban külön, és tekintette át mélyebb összefüggéseik szerint, rendszerezte őket belső logikájuk alapján is. Azt emelte ki, hogy milyen ismeretformáknak milyen tudástartalmát *torzították el* vagy *csontkították meg*, vagy pedig hogyan tették őket *rossz helyre* a szellem egészét bemutató gondolkodás rendszerében. Mert ennek következményeiként álltak elő végül a maguk szélsőségeiben is megmutatkozó profilú *filozófiai attitűdök* (mint például a szkepticizmus és a miszticizmus) (Gembillo, 1984, 337–380).

A probléma *megoldása* – állapította meg több helyen Croce – végül is magának hibának a *kiküszöbölése*, ami a megoldás szempontjából nézve a tényleges igazság feltárása a *situáció helyes bemutatásának formájában*: olyan új (vagy korrigált) ismeretek szerzése és összegzése, amelyeknek az ismeretformái is *korrektek* és *adekvátak*. Az igazság megismerése, a *feltárás* felől nézve, úgy oldja meg a problémát,

hogy a kapott igazsággal konfrontálja az előző hamis ismeretet, és megmutatja annak problémát generáló voltát, konkrét hamisságát, ami miatt az új ismerettel fel kell cserélni. Vagyis: „A hibának – szokták mondani – *megvan a saját logikája*; bár helyesebben szólva azt kell mondani, hogy mint hiba nem tud összpontosulni az igazság segítségével hívása nélkül.” (Croce, 1920, 298.) Ez utóbbihoz alkalmazza Croce a saját filozófiai rendszerét, az ott kidolgozott tudásformákhoz mérve rendezzi a problémákat *elvi* alapon gerjesztő *szerepek* [ufficio] cseréjét (például elméleti helyett gyakorlati feladat), *strukturális* helycseréket (például a tiszta fogalom megelőzi az intuíciót), és a *totalitás voluntarista kezelését* (például intuíció nélküli fogalom), valamint az ezekkel párosuló *ismeretelméleti magatartást* (például empirista és logicista gnoszeológia dualizmusa), végül pedig valamely filozófiát meghatározó *világnézeti attitűdöt* (például mitologizáló vagy vallásos filozófia). Az ilyenek megtévesztő homályát képes eloszlatni a feltárt igazság, amely – mint Croce többször utal rá – egyszerre mutatja meg a probléma *természetét* és *megoldását*. Hagyni kell a megismerő szellem eltávolított korlátok utáni kibontakozását (amelynek mélyén józan racionalitás működik); el kell végezni a tények lényeglátó elemzését (az individuális ítéletek segítségével), és az majd megrajzolja a problémát is megoldó igazságot. Vagyis a probléma feltárása és megoldása között nincs átmeneti üres hely vagy elméleti cezúra, a kettő egymást áthatva, az előzőt felváltva alakul új és igaz tudássá.

Legnagyobb hibának azt tartja Croce, hogy nem érvényesül (mert őt megelőzően nem dolgozták ki átfogóan) az ehhez szükséges kategóriák igénybevétele, és nem gondolkodnak a „különbségek dialektikájá” -nak szellemében az igazság kifejlődésének komplexitásáról. Eleve rosszul különböztetik meg a problémákban összefonódó elméleti és gyakorlati mozzanatot, ignorálják egymás nélkül nem létező nivoltukat és ugyanakkor eltérő szerepüket, ami legtöbbször a gyakorlati tevékenykedés nagyfokú autonómiájának félreértésében fogalmazódik meg, az álfogalmak következtelen használatában csúcsosodik ki, és végül a voluntarizmus egyoldalúságához és a pragmatizmus szélsőségeihez vezet. Ennek elméleti előkészítője a tiszta fogalom hiánya, többnyire a matematikai álfogalmakkal történő helyettesítése, valamint a tiszta intuíció nem ismerése miatt az empirikus álfogalmak partikuláris komplexitásának túlértékelése, ezek tiszta intuícióvá történő, erőltetett előléptetése. Így a problémáknak mind a gondolati vázát, mind a valóságba ágyazottságát igen nehéz felismerni. Az empirikus fogalmak tényanyagának korlátozottsága gátolja a megoldást segítő új tények feltárását. (Ezt a nehézséget kerülgette Wittgenstein is, főleg pályája kezdetén.)

A gyakorlatot is jól irányítani képes elmélet területén a *két alapvető ismeretforma* minőségének és funkciójának félreértése olyan többféle tartalmi akadályt is eredményez, amely nemcsak a problémák megoldását gátolja, hanem egy filozófiai koncepció egész arculatát eltorzítja. A tiszta intuíció *szimplifikálása* (még a történeti intuícióé is) egyszerű empirizmusba torkollik, ami átvezet az *empirikus fogalmak* világába, de igényesebb változata sem juthat tovább valamilyen *materialista filozófiánál*. Másrészt, ha a *tiszta intuícióba* beeróltetik az empirikus *fogalom* bizonyos jegyeit, egy látszólag *magasabb rendű* intuícióvá emelik, a tiszta fogaloménál is hatékonyabb megismerő-erőt tulajdonítanak neki, észfelettivé fokozzák. Ezzel az *esztéticizmusnak* olyan változata áll elő, amely a *miszticizmus* valamilyen filozófiájának nyit utat (amire példa Bergson intuícó-fogalma lehet). Viszont, ha a *tiszta fogalomba* erőltetik az intuíció nem reprezentatív jegyeit, ami eredetileg csak a fogalom különleges életszerűségét jelezni hivatott, akkor – a filozofizmus sajátos változataként – egy minden érdemlegest tartalmazni látszó

elmélet áll össze, amely vagy egy empirizmushoz húzó *mitologizmust* képvisel (mint Heidegger bizonyos antikizáló filozófiai írásai), vagy egy filozófiai fogalmakkal operáló miszticizmust (Jakob Böhme). Az előbbi – választott logikai szubjektumai miatt – nem tudhat hiteles ítéleteket alkotni; az utóbbi eleve egy transzcendens szférába menekül.

A világ *változatait* magyarázni törekvő elméleti megoldások *módszereit* is jellemzik a fentiekből adódó következtelenségek. A totalítások differenciált egységének elve helyett a gnoszeológiájukban *dualizmus* érvényesül: *materialista empirizmus*, amely leírást nyújt értelmezés helyett, az empirikus fogalmaknak ad nagyobb értéket a tiszta fogalmakkal szemben, és ezt egy racionalisztikus megoldással igyekszik ellensúlyozni a matematikai fogalmak bevonásával, ami az absztrakt természettudományok „kibékítő” egységében valósul meg. Ez, a megoldást igénylő ismeretek gazdagítása helyett, csupán az osztályozás és a mérés változatait hozza létre. Mindez egy olyan ontológiával áll összhangban, amely másféle dualizmusokat foglal magában, például a kettős szubsztancionalizmust, a kauzális és finális historicizmust és így tovább. Ezek részbeni továbbgondolása vezet el nagyon könnyen a *szepticismushoz*, vagy keres utat valamilyen spekulatív *filozofizmushoz*. Az univerzalizmus hajszolása, erőltetése az üres metafizikai rendszerek különféle változatait szüli. A helyes történetiség-értelmezés segíthetne ezen azzal, hogy a valóságos konkrétság feltárásával igaz ismeretekhez jussanak, megfelelő különbséget tegyenek a természet és a társadalom alapvető változásai között, ne mossák össze az objektív változásokat a róluk szóló tudásunk megváltozásaival, ami egyben megmutatná az egységes természetfilozófia lehetetlenségét is, illetve segítene belátni a *problémák* létezésének *sajátos* történetiségét is. Az ilyen korlátozottságok felszámolása segítene felismerni új konkrét ismeretek bevonásának nélkülözhetetlenségét és ezáltal biztosítani a megfelelővé tett dokumentáltságot (Croce, 1987b, 108–110).

β) A problémák szükségszerű keletkezése és megoldása

Történetfilozófiájának sajátos jellege, abban az élet *nem szűnő dinamikájának* és abszolút *végző cél nélküli* voltának hangsúlyozása fokozottan ráirányította Croce figyelmét a történelmi folytonosságot nehezítő *problémákra*. Elméleti szempontból nézve arra, hogy tudatos tevékenysége során hogyan jut el az ember tudásának és nem tudásának határához, szükséges ismereteinek felbomlott egységéhez és egyre korlátozottabb alkalmazhatóságához, gyakorlati szempontból pedig céljai megvalósításának félresiklásához, szükségletei kielégítésének akadályozásához. Ennek okait keresi részben magában az adott filozófiákban, részben a nem kellően dialektikus gondolkodás érvényesítésében, hiszen mindez az élet egészére kihat.

A problémáknak, Croce szerint, van egy olyan *megettévesztő* jellemzője, amely könnyen félrevezeti a filozófiában járatlan vagy felületességre hajlamos embert. Ugyanis látszólag mellékesnek mutatkoznak, mintha elég lenne csupán leleplezni és elfelejteni őket. Croce nagyon határozottan figyelmeztet: „Nem léteznek, mint igazságok, de nagyon is *léteznek* mint *hibák*.” (Croce, 1920, 254). Ezt az ellentmondást a következőképpen lehet feloldani: „Ami azt az ellentétességet hirdeti, ami a létező hiba érthetlensége és meghatározott hibák létezésének tagadása között fennáll, nem oldható fel másképp, mint ahogyan már több alkalommal említettük. Az a hiba, amelyik itt létezik, nem hiba és nem negativitás, hanem valami pozitív, a szellem terméke. És mivel a szellemnek ez a terméke híján van az igazságnak, nem lehet az elméleti szellem műve; és mivel az elméleti szellem formáján kívül nincs mit tekintetbe venni, mint a gyakorlati formát, a fölfedezett hibának mint létezőnek, a maga módján kell racionálisnak lennie, vagyis mint a gyakorlati szellem termékének.”

(Croce, 1920, 254). A tudomásul vett probléma a gyakorlatban fejt ki hatását, filozófiailag nem korrekt módon, gyakorlatilag sem elég kielégítően, de az értelmes feladatok megvalósításában zavaróan vesz részt, ezért kell megoldani. Ugyanis olyan tevékenység – átmeneti – hibája, vagyis a gyakorlaté, amely létfontosságú javakat hoz létre az ember számára. A problémamegoldást megalapozni, majd a gyakorlati tevékenységet javítani az új tudást hozó filozófia elméleti segítségével lehet, de a megvalósítás trendjét a *gyakorlat racionalitása* szerint kell irányítani.

A problémák *felismeréséhez*, egyáltalán a problematikusságnak az emberi tevékenységben, a társadalom életében való jelenléte tudatosításához, a spontán rosszérzések és kételkedések fogalmi megértéséhez az *elméleti* tevékenység, a megfelelő kontempláció vezet. Mégpedig az individuális ítéleten alapuló, feltételeket is jelző tiszta fogalom segítségével. A probléma tünetszerűségén túlmutató ilyen fogalom szerepére már a *Logicában* felhívta a figyelmet Croce: „Elfogadva a fogalom, vagyis minden definíció elgondolásának egyedi és történeti feltételekhez kötöttségét (a feltételekét, amelyekből a kétség, a probléma, a kérdés ered, amikre a definíció ad választ), hasonlóképpen el kell fogadni azt is, hogy a definíció, amely tartalmazza és megerősíti a választ, ezzel az eljárásával egyben megvilágítja azokat az egyéni és történelmi feltételeket, a tényeknek azt a fajta csoportját, amelyből a fogalom létrejött. Megvilágítja azt, ami által az, ami.” (Croce, 1987d, 135). Kiviláglik valamely összetevő inkompatibilitása a többiével, vagy az élet folyamatának menetével, ami azonban csak az eredményes diagnózis megállapításához lehetne elegendő. A gyakorlat természetének bemutatásakor figyelmeztet Croce arra, hogy a megoldást már másfajta fogalmak bevonásával és újabb tevékenységek beiktatásával kiegészítve kell elérni: „Ha az Élet meghatározza a Gondolatot, akkor ez apodiktikusan bizonyítja, hogy a gondolatnak mindig történelmileg meghatározott formája van: nemcsak a Művészetnek, amely mindig egy kor, egy lélek, egy pillanat művészete, hanem a Filozófiának is, amely csak az élet által elébe tárt problémákat tudja megoldani. Minden filozófia tükrözi és lehetetlen nem tükröznie – ahogy mondani szokták – egy meghatározott történelmi pillanatnak a gondjait; ami nem úgy értendő, hogy megoldásainak *minőségében* tükrözi őket (mert ebben az esetben rossz filozófia, szenvedélyes vagy pártos filozófia volna), hanem *problémáinak* minőségében.” (Croce, 1987e, 491–492). Azonban a megoldást csak az a filozófiai elmélet segítheti elő, amely valóban a maga történetiségében mutatja be a problémát magában foglaló élethelyzetet. De még így is „fennáll a veszély, sőt gyakran több mint veszély, hogy az irracionális, a közöny és a dekadencia beszűrődik a történetírás szigorúságába, s rosszhiszeműen összekeverik a «res actae»-t a «res agenda»-val, a megismerés és a történetírás mozzanatát a gyakorlati mozzanattal. Ha igaz, hogy a történetírás nem tétlen szemlélődés, éppoly igaz az is, hogy nem gyakorlati ténykedés, hanem elméleti ténykedés, amely annál jobban szolgálja a gyakorlatot, minél inkább valósul meg tiszta megismerésként, híven ahhoz a leibnizi mondáshoz, hogy «quo magis speculativa, magis practica». A szenvedélyhez, a «querens intellectum»-hoz, hogy cselekvéssé váljék, a történetírás adja hozzá az «intellectus»-t, s a szenvedély magában ebben az aktusban alakul át elhatározássá és cselekvéssé. Ez nem csupán a filozófia történetében van így – ahol mások gondolatának és a múltbeli gondolatnak a jobb megismerése együtt jár saját gondolatunknak és a jelenlegi gondolatnak a jobb meghatározásával –, hanem a történelem minden területén: a művészettörténetben – ahol a kétségek feloldása, vagyis egy műalkotás körüli homály eloszlatása együtt jár ennek az alkotásnak a teljesebb újraalkotásával és élvezetével – éppúgy mint a politika és az erkölcs történetében, ahol a tényhelyzet világos megértése együtt jár az akarat

biztosabb igazodásával és az ebből következő cselekvési folyamattal.” (Croce, 1987g, 635). A dialektikus elmélet vezet rá a problematikus helyzet *konkrétságára* és a megoldó gyakorlat *adekvát* formájára (minthogy a gyakorlat a maga módján egy elméleti problémának is összetevője).

A problémákkal való – érdemleges – foglalkozásra, vagyis *megértésükre* és *megoldásukra* a valóban *dialektikusan gondolkodó ember* képes, aki személyiségének egészével koncentrálna erre a feladatra: *alapos felkészültséggel* rendelkezik, és nagyon gondosan *„faggatja” objektumát*. Igaz, ebben maga a probléma is „segíti”, hiszen az illető egyént szembeállítja adott tudásával, felhívja magára a figyelmet, de ugyanakkor hallgatólagosan vezeti is a megoldás felé sajátos létezésének azzal a mozgásával, amely által a pontos felismerés mintegy a megoldást is nyújtja. Ennek megvilágítását Croce kétféle összefüggésben adja: egyikben a *megismerés egész folyamatában játszott szerepe* szerint, a másikban a *probléma saját dinamikájának megmutatkozásaként* elemzi.

A problémát elsősorban a *Logicában* mutatja be úgy Croce, hogy az a *megismerés általános folyamatának* olyan természetes, de minőségileg különös és fontos összetevője, az ember komplex tevékenysége elméleti komponensének sajátosan *kritikus csomópontja*, amelyben az ember a tudást és nem tudást elválasztó határhoz érkezik, továbblépéséhez mindenképpen *új tudásra* van szüksége, a fölmerült kérdésekre előbb-utóbb helyes és megnyugtató választ kell adni. Definiálni kell megfelelő fogalmakban az új tudást, illetve összhangba hozni az igaznak bizonyuló régebbiekkel. A létrehozandó tartalmi koherencia és a formai egyöntetűség optimális egységéről állapítja meg Croce: „Minden definíció válasz egy kérdésre, megoldása egy problémának, és nem kellene itt szólni erről, ha nem tennénk fel kérdéseket és nem vetnénk fel problémákat. Miért zavarjuk ezzel a kényelmünket, milyen szükség kényszerít erre? Mint a szellem minden tevékenykedése, [ez is] egy szembenállásból, egy gyötrelomból keletkezik, egy harcból, amely békére vágyik, egy sötétségből, amely a fényt keresi, vagyis, mint mondtuk, létezik egy kérdés, amely választ követel. A kérdés nem csupán választ feltételez, hanem olyan választ, amilyen a kérdés. A válasznak összhangban kell állnia a kérdéssel, mert különben nem lenne válasz, csak a válasz megkerülése. Ami ebben a beszédmódban megismétlődik, az az, hogy a kérdés természete színezi a választ, és hogy egy kellő konkrétsággal megfogalmazott definícióban kifejeződik az a probléma, amely létrehozta. A probléma megváltozása megváltoztatja a definiálás módját.” (Croce, 1920, 133–134). A definiálás már a válasz egésze a maga lényegi túlsúlyával, azonban ennek előbb – nagyobb hangsúllyal – mégis a formáját lehet felülvizsgálni.

Elemzésében Croce ezen a ponton fókuszál jobban a problémák *önfeltáró* voltára. Mivel a probléma elégtelenség, *hiányosságként* és *értelmetlenségként* merül fel elsősorban, legelőbb az adott eszközökkel kezdik érthetővé tenni, vagyis *részletesebben bemutatni*. De a probléma konkrétan kezelendő volta miatt is a tényleges helyzet konstatálásából érdemes kiindulni, alaposan leírni és elemezni azt, minél *teljesebben* és *objektívebben*. Például az *Esztétikában*, ahol ezt nagyon bonyolult létező, a műalkotás komplexitását és empirikusan homogenizált egységét érzékeltetve kell megtenni, Croce figyelmeztet a bemutatás sokszempontúságára: elméleti és gyakorlati „rekonstruálására”, a maga teljességében, mégpedig komplex történeti szemlélettel: „Helyreállítani önmagukban a lelki állapotokat, amelyek változtak a történelem során, ami a maga módján *történeti interpretáció*, amely életre kelti a holtat, teljessé teszi a töredékeset, oly módon láttat velünk egy műalkotást (egy

fizikai tárgyat), amilyenek a szerző látta az alkotás folyamatában. Ilyen történelmi munkálkodás feltétele a hagyomány, amelynek segítségével össze lehet gyűjteni a szétszórt sugarakat és tűzzé egyesíteni. Mi, emlékezetünk segítségével, összefogjuk a fizikai tények ösztönzését, amelyek között az született; és így lehetővé tesszük, hogy az úgy működjék újra bennünk, ahogyan abban munkálkodott, aki létrehozta.” (Croce, 1965, 138–139). A konkrétságot a maga eredetiségében kell felidézni és megérteni a problémák vizsgálata során is, és ebben a személyiségnek a maga teljességével, egyéni és nembeli (generikus) adottságaival és kulturáltságával kell munkálkodnia. Ebben – általában – az elemző történelmi szemléletnek mindig kulcsszerepe van. „[K]ibogozza, megvilágítja és minősíti emlékezetünket arról, amit cselekedtünk az aktusban, amellyel megcselekedtük; arról, amit a bennünk rejlő és bennünket alkotó emberiség cselekedett az aktusban, amellyel megcselekedte; ha ez nincsen, történetírás sincsen. Vico szerint az igazság maga a tény [*verum ipsum factum*], mert az ember csak azt ismeri meg, amit tesz, amit ő maga cselekszik. Ez a vicói elv nem bontakozott még ki teljes termékenységében, még mindig homályos, vagy félreértik.” (Croce, 1987g, 638; Verdicchio, 2000, 199–226).

A problémát a maga létezésének terepén szükséges felülvizsgálni, mégpedig adott létezését, és sajátos autonómiáját – noha ez valamennyire megbontja képe egységét – úgy leírni, hogy a részek didaktikai okokból végzett elkülönítése révén áttekinthetőbb legyen a részek strukturális viszonya, illetve a részek *igazságértékének* (egyesek hamis voltának) felismerése, az információ *hiátusainak* (hiányzó igazságelemeinek) megállapíthatósága. Az ilyen analízis terelheti olyan irányba az új elemek feltárásának trendjét, valamint a helyes szintetizálás tendenciáját, amely a probléma folyamatszerű megoldása is egyben. A jól végzett analízis a szintetizálással együtt különbözteti meg az igazat és nem igazat, a konkrétot és nem konkrétot, a hiányzót és a fölösleget, hiszen így tud menet közben korrigáló visszacsatolásokat végezni, mert az ilyen résztevékenységeket a szemléleti egység, a gondolati univerzalitás és a történetiség perspektivitása alapján végzi. Az analízis és szintézis együttese korlátozza a csere és a módosítás bizonytalanságait, (a próba–szerencse játékának üresjáratait); az univerzális transzcendentalitása pedig kedvez az *a priori* szintézis alkalmazásának. Segít elkerülni a korlátozott és olykor még másként is hibás konvenciók paradigmá-argumentumát (amit Wittgenstein is kritizált). Nem hajt végre paradigmaváltást, csupán az adott valóságterület problémakomponensét korrigálja, de az adekvát konkrétság eléréséhez az egyetemesség és a történetiség kínáló segítését is igénybe veszi.

A leírás és az analízis módszerét a neopozitívizmus is alkalmazta, de leírásaiban mereven ragaszkodott az empirikus, fizikalista, pontosan szabályozott megfigyelési nyelv alkalmazásához, amit azonban szinte csak a természettudományokra lehet érvényesíteni, bár Otto Neurath a társadalomtudományokra is megpróbálta kiterjeszteni, a viselkedések leírását fizikalista módon bemutató behaviorizmus szempontjának hozzáadásával, amely a létezőkről és *korrelációikról* is képet tud adni ilyen módon, és így a fizikalista megfigyelési nyelv a tudomány *általános* nyelve lehet. Carnap szerint ezt a megfigyelési nyelvet egy elméleti nyelv segítségével kell értelmezni, természetesen bizonyos *korrespondencia* szabályai szerint (Carnap, 1998, 71–81; Neurath 1972, 541–568). Ez a felfogás szemben áll ugyan Croce módszerével, de főleg abban, hogy többre képes, hiszen logikai a korrelációk és antinómiák fegyelmbevételével, illetve a megfigyelés és az értelmezés megfeleltetésének hangsúlyozásával előnyösen kihasználja a modern logika nyújtotta előnyöket.

Ezzel szemben Croce azt tanácsolja – témáját az objektum után a *szubjektum* szempontjából megközelítve –, hogy inkább a teljesen aktivizálódó *személyiség* – a maga problémaérzékenységén, komplex tudásán és vállalkozó kedvén túl – minél szélesebb körre terjessze ki kutatásának eszközeit; hozza mozgásba a gondolkodást és az akaratot, tulajdonképpen mozgassa meg „az ember és az egész valóság erőit” (Croce, 1987b, 111). Ez nem csupán a filozófia saját problémáinak kezelésére vonatkozik, hanem a maga sajátos módján az *élet bármely felmerülő problémájára*. Az olykor szellemi arisztokratának nevezett Croce ugyanis nem húzott éles határvonalat sem a művészetben a zseni és az egyszerű ember közé, sem a filozófiában a képzett tudós és a józanul gondolkodni képes átlagember közé, inkább a két szélsőség közötti fokozati különbségeket hangsúlyozta, illetve a személyiségnek azt a természetes sokoldalúságát, hogy van elméleti és gyakorlati képessége, józan értelme, és ezek közül – élethelyzeteinek, érdekeinek stb. megfelelően – mindig valamelyik lép előtérbe, de a többiek háttérbeli támogatásával (Croce, 1965, 18; Croce, 1920, 162–164). A problémákkal való találkozásokor is ez történik. Kétségtelen, hogy a lehetőségekben és a képzetekben érnek el nagyobb sikert e téren is; azonban a lehetőségek tudatosítása és az ismeretek gyarapítása közelebb visz a sikerhez. Ebben a filozófiának a maga széles látókörével és dialektikus gondolkodási stratégiájával különös útmutató szerepe van.

A probléma *önmaga rejtélyét megoldani* képes segítőkézsége a problémaszituáció koherenciáján alapul; ezt kell kihasználni, hiszen vagy előbb-utóbb kiderül hamis volta, és nem cáfolatára kell koncentrálni, vagy pedig inkább tisztázódnak kezd karakterének lényege, ami segíti és inspirálja az átalakító folytatást. Minél adekvátabb a releváns helyzetre vonatkozó tudás, annál inkább előtérbe kerül a megoldás. Amikor „a kérdés még nem konkrét, vagy csak tökéletlenül van megfogalmazva, nem fejeződik ki, hanem elrejtőzik a kifejezetlenben, vagy rosszul kifejezve, dadogva szól; mégis, a kemény rög alatt, amely nem nyílik még szét, csupán imitt-amott alig hasadozik, észrevenni már, hogy sarjad egy gondolat, amely előbb-utóbb a fölszínre bukkan, egy gondolat, amelynek hol eltűnik, hol ismét eltűnik az arculata. S ez, ami megesik a töprengő tudóssal, éppúgy megesik a költővel, sőt a gyakorlati emberrel is, aki valóban csak tevékenykedés közben érzi a magáénak gyakorlati problémáját.” (Croce, 1987b, 106). Azonban bármennyire elválaszthatatlan a feltárás és a megoldás, a probléma érdemleges kezelése mégis a nehézség tisztázásaként kezdődik, de *nem* folytatódhat önkényes akaratlagossággal és főleg nem új ismeretek bevonása nélkül.

A problémák *feltárásának* és *megoldásának* viszonyát *elválaszthatatlannak* tartja Croce, (még didaktikailag elkülönített jellemzésük is eléggé szüksézszerű); inkább a problémák történelmi szituáltságát, az elemzésükhöz szükséges fogalmi apparátust és annak dialektikus alkalmazását hangsúlyozza. Ezek egymást átható jellegéből is főleg azt, hogy a tiszta fogalom garantálja a problematikusság *felismerését* és implikálja a *megoldás* helyességét, mivel *igaz* módon mutatja tárgya adott képének *elégtelenségeit* és helyes képének *általános vonásait*, amelyeket – univerzalitásuk szem előtt tartása alapján – majd a priori szintézisbe lehet hozni – az omnireprezentativitás közös nevezőjén – újabb megjelenésformákkal. Ez utóbbit kell úgy megtenni, hogy felidézik a releváns hagyományokat és megkeresik az egyetemes lényegét reprezentáló új intuíciókat, amit már a gyakorlati (ál)fogalmak alkalmazásával végez a dialektikusan gondolkodni képes gyakorlati ember. Az ilyen ember szerez érvényt az *elmélet és gyakorlat egységének* úgy, hogy kiterjeszti az elméleti univerzalitást a gyakorlati partikularitás eredményeinek integrálására, illetve a *történetiség* követelményének úgy tesz eleget, hogy megújítva mutatja be az adott

tárgy (téma, probléma) képét. Eleget tud tenni a történetiség *alapvető* követelményének: „csak az újít, aki képes megőrizni, és csak az őriz meg, aki képes újítani” (Croce, 1941, 214). Croce idővel egyre jobban hangsúlyozta a kellően művelt és filozófiailag is képzett *személyiség* problémamegoldó képességét, aki összhangba tudja hozni a filozófiai és szaktudományos ismereteket, kiaknázza a különböző gondolkodásmódok komplementaritását: „A filozófiai kultúrának lendületesen arra az eszményre kellene törekednie, hogy az emberi dolgok valamennyi tudósa – jogászok közgazdászok, moralisták, irodalmárok –, vagyis a történelmi dolgok összes tudósai fegyelmezett és tudatos filozófusokká váljanak; s a filozófus általában, a *purus philosophus* ne találjon helyet többé a tudás professzionális ágazataiban.” (Croce, 1987f, 590–591). Nagyrészt ezzel lehetne *elejét venni* az igaz és érvényes tudás metafizikus *sematizálásának*, illetve érvényesíteni a *nem létező* valóságyszférákról alkotott *képzelmek* és *misztifikációk* kizárását a valóságos életet dialektikusan felfogó filozófiából.

Magának a *filozófiának* az álproblémáit főleg két okból származtatta Croce. Az egyik a kényelmes hagyománytisztelet, amely formailag a tiszta filozófiák üres *metafizikai konstrukcióiban* ölt testet. *Purus philosophus*, *purus asinus* című kis írásában a gúnyolódás mellett indokolja is álláspontját. „A tiszta filozófus tiszta számár», mert a filozófus nem elégedhet meg a sémákkal és absztrakciókkal, hanem válaszolni akar azokra a kérdésekre, amelyeket a valóság és a történelem tesz föl neki, és az igazság segítségével előkészíti az új történelmet; ebből adódik az én utálatom az úgynevezett tiszta filozófusok iránt, akik ostobák, tájékozatlanok és közömbösek a dolgok iránt, és filozofálást a skolasztikába szorítják, és kenyérkereső foglalkozássá változtatják. A filozófia története határozottan bizonyítja, hogy minden igazság, amely az emberi kultúrát előbbre vitte – Arisztotelészé éppúgy, mint Kanté, Vicóé éppúgy, mint Hegelé – mind «tisztátalan» [impura] volt, vagyis a priori szintézis, vagyis történelmileg született és történelmileg megvilágító, és egyben (mint Goethe mondta az igazi költészetről) «tirtaioszi», telve étellel, és az embert az élet küzdelmeire lelkesítették.” (Croce, 1960b, 126–127). A másik álproblémákat rejtő gyakori forma, amely inkább tartalmát tekintve káros, a *misztikus* és *misztifikáló manipuláló* konstrukció, amely a régi vallás mögé rejtőzik, és ehhez keverve modern politikai csodákat vizionál. Az olasz fasiszta értelmiségiek kiáltványára adott válaszában ezt így jellemzi: „Azt, hogy mi is ez az új evangélium, új vallás, új hit, nem lehet megérteni a bőbeszédű Kiáltvány szavaiból; és másrészt, gyakorlati tény, hogy a maga mutáló ékesszólásában, mint elfogulatlan megfigyelő, inkoherens és bizarr keverékét mutatja be a tekintélyre való hivatkozásnak és a demagógiának, kifejezett tiszteletét a törvényeknek és a törvényeken való erőszakételnek, az ultramodernség és az elavult ócskaságok fogalmainak, az abszolutista magatartásnak és a bolsevik törekvéseknek, a hitelenségnek és a katolikus egyháznak történő udvarlásnak, a kultúra iránti megvetésnek és semleges törekvésnek, egy előfeltételek nélküli kultúra létrehozásának, az édeskés miszticizmusnak és a cinizmusnak. [...] Mi azonban úgy érezzük, hogy ennek a kaotikus és felfoghatatlan «vallás»-nak a kedvéért nem hagyjuk el a régi hitünket: azt a hitet, amely két és fél évszázadon át az újjáéledő Itália lelke volt, a modern Itáliáé; azt a hitet, amely az igazság szeretetéből, az igazságra való törekvésből, az emberi és polgári nagylelkűségből, az értelmi és erkölcsi nevelés céljából, a szabadságra való ösztönzésből, minden haladás erejéből és garanciájából egységesült.” (Croce, 1955, 1058–1059). Az üres metafizikai rendszerek tulajdonképpen még igazságokat sem fejeznek ki; nincs mivel inspirálniuk a gyakorlatot, és nincs lehetőségük az elméleti problémák megoldására, hiszen ők

maguk a legnagyobb probléma. A manipuláló misztifikációk pedig meghamisított igazságokkal inspirálják a gyakorlatot, és nem megoldják az adottakat, hanem még veszélyesebbeket okoznak.

Munkálkodása során Croce – a polarizáló rendszerezésen belül – külön is kiemelt néhány olyan alapvető problémát, amelynek elméleti *megfoghatatlansága*, szerinte, *tévútra* terelte/tereli az egész filozófiát, hiszen megoldhatatlan feladatok végzésére akarja kényszeríteni. Ilyennek minősítette a valóság megismerhetőségének problémáját, a valóság egységének kérdést, a lélek halhatatlanságáról kifejtetteket, a történelem végső célját, amelyekről a neopozitivistákhoz hasonlóan ő is azt állította, hogy meghatározatlan vagy feltételezett jelentésű kifejezésekkel tettek róluk kijelentéseket, majd vontak le következtetéseket. Nem számoltak azzal, hogy „a feltételezésekkel és «ha» szócskákkal nem jutunk előbbre” (Croce, 1987b, 108). Azért törekedett a filozófia olyan *átalakítására*, amely a bizonyítottan *létező* valóság érzéki-logikai *konkrét* ismereteiből *lép tovább* – nem szakadva el a *történelmileg változó* valóságtól – mind a sajátosan *filozófiai* ismeretek gazdagítása terén, mind a társadalmi élet *más* (elméleti és gyakorlati) területeinek változásait előmozdító *ismeretadása és értelmezése* során. A problémák *felismerése* és *minősítése*, a valóságosak *megoldása* azért kulcskérdés az értelmes tevékenység számára, mert a változó élet *átalakulásai* ezen keresztül jelentkeznek. Ha a széles körűen lényeglátó filozófia jól ismeri a problémák természetét, akkor tudja megértetni az emberrel, hogyan képes megbirkózni az életnek ezzel a kikerülhetetlen tényezőjével úgy, hogy az *élet örömeit* a maga ellentmondásosságában *látja*, és meg is tudja azokat becsülni, sőt lehetőségei szerint *megteremteni*.

A megmerevedett és misztifikáló filozofémáknak egy időn át inkább csak félrevezető és elkényelmesítő hatását hangsúlyozta Croce; majd a fasiszmus megerősödésétől és a második világháború kitörésétől kezdve ezek világméretű tragédiákhoz vezető következményit világította meg jobban elméletileg (Bonetti, 1987a, 87–105). A kultúrtörténet és a korabeli közélet problémái elemzésének számtalan példájával mutatta meg, hogy miként lehet leleplezni az álproblémákat és megoldást találni a valódiakra. De mindig ragaszkodott ahhoz a korai meggyőződéséhez, hogy a problémákat nem lehet végképp kiküszöbölni sem az elméletből, sem az elmélet és gyakorlat egymást generáló egységéből, az életből. A problémák kezeléséhez az ember legkülönbébb tudása szükséges, tehát a filozófiát nem kell *felszámolni*, sem valamilyen ösztudománnyal *helyettesíteni*, illetve a szaktudományoktól *elszigetelni*, hanem az érdemleges hagyományt olyan *logikai központú* elméletté *modernizálni*, amely képes a maga tudásanyagát az élet változásait követve *folyamatosan újítani*. Az álproblémáktól nagyrészt megtisztított filozófia nyilván sokat tud tenni az anyagi vagy szellemi életben felmerülő problémák megoldásáért. Azonban „[e]gy filozófiai rendszer megold egy történelmileg adott problémacsoportot, és előkészíti a feltételeket más problémákhoz, vagyis új rendszerekhez. Mindig így volt és mindig is így lesz.” (Croce, 1987g, 547).

2. Wittgenstein redukzív analízise és a filozófia instrumentalizálása

A filozófia megújításának más útját választó *redukatív analízis* hívei – akiknek a mi szempontunkból legtanulságosabb képviselője Ludwig Wittgenstein – szintén átfogó koncepciót igyekeztek legalább felvázolni, és ők is a filozófia bemutatásának hagyományos kiindulópontját választották: tárgyának legáltalánosabb megjelölését, de bemutatását – a hagyományhoz igazodó Crocétól eltérően – a *fenomenonnal* szemben a *noumenont* emelték ki jobban, ezt a modern *logika* segítségével

értelmezték és jellemezték, illetve a nyelvet is abból a szempontból vizsgálták, hogy mennyire pontosan képes kifejezni az *adottakról* szerzett és közlendő tudást. A terápiát elsősorban a filozófiára irányították, annak álproblémáit akarták kizárni, a szaktudományok problémamegoldó feladatát – a filozófia útmutatásai alapján és tárgyuk konkrétabb leírhatósága miatt – már könnyebben megoldhatónak ítélték, és az illetékes szakterületekre bízta. A mindennapi életben előálló problémák megoldását nagyrészt a nyelv gondosabb használatától várták.

a) A tényekből felépülő világ logikai képe a modernizált filozófiában

A filozófiának, ha a valóságról valami lényegeset állít, értelmes tételekből kell szerveződnie, ehhez pedig előzően értelmes kérdéseket kell föltennie. Wittgenstein sajnálattal állapítja meg: „A legtöbb kijelentés és kérdés, amelyeket a filozófiai problémákról leírtak, nem hamis, hanem értelmetlen. Az ilyen jellegű kérdésekre tehát egyáltalán nem tudunk választ adni, mindössze értelmetlenségüket állapíthatjuk meg. A filozófusok kijelentéseinek és kérdéseinek többsége abból származik, hogy nem értjük nyelvünk logikáját. [...] És nincs mit csodálkozni azon, hogy a legmélyebb problémák nem problémák.”** (Wittgenstein, 1963, 4.003). A nehézség (a nem specializált) nyelv logikájának meg nem értéséből azért következik, mert az „áruhába öltözteti a gondolatot”, azonban „az öltözet külső formája egyáltalán nem abból a célból készült, hogy a test formájának megismerését lehetővé tegye” (Wittgenstein, 1963, 4.002). Ezért kell a logikára támaszkodni, mert abban a (logikai) kép szükségszerű (belső) szerkezetének és referense (külső) viszonyai fennállásának lényegét egyértelműbben ki lehet fejezni (Márkus 1963, 32–42). Kérdés azonban: elegendő-e csak a szükségszerű szerkezeteket és viszonyokat megmutatni akár csupán magában a filozófiai elméletben, nem szólva arról, hogy a probléma megértéséhez a logikában is jól kifejezhető szükségszerűtől való eltéréseket is – hiszen legtöbbször ezek okozzák a problémát – pontosan fel kell tárni, amit elérhető részletességgel és pontossággal a szaktudományok nyelvi leírásai tartalmaznak, a mindennapi élet problémáit pedig gyakran csak a köznyelv segítségével mutatják be. A teljes leírás követelménye Wittgenstein szerint is fontos, de a probléma megértésében nem alapvető a szerepe (Wittgenstein, 1963, 2.0201).

** A továbbiakban *Logikai-filozófiai értekezés* esetében az idézetek leőhelyét a Wittgenstein által használt decimális jelöléssel adom meg a szövegben a hivatkozás után; más művei esetében a fentiekhez hasonlóan.

Wittgenstein a *tény* (die *Tatsache*) fogalmának segítségével akarja megérteni a létezőket, a világot és az ezekkel foglalkozó filozófia értelmét, illetve létezésének jogosultságát. A létező *dolgot* (das *Ding*, die *Sache*), vagyis az ismeret *tárgyát* (der *Gegenstand*) tehát annak *képe* jellegzetességei felől közelíti meg, amennyiben szerinte a tény a leképezési viszony (die *abbildene Beziehung*) egyik eleme, szereplője, az emberi vizsgálat objektuma (Gegenstand, referens, arché), amely nem elszigetelten létezik (Wittgenstein, 1963, 2.01), és ilyenként alkotunk róla *képet* (Wittgenstein, 1992, 43–44). Wittgenstein tulajdonképpen számol azzal, hogy a tény leírása és meghatározása nem egyszerű feladat; nem csupán a természetes tévedés, hanem az elemi tények abszolutizálása is olyan nehézségekhez vezethet, ami zavarja bizonyos összefüggések felismerését, a determinációs viszonyok átlátását (Wittgenstein, 1929, 162–171). A *Tractatus* tényfelfogását a *Vizsgálódásokban* a korábbi kétségeivel összhangban módosítja: „mindent, ami önmagában létezik, csak névvel megjelölni lehet; más *meghatározás* nem lehetséges” (Wittgenstein, 1992, 43). A tényeknek Wittgenstein két változatát különbözteti meg: az egyik az *elemi tény*, (atomi tény, der

Sachverhalt), ami maga is dolgok alapján áll össze, a másik az *összetett* tény (molekuláris tény), mely bonyolultabb szerkezetű. (Wittgenstein, 1963, 1.1; 1.2; 2.034) A tény összetevője nem csupán a dolog vagy bizonyos dolgok összessége, meghatározott belső és külső viszonyokkal, amit dologként *megnevezhetünk*, de ténnyé az teszi, hogy *állítjuk létezését*, azt, hogy *fennáll (besteht, der Fall ist)*. A tények viszonyulása kirajzol bizonyos objektív elrendeződést; ezt a nyelv kijelentéseinek formájában leírhatjuk és logikailag leképezhetjük; elemi, majd – Russelltől származó terminussal szólva – molekuláris kijelentéseket tehetünk róla. A leírt tények ismeretében képet alkothatunk a világról, mégpedig azért, mert „minden kép logikai is” (Wittgenstein, 1963, 2.182), és a logika a maga elvontságával és általánosságával alkalmas erre, azért írhatja Wittgenstein az ember szempontjából nézve: „A logikai kép leképezheti a világot.” (Wittgenstein, 1963, 2.19). A világ felől jellemezve: „A világ tények és nem dolgok összessége.” (Wittgenstein, 1963, 1.1). A tények kategóriájából kiinduló viláértelmezés *totalitásként* fogja fel a világot, hiszen „a tények összessége határozza meg azt, hogy minek esete áll fenn, és úgyszintén mindazt, aminek esete nem áll fenn”. (Wittgenstein, 1963, 1.12) A világot mint *egész*t a logika segítségével fogjuk fel; a tények a logikai térben helyezkednek el (Wittgenstein, 1963, 1.13), illetve a képek a tényeket és lehetséges helyzetüket mutatják meg a logikai térben (Wittgenstein, 1963, 2.11, 2.202). A világ lényegi képét mi alkottuk tények segítségével, a létezők rendjének megfelelően, logikai formában, a saját tudatunkban. A gondolati természetű filozófiában ez a természetes, hiszen „a tények logikai képe a gondolat”. (Wittgenstein, 1963, 3).

Már ezt az alapvetést nézve is jól látható, hogy Wittgenstein – Croce-tól eltérően – egy *szűkebb körű* filozófiát kezd kialakítani, amely lényegében az olasz gondolkodóéna konvencionálisból is sokat megőrző, *életfilozófiává* szélesedő elméletével szemben *tudományfilozófiai* profilú. Hiszen az övé a világnak az intuíciók, vagyis empirikus megjelenés szerinti, spontán szemlélet számára is megmutatózó ritmizáltsága helyett a tudományosabb igényű *logikai* szisztematizáltságát helyezi előtérbe, a crocei – intuíciókkal harmonizáló – szisztematizáltságtól eltérően. Mindketten megkülönböztetik a létezőt (dolg, referenst) és a képét, a megmutatózás és a létezés *állításának* eredményét, de más további érveléshez használják. Croce ezzel a kritériummal különíti el egymástól a művészi és a történeti intuíciót, amire aztán az esztétikát és történetfilozófiát építi; Wittgenstein a tény logikai szempontú értelmezésének folytatása miatt tesz ilyen különbséget. Így a Wittgenstein szerinti tény képe a kapott formájában részben a Croce-féle *történeti* intuícióhoz (*képzethez*) hasonlít, ami az olasz gondolkodónál az individuális ítélet logikai szubjektumává tehető, amennyiben az individuális ítélet állítja az ilyen intuícióban kifejezettek létezését, illetve fogalommá absztrahálható lényegét, de részben a klasszifikáló álfogalmakéval rokon, mivel tárgyak halmazai szerint differenciálódik. Wittgensteinnél azonban nincs hely az így felfogott intuícióféleség, a művészi intuíció számára, amely Croce szerint az új lehetőséget valószerűen ábrázolja, (Croce, 1953, 177–178) hiszen Wittgenstein elmélete értelmében „a logika valamennyi lehetőséggel foglalkozik; az ő tényei az összes lehetőségek” (Wittgenstein, 1963, 2.0121[3]). A valószínűségeket pedig igazságfüggvényekkel lehet kifejezni, nem empirikus alapon. Ugyanakkor Wittgenstein logicizmusa határozottabban képes megmutatni a logika szerepét a világgép megalkotásában, amire Croce csak rövid utalást tesz. (Croce, 1920, 99).

A tényekből nyerhető információk *félreértésében* és *eltorzításában*, Wittgenstein szerint, különösen két tényező játszik nagy szerepet: a formális fogalom és a nyelv

bizonytalanságai. A *formális fogalmakra* az jellemző, hogy – eltérően a másféle fogalmaktól – nem lehetnek az ítéletben predikátumok; ugyanis amit a formális fogalmak predikátumként való alkalmazásával szándékoznának kifejezni, azt csak speciális változók fejezhetik ki, ami nemcsak jelölésükben, hanem inkább használatukban nyilvánulhat meg. Ha ettől eltérően szerepeltetik a formális fogalmat, értelmetlen kijelentést eredményez. Ez a fogalom hasonlít valamennyire Croce álfogalmi közül az empirikus fogalomra, amely nem helyettesítheti a tiszta fogalmat. – A *nyelv* okozta nehézségek sokkal bonyolultabbak; nagyrészt abból adódnak, hogy a nyelv mintegy inadekvát álruhába öltözteti a gondolatot, de a nyelvet ennek tudása nélkül használják. Ezért helyes és fontos Wittgenstein szerint, ha „az egész filozófia a «nyelv kritikája»” (Wittgenstein, 1963, 4.0031). Croce nem kételkedik a nyelv kifejezőerejében; és figyelembe veszi – nem tudományosan – pontos használatának *parole* jellege révén érvényesülő nagy eltéréseit, Esztétikáját részben ezért alapozza a nyelv (empirikus jelrendszerek) kielégítő pontosságára és immanens kreativitására. Ezt az Esztétikát filozófiája egészének egyik összetevőjeként fejt ki, amely az elméleti tudás empirikusan reprezentálható lehetőségének a maximumára képes, és a szépség értékében a teljességet jeleníti meg és a jelenségek felőli összetartozásokat fejezi ki. A világ olyan „ritmizáltságát”, amely a legkomplexebben mutatja meg a tényeket, viszonyaik legsokfélebb változata és különféle szerveződése szerint, és ezzel az embert személyiségként is eligazítja a világban (Wittgenstein, más szempontból közelíti meg az esztétikát.).

Pályája kezdetén Wittgenstein nagyrészt a filozófia logikai alapjainak és tennivalóinak tisztázására törekedett: a formális fogalmak bemutatására (Frege és Russell észrevételei alapján), továbbá az elemi kijelentések igazságlehetőségeinek értelmezésére vállalkozott, illetve a filozófia ezzel kapcsolatos feladatainak kijelölésére. „A filozófia célja – mondja ki határozottan – a gondolatok logikai tisztázása”, amiből annak kell következnie, hogy „egy filozófiai mű lényegében magyarázatokból áll” (Wittgenstein, 1963, 4.112). A megfelelő *magyarázat* (die *Erläuterung*), vagyis a tisztázott fogalmak helyes használata és az értelmes kijelentésekbe foglalt tudás vezethet a homály eloszlatásához, a problémák feltárásához és az értelmes problémák megoldásához. Csakhogy ez a törekvés – Wittgenstein más, megszorító tételeivel együtt – tulajdonképpen a filozófia önkritikájára, saját álproblémáinak kiszűrésére alkalmasak; a szaktudományok sajátos problémáinak – figyelmeztetésen túlmenő – megoldását azok specialistáira bízta. Wittgenstein filozófia-kritikáját többen a filozófia önmegsemmisítése felé tett lépésként értékelik, hiszen bizonyos konvencionális tételek mellett felszámolja azt az ismerethátteret is, amely a problémák megoldásában segíthetné (Schneider, 1967, 47–57). Croce a kettőt a különböző területek filozófiailag is képzett művelőinek együttműködésére bízta. Wittgenstein részbeni optimizmusa azonban a Crocééhoz hasonló: „Ha egy kérdést egyáltalán fel lehet tenni, akkor meg is *lehet* válaszolni azt.” (Wittgenstein, 1963, 6.5[3]). További hasonlóság: a probléma feltárását és megoldását ő is *uno actu* megoldhatónak tartja, de elválaszthatatlannak mindenképpen.

b) A problémák keletkezése és megoldása

Wittgenstein tulajdonképpen az értelmes és eredményesnek ígérkező gondolkodás logikus menetének általános „képletét” mutatja meg, amelynek egyik kritikus szakasza (vagy komponense) a probléma-felismerés és probléma-megoldás, amit másként kell kezelnie a filozófiának és egyéb tudásterületeknek, amelyek a filozófia „fölött” vagy „alatt” helyezkednek el. Lényegében azt hangsúlyozza, hogy a hagyományok

összegzése nyomán kialakított – és nagyrészt eredményes – szabálykövetés során *ellentmondás* lép fel, *kétely* támad, *értelmetlennek* mutatkozik a paradigma, és elkezdik a kijelentést alaposan vizsgálni (Wittgenstein, 1992, 82–83, 130). A gondolkodó ember rájön, hogy „kétely ott merülhet fel, ahol van valamiféle kérdés; kérdés pedig csak ott, ahol van felelet, és ez utóbbi csak ott, ahol valamit *mondani lehet*” (Wittgenstein, 1963, 6.51[2]). Azonban nem minden problémát maga a filozófia old meg, hanem csak segíti a megoldáshoz vezető tisztánlátást azzal, hogy figyelmeztet a nehézségek mellett a megoldhatóságra és annak eszközeire, de egyben ez utóbbiak esetleges problematikuságára is. Wittgenstein közvetlenül is kimondja: „Nem a filozófia dolga, hogy az ellentmondást valamely matematikai, matematikai-logikai felfedezéssel megoldja. Hanem az a feladata, hogy a matematikának azt az állapotát, amely bennünket nyugtalanít, az ellentmondás *előtti* állapotot, áttekinthetővé tegye. [...] Az alapvető tény itt az, hogy szabályokat állapítunk meg, egy technikát rögzítünk egy játék számára, és amikor aztán a szabályokat követjük, nem úgy megy a dolog, ahogyan feltételeztük. Hogy tehát mintegy önnön szabályaink ejtenek foglyul. Ez az, amit meg akarunk érteni, azaz át akarunk látni: hogy miként galyodunk bele saját szabályainkba.” (Wittgenstein, 1992, 82). A filozófia tennivalója – mint azt Carnap és mások is megállapították – a pontos ábrázolás, noha ez tulajdonképpen nem a megoldáshoz, hanem annak előkészítéséhez tartozik. A filozófia módszere leginkább az lehetne, hogy – a matematika és logika bizonyos nehézségeitől megszabadulandó – átadja helyét az *egzakt fogalmakkal* dolgozó természettudományoknak: „A filozófia helyes módszere a következő lenne: Semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit, – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához, és valahányszor másvalaki valami metafizikait akarna mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez nem fűzött jelentést. E másvalaki számára e módszer nem lenne kielégítő – nem érezné, hogy filozófiát tanítunk neki –, de csakis ez lenne az egyedüli szigorúan helyes módszer.” (Wittgenstein, 1963, 6.53). Crocéval szemben úgy látja Wittgenstein, hogy a természettudományok partikuláris (nem)egyetemessége teszi lehetővé az egzaktságot, de nem veszi tekintetbe azt, hogy az egzaktság feltétlenül párosul-e az igazsággal; vagyis azt hangsúlyozza, hogy az egzakt fogalmak nélkül nem lehet értelmes tényleírást adni, amit pedig a filozófia nem tud garantálni, ezért van szükség a természettudományok fizikalizmusára. Wittgenstein a misztikum problémáját úgy értelmezi, hogy nem evilági tények a logikai szubjektumai azoknak az ítéleteknek, amelyek a misztikumra vonatkozó megállapításokat kimondják. Ez nem csupán a filozófia fölötti gondolkodás, hanem attól eléggé független is (Nyíri, 1983, 76–79).

A természettudományok ismeretanyagának és példaszzerű módszerének előtérbe állítása mellett, főleg pályája későbbi szakaszában, a *nyelv* behatóbb vizsgálatától vár a problémakezelést elősegítő eredményeket. Szerinte az ún. „nyelvjáték-elmélet” (*language-games*) segíthet abban, hogy a nyelv működésmódjának, különbözőképpen strukturált, a rétegnyelvekhez, szaknyelvekhez hasonlóan tagolódó területeinek behatóbb ismerete segítségével a megismerendő létezők és viszonyaik logikai szerkezetét jobban megismerhessük. Ez azért hozhat eredményt, mert a nyelv a maga módján kifejezi a valóság szerkezetét is. Különösen a nyelv által támasztott problémák nehezítik a pontos leírást és tartják fenn a kételkedést. A kételkedés során nem érdemes a természetesnek látszó intuícióhoz folyamodni, mert az inkább csak kibúvó, s egyébként is jobban félrevezethet, mint eligazít. Vagyis: „Ha az intuíció egy belső hang – honnét tudom, *hogyan* kövessem? És honnét tudom, hogy nem vezet-e félre? Hiszen ha tud helyesen vezetni, akkor félre is vezethet.” (Wittgenstein, 1992, 128–129)

(Wittgenstein, nem a crocei, hanem inkább a bergsoni vagy valamilyen irracionális intuíciónak utal.).

Valóban a nyelv elemzése segítik közelebb Wittgensteint bizonyos gondolkodásbeli hibák típusainak megállapításához, amelyek a filozófiában mutatkoznak meg a legvilágosabban, de nemcsak ott jelentkeznek. Az álproblémák kialakításában, illetve fiktív létezők képének megalkotásában mind a gondolkodás (logika), mind a nyelv (nyelvjáték) törvényeinek megsértése szerepet játszik. Wittgenstein nem készít olyan részletes *áttekintést* az általános, a különböző filozófiák elméleti jellegéből következő elvi korlátokról és a nyelvhasználat szabályszerűségeiből adódó hibákról, mint Croce; szerinte a leggyakoribb *zavaró okoknak* három típusát ismerteti részletesebben.

A téma rossz *megközelítése* során az ún. *külső kérdések* generálnak problémát. Olyan kérdéseket tesznek föl, amelyek túlterjednek valamely elmélet vagy nyelvjáték *érvényességi körén*; a kérdést úgy teszik fel, hogy az valójában általánosabb az adott érvényességi kör ismeretanyagából megalkotható válaszoknál. Ekkor olyan szintek különbségeit keverik össze, mint a rész és az egész, univerzális és partikuláris stb. Például: egy adott dolog egyszerű-e? Jellemző kérdés: „Melyek egy fotelnak az egyszerű részei? – Azok a fadarabok, amelyekből össze van illesztve? – Vagy a molekulák? Vagy az atomok? – [...] Semmi értelme ‘a fotel egyszerű alkotórészeiről mint olyanról’ beszélni.” (Wittgenstein, 1992, 44). Csak pontosan fölített kérdésre lehet értelmes választ adni, és a különböző általánosságai fokokét nagy körültekintéssel is nehéz megkülönböztetni. Wittgenstein itt, valamennyire, általános hibaként közelíti meg azt az általánossági problémát, amit Croce a tiszta fogalmak és az álfogalmak viszonyára egyértelműsítve tárgyal.

A probléma *értelmezése* során ún. *kategória-hibákat* (*category-mistake*) lehet elkövetni. Ilyenkor *létezőket* jellemző és azok gondolati *képeit* kifejező kategóriákat *cserélnek fel* egymással. Például a középkori realisták azt állították, hogy az általános fogalmak (universalia) dologszerű (reisztikus) objektumok, ideáknak feleltethetők meg, és bizonyos szavak ezeket nevezik meg. Az univerzális predikátumokat azonosították a személynevek denotátumaival. (Croce ezt úgy fejezhette volna ki, hogy nem értették meg a tiszta fogalom ultrareprezentatív voltát.)

A témát értelmező *kifejtés* során az ún. *paradigma-hibát* követik el. A paradigma ugyanis olyan optimális példa, etalon szerepű minta, amely összehasonlításként, bizonyítékként szolgál az ismeretek bizonyítása során. A paradigma-hiba elkövetése két irányú: részben *megkérdőjelezi*, részben *erőlteti* a paradigma érvényességét. Az elsőre példa: Milyen hosszú a párizsi méterrúd (az etalon)? Valamivel életszerűbb és bonyolultabb probléma: Gondolkoznak-e a gépek? Ez is per definitionem értelmetlen, hiszen a gondolkodást csak az ember jellemzőjének tekintjük (Wittgenstein, 1992, 168–169). A másik eset nem filozófiai példája: Egyes személyek boszorkányok. Itt a félremagyarázó nyelvhasználat alapján elfogadott hiedelem (bizonyos személyek ártó varázsereje) *kiterjesztése* megy végbe, kibővítik az érvényesülési tartományát; ráadásul *nem igaz* példákból generálják (markáns személyiségek szuggesztív erejét túlozzák el), ezzel teszik valóságosúvá a paradigma érvényességét. Ekkor a nem felülvizsgált szabályt elfogadják irányadónak. Wittgenstein megfogalmazásában: „Amikor a szabályt követem, nem választok. A szabályt *vakon* követem.” (Wittgenstein, 1992, 130). A szavak szemantikai jellemzője (*igaz/nem igaz*) helyett a *szintaktikai* és *pragmatikai* eredményességét veszik tekintetbe, igazságértéke részbeni negligálásával. A paradigma-hiba tehát a kontextualitáson belüli *konveniencia* érvényesülésével él vissza (Foucault, 2000, 36–37). Az ilyen hibák

cáfolata igen alapos elemzést igényel; az adott elméleti mező és a releváns nyelvjáték sajátosságainak gondos figyelembevételével, valamint a modern logika sajátos eredményeinek felhasználásával, így a relációk elméletével. (Croce, ezt a logikai szubjektumok felcseréléseként fogná fel: igaz helyett hamis álfogalmat tettek egy kijelentésbe annak értelmezése során.)

A problémák megoldását – olvasható ki Wittgenstein fejtegetéseiből és észrevételeiből – a filozófia azzal segítheti a leghatékonyabban, hogy megmutatja a szempontokat, feltételeket és eszközöket, amelyek lehetővé teszik a probléma pontos leírását, vagyis hogy milyen elméleti mezőben állt elő (zárják ki a külső kérdéseket), megfelelő fogalmakat használjanak (kompatibilis kategóriákat alkalmazzanak, oldják fel az üres fogalmak által támasztott nehézségeket), és adekvát paradigmák szerint haladjanak (a tiszta kontextualitás végett zárják ki a nem igaz kijelentéseket, illetve csak úgy terjesszék ki a paradigmát, ha az optimális példák analógiája tartalmilag is lehetővé teszik a konvenieniciát). Minthogy a problémák megoldása nagyrészt logikai feladat, és a logikai struktúra a maga módján a nyelvben fejeződik ki (saját szimbolikus nyelve mellett), ezért kell a nyelvet nemcsak a maga nyelvjáték mivolta szerint elemezni, hanem sok más sajátosságát is figyelembe venni (például privát nyelv stb.). Magát a problémát az adott szakterület specialistája oldhatja meg, aki a logikától kapott támogatás mellett jól ismeri a releváns elmélet buktatóit és az érvényesülő nyelvjáték csapdáit, de főleg lehetőségeit. Ez egyébként azért szükséges, mert a problémák az élet legkülönfélébb területein állnak elő, amiért megoldásukhoz más-más tudás szükséges. Az élet problémáinak megoldását illetően Wittgenstein csak afelől nyugtat meg, hogy megoldhatók, a megoldást nem a hagyományos filozófiák alapján és módszerét követve kell keresni (amiről talán az ő *Traktátusa* is meggyőz). Az élet megértéséhez és a boldogság eléréséhez szerinte a filozófia fölötti misztikum megfelelő használata is sok segítséget nyújthat.

Wittgenstein nem tesz különbséget a filozófiák között olyan szempontból, hogy azok több vagy kevesebb álproblémát tartalmaznak vagy mennyire érzéketlenek a problémák iránt. A hagyományos ontológiákat tekinti a leginkább problémákkal terhelteknek, illetve bizonyos gnoszeológiáktól reméli elsősorban a megújulás kezdeményezését. Általában a metafizikai *formalista* üresség és a *szeptikus* félrevonulás változatait utasítja el.

És amikor Wittgenstein mint filozófus próbál közvetett módon tanácsot adni tulajdonképpen a *gondolkodó* embernek – annak tudatában, hogy az élet kis problémái ez után következnek –, akkor elmélyültebb és tudatosabb gondolkodásra akarja rávenni a saját, bonyolultságokat kerülő filozófiájának példájával és tanácsaival. A tanulságot ironikus hangú, de érthető példa formájában mondja ki: „Mi a célod a filozófiában? – Hogy megmutassam a légynek a kiutat a palackból.” (Wittgenstein, 1992, 154). De milyen irányba haladjon majd a légnél sokkal értelmesebb filozófus? Wittgenstein nem újabb, ontológiát is magában foglaló filozófiai rendszer konstruálását javasolja neki, hiszen ez utóbbit szerinte is az *össztudománynak* kell átvennie, ennek pedig logikai megalapozottságú *kritikai módszerként* működnie.

III. AZ ELTÉRŐ KONCEPCIÓK NYÍLT DIVERGENCIÁI ÉS RÉSZBENI KONVERGENCIÁI, VALAMINT KOMPLEMENTARITÁSUK HALLGATÓLAGOS LEHETŐSÉGE

A két nagyrészt kortárs, de szembetűnően ellentétes filozófia adott témák szempontjából végzett egybevetése – a hasonlító is meg nem is általánosságánál konkrétabban – megmutatta a szükséges modernizálás igényének *rokonságát*, a célokat megközelítő továbblépés nagyfokú *különbségeit* és a módszerek *kis mértékű azonosságát*, de hallgatólagosan a *komplementaritásban* rejlő lehetőségek későbbi kihasználhatóságát is. Mind a két gondolkodó szükségesnek tartotta a filozófia *modernizálását, pragmatizálását*, de minden vulgarizálás és popularizálás nélkül, sőt a *racionalizálás* szigorúbb, annak tudományos formáit is a nagyobb szerephez juttatás igényével és részbeni defetiszálásával együtt.

Minthogy mindkét filozófus (és a hozzájuk hasonló két tábora) a filozófia életközeli tételében kiemelten fontosnak tartotta – az említett általános karakterjegyek mellett – a témát illetően a *problémák* eredményes kezelését, ennek szélesebb körű társadalmi következményeivel is számolva, hiszen ennek kapcsán a filozófiai gondolkodásmód több jellemzőjét is nagyon előnyösen szerephez lehet juttatni (kritikai szemlélet, egyetemes látásmód, rekonkretizálás stb.). Abban már jelentős különbségek mutatkoztak közöttük, hogy ez a téma mekkora helyet kapjon a filozófia egészében, a problémakutatás mennyire lokalizálódjék magára a filozófiára (főleg álproblémái kiszűrésére) és mennyire segítse a filozófia más elméleti területek, így a Husserl szerinti „életvilág” (*Lebenswelt*) problémakezelését is. Wittgenstein a leszűkítve modernizáló álláspontot képviselte, Croce a bizonyos hagyományokat megtartva korszerűsítő változat mellett foglalt állást; de ugyanakkor mindketten a filozófia alighanem legfőbb és bonyolultsága miatt nagy körültekintést igénylő feladatának tartották, illetve távolabbi célját tekintve a leginkább előtérbe helyezték itt is a filozófia *humanizáló* szerepének érvényesítését. Ez Wittgensteint egy *etika* körvonalazása felé terelte; Croce filozófiájában is – más alapértékek társaságában – végső soron az *erkölcsi jó* kerül a csúcra. A korabeli analitikusok és neopozitivisták többsége sokkal elutasítóbb volt: a mitológiai eredetű *metafizika* teológiává formálódását úgy-ahogy elfogadta, de arra már alkalmatlannak tartotta, hogy azt tudományos filozófiává modernizálják. Carnap megállapítása szerint: „A metafizikai (látszat-)állítások [...] *nem a tényállások bemutatására* szolgálnak, hanem *az életérzés kifejezésére*”, sőt arra sem tökéletesen, hiszen „a művészet az életérzésnek adekvát, a metafizika pedig inadekvát eszköze” (Carnap, 1972, 89–90). Azonban Croce hagyományokhoz igazodó filozófiai koncepciója a maga négyes tagolódásával (Esz­tétika, Logika, Ökonómika, Etika) lehetővé tette, hogy ne csupán az *adott* (tényszerű) kapjon figyelmet, hanem *(a művészetben hangsúlyozottan) a lehetséges* is, mint olyan fiktív létező, amely életszerű lehetőséget fejez ki, az etikában pedig a normatív *elvárt* álljon a középpontban, amelynek valóságosan többnyire *eleget tesznek*, és a gyakorlatban valahogyan igazodnak hozzá. A determinációt illetően is dialektikusabb volt a hagyományos logika szerint gondolkodó Croce, hiszen ragaszkodott az *alap–következmény* viszony következetes feltárásához, amennyiben logikájában – a modern logika ezen szempontjától nagyon eltérően – a tiszta fogalommal épp azt fejezte ki, hogy annak *omnireprezentatív* jellege semmikor nem partikuláris, történelemfelfogásában pedig arra mutatott rá, hogy ilyen vonatkozású egyetemességét *hozzáigazítja* a változó világ tényeihez. A mitológiát és a vallást éppen

fiktív és partikuláris tényei, vagyis korlátozott igazságképe miatt határolta el, de soha nem választotta el teljesen a filozófiától.

A filozófia kritikai önvizsgálata mellett, funkcióinak javasolt módosításai során – szintén mindkettejükénél – a *gyakorlathoz* való közeledés programja merült fel, mégpedig annak tisztázása kapcsán, hogy a filozófia mint elmélet mennyiben szolgálhatná ezt a tevékenységformát olyan útmutatásokkal, amelyek nem feltétlenül a filozófia szinte felszámolásig menő beszűkítését, hanem – nyilván nem minden redukálás nélkül – bizonyos megjelenésformákra közvetlenül is támaszkodva a gyakorlat dinamizálását, korszerűsítését közvetlenül is inspirálnák. Croce támogatta ez utóbbi elvet, de nagyon óvott a filozófia mint elmélet pragmatizáló leszűkítésétől (az álfogalmak filozófiainak minősítésétől), míg Wittgensteint a filozófia mint elmélet szinte megszüntetéssel felérő redukciója nem aggasztotta, sőt a természettudományok felé nyitó módszere mutatkozott számára alkalmasnak a gyakorlat (benne a technika) fejlesztésére. A nyelvről szóló – kevésbé rendszeres – fejtegetéseiben jobban figyelt a kijelentések külső formájára és a nyelv bonyolult logikájára, de annak elméletét nem dolgozta ki, hogy a logikai szükségszerűségek képe hogyan rajzolódhat ki az optimálisan folytatott nyelvjátékban. A szabályszegések hibái és a paradigma argumentum jellemzői ennek csak a hiányáról szólnak. Filozófiájának esztétikai aspektusában azt mutatja meg Croce, hogy a látens lényeg expresszivitását, amely lényeg az egész valóságához tartozik, s ezt a nyelv értelmesen is meg tudja jeleníteni, legjobban a művészetben lehet megmutatni. És ha nem dilettáns produktumokról van szó, akkor a műélvezők is meg a művészet tudományok szakemberei, sőt mások is meg fogják érteni.

A filozófia *kritikájára* és reformjára Wittgenstein törekedett radikálisabban, ő hangsúlyozta jobban, hogy más területek számára is azzal adhat többet a filozófia, ha spekulatív magyarázatok helyett *eszközként* és *módszerként* funkcionál; Croce részletesebben bemutatta a *terápiás problémakezelést*, és kiemelte ennek – a filozófia segítségével és annak mintája szerint végzendő – kiterjesztését, de lényegében összekapcsolt folytatását is a társadalom egész területén, amihez nem elég egy emelt szintű fizikalista interpretáció. Míg Wittgenstein közvetetten, a modern logika formáin és a nyelv bizonytalanságain keresztül közelített a problémákhoz, és a természettudományokat tekintette etalonnak, addig Croce egy általa módosított, de lényegében hagyományos logika alapján rendszerezett filozófia és a hangsúlyozott történetiség segítségével, jobban a társadalomtudományokra támaszkodva tárgyalta a problémákat, majd emelte ki a létezés *elevenességét* (*vivacità*), ami konkrétabbá és aktuálisabbá teszi javaslatait. Ez főleg abban fejeződött ki, hogy ragaszkodott a filozófia *egyetemességének* megtartásához, a modernizálás elvi kulcsát pedig abban látta, hogy következetesen kell *konkretizálni*, az ember szükségleteihez igazodva *rekonkretizálni*, mert e kettő – az egyetemesség akceptálása és a rekonkretizálás – kellő összhangjának megteremtése révén a különféle partikularitásokkal is lehet értelmes (gyakorlati) tevékenységet kezdeni.

A problémakezelő *módszer* (tennivalók és eljárások) bemutatása, a diagnózis és a terápia egymásra építése mindegyikükénél annak tudatában kap hangsúlyt, hogy koncepciójuk *nem végérvényes*, hiszen a problémát létrehozó élet és tudomány történelmileg változik, a problémakutatás pedig mindig *konkrét*, és a *dialektikusan* gondolkodni képes elemző belátja, hogy *adott* szituációban kell a megoldást megtalálnia. Általános segítséget, a feltáráshoz és a megoldáshoz is, bizonyos típushibák ismerete nyújthat, amiről Croce ad részletesebb képet, de

nyelvfilozófiájában Wittgenstein is fölvet új szempontokat (kategória-hiba, a privát nyelv kérdése). Ezeket azonban a probléma egyedisége mindig módosítja.

A két filozófus elsősorban a problémák *egyediségére* hívja fel a figyelmet, mert az elemzők hajlamosak előlött elsiklani; hiszen a megrögzött sémák megnyugtató biztonságot sugallnak, elterelik a figyelmet a nyugtalanító észrevételekről. Lényegében ez történik, amikor a filozófiára a vallás vagy valamilyen miszticizmus elveit erőltetik, visszaélnek a totalitás fogalmával vagy a paradigma funkciójával, és ezekkel hamis bizonyosságot kínálnak. A feltárásban (a diagnózisban) azért fontos a pontos leírás, mert az jellemzi érthetőbben a leképezési formát, amiből a lényegi logikai formához is el lehet jutni (Wittgenstein), és ha a leírás megfelelő intuitív képként áll elő, akkor az a probléma megoldásának nyitján túl (történeti intuíció, individuális ítélet), a művészi intuíció segítségével még egy más megoldás lehetőségéből is megmutat valamit (Croce). Ezért fontos a létezők képének pontos, konstatív leírása (individuális ítélet, értelmes elemi kijelentés), az ismeretek összefüggésrendjének fokozott figyelembevétel, ami az új, helyesebb újraértelmezésre ad lehetőséget. Croce nem választja külön a leírást és értelmezést, mint a másik tábor gondolkodói. De hasonlóan látják, hogy együtt megy végbe a *korrekció* folyamatában magának a problémának a *megoldása*. Mindketten a feltárás és a megoldás elválaszthatatlanságát hirdetik, az *átvalósító ágenst* a dialektikusan gondolkodó emberben látják, de ehhez szükséges ismeretanyagának és szemléleti formálójának forrásául más-mást ajánlanak: Wittgenstein a természettudományokat és a modern logikát, Croce inkább a társadalomtudományokat és a hermeneutikát, minimális logikai alappal, amely minden újítása mellett is a hagyományos logika horizontján belül marad. A merész analitikus szinte még a módszert is felszámolja (eldobja a létrát, amin felkapaszkodott), hiszen az újabb problémához újabbat készít; a hagyományörző nem mond le a lét filozófiai magyarázatáról, de érték-meghatározó szempontokat ad neki, és folytonosan újítja tartalmát, de támaszkodik a releváns hagyományra.

A nyelvfilozófiai felismeréseit átfogó elméletté nem szintetizáló Wittgenstein Crocéhoz képest kevésbé hangsúlyozta a konkretizálás (érzéki-logikai konkrét) követelményét, inkább a szabálykövetés felülvizsgálására fordított nagyobb gondot, a fogalmak *regulatív* szerepe foglalkoztatta, ami azzal állt szorosabb összhangban, hogy az üres fogalmakat és az álproblémákat kiszűrje, racionális purifikálással tulajdonképpen a megszüntetésig redukálja a hagyományos filozófiát, és ez a megtisztítás a még megmaradottakat bele is csúsztatta a természettudományokba és részben a nyelvtudományba. Ezek, – és itt merül fel a *komplementaritás* lehetősége – a hasonló álláspontúak szerint, mintegy általában garantálják a konkrétságot, ami megalapozza a kijelentések értelmességét. Croce viszont szinte erőltette a konkretizálást, de azt a változatát, amelynek hiteles empirikus elemeit pontosított kategóriák fejezik ki lényegük felől, vagyis a *tiszta* fogalmak, amelyek így nemcsak *konstitutív* szerepet töltenek be, hanem – mert univerzálisak és ultrareprezentatívak – *regulatív* funkciót is ellátnak, irányadó fogalmak. Ezek közé tartoznak az *alapértékeket* kifejező kategóriák (szép, igaz, hasznos, jó), vagy a *tevékenykedés* értelmét hangsúlyozók (különbség, szabadság, elevenség), amelyek életszerűségét aligha lehet elvitatni. A tiszta fogalmak prevenciót és perspektívát, az alapértékek humanus tartalmat adnak az új megoldásokat kereső és ily módon megújuló filozófiának. Croce és Wittgenstein filozófiájának koncepcionális különbsége vagy inkább *ellentéte* az, hogy az előbbi ragaszkodik a filozófia egyetemességéhez, ezzel kapcsolja össze a konkrétságot is, azonban a partikularitást és azzal összetartozó

empirikusságot nem a filozófia, hanem a tudományok és a mindennapi gondolkodás jellemzőjének tartja; míg Wittgenstein hangsúlyozottan több általánossági szintet tart számon abban a logikában, amely a filozófiára jellemző elvi szinten képes igaz módon bemutatni a differenciált világot.

Egészen általános, a filozófia *megújítására* és *jövőjére* irányuló legfontosabb javaslataik lényegében *ellentétesek*. A filozófia bizonyos defetiszizálással korrigált racionalizálását Croce a hagyományos logika horizontján maradván, inkább bizonyos szelektálással, újítással és átrendezéssel, az empiria és a logicitás egyensúlyát megtartva, kevésbé dezantropomorfizálná a filozófiát; nem redukálná csupán módszertanra, minimális ontológiájában szigorúan ragaszkodna a csakis adott és lehetséges megismerésére és értékelésére, az élet elevenségét gyarapító elméleti és gyakorlati szerepének folytonos korszerűsítésére. Wittgenstein a filozófia racionalizálását határozottabb defetiszizálással kötné össze, következetesebb empirizmussal és szélesebb horizontú logikával fogalmazna meg filozófiai tételeket, lényegében módszertaniakat, az ontológiát az általános tudományok tételeivel váltaná ki, amelyek következetesebben dezantropomorfizálnak, a személyiség problematikáját pedig más elméleti területekre bízná. Vagyis a filozófia szélesebb körű horizontját megtartani akaró Croce jobban reantropomorfizálná a filozófiai tudást, ezért *vitalizálni* és *humanizálni* igyekszik az igazat kereső filozófiát, és azzal tudja az ember segítő társává tenni, hogy *domesztikálja*: vele nemcsak kifejezi, hanem *jobbítja* is az ember életérzését, mert a filozófiát az életvezetés értelmes *útmutatójává* is teszi. Wittgenstein elsősorban *szcientizálni* tudja a filozófiát, a „kétszer kettő józanság”-ból táplálkozó, megbízható eszközként ajánlja az embereknek, mintegy *instrumentalizálja* a tudomány számára, kritikája kiközteti az egyént megszokott gondolkodásmódjából és életvilágából, sajátos filozófiájának nem titkolt *filantrópiájában* nem kis szerepe van az erre irányuló *dekonfortizálásnak*.

De mind a két gondolkodó távol szeretné tartani a filozofikus gondolkodást mind a szűk körű partikularizmustól, mind a fennhéjázó, üres univerzalizmustól, mind pedig a csak lappangó vagy nagyon is hivalkodó miszticizmustól. Óvni akarják a normális életet élni akaró embert a rossz hagyományok által befolyásolt, zavaros szemlélődéstől, valamint a megtévesztő és fölösleges sémákba kényszerített gondolkodástól. Kritikus és önálló, problémaérzékeny gondolkodásra bátorítják, amely fölülvizsgálja az *elgondolt* gondolatot, hogy az ne vigye félre az ő korszerűbb és adekvátabb *elgondoló* gondolatát.

Irodalom

- Arisztotelész (1961). Analitika protera (I, 1, 24a13-15). In Sz. Sándor (Ed. & Intro.), & R. Ödön & Sz. Sándor (Trans.), *Organon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Arisztotelész (2002). Metafizika (V, 15, 1021a, XII, 4, 1078b). In H.-N. József (Trans.), *Metafizika*. Szeged: Lectum Kiadó.
- Bonetti, P. (1984). *Introduzione a Croce*. Bari: Editori Laterza.
- Carnap, R. (1972). A régi és az új logika. In A. Ferenc (Ed. & Intro.), *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Carnap, R. (1998). Az elméleti fogalmak metodológiai jellege. In L. János (Ed. & Intro.), *Tudományfilozófia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Croce, B. (1920). *Logica come scienza del concetto puro* (4th ed.). Bari: Laterza.
- Croce, B. (1926). Il risveglio filosofico e la cultura italiana. In *Cultura e vita morale* (2nd ed.). Bari: Laterza.

- Croce, B. (1937). *La poesia* (2nd ed.). Bari: Laterza.
- Croce, B. (1941). *Il carattere della filosofia moderna*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1955). Il manifesto degli intellettuali italiani antifascisti. In *Filosofia – Poesia – Storia* (3rd ed.). Milano-Napoli: Ricciardi.
- Croce, B. (1960a). Una relazione sul compito della logica. In *Pagine sparse* (2nd ed., Vol. I). Bari: Laterza.
- Croce, B. (1960b). „Purus philosophus, purus asinus”. In *Pagine sparse* (2nd ed., Vol. III). Bari: Laterza.
- Croce, B. (1963). *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (8th ed.). Bari: Laterza.
- Croce, B. (1965). *Eстетica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (11th ed.). Bari: Laterza.
- Croce, B. (1987a). Filozófiai munkásságról (K. Csala, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Croce, B. (1987b). A teologizáló filozófiáról és csökevényeiről (K. Csala, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*.
- Croce, B. (1987c). A hegeli gondolat bírálata és folytatása (K. Csala, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*.
- Croce, B. (1987d). Logika, [részletek] (E. Rozsnyai, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*.
- Croce, B. (1987e). A gyakorlat filozófiája, [részletek] (E. Rozsnyai, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*.
- Croce, B. (1987f). Filozófia és módszertan (E. Rozsnyai, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*.
- Croce, B. (1987g). A filozófia mint gondolat és mint cselekedet. Végső következtetések (E. Rozsnyai, Trans.). In M. Kaposi (Ed. & Intro.), K. Csala, M. Kaposi, & E. Rozsnyai (Trans.), *A szellem filozófiája. Válogatott írások*.
- Foucault, M. (2000). *A szavak és a dolgok* (R. T. Gábor, Trans.). Budapest: Osiris.
- Gembillo, G. (1984). *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*. Messina: Giannini Editore.
- Heidegger, M. (1994). Mit jelent gondolkodni? In B. Bacsó (Ed. & Intro.), *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi.
- Kierkegaard, S. A. (1957). *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (M. Junghaus, Trans.). Düsseldorf-Köln: E. Diederichs V., Bd. I.
- Márkus, Gy. (1963). Kritikai megjegyzések Ludwig Wittgenstein Értekezéséhez. In *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Natorp, P. (1921). *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus* (2nd ed.). Leipzig: Meiner.
- Neurath, O. (1972). A fizikalizmus szociológiája. In *A Bécsi Kör Filozófiája*.
- Nyíri, K. (1983). *Ludwig Wittgenstein*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Olivier, P. (2022). Système et dialectique chez Croce. In *Rivista di Studi Crociani. Nuova serie, gennaio-dicembre*.
- Parente, A. (1971). Il «primato del fare» e il prammatismo. Attività in genere e attività pratica. In *Rivista di Studi Crociani, anno VIII, fasc. 2, aprile-giugno*.
- Prantl, C. (1955). *Geschichte der Logik im Abendlande* (2nd ed.). Berlin: Akademie-Verlag.
- Schneider, W. (1967). *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*. Pfullingen: Neske.

- Verdicchio, M. (2000). *Naming Things. Aesthetics, Philosophy and History in Benedetto Croce*. Napoli: La Città del Sole.
- Windelband, W. (1911). *Preludiumok* (S. Szemere, Trans.). Budapest: Frank Kiadó.
- Wittgenstein, L. (1929). Some remarks on logical form. In *Proceedings of Aristotelian Society, Suppl., vol. IX*.
- Wittgenstein, L. (1963). *Logikai-filozófiai értekezés* (Gy. Márkus, Trans.). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wittgenstein, L. (1992). *Filozófiai vizsgálódások* (K. Neumer, Trans.). Budapest: Atlantisz.

Csató Péter

HIT, RÁCIÓ, INTERPRETÁCIÓ

Az istenhit mint hermeneutikai modell Stanley Fish neopragmatista értelmezés-elméletének kontextusában¹

Dia kledon: a hit metafizikája és pragmatizmusa (bevezetés)

„Mély értelmezés” című esszéjében Arthur C. Danto felidéz egy „dia kledon” elnevezésű ókori görög jóslási metódust, amelyet az „emberek esetleges megnyilatkozásai alapján gyakoroltak” (Danto, 1997, 67). Ez a gyakorlat a következőképpen zajlott: a „jóslatot kereső személy egy pénzdarabot dugott egy bizonyos Hermész-szobor kezébe, a kérdését a szobor fülébe súgta, befogta a saját fülét – azután levette róla a kezét, s a választ a fülét először megütő emberi szavaknak kellett tartalmaznia” (Danto, 1997, 67). Érthető módon azonban ezeket a titkosított szavakat meg kellett fejteni, „feltételezve, hogy jelentésük nem volt magától értetődő – ami nagy valószínűséggel feltehető (...) Egy közvetítő értelmezőre volt szükség, aki az interpretandumot összehozza az interpretansszal” (Danto, 1997, 67). A közvetítő tehát Hermész követeként jár el, mivel feladata az, hogy közvetítsen a halhatatlan istenek és a halandó emberek között. A kledon metódusa az interpretációs aktusokban rejlő metafizikai törekvés kiváló analógiája, vagyis annak, hogy az értelmezés révén a látszat esetlegessége mögött feltáruljon a „valódi” – jelen esetben isteni – értelem. Azonban a kledon pragmatikus elemet is hordoz, hiszen az isteni üzenetet többnyire gyakorlati problémák megoldására kellett leképezni, amelyek között akadhattak pénzügyi nehézségek, családi viszályok vagy titkos szerelmi ügyek. A vallásos keretelés ellenére valójában itt egy profán piaci tranzakció zajlik, melynek során a véletlenszerű beszédfoszlányok néhány érme fejében isteni bölcsességek, majd praktikus életvezetési tanácsokká alakulnak át. Önmagában sem a piacon tébláboló járókelő (az, akinek véletlenszerű szavait értelmezik), sem a közvetítő értelmező nem rendelkezik isteni hatalommal, a jóslatot kereső görög polgárnak viszont mégis szilárdan kell hinnie abban, hogy mindezen véletlenszerűségek mögött az istenek által megszentelt metafizikai kinyilatkoztatás rejlik. Ugyanakkor ahhoz, hogy a gyakorlati útmutatás kellőképpen hasznos legyen a polgár számára, világossá kell tenni, hogy az elkapott foszlányok hogyan kapcsolódnak logikusan a Hermész szobor fülébe súgott kérdéséhez (tágabban értelmezve: az életéhez), azaz a magyarázat praktikussága egyfajta racionalitást is feltételez. Így lépnek szövetségre a metafizika, a racionalitás és a pragmatizmus erői az ókori Athén piacterén a hit zászlaja alatt.

A kledon gyakorlata és a belőle kiolvasható filozófiai koncepció különösen találó a jelen tanulmány szempontjából, hiszen kiválóan rámutat a vallásos hit² pragmatikus,

¹ A tanulmány korábbi formájában „Faith and Interpretation: Religious Belief as an Epistemic and Hermeneutic Concept in Neo-Pragmatist Philosophy and Literary Theory” címmel jelent meg az *Eger Journal of American Studies* című folyóiratban (*EJAS* 17, 2022, 41-60). Az itt olvasható magyar verzió az angol nyelvű cikk bővített, átdolgozott változata.

² A tanulmányban a „hit” szót az angol *faith* értelmében használom, azaz elsősorban vallásos hitet értek alatta. A hivatkozott szakirodalomban gyakran szerepel az általánosabb jelentéstartalommal bíró *belief*, amely nem specifikusan vallásos hitet jelöl. Ebben az általános értelemben, főleg, ahol a „hit/hitek” szavak magyarul idegenül hangzanának, a „vélelem/vélelmek” szavakat használom.

racionális, és hermeneutikai aspektusaira, amelyeket az alábbiakban a pragmatista filozófia és irodalomelmélet kontextusában kívánok megvizsgálni. A vizsgálódás főként az antifundacionalista/neopragmatista irodalom- és jogtudós, Stanley Fish azon episztemológiai és irodalomelméleti belátásaira fókuszál, amelyeket a hit, a racionalitás, és az irodalmi szövegértelmezés összefüggéseinek vonatkozásában fogalmaz meg. Ezeket az összefüggéseket elsősorban a pragmatista gondolkodásmód tágabb kontextusában tárgyalom, aminek első lépéseként a realista episztemológia pragmatizmussal szemben álló hit-konceptiójáról nyújtok rövid áttekintést. Ezután a klasszikus pragmatista William James és a neopragmatista Richard Rorty azon érvelését mutatom be, melynek révén a hit és a tudás (vagy értelem [*reason*]) közötti dichotómia feloldására törekednek. Ennek a törekvésnek eklatáns példaként térek rá annak a vitának a részletes elemzésére, amelyet Fish 1996-ban folytatott Richard Neuhaus katolikus pappal. Itt amellet érvelek, hogy a hit/tudás dichotómia feloldásának látszólag emancipatórikus gesztusa ellentmondásos eredményre vezet, mivel a feloldás csak a hit racionalizálása árán valósítható meg, ami azonban megfosztja azt konstitutív metafizikai tulajdonságaitól. Ezt követően Fish irodalomelméleti belátásaira összpontosítok, amelyekben szintén jelentős szerepet kap a hit koncepciója, hiszen számára a hit elsősorban hermeneutikai alapállás (és nem pusztán mentális állapot vagy viselkedésforma) kérdése, ezért – főként Szent Ágoston vonatkozó elveire hivatkozva – azt tartja, hogy a szövegelemzésekben megfogalmazott interpretatív állítások episztemológiai megalapozottsága semmivel sem erősebb (vagy gyengébb), mint a vallásos hittételeké. Ennek kapcsán arra kívánok rámutatni, hogy Fish szándéka ellenére hogyan válik ez az általánosító koncepció egy privilegizált episztemikus státuszt feltételező meta-elmélet fundamentumává. A záró részben, mintegy keretbe foglalva fejtegetéseimet, röviden visszatérek a kledon-jelenség elemzéséhez, hogy néhány általános következtetést vonjak le a vizsgálódás során érintett problémák kapcsán.

Hit és tudás: a realista episztemológiától a neopragmatizmusig

„A ‘hit’ azt jelenti, hogy nem *akarjuk*³ tudni, mi az igaz,” mondja Friedrich Nietzsche *Az Antikrisztus* című írásában (Nietzsche, 2005, 90). Ezt a nézetet egy 1865-ös levelében bővebben is kifejti: „A hit az objektív igazság legcsekélyebb bizonyítékát sem nyújtja. Itt válik ketté az emberek útja: ha lelki békére és örömmre vágysz, akkor higgy; ha az igazság szolgálatába állsz, akkor vizsgálódj”⁴ (Nietzsche, 1977, 30). Nietzsche itt azt a Felvilágosodás óta elfogadott nézetet fogalmazza meg, mely szerint a hit és a tudás közötti fő különbség abban rejlik, hogy míg az utóbbi racionalitáson, objektív tényeken és bizonyítékokon alapul, addig az előbbi nem igényel semmiféle racionális megalapozást, mivel meglétének pusztá ténye önmagában szilárd fundamentumot képez, ezáltal pedig biztonságérzetet ad a hívő számára. Ha ezt a vélekedést vesszük alapul, a hit episztemológiailag nem releváns kategória, hiszen míg a racionális gondolkodó elvileg előbb vagy utóbb eljuthat oda, hogy felülvizsgálja saját gondolkodásának alapjait és ezáltal ismeretelméletet alkotson (vagy sajátítsa el), az már nehezebben képzelhető el, hogy egy hívő ember „hitelméletet” akarna felállítani

³ Az idézeteken belül szereplő kiemelések mindenhol az adott szöveg szerzőjétől származnak.

⁴ Ha az irodalomjegyzékben másként nem jelzem, az idézett szövegrészeket saját fordításban közlöm. (Cs.P.)

vagy elsajátítani, annál is inkább mert az azzal járó önreflexió alááshatná a hit szilárd fundamentumát.

Azonban a hit és tudás közötti különbségtétel korántsem volt mindig magától értetődő. Kevin Hart szerint az „értelem kora” előtt Isten ontológiai és episztemológiai funkciója nem vált el egymástól, mivel Isten volt „minden létező *fons et origo*-ja és (...) a végső értelem garanciája” (Hart, 1989, 29). A hit és tudás éles megkülönböztetése a Felvilágosodás filozófiájának öröksége, melynek egyik kiemelkedő filozófusa, Immanuel Kant azonban úgy vélte, hogy bizonyos posztulátumok, amelyek a morális tapasztalat megértéséhez szükségesek, nem a tudás keretein belül, hanem azon kívül helyezkednek el. Kant azt állítja, hogy „a magukban való dolgok óhatatlanul kívül esnek megismerésünk határain” (Kant, 2009, 40). Ilyenek szerinte az Isten, a szabadság, és a halhatatlanság fogalmai is, amelyekre ugyan szükség van a gyakorlati ész használatában, de egyúttal tagadni kell a spekulatív ész „azon elbizakodott igényét, hogy tapasztalaton túli felismerésekre jusson” (Kant, 2009, 40). Ha ugyanis a lehetséges tapasztalat tárgyaira vonatkoztatható elveket „olyasvalamire alkalmazzák (...) ami nem lehet tapasztalati tárgy, akkor e dolgot jelenséggé változtatják és azt nyilvánítják ki, hogy a tiszta ész semmiféle *gyakorlati kiterjesztése* nem lehetséges. Így tehát korlátoznom kellett a tudást, hogy a hit számára teret nyerjek” (Kant, 2009, 40). A tudás „korlátozása” (*Aufheben*) azonban nem a hit privilegizálására, hanem sokkal inkább a tiszta ész védelmére szolgál. Amennyiben „teret kell nyerni” (*Platz zu bekommen*) a hit számára a tudás mellett, az már eleve az utóbbit privilegizálja az előbbivel szemben. Ez a szembeállítás a Bibliai bűnbeesés történetével allegorizálható, amelynek következtében elvált egymástól a mindenható isteni akarat és az azt potenciálisan megkérdőjelező emberi tudás, épp azáltal, hogy Ádám és Éva a megismerés képessége révén (ön)reflexívvé váltak. Amikor tehát Hart azt állítja, hogy „csak a bűnbeesés után vált szükségessé a teológia [azaz a hitre történő tudatos reflexió]” (Hart, 1989, 6), csak be kell helyettesítenünk a „bűnbeestést” a „Felvilágosodással,” hogy az allegória történelmileg érvényes állítás legyen. Az ész trónra emelése a teológiát defenzív helyzetbe kényszerítette, amelynek onnantól kezdve folytonosan igazolnia kellett a hit létjogosultságát, mégpedig úgy, hogy összhangba hozza azt a „realista” episztemológia alapelveivel, amelyekről ily módon sosem tudott igazán elkülönülni.

G. E. Moore lényegretörő egyszerűséggel fogalmazza meg a realista episztemológia (vagy episztemológiai realizmus) lényegét: „Amikor igaznak minősítünk egy vélelmet (*belief*) az azt jelenti, hogy az Univerzumban van egy bizonyos tény, amelynek a vélelem megfeleltethető, amikor pedig hamisnak, akkor azt, hogy nincs az Univerzumban olyan tény, amelynek megfeleltethető” (Moore, 1953, 277). Moore ezt a megállapítást az 1910-11-es Morley-előadásai során tette, és ekkoriban a realizmus korrespondencia-elve olyan igazság-elméletekkel versengett, mint az idealista F. H. Bradley és Harold Joachim által képviselt koherencia-elmélet, valamint az ez utóbbi elméletet kiegészítő, William James nevéhez fűződő pragmatista igazságelmélet, mely szerint az igazság csupán egy „hasznos eszköz [*expedient*] a gondolkodásmódunkban” (Michaels, 1978, 775-76). A realizmussal szembeni ellenérvek sora később azzal a belátással is bővült, hogy a kijelentések igazságát bizonyos diszkurzusokban (mint pl. az irodalom, a filozófia vagy a vallás) nem lehet pusztán megfelelés alapján igazolni. Válaszul ezekre az ellenérvekre, I. A. Richards 1930-as „Belief” („Hit”) című esszéjében különválasztotta az „igazolható hit” (*verifiable belief*) és a „képzeletbeli beleegyezés” (*imaginative assent*) fogalmát, amelyek közül az utóbbiról azt tartotta, hogy arra nem vonatkoznak a racionális gondolkodás törvényei (Michaels, 1978, 777).

Azonban ahogyan Walter Benn Michaels rámutat, ez a megkülönböztetés tulajdonképpen csak „egy újabb változata a már jól ismert [Platóni] megkülönböztetésnek az igaz tudás és a puszta hit között” (Michaels, 1978, 778). Így az episztemológiai realizmus szempontjából a vélelmek/hitek anomáliás tényezők, amelyek jobb esetben nem segítik elő, rosszabb esetben pedig egyenesen akadályozhatják objektív világnézetünket.

Érdekes ellentmondásnak tűnik azonban, hogy a realista episztemológia által posztulált objektív módon létező világ, amely visszaigazolhatja vagy megcáfolhatja a róla alkotott vélelmeinket, episztemikus funkciójában nem sokban tér el a mindenható és mindent tudó istenség elgondolásától. Mind a „való világ”, mind pedig Isten megkérdőjelezhetetlen autoritásként tételeződik, amikor tudás-állításokat igazolunk, és valószínűleg sem a realista episztemológus, sem a vallásos hívó nem ismerné be, hogy a „valóság” és az „Isten” egyaránt – bár nem ugyanolyan módon – társadalmilag/kulturálisan konstruált. A legfőbb különbség nyilvánvalóan az, hogy a vallásos hit esetében az autoritás (Isten), amely rendet tehetne az ellentmondásos vélelmek között, soha nincs jelen, így a hívőnek felül kell emelkednie az igaz/hamis dichotómiáján, ha istenhitét igazolni próbálja. Másképp fogalmazva azt is mondhatnánk, hogy Isten létezése a hívó számára nem objektív módon igazolható helyes vagy téves vélelmek kérdése.

Erre a felismerésre jut William James is, aki „The Will to Believe” (A hit akarása) című 1896-os esszéjében tett kísérletet arra, hogy kiszabadítsa a vallásos hitet a realista episztemológia autoritásának fogságából. James amellet érvel, hogy egyáltalán nem lenne szabad a hitet a tudáshoz és az értelemhez mérni: „Úgy érezzük,” írja, „mintha a vallás az aktív jóakaratumkat [tehát nem az értelmünket] szólítaná meg, mintha a bizonyítékoknak mindig is rejtve kellene maradniuk előttünk, hacsak nem elégszünk meg magával a hipotézissel” (James, 1987, 476). Azt is állítja, hogy aki a hitet az értelem és a logika útján akarja megközelíteni, az valószínűleg sohasem fogja azt megtapasztalni: „az, aki arrogánsan bezárkózik a logikába, és az istenektől akarja kicsikarni, hogy valahogyan bizonyítsák neki saját létüket (. . .) örökre elvághatja magát attól a lehetőségtől, hogy megismerje az isteneket” (James „The Will”, 1987, 476). James szavai már előrevetítik azt az általánosabb pragmatista tézist, miszerint a vallásos érzület nem egy magasabb rendű hatalommal való kapcsolatteremtés, hanem kognitív diszpozíció kérdése, amelyet leginkább a hasznosság pragmatikus elve motivál. Ezt a következőképpen foglalja össze tizenegy évvel a fent idézett esszé kiadása után:

A pragmatikus alapelvek szerint, ha Isten hipotézise kielégítően működik a szónak tág értelmében, akkor az igaz[nak tekinthető]. Akármilyen részleges nehézségei is vannak, a tapasztalat azt mutatja, hogy [az istenhit] valóban működik, és a megoldandó feladat az, hogy hogyan alakítsuk ki [*build out*] és határozzuk meg úgy, hogy kielégítően illeszkedjen az összes többi működő igazsághoz. (James, *Pragmatism* 1987, 618).

A cselekvő igék, mint az „alakítsuk ki” és a „határozzuk meg,” valamint a „megoldandó feladat” kifejezés mind arra engednek következtetni, hogy James az „Isten-hipotézist” sem nem metafizikai, sem pedig nem (realista) episztemológiai alapon szemléli. A hitet nem tekinti egyszerűen „Isten ajándékának”, de azzal is tisztában van, hogy nem írható le objektív módon olyan realista/pozitivistá dichotómiákkal sem, mint az igaz/hamis, képzeletbeli/valódi, helyes/téves, stb. Ehelyett inkább arra helyezi a

hangsúlyt, hogy hogyan kombináljuk a hitet már meglévő és működő „igazságokkal,” ahhoz, hogy a vallásos meggyőződés is hasonlóképpen hasznukra válhasson.

James neopragmatista utóda, Richard Rorty helyesli elődje arra irányuló törekvését, hogy a vallásos hitet megszabadítsa a realista/pozitivisták korlátoktól, de bírálja is őt azért, mert szerinte még mindig ragaszkodik a „kognitív” és a „nem-kognitív” (vagyis a hit és a „vágy” [*desire*]) közötti megkülönböztetéshez. Kritikusan jegyzi meg, hogy „James pont azt fogadja el, amit el kellene vetnie: azt az elgondolást, hogy az elmét szépen ketté lehet osztani intellektusra és szenvedélyre, és azt, hogy a lehetséges vitatémákat is szépen ketté lehet osztani attól függően, hogy a kognitív vagy a nem-kognitív kategóriába tartoznak-e” (Rorty, 1999, 155). Rorty ragaszkodik ahhoz az álláspontjához, miszerint „az egyetlen értelme a vélelmeknek [*beliefs*] elsősorban az, hogy vágyakat [tágabban értelmezve: emberi igényeket] elégítsenek ki” (Rorty, 1999, 153), és mivel ebből a szempontból az adott vélelem vagy hit (vallásos vagy világi) tartalma nem mérvadó, így a kognitív/nem-kognitív megkülönböztetés sem releváns vagy hasznos. Rorty azt a „pragmatista alaptételt” támogatja, miszerint „a vélelmek tartalma csak más vélelmekből vezethető le” (159), amivel a vélelmek/hitek interszubbjektív mivoltát hangsúlyozza, ezzel remélve végleg megszabadítani azokat a realista ismérvektől. Rorty elgondolása szerint a vélelmek inferenciális kapcsolatokból álló hálózatot alkotnak abban az értelemben, hogy ha egy vélelmet igazolni kell egy adott helyzetben, akkor azt csak más egyéb – igazolásra épp nem szoruló – vélelmekre hivatkozva lehet megtenni. Ez nyilvánvalóan diszkurzív folyamat, ugyanakkor Rorty óva int attól, hogy a nyelvet a vélelmek reprezentációjára szolgáló közegnek tekintsük, nem pedig, jó pragmatista módjára, használati eszköznek. Szerinte ezt a hibát követték el a pozitivisták, és ezért nem tudtak mit kezdeni a vallásos hittel, hiszen az nem olyasvalamit reprezentál, ami a „való világban” létezik. Rorty határozottan elutasítja azt a pozitivisták nézetét, mely szerint „azok a mondatok, amelyekkel vallásos hitet fejezünk ki nem kapcsolódnak inferenciálisan a nyelv többi részéhez úgy, ahogyan kellene, így csakis hamis vélelmeket fejezhetnek ki” (Rorty, 1999, 151), ugyanakkor elismeri, hogy pragmatista szempontból sem egyértelmű, hogy mit is lehet kezdeni a vallásos hittel.

Úgy tűnik, hogy Kanthoz hasonlóan a maga módján Rorty is megpróbál „teret nyerni” a hit számára, de nem a „tudás” mellett, hanem a diszkurzív társadalmi gyakorlatok között. A vélelmek/hitek interszubbjektív igazolása bevett társadalmi gyakorlatok, azaz ismert szabályok alapján játszott nyelvjátékok révén történik, de „mi történik az interszubbjektivitással,” kérdi Rorty, „ha azzal szembesülünk, hogy nincs olyan társadalmilag elfogadott igazolási gyakorlat – azaz nincs közös nyelvjáték – amely tartalmat adhatna a vallásos kijelentéseknek” (Rorty, 1999, 159). Nem mondhatjuk, hogy ezek a vélelmek igazolhatatlanok (vagy „hamisak”), hiszen akkor ismét belelépnénk a pozitívizmus csapdájába. De ha a vallásos hiedelmeket nem tekinthetjük sem hamisnak sem igazolhatatlannak, nem világos, hogy hogyan értékeljük azokat helyzeteket, amikor például valaki vallásos hittételekkel próbál igazolni olyan jelenségeket, amelyekre léteznek kauzális összefüggések alapján adható *helyes* magyarázatok (pl. ha valaki isteni csodatételként tekint egy súlyos betegségből történő kigyógyulásra, holott tudatában van a modern orvostudomány vívmányainak). Rorty olyannyira ódzkodik attól, hogy a tradicionális episztemológia dichotóm kategóriáival írja le a világot – és benne a társadalmat, a nyelvet, a filozófiát és a vallást is – hogy antimetafizikus/nominalista/pragmatista meggyőződése ellenére, még az ilyen magyarázatot sem hajlandó „irracionalisnak,” „igazolhatatlannak,” vagy „hamisnak” minősíteni. A megoldási javaslata

következésképpen és szükségszerűen inadekvát: azt mondja, hogy az ilyen típusú magyarázatokat „viselkedési mintázatokként” kell értelmezni, így szerinte nem probléma, ha „az adott kijelentéseknek nem találunk helyet az inferenciális kapcsolódások hálózatában” (Rorty, 1999, 160). Ezzel azonban bele is fut abba a csapdába, amelyet olyannyira el akart kerülni, mivel ha a vallásos kijelentéseket az inferenciális kapcsolatok hálózatán kívülre helyezzük, óhatatlanul megfosztjuk őket attól, hogy legitim érvként vagy magyarázatként lehessen használni őket például egy vitában. Márpedig ha valaki vallásos hívőként vitatkozik, joggal várhatja el, hogy érveit komolyan vegyék.

Rorty-t tehát egalitáriánus/emancipatórikus szándékok vezérlik, de végső soron mégsem tud olyan státuszt biztosítani a vallásos hit számára a társadalmi gyakorlatok között, amellyel egy hívő megelégedne. Ebben a tekintetben kiváló példát nyújt Stanley Fish vitája egy gyakorló katolikus pappal, Richard Neuhaus-szal, amelynek anyaga eredetileg a *First Things* című folyóiratban jelent meg 1996-ban. Az alábbi szakaszban ezt a vitát fogom bemutatni és elemezni, amely egy konkrét társadalmi gyakorlat kontextusában mutatja meg a fenti pragmatista elvek gyakorlati működését és lehetséges ellentmondásait.

A Fish-Neuhaus vita, avagy lehet-e racionális az istenhit?

Mielőtt rátérnénk magára a vitára, érdemes szemügyre venni Fish vallással kapcsolatos elgondolásait, aki Rorty-hoz hasonlóan szintén elveti a hit és az értelem (tudás) hagyományos episztemológiai szembeállítását, ám ő inkább a hermeneutikai funkcióik felől közelíti meg mindkettőt. Egyértelműen azt állítja, hogy „[n]incs ellentét (. . .) a hiten alapuló és az értelemre alapuló tudás között [*knowledge by faith vs. knowledge by reason*]” (Fish „Why”, 1999, 245), mert mind az istenhit, mind pedig a ésszerű tudás bizonyos „megalapozó elvekre” (*first principles*) épül, amelyek lehetővé teszik a részvételt egy adott diskurzusban, és egy esetleges vitában meghatározzák az adott érvelés menetét és bizonyos mértékig az eredményét is. Ezek az elvek épp attól válnak „megalapozó” jellegűvé, hogy az adott (vallásos vagy világi) diskurzus gyakorlói nem kérdőjelezik meg a helytállóságukat. Fish egyik legerőteljesebb állítása ebben az összefüggésben talán az, hogy az egyén „tudatát egy eredendő hitaktusnak [*an originary act of faith*] kell megalapoznia – [azaz] az alapvető értékek stipulációjának – amelyből aztán levezethetővé válik, hogy mi a helyes és a helytelen, a releváns és az irreleváns, a valós és a valótlan” (Fish „Why” 1999, 247). Fish szerint elképzelhetetlen olyan „racionális kritériumok[at tételezni], amelyek maguk nem esnek túszul valamilyen konkrét hitnek” (Fish „Why”, 1999, 247). Ezek alapján megállapítható tehát, hogy a racionális gondolkodást és érvelést ugyanúgy megkérdőjelezhetetlen (de nem *megkérdőjelezhetetlen*) alapelvek halmaza teszi lehetővé, mint a vallásos hitet.

Hiba lenne azonban elbagatellizálni a két gondolkodásmód közötti különbségeket. Pedig valójában úgy tűnik, Fish ezt teszi, amikor a racionálisan bizonyítható tudásról és a hit által szerzett ismeretről azt állítja meg, hogy „episztemológiai szinten mindkettő ugyanolyan” (Fish „Why”, 1999, 245). Ugyanakkor hozzáteszi, hogy érvelésével nem arra törekszik, hogy „aláássa a racionális gondolkodást a hittel szemben, hanem azt kívánja hangsúlyozni, hogy a racionális gondolkodás és a hit elválaszthatatlan egységet alkotnak: nem lehet elgondolni az egyiket a másik nélkül” (Fish „Why”, 1999, 255). Ez az egység Fish szerint olyan szoros, hogy sosem egyértelmű, mi alapján lehet privilegizálni az egyiket a másikkal szemben. A probléma

hasonló a görög polgáréhoz Danto példájában, hiszen a kledon az emberi értelmezés által nyeri el a természetfeletti meghatalmazást, amely értelmezésnek követnie kell a közösségileg elfogadott érvelési normákat, hogy meggyőző isteni üzenetként elfogadható legyen. Ugyanakkor az üzenet isteni mivoltának feltételezése, amelyet a polgár hite tesz lehetővé, megkerülhetetlen eleme a kledon logikájának. Felmerül azonban a kérdés, hogy a hit az, ami megalapozza az elfogadható értelmezést, vagy pedig fordítva, azaz a hit már maga is racionális értelmezés következménye.

Meglepő módon az utóbbi vélekedés nem idegen a vallásos hívóktól sem, amire Fish vitája Neuhaus-szal érdekes bizonyítékul szolgál. A „Why Can't We All Just Get Along?” („Miért nem tudunk mindannyian jól kijönni egymással?”) című írásában Fish azt állítja, hogy a hit és a racionális gondolkodás közötti konfliktus valójában kétféle racionalitás konfliktusa, amely sosem oldható meg közös alapokra helyezkedve, mert nyilvánvalóan az, ami az egyik vitázó számára elfogadható bizonyítéknak minősül, az nem lesz elfogadható a másik számára, és fordítva (Fish „Why”, 1999, 255). Szerinte „ha azt kérjük egy vallásos embertől, hogy állításait a nem vallásos közeg számára elfogadható kifejezésekben fogalmazza újra, akkor tulajdonképpen arra kérjük, hogy szakadjon el meggyőződése forrásától, és gyakorlatilag az ellenkezőjévé váljon annak, aminek vallja magát, vagyis világivá” (Fish „Why”, 1999, 254). Fish szerint a vallásos emberek gyakran kényszerülnek ezt tenni, ami szerinte hibás stratégia. Szerinte nem jó, ha egy vallásos meggyőződésű ember be akar lépni a világi érvelés „piacterére”, mert vallásos hívóként az érdeke épp azt diktálná, hogy azt a „piacot” bezárják, legalábbis amennyiben azt feltételezi, hogy ez a piac „határozza meg mindazokat a dolgokat, amelyeket szerinte Isten és a hit kellene, hogy meghatározzon” (Fish „Why”, 1999, 250).

Fishnek érvelése meggyőzően hangzik, de ha részleteiben megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy ő sem tudja elkerülni a Rorty elgondolásaiban is megmutatkozó ellentmondásokat. Először is kijelenti, hogy nincs különbség a hiten alapuló tudás és az értelem (*reason*) által megszerzett tudás között, mert mindkettő tartalmaz bizonyos hitbeli tételeket vagy megalapozó elveket, így a hit és az értelem elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Azután azonban azt állítja, hogy a hit és az értelem/tudás esetében valójában kétféle racionalitás áll szemben egymással, amelyek sosem hozhatók közös nevezőre, de ha mégis párbeszédre lépnek, az szükségszerűen a hit vereségével végződik. Ezzel azonban már meg is dőlt Fish tézise, miszerint kétféle *racionalitással* van dolgunk, amely látszólag egy emancipatórikus állítás a hit és a tudás episztemológiai egyenlőségére vonatkozóan, ám valójában nem több, mint retorikai gesztus, hiszen a racionalitás privilégiumát végső soron a világi gondolkodáshoz rendeli. Így viszont azon felvetése is tévesnek bizonyul, hogy a hívó érdekeit a világi érvelések fórumának bezárása szolgálná legjobban, mivel a vallásos meggyőződés kifejezésre juttatása is csak ezen a fórumon válik lehetségessé. Más szóval, a hívónek nem nagyon van más választása, mint hogy a világi „piacterén” rendelkezésre álló diszkurzív eszközökkel érveljen a saját igaza mellett, még akkor is, ha ezek az eszközök ellentétesek a meggyőződésével.

Ezt az érvelékényszerzt szemléletesen példázza Neuhaus okfejtése, aki Fish írására adott válaszában egyenesen védelmébe veszi a racionalitást, amely szerinte igenis közös nevezőre hozható a hittel. Szent Ágoston „A hit hasznossága” (*De utilitate credendi*) című művére hivatkozva azzal érvel, hogy:

Ágoston azt állítja, hogy a megértéshez szükséges a hit. Részletesen elmagyarázza hitetlen beszélgetőpartnerére számára, hogy miért ésszerű hinni. Nyilvánvaló, hogy Ágoston és beszélgetőpartnerére „a priori” közös álláspontot alakítanak ki arról, hogy mit értenek értelem [*reason*] és racionális érvek [*reasons*] alatt. [Ágoston] kifejti, hogy a megértéshez szükséges a hit – a mindennapi életben, a tudományban, barátságban és a vallási kérdésekben – és hogy miért szükséges a hit, az maga is ésszerűen megmagyarázható. (Neuhaus, 1996, 29)

Ezután idézi is Ágoston szavait: „Senki sem hisz semmit, hacsak előbb nem tartja hihetőnek. Csak úgy hihető bármi, ha a hitet gondolkodás előzi meg. Nem minden gondolkodó hisz, mivel sokan azért gondolkodnak, hogy ne higgyenek; de mindenki, aki hisz, az gondolkodik” (idézi Neuhaus, 1996, 29). Ez az ágostoni belátás szöges ellentétben áll Fish elgondolásával, aki szerint a hívó számára „épp a racionális magyarázat hiánya a lényeg, ami nem hogy megkérdőjelezné, hanem inkább megerősíti a hitét” (Fish „Faith”, 1999, 268). Neuhaus ezzel szemben épp azt igyekszik bebizonyítani, hogy a vallásnak igenis van helye a liberális társadalmak racionális alapokon nyugvó nyelvjátékainak főáramában. Álláspontjának ellentmondásosságát azonban jól tükrözi az a tautologikus érvelés, amelybe igazának bizonyítása során belebonyolódik: azt mondja, hogy ha a keresztények és a liberálisok „érvelési rendszerében nincs semmi közös, akkor nem nevezhetnénk mindkettőt ‘érvelési rendszernek.’ Az, hogy érvelési rendszereknek nevezzük őket, azt jelenti, hogy közös bennük az a tény, hogy mindkettő az ‘érvelési rendszerek’ nevű kategóriába tartozik – ami természetesen így is van” (Neuhaus, 1996, 28). Neuhaus körkörös érveléssel (lényegében azt mondja, hogy az „érvelési rendszerek” azért azok, amik, mert így nevezik őket), ezzel pedig ironikus módon eleve aláássa eredeti szándékát, vagyis azt, hogy a racionalitás mellett érveljen. Ugyanakkor számára korántsem elegendő, ha csupán „másodrendű” racionalitásként „helyet biztosítanak” a hite számára a tudás mellett: ő azt igyekszik bebizonyítani, hogy ő az, aki jól érti és képviseli az „igazi” racionalitást, hiszen az, mint minden más a világban, Istentől ered. Erre már Ágoston is rámutat, amikor azt írja: „Ámde magát az összefüggések igazságát [*veritas connexionum*] nem az emberek hozták létre, hanem feljegyezték, hogy azután megtanulhassák vagy taníthassák. Az ugyanis a dolgok örök és Istentől megállapított rendjében leli alapját” (Ágoston, 1944, 133). Neuhaus végül ezt az ágostoni tézist használja végső érvként Fish ellen:

Bármennyire is korlátozott a tudásunk, és bármilyen nehézkes is a köztünk lévő kommunikáció, végső soron ugyanannak a diszkurzusnak a részesei vagyunk, amely nem más, mint az Isten akaratából származó Logosz. Ez ad a keresztények számára önbizalmat ahhoz, hogy vitába szálljanak a nem keresztényekkel (...) Ezért amikor keresztények beszélgetnek nem keresztényekkel, és [racionális érvekkel] „átfogalmazzák” a mondanivalójukat, nem feltétlenül arról van szó, hogy megadják magukat az ellenfélnek. A nem keresztény ember érvelése és nyelvezete, amikor azokat helyesen használja, ugyanahhoz az igazsághoz vezet. A keresztény ember tehát különböző módokon próbál bekapcsolódni a nem keresztények érvelésébe és nyelvezetébe, hogy segítsen nekik visszatákolni az igazsághoz. (Neuhaus, 1996, 30)

Neuhaus érvelése ezen a ponton érkezik el a szükségszerű végkövetkeztetéshez, hiszen bármennyire is igyekszik óvatosan fogalmazni, végül ki kell mondania, hogy az igazság

az ő oldalán áll. Valójában nem is mondhat mást; ez az egyetlen következtetés, amelyet a hite megenged számára, különben nem is nevezhetné „hitnek”. Az ő hite szerint egy az igazság, és az semmilyen módon nem relativizálható. Így azonnal megfordul a helyzet: a racionalitás nem szorítja ki a hitet a „piactérről”, hanem, isteni segédletként, felhasználható (mint piaci portéka), ha a hívő érvei egy vitában védelemre szorulnak. Ez azonban egyúttal azt is jelenti, hogy nincs olyan logikus vagy racionális érv, amely képes lenne megkérdőjelezni egy vallásos ember a hitét, ahogyan ezt Fish világosan ki is fejtí Neuhausnak adott viszontválaszában (Fish „Faith”, 1999, 268). Ugyanakkor Fish azt is belátja, hogy a „vallásos beszédmód (...) nem lehet közömbös állításai megalapozottságával és igazságtartalmával szemben, amelyeket valójában *eleve adottnak* tekint, mint ahogyan eleve adott az a késztetés is, hogy a [vallásosak] a hitük szerinti teljes és szükséges igazságot – az örömhírt – kinyilvánítsák a világ számára” (Fish „Why”, 1999, 252). A hívő számára ez a fundamentális igazság határozza meg a viszonyulását mindenhez a világban, beleértve a racionalitást is.

Rorty-hoz hasonlóan Fish-t is emancipatórikus szándék vezérli, de a vallásos meggyőződéssel kapcsolatos szemléletét nem tudja függetleníteni antifundacionalista gondolkodásmódjától. Ő azonban elsősorban interpretatív tényezőként tekint a hitre, azaz egy észrevétlen, de állandóan zajló értelmezési tevékenység folyamányának tartja. Ahogyan egy korábbi esszéjében fogalmaz: a hit „nem tudatos interpretációs folyamat eredménye (...) hanem egy olyan értelmezési aktusé, amely [a hívő tudatának] olyan mély rétegéből fakad, hogy megkülönböztethetetlené válik magától a tudattól” (Fish „Normal”, 1980, 272). Nem arról van tehát szó, hogy az interpretáció révén a hívő tudatosan allegorizálná a hétköznapi valóságot, hanem arról, hogy számára az interpretáció maga a valóság. Irodalomelméleti írásaiban Fish ugyanezzel a logikával írja le az irodalmi szöveg és az interpretáció kapcsolatát is, azaz azt állítja, hogy a szöveg nem létezik a saját jogán, hanem az interpretáció hozza létre azt. Amint a következő szakaszban látni fogjuk, Fish interpretációs elméletének fejtegetése során is gyakran fordul a hit analógiájához.

Hit és interpretáció Fish irodalomelméletének kontextusában

Fish interpretációs elméletének egyik alapfogalma az „értelmezői közösség” [*interpretive community*], amelyet így definiál:

Az értelmezői közösségeket olyanok alkotják, akik közösen kialakított értelmezési stratégiákat alkalmaznak nem szövegek olvasására (a szó konvencionális értelmében), hanem azok írására, arra, hogy megalkossák a szövegek tulajdonságait és szándékokat rendeljenek hozzájuk. Más szóval, ezek a stratégiák megelőzik az olvasás aktusát és ezért ezek határozzák meg azt, hogy végül mit olvasnak nem pedig a szövegek, mint ahogyan azt szokványos módon feltételezzük. (Fish „Interpreting”, 1980, 171)

Azt, hogy Fish analógiát lát a szövegerőtelmezési stratégiák és a vallásos hit interpretatív mechanizmusai között alátámasztja az is, hogy a fenti definíciót *A keresztény tanításról* egyik kulcsfontosságú passzusából vett idézettel vezeti be; a harmadik könyv tizedik fejezetéről van szó, amelyben Ágoston azt fejtegeti, hogyan tudja a Szentírás értelmezője elkerülni, hogy a szó szerinti jelentést összetévessze a „jelképes [figuratív] beszédmóddal”:

E kötelességhez pedig, mellyel óvakodunk, nehogy a jelképes, vagyis átvitt beszédmódot [*figuratam locutionem*] sajátos [*propriam*; azaz szó szerinti]

értelemben kövessük, hozzá kell fűznünk egy másikat is: a sajátos értelmet sem szabad jelképesen felfognunk. Elsősorban tehát meg kell keresnünk a módját, hogy miképpen ismerhetjük meg a beszéd sajátos, vagy jelképes mivoltát. Ez a mód pedig teljességgel a következő: mindazt, amit az isteni kijelentésekben sem az erkölcsök tisztességére, sem a hit igazságára sajátos értelemben nem vonatkoztathatunk, jelképes értelműnek kell vennünk. (Ágoston, 1944, 164)

Ez a módszer tévedhetetlen: nincs a Szentírásnak olyan homályos vagy a vallásos erkölccsel összeegyeztethetetlen passzusa, amelyet ne lehetne az isteni tanításnak megfelelően értelmezni – ennek egyetlen alapfeltétele az, hogy az értelmező megingathatatlan hittel rendelkezzen. Fish szerint ezt az elvet máig nem sikerült felülmúlni interpretációs stratégiák terén: „Bármit is gondoljunk erről az értelmezői módszerről, a sikerét és egyszerű alkalmazhatóságát több századnyi keresztény exegézis igazolja. Azt állítom, hogy bármilyen értelmezői módszer, bármilyen interpretatív stratégia hasonlóképpen sikeres lehet, bár kevés bizonyult olyan sikeresnek, mint ez [az ágostoni metódus]” (Fish „Interpreting”, 1980, 170)

Az állítás meglepőnek tűnhet, mivel szembemegy azokkal az elméletekkel, amelyek azon az előfeltevésen alapulnak, hogy az értelmezés racionális érvelés, nem pedig vak hit révén képződik meg. Különösen igaz ez a realista episztemológiai alapokon nyugvó pozitivisták elméletekre, amelyek szerint a kritikus célja az, hogy minél pontosabban feltárja a szöveg „valódi” jelentését. Ennek az irányvonalnak a híres képviselője E.D. Hirsch, aki a szerzői szándékot jelöli meg, mint minden interpretáció axiomatikus elemét, és kijelenti, hogy ez az egyetlen „gyakorlati norma egy kognitív értelmezői diszciplína számára” (Hirsch, 1976, 7). Monroe Beardsley, habár elveti a szerzői szándékot, mint az értelmezés kitüntetett kritériumát, mégis azt állítja, hogy az értelmezésekről „*elvileg* meg kell tudni állapítani, hogy igazak vagy hamisak” (Beardsley, 1992, 37). Richard Shusterman szerint azonban „a szerzői szándék nehezen megfogható fogalma paradox módon az objektív igazság és egységes módszertan biztonságával kecsegtet az irodalmi interpretációk tekintetében (...) ugyanakkor azt is szavatolja, hogy ez az objektív igazság vagy jelentés sohasem tárható fel teljes egészében és végérvényesen, ezáltal biztosítva a folyamatos igényt az értelmezésre” (84-85).

Az autoritás tehát egyszerre van közel és távol, hasonlóan ahhoz, ahogyan Isten is jelen van a hívő ember számára, mint hitének állandó biztosítója, de mivel örök hallgatásba burkolózik, szándékait csakis interpretatív úton lehet kifürkészni. Az irodalmi interpretáció tekintetében a kritikus, hasonlóan a kledonok értelmezőéhez, közvetítő szerepet játszik, ugyanakkor el kell érnie azt, hogy az olvasó belévesse a bizalmát (hitét) annak érdekében, hogy értelmezését igaznak fogadják el. Robert M. Adams ezt a következőképpen írja le: a kritikus egy „rábeszélő [*persuader*], közvetítő a tárgy [a szöveg] és a szem [az olvasó] között, amelynek figyelme megoszlik a tárgy és a kritikus elemzése között. A kritikusnak meg kell győznie az olvasóját arról, hogy azáltal, hogy a tárgyat úgy látja, ahogy a kritikája bemutatja, tisztán fogja látni azt, ami [a szövegben] „valójában benne van” (Adams, 1972, 203). Tehát a legtöbb esetben az adott értelmezés olvasójának fel kell függesztenie az esetleges kétségeit és hinnie kell a kritikus azon képességében, hogy olyan mintázatokat tud felfedezni a szövegben, amelyeket az átlagos olvasók nem látnak.

Antifundacionalista perspektívából szemlélve azonban ez a közvetítői modell nem állja meg a helyét, hiszen az olvasó csak olyan értelmezői belátást fogad el bizonyított

igazságként, amelyet előzetes vélelmei lehetővé tesznek számára, így a jelentések mintázatait valójában nem a szöveg, hanem az olvasó saját hitrendszere határozza meg. Ahogyan Adams fogalmaz: a bizonyítékok nem láthatók „csak akkor, ha előzetesen feltételezzük, hogy léteznek; ha pedig feltételezzük, hogy léteznek, akkor hajlamosak vagyunk csak azokat látni” (Adams, 1972, 205). Ezt a továbbiakban így pontosítja: „ha nincs valamiféle hipotézisünk [az elemzendő szövegre vonatkozóan], akkor nem látunk mást csak homályt és zűrzavart; ha van hipotézisünk, akkor általában kiállunk mellette, ítészi szerepünk rovására” (Adams, 1972, 205). Fish ennél is célratörőbben fogalmaz: a bizonyíték „mindig annak függvénye, hogy mit akarunk bizonyítani vele, azaz nem saját jogán létezik (...), tehát az értelmezés határozza meg, hogy mi fogadható el saját bizonyítékául, és csak azért tudunk a bizonyítékra rámutatni, mert az értelmezés már megteremti az előfeltételét” (Fish „Normal”, 1980, 272). Bár úgy tűnik, hogy a kritikus az olvasó racionális énjéhez szól, valójában a hitét kell elnyernie. Fish szerint ez az, ami miatt az általa „formalista-pozitivistának” nevezett kritikai elemzések tévúton járnak, hiszen magából a szövegből eredeztetik az értelmezés bizonyítékait. Számára azonban nem létezik olyan, hogy „maga a szöveg,” hiszen azt már a laikus olvasó sem tudja interpretatív vélelmeitől függetlenül olvasni és megérteni. Ezt az álláspontot könnyen érheti a relativizmus vádja, amit Fish azzal az érveléssel hárít el, hogy minden olvasó egy értelmezői közösség tagja, ez a közösség pedig mindig kijelöli a lehetséges értelmezések határait. A szövegre adott olvasói reakció tehát sohasem teljes egészében individuális vagy idioszinkratikus, hanem mindig az adott értelmezői közösségen belüli interszjektív konszenzus függvénye. A költészetről szóló egyik írásában ezt a következőképpen írja le:

Igaz ugyan, hogy a költészetet mi hozzuk létre (...), de ezt olyan értelmezői stratégiák segítségével tesszük, amelyek végső soron nem sajátjaink, hanem egy a közösségünk számára elérhető jelrendszerben gyökereznek. Ez a jelrendszer (jelen esetben az irodalmi nyelvezet) nem csak korlátoz, hanem formál is minket, olyan értelmezési kategóriákkal lát el, amelyekkel mi is tudjuk formálni azokat az entitásokat, amelyekre a [szövegben] rámutathatunk. (Fish „How”, 1980, 332)

Fish logikus és világos okfejtése úgy tűnik minden értelmezési tevékenységre vagy kritikai iskolára alkalmazható, ebben az értelemben tehát látszólag meta-elméleti státuszra törekszik. Ennek a státusznak a létjogosultsága azonban saját alapelvei fényében folyton megkérdőjeleződik, hiszen Fishnek, mint antifundacionalista gondolkodónak, a látszatát is el kellene kerülnie annak, hogy privilegizált episztemológiai pozícióra aspirál. Az értelmezői közösségek autoritására való hivatkozással azonban Fish mégiscsak egy meta-elméletet alkot, melynek révén anélkül tehet általánosító kijelentéseket különböző elméleti/kritikai megközelítések kapcsán, hogy érdemi, elmélet-specifikus érveket kellene megfogalmaznia. Elég, ha csak rámutat arra, hogy egy bizonyos olvasat legitimitását az adott értelmezői közösség általi kitermelt interpretatív előfeltevések és gyakorlatok szavatolják, nem pedig az, hogy mit „mond” a szöveg. Így tehát amikor (Fish példája nyomán) A.S.P. Woodhouse vagy Douglas Bush azt feltételezi, hogy Milton-olvasatuk helytállóságát a szövegben feltárt belső jelentések igazolják, akkor az antifundacionalista meta-teoretikusnak csak annyi a dolga, hogy rámutasson a feltételezés illuzórikus voltára, azaz arra, hogy a „belső jelentéseket” nem *találta*, hanem *kreálta* a kritikus. Ugyanakkor a formalista kritikus ugyanilyen könnyen az antifundacionalista ellen fordíthatja saját érveit, mondván, hogy Fish sem függetlenítheti magát a saját értelmezői közössége által meghatározott interpretatív előfeltevésektől, azaz teóriája

nem tekinthető privilegizáltak, sőt, érdemi reflexiók híján inkább ő az, aki alulmaradna a formalistákkal (vagy más specifikus elmélettel operálókkal) szemben. Marad-e tehát más az olvasó számára, mint ebbe vagy abba a kritikusba vagy kritikai iskolába vetett *hit*, amikor egyik vagy másik interpretáció mellett teszi le a voksát?

Fish elméleti álláspontjánál fogva különösen önreflexív, így tisztában van vele, hogy érvelésével sarokba szorítja magát, és ennek magyarázataként ismét a hit analógiájához fordul: „Gondolom az pedig az én hittételem [*article of my faith*], hogy az olvasó mindig bizonyos értelmezési stratégiákat alkalmaz [az olvasás során], ezáltal értelmezői aktusok sorát hajtja végre” (Fish „Interpreting”, 1980, 169). Az, hogy a hit dinamikájának kérdésköre mennyire fontos Fish számára, kiderül az egyik vele készült mélyinterjúból is, amelyben felidézi, hogy fiatal egyetemi oktatóként az írás és fogalmazás kurzusok vizsgáin arra kérte „a hallgatókat, hogy találják meg az összefüggést két mondat között, valamint azok relevanciáját a kurzus anyagára vonatkozóan” (Olson, 1994, 293). Az első mondat egy J. Robert Oppenheimertől származó idézet: „A cselekvés a stílussal rója le tiszteletét a bizonytalanság előtt.” Fish ezt úgy értelmezte, „hogy egy olyan világban, ahol a cselekvéseket nem lehet biztos alapokra építeni, el kell kerülni egyfelől az elbizakodott önérvényesítés Szkülláját, másfelől a teljes bénultság Kharübdiszét azáltal, hogy időlegesen egyfajta stílusérzékkel hozunk létre korlátokat saját magunk számára” (Fish, „Milton”, 1994, 272). A másik pedig egy bibliai idézet Szent Pál 11. Héber leveléből a „cselekvésbe vetett hitről,” amely így szól: „A hit a remény szubsztanciája, a nem látható dolgok bizonyítéka.” Fish a következőképpen magyarázza a két idézet fontosságát a hallgatói számára:

[azt akartam,] hogy lássák, hogy bár az erkölcsösséget nem alapozhatjuk megkérdőjelezhetetlen arany szabályokra, mégis eleget kell tennünk [az erkölcs] követelményeinek; a moralitás csak a saját értelmezései révén nyerhet bármi értelmet (...) A bizonytalanság, amelyről Oppenheimer és Szent Pál beszél nem hiányosság, hanem az az alapállapot, amely lehetővé teszi az értelmes cselekvést. (Fish „Milton”, 1994, 272)

Fish a páli idézetet Oppenheimer állításának újrafogalmazásaként értelmezi a klasszikus teológia nyelvén, amely szerinte saját életműve egészére is vonatkoztatható: „Azt hiszem, a munkásságomban nincs *semmi*, ami ne lenne visszavezethető erre a két kijelentésre és azok összefüggésére” (Olson, 1994, 293). Az idézet a hit paradoxonára mutat rá, és talán éppen ezért annyira vonzó Fish számára. Az, amit remélünk, (még) nem lehet szubsztanciális, és az, amit nem érzékelünk (látunk), nem bizonyítható; de nem pusztán figyelmeztetés ez arra vonatkozóan, hogy ne tévesszük össze a hitet a tudással. Inkább azt fejezi ki, hogy a hit konstituálja saját szubsztanciáját és bizonyítékait anélkül, hogy külsődleges érvényesítő tényezőkre lenne szüksége, mint ahogyan azt Ágoston és Neuhaus érvelésében is láthattuk. Oppenheimer meglátása pedig Fish gondolkodásának antifundacionalista dimenziójához kapcsolódik, ebben a tekintetben pedig úgy értelmezhető, hogy bár abszolút fundamentumok híján nem tudhatjuk, mely cselekedetünk vagy kijelentésünk áll közelebb egy ideálisan feltételezett igazsághoz, a „stílus” – azaz ahogyan etikai és nyelvi értelemben megnyilvánulunk – fogja meghatározni a cselekedeteink helyes vagy helytelen mivoltát, nem pedig valamiféle metafizikus valóságból vagy istenségtől származó transzcendentális igazság.

Konklúzió: a kledon tanulsága

A kledon Danto számára hasonló jelentőséggel bír, mint az ágostoni tanok Fish számára, mivel szerinte „a kledonok és a bennük megtestesülő értelmezési gyakorlat (...) jelentős szerepet játszanak a modern hermeneutikai elméletben [csakúgy, mint Ágoston szövegelemzési módszere] (...) Kledonról van szó, ha egy beszélő, aki *a*-t mond, ezzel valójában *b*-t mond (...) de *a* megértésének megszokott formája nem tárja fel, hogy itt egyben *b* is elhangzott, s a beszélő sincs tudatában annak, hogy *b*-t mondja, mivel egyszerűen csak azt akarja mondani, hogy *a* (a beszélőnek nincs autoritása az általa mondottak felett, amikor egy kledont mond)” (Danto, 1997, 68). Milyen autoritás képes tehát garantálni, hogy *a* transzpozíciója *b*-be megfelelő módon zajlik le? Más szóval, milyen episztemológiai fundamentumokra támaszkodva érvelhetünk meggyőzően amellett, hogy *a* „valójában” *b*?

Egy hívő számára irrelevánsnak tűnhet ez a kérdés, amely látszólag csak világi kontextusban merülhet fel. Míg a világi episztemológus számára a hit reprezentációs anomáliát, megoldandó paradoxont, kerülendő nehézséget vagy csupán magyarázatra váró tényezőt jelent, a hívő egy ember és Isten közötti kapcsolatot lát, amely számára nem igényel semmiféle episztemológiai megalapozást vagy megerősítést, mivel az már benne foglaltatik magában a hitben. Ugyanakkor, ahogyan Szent Ágoston és Richard Neuhaus fenti okfejtéseiben láthattuk, a racionalitással szembehelyezkedő, önmagát megalapozó és magyarázó hit bizonyosságának feltételezése illuzorikus. A kledon tanulsága éppen az, hogy a bizonyosság garanciája helyett legfeljebb interpretatív viszonyok kölcsönös függőségét tárhatjuk fel: interpretáció nélkül az istenek üzenete nem több, mint piactéri csevej, az interpretáció isteni jóváhagyás nélkül pedig pusztán fikció. Pragmatikus szempontból a tét jelentős, mivel komoly gyakorlati következményei lehetnek annak, ha az üzenetet rosszul dekódolja a közvetítő. Mivel azonban az istenek közvetlenül nem szólalnak meg, szándékaik és üzeneteik kizárólag interpretációk formájában hozzáférhetők, így viszont a „helyes” és „téves” interpretáció kritériumai is örökre rejtve maradnak. A szent üzenet és a profán interpretáció tulajdonképpen egy és ugyanazon töről fakad: az értelmezés aktusa ad autoritást az üzenetnek azáltal, hogy isteni eredetet tulajdonít neki, és ezzel a maga által létrehozott transzcendens autoritással igazolja saját érvényességét. Az isteni kinyilatkoztatás és az emberi megértés kölcsönös függősége tehát a hermeneutika körkörös dinamikájában ölt testet, amelyben az értelmezés érvényességének kritériumai folytonos oda-vissza mozgásban vannak. Ez ugyanúgy igaz a kledonokra, Ágoston keresztény tanításaira, és Fish interpretációs (meta-)elméletére is.

Irodalom

- Adams, R. M. (1972). The sense of verification: Pragmatic commonplaces about literary criticism. *Daedalus: Myth, Symbol, Culture*, 101(1), 203–214.
- Ágoston, Szent. (1944). *A keresztény tanításról* (Városi István, Trans.). Budapest: Szent István Társulat.
- Beardsley, M. C. (1992). The authority of the text. In G. Iseminger (Ed.), *Intention and Interpretation* (pp. 24-30). Philadelphia: Temple University Press.
- Csató, P. (2013). *Antipodean Dialogues: Richard Rorty and the Authority of Conversational Philosophy*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

- Csató, P. (2022). Faith and interpretation: Religious belief as an epistemic and hermeneutic concept in neo-pragmatist philosophy and literary theory. *Eger Journal of American Studies*, 17, 41–60.
- Danto, A. C. (1997). Mély értelmezés. In E. Babarczy (Trans.), *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* (pp. 61-81). Budapest: Atlantisz.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in This Class: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fish, S. (1980). Demonstration vs. persuasion: Two models of critical activity. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 336-72).
- Fish, S. (1980). Interpreting the variourum. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 147-73).
- Fish, S. (1980). Normal circumstances and other special cases. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 268-292).
- Fish, S. (1980). How to recognize a poem when you see one. In *Is There a Text in This Class?* (pp. 322-337).
- Fish, S. (1992). Why we can't all just get along. In *The Trouble with Principle* (pp. 243-262). Cambridge: Harvard University Press.
- Fish, S. (1992). Faith before reason. In *The Trouble with Principle* (pp. 263-275). Cambridge: Harvard University Press.
- Hart, K. (1989). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirsch, E. D. (1976). *The Aims of Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- James, W. (1987). The will to believe (1896). In *The Will to Believe. Writings 1878-1899* (pp. 457-479). The Library of America.
- Kant, I. (2009). *A tiszta ész kritikája* (Kis János, Trans.). Budapest: Atlantisz.
- Kant, I. (1987). Pragmatism (1907). In *Writings 1902-1910* (pp. 479-624). The Library of America.
- Michaels, W. B. (1978). Saving the text: Reference and belief. *MLN: Comparative Literature*, 93(5), 771-793.
- Moore, G. E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*. London: Methuen.
- Neuhaus, R. J. (1996). Why we can get along. *First Things*, 60, 27-34.
- Nietzsche, F. (2005). *Az Antikrisztus* (Csejtei Dezső, Trans.). Budapest: Attraktor.
- Olson, G. A. (1994). Fish tales: A conversation with the contemporary sophist. In S. Fish, *There's No Such Thing as Free Speech* (pp. 281-308). Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1999). Religious faith, intellectual responsibility and romance. In *Philosophy and Social Hope* (pp. 148-167). London: Penguin.
- Shusterman, R. (1992). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. Cambridge, USA: Blackwell.

*Alpaslan Ertünger***ELSŐ LÉPÉSEK EGY ALTERNATÍV TUDATFELFOGÁS FELÉ****Bevezetés**

Ennek a dolgozatnak nagyobb hányada „A zene metafizikája” című disszertációm egyik fejezetéből származik, amelyben (analitikus módszerekkel együtt) metafizikai megközelítéseket mutatok be a zene ontológiájához és természetéhez, valamint a zeneműhöz. A szöveget részben átírtam, hogy megfeleljen az elme, a tudat¹ és a tudatosság² szavak használatában az angol szókészletnek és a kortárs konvencióknak, amelyeknek megfelelő magyar szavak az angol megfelelőikhez képest némileg eltérő konnotációval bírnak. Az elme és a tudat közötti különbségtétel azért fontos, mert a köznyelvben és egyes élő nyelvekben (mint például a magyarban) a kettőt gyakran felcserélve, szinonimaként használják.³ Az alábbiakban az elmével és a tudattal kapcsolatos gondolataimat vizsgálom, és bemutatom a tudat és az öntudat új felfogását. Az eredmény egy metafizikai modell lesz, amelynek az idegtudományokban lehetnek gyökerei.

1.

Megállapíthatjuk, hogy az ember gondolkodik, mert aki gondolkodik, magáról állíthatja, hogy gondolkodik? Elfogadható-e a beszámolhatóság az intencionális elmeállapotok vagy -cselekvések valóságának és létezésének egyetlen bizonyítékaként? Nem szándékozom megvitatni a gondolkodás létezését, sem annak a valóságát, bár lehet, hogy ez csupán az emberi agy egy meghatározott működési típusához társított fogalom. Nem leíró, sem magyarázó. A tudat illúziójáról szóló érvekhez hasonlóan (lásd Dennett 1991) a gondolkodást is illúzióknak lehet nevezni. Az elme és a tudat fogalmainak nem szinonimákként használatáról való érveléseinkhez elegendő elfogadni a gondolkodás nem illuzórikus létezését. Ebben a tanulmányban

¹ A tudatot „fenomenális tudatként” kell értsük, ahogyan azt David Chalmers kifejti (Chalmers, 1996. 31). Magyarul tudat és tudatosság között különbséget tenni nem nehéz, mert a *tudat* kifejezést nem keverjük a *tudatosság* kifejezéssel, míg angolul *consciousness* szó kétértelmű; tudatot is, tudatosságot is jelenthet. Ezen felül gyakran *awareness* (tudatosság) szóval szinonimaként használják. “In everyday language, the term *awareness* is often used synonymously with *consciousness*” (Chalmers, 1996. 28).

² A tudat és a tudatosság fogalmi ebben a szakaszban az angol *consciousness* vagy a német *Bewusstsein* fogalmaknak felelnek meg. A magyar nyelv különbséget tesz a tudat és a tudatosság között, míg a német és az angol nem. Vannak esetek, amikor tudatosság használata helyesebb lenne mint a tudat fogalma, de ez egyes mondatokban furcsának, szokatlannak vagy nem magyarosnak tűnhet. Ezekben a helyeken a tudat(osság) mű-fogalmát lehet használni, amely mindkét szó jelentését összefoglaló és összekapcsoló jellegű.

³ Az angol és a német nyelvben mindkettőnek egy megfelelője van: *consciousness*, illetve *Bewusstsein*. A német szót először 1750-ben Christian Wolff használja a *conscientia* latin szóról lefordítva. Az angol szó használata annál korábbi; a mai filozófiában használt értelmével John Locke 1690-es tanulmánya *Essay Concerning Human Understanding*-ben szerepel. Első ismert angol nyelvű használata 1605. A magyar *tudat* szó használatával először 1775-ben találkozunk. A *tudatosság* szó későbbi keletkezésű. Ennek a figyelembevételével a tézisemben először a tudat és a tudatosság fogalmait szinonimákként használtam. Ennek kis hátulütője az volt, hogy a tudatosságot az angol *consciousness*-nak megfelelő értelme helyett az angol *awareness*-nek megfelelően is lehetett érteni. Ezért a kettő nem lehet szinonima.

elfogadjuk, hogy gondolkodás, elmeállapotok és -események léteznek, valóságosak, legalábbis a gondolkodó és tapasztaló szubjektum számára.

A fenti illúzió jelentéséhez magyarázatként felhozható Kant egyik megjegyzése. A Tiszta ész kritikájában, a transzcendentális dialektikához írt bevezetőjében Kant azt mondja, hogy

[i]tt nem az a feladatunk, hogy az empirikus látszattal (például az optikai illúzióval) foglalkozzunk, amely olyankor keletkezik, midőn egyébiránt helyes értelmi szabályokat empirikus összefüggésben alkalmazunk, s a képzelet hatása megtéveszti az ítélőerőt, hanem most kizárólag a *transzcendentális látszattal* van dolgunk, amely olyan alaptételekre hat, melyek soha nem alkalmaztatnak a tapasztalatra, pedig így legalább próbakövünk lenne az igazságukról, hanem, a kritika minden intelme ellenére, teljesen eltérít bennünket a kategóriák empirikus használatától, és a *tiszta értelem* kiterjesztésének látszatával áztat minket (Kant, 2019, B351-352).

Így az illúzió lehet empirikus jelenség, amely az ész és a képzelőerő kölcsönhatásában hibás ítéletekhez vezet. Transzcendentálisan viszont az ítélőerőnek a tiszta ész határait figyelmen kívül hagyó cselekvésére utal; vagyis túllép a tapasztalat határain. Ez lenne a transzcendens elv: „[...]” (szubjektív vonatkozásban, emberi megismerőképességként tekintett) eszünk használatának alapszabályai és maximái teljességgel objektív elveknek vannak felértékelve, és így a fogalmaink [...] összekapcsolásának szubjektív szükségszerűségét a magunkban való dolgok meghatározásához tartozó, objektív szükségszerűségnek véljük. Egy *illúzió*, amitől semmi módon nem szabadulhatunk [...]” (Kant, 2018, B353).

Metaforikus megközelítéssel azt mondhatjuk, hogy az elme olyan, mint a (csillagászati) fekete lyuk. Vonzza és magába szívja mindazt, amivel „találkozik,” amivel „érintkezik,” de semmi sem menekülhet és kerülhet ki belőle. Nem nézhetünk bele. Csak az eseményhorizontja látható, érzékelhető, megfigyelhető; a „tér,” ahol a fekete lyuk „érintkezik” a külvilágával, a környezetével. Ezen a horizonton belül találunk véletlenszerűséget, olyan attribútumokkal, ahol a fizika törvényei – amilyenek tudjuk őket – egy homályos elhatárolást osztanak meg a jelenségeken belül (aminek van egy nem látható, nem megfigyelhető oldala), ahol a fizika törvényei – amilyenek ismerjük őket – elvesztik érvényüket. Ez a meglátás közvetlenül az elmére is alkalmazható. Amíg a fekete lyukak (és más űrbeli objektumok) léteznek, a véletlenszerűség a fizika törvényeinek „helyhez” kötött érvénytelenítésével elkerülhetetlen (kiküszöbölhetetlen) fog marad az univerzum törvényei között, amelyeket intelligibilis módon megpróbálunk megérteni és megkonstruálni. Ugyanez igaz az elmére, hogy amíg létezik, amíg elfogadjuk a létezését, a működésében a spontaneitás elkerülhetetlen marad. Ennek a hipotézisnek az érvényessége addig tart, amíg a tudomány és a fizika be nem bizonyítja annak érvénytelenségét.

Más elmékben nem tapasztalhatunk gondolkodást, csak saját elménkben. Más elmék létezése posztulátum. Freud kijelenti a tudatról, hogy

[a] tudattalan feltételezése ráadásul egy további vonatkozásban teljesen jogos; amennyiben posztulálásával egyetlen lépéssel sem térünk el megszokott és elfogadott gondolkodásmódunktól. A tudat közvetítésével mindegyikünk csak a saját lelkiállapotát ismeri meg; az, hogy egy másik embernek van tudata, analógia útján levonható következtetés azokból a kijelentésekből és cselekedetekből, amelyeket észlelünk tőle, és ez azért van levonva, hogy ez a

viselkedése érthetővé váljon számunkra [...]. A benne lévő tudat feltételezése (azaz embertársunkban) egy következtetésen nyugszik, és nem oszthatja meg azt a közvetlen bizonyosságot, amellyel saját tudatunkkal kapcsolatban rendelkezünk (Dilman, 1959, 457).

Ha a gondolkodást tapasztaló nyilatkozata, hogy „gondolkodom,” önmaga számára érvényes és igaz, akkor minden elme tehet ilyen jellegű állítást a többi elmétől függetlenül. Egy gondolkodó önmagának nem tagadhatja le a gondolkodását. Tehát, az elme számára a gondolkodás nem léte, nem tudatos elmeállapotok (és cselekvések) kivételével, lehetetlen. Mondhatjuk, hogy a gondolkodás tudatos elme-cselekvés, egy tudatos tapasztalás. Ha a gondolkodás tudatos elme-cselekvés, az ennek megfelelő tapasztalat is tudatos. Itt ketté válik a gondolkodás tudatos tapasztalata. Az első (1) annak a tudatára vonatkozik, amiről gondolkodunk, (tehát a gondolkodás „tárgyára”), aminek ismét két alformája lehet: (1a) a gondolat alanyának a tudata és (1b) az alanyról való gondolkodás tudata. A második (2) magára a gondolkodás aktusára, a gondolkodás, mint elme-cselekvés éppeni tudatára vonatkozik (nem pedig a gondolkodás általános cselekvésének a tudatára, mint egy elme cselekvés besorolására). Ha magamról mondhatom, hogy a „gondolkodásomról gondolkodom,” akkor a gondolkodás megtapasztalását igazolom. Ezen a ponton problémába ütközünk. Ha minden gondolkodást megelőzne egy előkészítő szakasz, amely arról szól, hogy mi teszi a gondolkodást tudatos cselekvéssé, akkor ez – ahogyan Ryle 1949-ben olvashatunk – egy végtelen, recesszív kört hozna létre, amelybe nem tudunk betörni. Ezért fontos megmutatni, hogy a folyamat nem két fázisból áll. A gondolkodás a „tudatban” zajlik, és nem képezi annak (mereológiai) részét. A tudatnak, mint egy statikus elme-struktúrának része, és a gondolkodásnak nem tulajdonsága az, hogy „tudatos.” A gondolkodás (mint elme-cselekvés) tudata a gondolt (nem észlelet) téma, tárgy vagy jelenség létezésével együtt tartozik a tudathoz. Tudathoz, abban az értelemben, hogy a tapasztalás maga tudatos; a gondolkodó szubjektum valóságához tartozik; ezért létezik.

Lehet úgy érvelni, hogy az emberek nem gondolkodnak kizárólag lineárisan. Ha egy gondolatmenet vagy gondolat füzér lineárisnak tűnik, mindig hozzá társulnak párhuzamos gondolatok egy információs (nem fizikai) térben (amit észnek nevezhetünk), amely lehetővé teszi a gondolkodást. Talán az ész információs teréhez legközelebb álló és leíró kifejezés az *ész logikai tere*, amelyet Wilfrid Sellars az *Empirizmus és az elme filozófiája* című művében tárgyal (Sellars, 1956, 253–329). A különbség az, hogy míg az általa használt kifejezés episztemikusan alkalmazható, fenomenálisan nem. Ezért a kifejezést az *ész (in)formációs tereként* írhatjuk át. Ennek a térnek két tulajdonsággal kell rendelkeznie, az egyik fenomenális, a másik pszichológiai/logikai; az intencionális jellege mellett szerkezeti (formációs) tulajdonságot is tükröz.

Azokban a pillanatokban, amikor nem tudatosan gondolkodunk, azaz a tudattalan gondolkodás alatt, vagyis az elme háttér működése alatt (hasonlóan a számítógépeknél háttérben futó programokra, amelyek nem jelennek meg az interfészen és nem lehet tudomásunk róluk, hacsak nem alkalmazunk olyan köztes programokat, köztes software-eket, amelyek (amikor futnak) követhetővé teszik a háttérben futó programokat, de ezek akkor sem kerülnek elő, nem kerülnek fel az interfész színére) több ilyen jellegű elme-cselekvés párhuzamosan (és szükség szerint összekapcsolódva, néha összefonódva) jelen van. Bár ez csak egy analógia, ez a fajta működés, ha elfogadható, utalhat a gondolkodás többrétű természetére. Ennek a

működésnek a kerete a tudat, egy szerkezet; a működésének természete vagy attribútuma bizonyos esetekben „tudatos”, máshol „öntudatos” lehet. (A tudatról már most állítható, hogy statikus jelleggel lehetővé tesz bizonyos elmecelekvéseket, azaz egy elmestruktúra, amiben elmeállapotok, illetve elmecelekvések lehetségesek, és egyben lehet egy aktív, cselekvő elmetulajdonságnak a metaforikus tere, így attributív lehet, amikor beszámolunk ezekről a cselekvésekről). Ezek a beszámolók vezethetnek az öntudathoz: a tudatosság tudatosságának keletkezéséhez.

A nem tudatos mozgások, motor reflexek, ösztönös vagy ösztönalapú cselekvések és reakciók az elme nem-öntudatos működését igazolják, amihez társulhatnak tudatos szenzomotoros cselekvések, így ezek öntudatos jellegűvé válhatnak, amikor ezeknek tudatosságáról számolunk be. Ennek megfelelően kétféle tudatos elmeműködésről beszélhetünk. Az egyik az, aminek megvan az öntudat-jellege (öntudatossága mint attribútuma), a másik az, aminek nincs az öntudat mint attribútuma, de mégis a tudat keretein belül lehetséges. Az elmecelekvések egyik szintjét nevezhetünk tudatosnak – vagy az elmecelekvések egy típusának, ha nem akarunk elme hierarchiát sugallani –, ezért a tudatot elmestruktúrának, egy keretnek nevezünk. Ha ezt a javaslatot fentebb az öntudatról elmondottakkal kombináljuk, akkor „öntudatos”-t bizonyos mentális cselekvések attribútumának nevezhetjük (hasonlóan a „tudatoshoz”), és ahhoz, hogy ezek értelmezhetőek legyenek a tudat ezeknek az elmecelekvések típusainak szükséges feltétele és kerete kell legyen. Gondolataimat a moduláris elmeelmélet segítségével próbálom megvilágítani:

Az eddigi kutatások az elme többrétegű hierarchiáját sugallják. Azt javaslom, hogy hierarchia helyett olyan szimbiotikus műveletsorról (cselekvés összetételről) beszéljünk, amelyben több cselekvő elmemodul (továbbiakban elmealegység) utal egymásra, stimulálja egymást vagy egymásra támaszkodik. Ezt úgy képzelhetjük el, hogy az egyik alegység függ a másiktól, vagy egyik másik támogatja az előbbit. Ha elfogadnánk az ilyen típusú működési modellt, akkor az lenne a kérdés, hogy ezek az alegységek hogyan határozzák meg, hogy mit, mikor kell csinálni; hogy melyik mikor hogyan cselekedjen (működésbe lépjen)? Szükség lehet valamilyen központi irányításra (vagy koordinációra), de ez nem feltétlenül teszi szükségessé a hierarchiát; ezeknek az alegységeknek a koordináló egységhez képest nem kell hierarchikusan elhelyezkedniük az elmében. Az alegységek működésükben különböznek egymástól, cselekvéseik természetük szerint lehetnek azonosak, hasonlóak vagy helyettesítőek. Sőt, egyik vagy másik alegység meghibásodása esetén egyes funkciókat más alegységek vehetnek át, vagy a legyengült vagy cselekvőképtelen alegységek kapacitása a hiányzó vagy sérült működés pótlására megerősödhet más alegységek segítségével (kibővíülhet a cselekvési körük vagy nő a cselekvőképességük).

A feltételezett központi koordinációs egység nem diktáló, hanem meghatározó. Meghatározhatja, hogy ezek a független, de egymás nélkül működésképtelen egységeknek mikor mi a teendője, és mikor térhetnek vissza passzív (készenléti) helyzetükbe, pl. amikor nincs rájuk szükség (alvás, pihenés közben vagy hasonló esetekben), és mikor tudnak váltani működési (funkcionális) területet (pl. a hallás funkcionális különbsége a beszédben vagy a zenélésben). A központi koordinációs egység lehet az, amely létrehozza a tudatot. Más szóval, ez a koordinációs egység lehet a neuronális struktúra, a mentális keret, amit tudatnak nevezünk. Daniel Dennett a *Consciousness Explained* című könyvében egy hasonló elméletet mutat be, amelyben nem közvetlenül a tudatról, hanem az „én”-ről érvel. A „magam” tudategységével és annak szerkezetével kapcsolatban azt mondja, hogy ez egy rövid távú „virtuális

kapitány,” ami egy kis információ csomag csoportjának átmeneti dominanciája a hasonló csoportokkal szemben, ami önellenőrzést, ön-bejelentést eredményez és ezekhez hasonló kognitív tevékenységek révén válik lehetővé. Ennek megfelelően „ezeket az átmeneti jelenségeket többnek tekintjük, mint amilyenek, (nagyobb jelentőséget tulajdonítunk nekik), mert mindegyik egy adott pillanat „én”-jéhez kapcsolódik, és mindegyik egy korábbi átmeneti magamhoz kapcsolódik az önéletrajzi emlékezet egy speciális típusán keresztül. Ha a győztes tudatos állapotok csoportosítása mindig az „én”-t, azaz „önmagam”-ot alkotja, akkor az „én” összes átmeneti darabja az agy különböző helyein fog elhelyezkedni; így a tudategység több NCC-je⁴ különböző helyeken lesz” (Dennett, 1991, 228). Ez az érvelés részben összhangban van a fenti érveléssel. Közös bennük, hogy a tudatot létrehozó részek az agy különböző területeiről származhatnak. A két érv közötti különbség azonban nagy. A tudat megteremtését nem korlátozom a kognitív cselekvésekre, és nem kötöm a tudat lehetőségét az „én”-hez. Talán jobb azt mondani, hogy ha Dennett érvelése érvényes és igaz, akkor az inkább az öntudat létrejöttét magyarázná – és azt bizonyos típusú elmecselekvéseken keresztül –, amelyekről azt állítom, hogy az öntudat nem elmeállapot, hanem elmecselekvések egyik fajtája, tehát attributív.

2.

A jelenlegi elmekutatás egyik legforróbb kérdése az, hogy az agy hogyan éri el a tudatot, és hogy az agy mely részei vesznek részt leginkább ebben, mik a „tudat neuronális korrelátumai (NCC)” (Brook & Raymont, 2021). A tudat neuronális korrelátumaiba való minden valós betekintés általánosan az egyesített tudat neuronális korrelátumaiba való betekintést is tartalmazhat.⁵

Az egységek nem egymástól elkülönült térbeli részekként gondolandók. Az is lehet, hogy a *koordinációs központ* nem egy önálló egységként szerepel, hanem valamennyi alegység részben hozzájárul ennek a „tudatot idéző” (al)egységnek vagy általunk tudatnak nevezett egységnek a létrehozatalához. Másképp mondva, tekintettel arra, hogy sok agymodulunk van, amelyek mindegyike önállóan, de egymástól függő módon képes működni és cselekedni, és mindegyik egy neuronális hálózat – bár együttműködés nélkül, úgymond szimbiotikus működés nélkül nem képesek életképessé tenni az embert – ezek a hálózatok önmaguk egy részét egy közös működés (együttműködés) céljára kölcsönözhetik, és ezek a részhálózatok egy hiperhálózatot alkothatnak, amely a tudatot mint elmestruktúrát eredményezheti. Ezt a struktúrát eddig a hálózatok csoportosulásaként és ezek együtteseként kezeltük. A következő lépésben nem az idegpályákra, hanem azok kapcsolódási pontjaira és ezeknek a kapcsolatoknak a típusaira koncentrálnunk.

Ennek szemléltetésére képzeljünk el drótok sokaságát, amelyek szorosan egy háromdimenziós golyóba vannak feltekerve, ahol szinte minden kábel és az összes kábel hosszában szinte minden része érintkezik más kábelek hosszában a részeikkel. A kábelek így több helyen, több ponton, különböző formákban kapcsolódnak egymáshoz. Így a kötegen áthaladó impulzus szinte végtelen számú terjedési

⁴ A *neuronal correlates of consciousness* (NCC), a tudat neuronális korrelátumai, amelyeket úgy határozzuk meg, mint a minimális neuronális mechanizmusok, amelyek együttesen elegendőek bármely konkrét tudatos tapasztaláshoz.

⁵ A Chalmers (2000) tartalmazza az eddigi legszélesebb körben feltárt fogalmi kérdéseket ebben a témában. Vö. Chalmers (2000. 17-39).

lehetőséget kap. Az az elképzelésem, hogy nem csak a kábelek és a nyomvonalaik alkotják a neuronális hálózatokat, hanem a csatlakozásaik egy másik hálózatot hoz létre; a csatlakozási pontok hálózatát. Képzeljünk el egy háromdimenziós agytérképet, amely ezekből a kapcsolódási **pontokból** áll, mint egy háromdimenziós csillagtérkép. A kapcsolódási pontok típusaitól függően lehetségessé válhat az agy újabb feltérképezése, és ezeknek a kapcsolatoknak a háromdimenziós képének rekonstrukciója a különbségek vizsgálatával.

Az alegységek nem független entitások (sem fizikailag, sem elméletileg), hanem több esetben közös pályákat, nyomvonalakat, kapcsolódási pontokat igénybevevő összetett hálózatok. (Az összetett szó alatt azt értem, hogy az egység több, egymástól kategorikusan eltérő ontológiai tulajdonságról tanúskodik.) Ezeken az egységeken nem az öt érzékszervvel korreláló speciális területeket kell érteni, hanem magasabb szintű hálózatokat, amelyek működése és kölcsönhatása összefügg képességeinkkel, tehetségeinkkel és mentális/személyes jellemzőinkkel, amelyek mindegyike egy bizonyos típusú kapcsolatot vagy alrendszerrel biztosít a tudathálózatnak. Ezért elmondhatjuk, hogy az öt érzékszervhez kapcsolódó agyi régiók nem teljesen függetlenek és nem működnek teljesen függetlenül; a napjainkban az agykutatásban elért eredmények alapján az egészséges agy működésében nem beszélhetünk önállóan és kizárólagosan működő, egy adott funkcióra specializálódott önállóan más területektől függetlenül működő agyterületekről; csak szükségszerűen együttműködő régiókról beszélhetünk. Továbbá beszélhetünk további „érzékekről”, amelyekhez nem társíthatók azoknak megfelelő érzékszerveket, pl. fejrány, hőmérséklet, egyensúly, fájdalom, mozgás érzéke és hasonlóak (Buzsáki, 2019, 106).

Ha nem az érzetek feldolgozásával kapcsolatos agyi régiókról beszélünk, hanem azokról a régiókról, amelyek összetettebb, magasabb szintű elmeállapotokért és -cselekvésekért felelősek, mint például érzelmek, emlékek, gondolkodás stb., akkor beszélnünk kell a nem szigorúan alegységekre bontott kooperatív akciók halmazának forrásáról, amelyek egymástól erőforrást kapnak (pl. emlékek, és emlékezés), erőforrásokat kölcsönöznek egymásnak (pl. szaglószerwi: szaglás és ízlelés összefonódása), szükség esetén további tartalékokat igényelnek (pl. az absztrakt gondolkodáshoz és érveléshez tartalékot igénylő matematika és logika), vagy amelyek érzelmeket keltenek, váltanak ki és azokat más cselekvésekkel kombinálják (kreatív cselekvések, re-kreatív cselekvések). Ennek a halmaznak (mivel funkcionális halmaz, ezért (matematikailag) inkább *csoportnak* kell nevezniük) tartalmaznia kell az összetettebb elme-cselekvéseket is, mint az együttérzés, a kételkedés és hasonlóak, nem kihagyva a művészetek létrejöttének lehetőségét.

Ha sikerült közelebb kerülnünk az általam javasolt tudatfelfogáshoz, érdemes kérdéseket feltenni az öntudatról. Mikor és hogyan keletkezik az öntudat? A gondolkodás több esetben a tudathálózat belüli cselekvésként fogható fel. Amikor a tudathálózat belüli cselekvések magára a tudathálózatra hatnak –tehát visszaható jellegűek, mert a tudathálózat különböző hálózatokból kölcsönzött részekből áll –, a cselekvés típusát öntudatosnak nevezhetjük, ami nem egy elmeállapot, hanem a cselekvés jellegére vonatkozik. Tudatosan cselekszünk, nem öntudatosan; tudatosan gondolkodunk, nem öntudatosan. Az öntudat nem ismerheti önmagát, mert az öntudat cselekvések egyik *típusa*; egy cselekvés nem lehet önmegismerő, de egy elme-cselekvés eredménye vezethet önismerethez, vagyis a cselekvések mellékterméke lehet az önismeret; így a tudat az elme egyik keretének (szerkezetének) mondható, míg

az öntudat csupán az elme cselekvések egy típusának. Talán a tranzitív tudat⁶ az öntudat.

Egyes elméletek szerint az öntudatot az elme egységének, mint a megismerés egységének nevezhetjük, amelynek szükségszerűen kísérnie kell az elme minden kognitív tevékenységét. Azonban vitatható, hogy a megismerés egységének nem kell mindig tudatosnak lennie vagy öntudattal együtt megjelennie. Előfordulhatnak olyan esetek, amikor nem vagyunk tudatában ennek az egységnek, például amikor egyensúlyt tartunk vagy manőverezünk a térben lévő tárgyak között. Így az öntudat elmeegységként való megnevezése nem biztos, hogy minden kognitív cselekvésre, vagy a megismerés szempontjából releváns minden esetre (környezetre) érvényes. A fenti felvetés ellen (az ellen, hogy az öntudat az elme egysége, mint a megismerés egysége) az az érvm, hogy az öntudat nem közvetlenül az elmével, hanem a tudattal van összefüggésben, vagyis nem az elme egységének, hanem a tudaton *belüli* cselekvések egyik típusának nevezhető. A kognitív elme cselekvések tudat nélkül lehetetlenek. Az említett egység minden példában a tudatra, nem pedig az öntudatra kell hogy vonatkozzék. Azt mondtuk, hogy a tudat egy elmestruktúra; egyes elme cselekvések potenciális helyszíne. Ezenkívül, az elmeállapotokra vonatkozóan ezek a cselekvések csak a tudat egységében lehetségesek. Ez az érvelés ellentétben áll Rosenthal azon érvelésével, miszerint „egy [mentális] állapot tudatos jellege abban áll, hogy kíséri az általam magasabb rendű gondolatnak (HOT) nevezett gondolat; egy olyan gondolat, amely szerint az ember a kérdéses állapotban van” (Rosenthal 2003. 347). Az érvelésem ellentétes Freud állításával is, hogy „[...] a tudatos lét [...] csupán egy tulajdonsága annak, ami pszichikai, és annak egy inkonzisztens tulajdonsága, amely sokkal gyakrabban hiányzó, mint jelen van” (epub: Freud, 2011, 5068).

Kant az elmét több szinten és hierarchiában elemzi. Jerry Fodorral kezdődő kortárs moduláris elme-agy elmélet meg tudja magyarázni azokat a képességeket, amelyeket Kant a priorinak (modern kifejezéssel, veleszületettnek) nevez; azokat a képességeket, amelyek minden megismerést és azokhoz kapcsolódó mentális cselekvéseket megelőznek, és ezeket Kant szintetikusnak, szintetizálónak gondolja és minősíti. Az agyhálózati egységek lehetnek bizonyos funkcióhalmazok (képességek) forrásai és helyei, vagy ezek a képességek ilyen hálózatokban rögzítettnek tekinthetők, mint egy élő szervezet szerveihez hasonló lehetőségek, amelyek a végső biológiai szerkezetüket fejlődéssel kapják, de a működési szabályaikat a genetikai kód alapján. A genetika és társtudományai szerint tudjuk, hogy a genetikai kódolásunk magában foglalja képességeink, tulajdonságaink, hiányosságaink, szerkezeti rendellenességeink stb. kódjait. Az is lehetséges, hogy agyi neuronális kapcsolódási pontok térképe genetikailag adott, amely lehetőséget ad az agyi hálózatok kialakulására, amely magában foglalja azok együttműködésének és a „kommunikációjának” szabályait. Egyszerűen fogalmazva, az egyes neuronális hálózatok kapcsolódási pontjainak a „térképe” a genetikai kódolás alapján adatik meg. A „térkép” finom kidolgozása az egyén biológiai fejlődése során (kauzálisan) külső és belső hatásoktól függ. A hálózatok csak a „kapcsolati térkép” alapján tudnak kapcsolódni egymáshoz. Feltehető a kérdés, hogy ha csak a kapcsolódási pontok „számítanának” a működésben, és a nyomvonalak csak összekötik őket, mi történik ezeken a pontokon?

⁶ Tranzitív tudat: az egyén tranzitívan tudatos (vagy, ahogy egyesek egyszerűen fogalmazzák, tudatában van valaminek), amikor mentálisan reagál az adott dologra, jellemzően vagy úgy, hogy érzi, vagy úgy, hogy gondolata van róla.

Ezek a pontok (neuronális szinapszisok) nem fizikai kapcsolatok (a szinapszis két oldala fizikailag nem érintkezik). A szinapszisokban a kapcsolat nem fizikai érintkezés alapján jön létre, hanem éppen ellenkezőleg, nincs kontaktus. A csatlakozási terek üregek, amin keresztül neurotranszmitterek (ingerületátvivő anyagok) oda-vissza haladnak.⁷ Itt egy lehetetlen gondolatba ütközünk: Hogyan lehetséges egy olyan „fizikai kapcsolat,” ahol nincs fizikai érintkezés, csak egy üreg, és a kapcsolatot molekuláris szinten az üregben lévő bizonyos molekulák/atomok oda-vissza mozgása biztosítja? Hogyan beszélhetünk agyi hálózatokról, amikor „fizikailag” semmi sem érintkezik egymással? Válaszul elmondhatjuk, hogy mikroszerkezeti szinten az atomok sem érintkeznek egymással, hanem többnyire üregekből állnak, és egymás között is üregek vannak. Planck távolságokig mehetünk vissza, de azon túl, annál kisebbek felé már nem. Ennek ellenére az atomok „szilárd” anyagokat képezhetnek. Szilárdság egy általunk, emberek által létrehozott magyarázat, amely egyik érzékszervi tapasztalásunkban bizonyos típusú érzetek magyarázatára szolgál. Ezért a kérdést el lehet vetni, és a makróstruktúrákat elfogadni. Továbbá nem világos, hogy mit kell érteni a kérdésben szereplő „fizikai kapcsolat” kifejezés alatt. Mellékgondolatként érdemes megemlíteni, hogy az oksági összefüggés elemzésénél a makró- és mikrovilág kapcsolata, valamint a determinisztikus világbép és a kvantumfizika kiszámíthatatlansága közötti kontraszt egy tudományos, fizikai modellként szolgálhat a fenti érvekhez. Hasonló szakadékok találunk az elme és a test kapcsolatában. Ebben a kapcsolatban felmerülő problémákra a 20. század vége fele két gondolkodó, Joseph Levin és David Chalmers mutatott rá.

A magyarázati hézag és a tudat nehéz problémája két egymással összefüggő filozófiai elmélet; mindkettő figyelmeztetésnek tekinthető a jelenlegi tudat-test vitákban. Az első Joseph Levine-től, az utóbbi David Chalmers-től származik, és közel fél évszázaddal előtűnik John Dewey megjegyzései rávilágítanak az elme-test problémájára. Marco Stango (2017) szerint „a dewey-ánus filozófus számára a tudat „nehéz problémája” csak abban az értelemben „fogalmi tény,” hogy filozófiai hiba: az a hiba, hogy nem vesszük észre, hogy a fizikai a közvetlen érzelmképesség epizódjaként létezhet.” (Stango, 2017, 466-490). Ezzel a véleménnyel Stango azt feltételezi, hogy tévedés azt gondolni, hogy az érzelmek és a funkcionális viselkedések nem ugyanazok a fizikai folyamatok. Egyes érvek a probléma eredetére kategóriahibaként hivatkoznak (Pigliucci, 2013). Mások azt sugallják, hogy a tudat a magasabb rendű elméletek szerint reprezentáció, és így funkcionálisan elemezhető, így nem merül fel a tudat nehéz problémája (Carruthers, 2005). A jelenkori filozófiának a fenomenális tudattal kapcsolatos álláspontja erősen ellentmondásos.

Bayne és Chalmers fenomenális állapotokról beszélnek, ahol az állapot olyan, mint valamilyen típusú állapot. Átfogalmazva: ha A olyan, mint valami S, és B olyan, mint valami S, akkor A és B együtt olyan mint valami S. Ez hasonlít Kant megjegyzéséhez, miszerint „[...] ezek [a képzetek] csak azért jelenítenek meg számomra valamit, hogy minden mással együtt egyetlen tudathoz tartoznak, tehát abban legalábbis össze kell, hogy kapcsolódhassanak” (Kant, 2019, A116). A megjegyzés nem közvetlenül a tapasztalatra vonatkozik, hanem azokra a képzetekre, amelyek ahhoz, hogy valamit bemutathassanak nekünk, a megismerés lehetőségének szükséges feltételét szabják meg, hogy tudatában legyünk saját folyamatos identitásunknak. Így a megismerés

⁷ Itt mellékes a másik típusú szinaptikus kapcsolódás, amelyben más típusú sejtek membránokkal érintkezik az idegsejt.

feltételét jelentő tapasztalat a tudat egységén belül lehetséges (Kant itt nem használja a tudat kifejezést, de a megjegyzéseiből kikövetkeztethető), amelyben A és B fenomenológiailag együtt jelenhetnek meg. Ez a magyarázat alátámaszthatja Bayne és Chalmers feltevését a kanti elmélet segítségével. Ezek alapján nemcsak az egyes elmeállapotok egysége védhető, hanem az összes elmeállapot egységének megléte, ahogy Bayne és Chalmers teszik: „Nehéz vagy lehetetlen elképzelni, hogy egy szubjektumnak egyszerre két fenomenális állapota legyen anélkül, hogy mindkét állapotnak ne lenne közös fenomenológiája” (Bayne & Chalmers, 2003, 23). Az egységelméletük szerint a szubjektum tudatos (elme)állapotainak bármely halmaza szükségszerűen egyesített. Ezzel ellentétet képeznek John Searle és Michael Tye féle tudat elméletek. Searle (2000) és Tye (2003) a NEP (No Experiential Parts) nézet védelmezői, akik azt állítják, hogy a tudaton belül csak egyetlen tapasztalat lehetséges, a tudat nem állhat több részből; ennek megfelelően – a polimodális jellege ellenére – egyetlen tapasztalatról beszélhetünk.

Át lehet hidalni két ellentétes tudatnézetet – a *tapasztalat nélküli részek* (No Experiential Parts) és a *tapasztalati részek* (Experiential Parts) nézeteit, ha a tudatot olyan szerkezeti egységként tudunk elfogadni, amelyben bizonyos tapasztalatok lehetővé válnak. A két nézet áthidalására tett kísérletünkben a tapasztalat egysége a tudat szerkezeti egységéből eredhet, és csak **benne** lehetséges. De elfogadhatjuk az egyesített tapasztalathoz tartozó kisebb tapasztalati egységeket is, amelyek a tudat egységében jelennek meg, és ezeket mereológiai viszonyokban gondolhatjuk.

Feltételesen mondjuk, hogy a *nagyobb tudat egységében* (NTE) vannak kisebb tudategységek; ez a feltevés ellentmondásosan fog hangzani a fent elmondottak szerint – miszerint nem ezek a kisebb tudategységek alkotnak egy nagyobb egységet, a tudatot. A tapasztalatban a NTE-n belül kisebb tudategységek keletkezhetnek azzal a feltétellel, hogy nem létezhetnek párhuzamosan létező önálló és független egységek. Még ha ezeket a tudati egységeket egymástól függetlenül és egymáshoz kapcsolódóként kezeljük is, akkor sem fognak egységet alkotni, hanem egy egység halmazba kerülnek bele, nem pedig a nagyobb egységnek a részeként. Az egységes tudat (mint keret) állandó, akárcsak a kanti „appercepció szintetikus egysége.” Egyszerre „veszünk be” mindent. Egy szubjektum számára a tudategységek tartalma minden pillanatban más. Ha (mereológiai) a kisebb tudategységek eredményeznék a NTE-t, akkor minden adott pillanatban különféle NTE-k keletkeznének. Ha ez igaz lenne, akkor nem beszélhetnénk identitásról, és nem beszélhetnénk azonosíthatóságról sem, mert önmagunk számára sem lennénk azonosíthatók, mert nem lennénk önmagunk számára konzisztensek. Nem tudhatnánk mi az önmagunk.

Az EP- és a NEP-nézettel szemben a feltevésünkben az a különbség, hogy az állandó jellegű NTE-n belül a *figyelem* (az elmecelekvések egy további tapasztalati egysége) a kisebb egységek között „szelektál.” A szelekció folyamatos és tudatos. Míg a nem tudatos appercepció érvényben marad, a szelekció a nem tudatos egységek tudatossá válását teszi lehetővé.

Fentebb kijelentettük, hogy a kisebb tudategységek (a tudat szerkezetében szereplő tapasztalati és egyéb elmeegységek) nem alkotják a NTE-t, hanem azon belül léteznek, folyamatos fluktuálásban keletkeznek és megszűnnek. Ebben az érvelésben – hasonlóan a tapasztalat egysége és a kisebb tapasztalati egységek kapcsolatához – a NTE és a kisebb tudategységek közötti kapcsolat mereológiai jellegű lehet. De a mereológiai kapcsolat elfogadásának szükséges előfeltétele az egységet *alkotó* alegységek (részek) állandó jellegű megléte. Hogyan magyarázható

ellentmondásmentesen ez a kapcsolat? Talán a tapasztalat, az elmeállapotok, az elme események és a tudat tartalmának vizsgálatával.

Helyesbítéssel folytatom a fenti érveléseket: Nem a tudat egységei, hanem a tapasztalat egységei alkotnak egy nagyobb tapasztalati egységet. Egy empirikus példa következik, amelyben meghagyom a „tudat” kifejezést és nem használom a „tapasztalat” kifejezést, hogy a fent feltárt és megvitatott ellentétes elméletek terminológiáját megőrizzem:

Magas lázzal fekszem az ágyban. Az ágy nem kényelmes. Forrónak érzem magam, mert forró a testem. Tudom, emlékszem, hogy korábban láz- és fájdalomcsillapítót szedtem. Ezért tudom és számítok arra, hogy a következő pillanatokban bizonyos biológiai változások fognak bekövetkezni. Például arra várok, hogy elkezdjek izzadni. Ugyanakkor az egész testem remeg. Hallom a pulzusomat a párnán keresztül, ami gyorsabb a szokásosnál. Egyszerre több érzéki bevitel is van, a legtöbbről van tudatom, és miközben mindez megtörténik, gondolkodással, következtetéssel más dolgokat is tudatosítok bennem. Például néhány napja megütöttem a nagylábujjam, és ahogy mozgatom a lábam a takaró alatt, a fájdalom felfelé sugárzik. Nem kapcsolom és nem keverem össze ezeket a tapasztalati egységeket; ha szükséges, vagy amikor egyik vagy másik tapasztalat jelentősebbé válik a többinél, át tudom helyezni a figyelmemet. Azt azonban nem mondhatom, hogy a lábaimban időnként fellépő fájdalom mindig valami új, hanem egyetlen tapasztalatnak és annak tudatának ismétlődő változata. Mindvégig gondolkodom; olyan elmefolyamat (gondolkodás) megy végbe, hogy nem csak ezek a tapasztalati egységek jelennek meg a tudatomban kisebb tudategységekként, amelyek véletlenszerűen sorakoznak az időben, hanem az egész komplex (testi és elmebeli) jelenséghalmozatra gondolok, amely (gondolkodás) ezektől független tapasztalás, abban az értelemben, hogy a gondolkodás cselekvése nem érintkezik a betegség és az érzékszervek által okozott tapasztalat egységekkel. A gondolkodás cselekvése, mint tudategység az elmében párhuzamosan helyezkedik el azokkal a tudategységekkel, amelyek forrása fizikai; vagyis a jelenség a világra vonatkozik.

Mind ehhez egy másik elmejelenség társul. Az egész komplex élményt nem (empirikusan) hallható, hanem belül hallott zene kíséri.⁸ Grieg zongoraversenyének egyik-másik része átfut a fejemben, pontosan ugyanabban a tempóban, amelyben a szívem dobog. Vagyis a zenemű olyan részei járnak a fejemben, amelyek pontosan a pulzusom ütemében futnak. Pontosabban, a pulzusommal megegyező tempóban hallok a zenét. De nem akármilyen zenét, csak bizonyos zeneművek azon részeit,

⁸ Vitatható, hogy a zene ebben az értelemben képzeletbeli, és nem valós. Dolgozatomban az elmében hallott (belső hallással hallott) zene valóságát védem. Valóság azt jelenti, hogy a tapasztalat közel áll az empirikusan hallott zenéhez, vagy vele azonos, de a különbség fenomenális természetűben, a kvalékben van. Számos esetről tudhatunk (amint ezt Oliver Sacks számos klinikai példával tárja fel a *Musicophilia* (2007) című könyvének a *Zenei hallucinációk* fejezetében), amikor a betegek arról panaszkodnak, hogy zenét hallanak, és kétségbeesetten – és hiába – kéri másokat, hogy „kapcsolják ki a zenét.” A valóságban a közelükben nem szól zene. Mindegyik esetben a zenét az elméjükben hallották, de úgy gondolták (és tapasztalták), mintha a külvilágból származna. Ezek nem képzelgések (imagination) voltak, és saját beszámolóik szerint ez nem elképzelt (imagined) zene volt, hanem valóságos. Mindegyik esetben hangfelvételre, rádióra, tévére vagy hasonló külső forrásra hivatkoztak. Voltak köztük profi zenészek és olyanok is, akiknek a zenehallgatáson kívül soha semmi közük nem volt a zenéhez. Néhányan kiskoruktól fogva küzdöttek ezzel a jelenséggel; egyesek később fejlesztették ki ezt a „képességet.” Akár kezelték, akár nem, a panaszok tartós gyógy mód nem volt. Mindenkinél meg kellett tanulnia együtt élni a jelenséggel a maga módján, amint azt magukról tanúsították. Sok zenész rendelkezik ezzel a „képességgel,” és legtöbbször tudja, hogyan kell becsatornázni azt és irányítani.

amelyek a pulzusommal azonos tempóban vannak. Napközben a zenekari próbákon dolgozom a zenekarral, amikor fizikailag hallom a műveket, és amikor nem vagyok zenekarral, szinte folyamatosan a fejemben hallom a művet, ahogy máshol is részletesen leírtam, hogy milyen formában (ismétlések, variációk, permutációk, kombinációk, augmentációk, diminúciók, transzpozíciók stb.).

Tehát három dolog történik egyszerre, mindegyiknek megvan a maga fenomenális jellege: az első (1) a betegség okozta fizikai, biológiai állapotok és azok mentális megfelelői, amelyeknek érzéki hatásai vannak hangulatok, további fájdalmak stb. formájában. Ezeket tudatosként jellemezhetem; tudom, tapasztalom, hogy beteg vagyok és szenvedek. Fájdalmat, kényelmetlenséget érzek, amihez más fizikai, biológiai jelenségek társulnak, mint köhögés, izzadás stb. A második (2) tudatos tapasztalás a zene, amit belül hallok. A kettő között az a különbség, hogy bár nem tudom kontrollálni a betegséget és annak fizikai következményeit, beleértve a fenomenális és élményszerű tulajdonságait, a zene hallást irányítani tudom, de csak részben. Miért részben? Az, hogy zenét hallok a fejemben, nem zárható ki, nem szüntethető meg. Nem tudom irányítani azt, hogy zenét halljak vagy ne halljak. Nem tudom kikapcsolni. De én döntöttem el és választom ki, hogy melyik mű melyik részét, honnan, mennyi ideig, milyen sebességgel, milyen formában halljak. A két nagyobb (de nem teljes) tudati egység – egyrészt a betegségtudat, ami sok kisebb tudati egységből alakul ki, másrészt a zene hallásának és hallgatásának tudata – egy *fenomenális térben* találkozhat. Mégpedig amikor a hallott zenei rész tempója, sebessége, lökötése (pulzálása) megegyezik a pulzusommal, ami a betegség pillanatnyi állapotától függ. Valójában úgy tudom mérni a pulzusomat, hogy „ismerem” az adott (és hallott) zenemű tempóját. Ezt onnan *lehet* tudni, hogy szinte minden nagyobb zenei egységnek (nagyobb művek tételeinek vagy tételek részeinek) van egy metronómszáma, amelyet „ütés per perc” formájában mérnek. Ha tudom a számot, össze tudom hasonlítani a pulzusommal.

Most jön egy harmadik (3) elem, amely a másik két elemet kíséri, és teljes mértékben az én irányításom és akaratom alatt áll. *El tudom dönteni*, hogy gondolkodjak-e minden történésen, legyen az fizikai és elméleti. Ha viszont úgy döntök, hogy gondolkodom, akkor nemcsak az első két egységnek vagyok tudatában, hanem egy harmadik elemnek is; annak, hogy „gondolkodom.” Ráadásul nemcsak a gondolkodás tudategysége fölött, hanem a három nagyobb tudati egység felett elkezdhetek érvelni ezekről, és van egy negyedik (4) tudati egység, amely mindhármát szubszumálja: mondhatom, hogy „–Most, hajnalban, betegen, nincs erőd felkelni és mindent leírni. De holnap, ha és amikor jobban leszel, le kell ülnöd és írnod ezeket.” A döntés az összes korábbi pszichikai és fenomenális tudategységet az emlékezetbe kényszeríti, és ennek megfelelően egy későbbi időpontban (tudatosan) előhívja azokat. Még nem értem el azt a jövőbeli időt (egy határozatlan pontot a jövőben), és a (jövőbeni) visszaemlékezés még nem történt meg. Mégis, a negyedik tudategység olyan *minőséggel* és *tartalommal* rendelkezik, mintha a jövő már megvalósult volna, ahogyan éppen leírom ezeket a sorokat.

A fenti példában a témánkkal kapcsolatban egyszerre több egyidejű megközelítéssel is találkozhatunk: A tudat (i) sok tapasztalt elemet (egyesített tartalomtudat), (ii) sok tárgy tapasztalatát (egyesített tapasztalati tudat), (iii) hozzáférést önmagunkhoz, mint sok tapasztalat alanyához (önmagam egyesített tudata) fed. Egy negyedik típus, (iv) a fókusz egysége (egyesített figyelem tudata) is érvényes, amely Wilhelm Wundt szerint kiválaszt valamit ezekben a „mezőkben” (Blickfeld-ben), amit Blickpunktnek

(nézőpontnak) nevez (Wundt, 1874/189, 67). Annak ellenére, hogy a megközelítése pszichológiai, a filozófiai fenomenális (és talán intencionális) megközelítésünkénél is alkalmazható.

3.

A fentiekben bemutatott elmélet első ránézésre közelebb áll az EP-hez, mint a NEP-hez, például elfogadja a mereológiai kapcsolatot, amit a NEP elutasít. Elméletünk megegyezik az EP-vel, de ki is egészíti azt. Másrészt a kiegészítő elem a NEP által felállított problémát is feloldja. A neurológiai rendellenességek bizonyos típusaiban a tudat egységének EP-nézete sérül. A tapasztalat egysége és a tudat egysége közötti kapcsolat, valamint a mereológiai tudat EP által szorgalmazott érdemei egyes esetekben érvénytelennek tűnnek. A probléma a tudat tartalmából adódik. Ha a szubjektumot az adott pillanatban birtokolt elmeállapotok egyesített tartalmával írjuk le, az egy egységes tudatos tapasztalathoz vezetne, amely mindig más lesz. El kell fogadnunk ennek az érvnek az ellenkezőjét, hogy a diakrón identitáselmélet érvényes maradjon: tehát, a tartalomnak szükségszerűen kapcsolódnia kell az anyagához, a tárgyához, továbbá – esetünkben – a tapasztalathoz. A tárgyakkal (és az anyagnak és a tapasztalatnak) mindig valamilyen viszonyban kell lenniük a szubjektummal; meg kell adódnia az alany számára, ugyanakkor az alanynak olyannak kell lennie, akinek az „adott” legyen valami. Kant szerint „[...] valamennyi jelenség szükségszerű törvények szerinti egyetemes kapcsolatban áll, *transzcendentális affinitásban* tehát, amelynek az *empirikus* affinitás csak következménye” (Kant, 2019, A113-114). Nem vonatkoztathatjuk el a tartalmat az empirikustól; ez azonban nem kívülről befelé, hanem belülről kifelé igaz; vagyis nem az empirikus diktál és ad tartalmat a szubjektumnak, ezáltal tartalmat adva olyan tapasztalatoknak, amelyek összeadva egyesített tapasztalatot alkotnak, és egyben egy egyesített tudathoz is tartoznak, hanem fordítva: egy egységes nagyobb tudat teszi lehetővé empirikusnak az érvényességét. Röviden intencionális a megközelítésünk, amely alapul veszi a kanti transzcendentális felfogást. Ellenkező esetben egy szubjektumnak bármely adott időpontban véletlenszerű nagyobb tudategysége lenne. James (talán a NEP legkorábbi támogatója) érveink ellenkezőjét állította. Szerinte míg tapasztalatunk összetett, ez az összetettség nem egynél több tapasztalat (vagy érzés) megléte egy mindent átfogó tapasztalatban. Mert „[...] nem keverhetjük össze az érzéseket, mint olyanokat, bár az általunk érzett tárgyakat összekeverhetjük, és *azok* keverékéből új érzéseket kaphatunk.” Amellett érvel, hogy az összetettség nem a tapasztalatok és az ezekből kibontakozó egyesített tapasztalat összetettsége. Ha az ember tapasztalata látszólag összetettebbé válik, az egy tapasztalat tartalmának összetettsége, nem pedig több (különböző tartalmú) tapasztalat összeadódása. „Még [...] két érzésünk sem lehet egyszerre az elménkben” (James, 1890, 157).

James fenti érvelése nem fogadható el, mert empirikusan „tudjuk,” hogy egy adott pillanatban több érzélem, érzés és hangulat együtt jelenhet meg egy elmében. Példaként gondoljunk elmeállapotainkra és elmeeseményeinkre *zenehallgatás közben*. Egyénnel vagy társadalmi helyzetekkel, valamint önmagunkkal szemben csak összetett érzelmeink és érzéseink lehetnek. Ezeket fenomenális egységekként fogadhatjuk el, amelyek alá vannak rendelve egy nem fenomenális egységnek. Ezt a nem fenomenális egységet nevezhetjük tudatnak. Ebben az egységben a mereológiai összefüggések alátámaszthatók a fenti kanti idézet szerint. Ellenkező esetben az élmény tartalmára a következők vonatkoznának: „[...] hisz máskülönben] oly sokszínű

és változatos énem volna, amilyen sokfélék a képzetek, melyeknek tudatában vagyok” (Kant, 2019, B134).

Az eddig elmondottak alapján az egység egy adott pillanatra vonatkozik, de a folyamatosság esetén is érvényben marad, ha elfogadjuk az NTE diakrón jellegét. Tehát a tudat az, amely tapasztalati egységet biztosít. Ha nem a tudat, hanem az öntudat lenne a koordinációs központ, akkor egy ilyen koordinációs központ nem ismerné meg vagy ismerné fel önmagát: ez a nem tudatos öntudat lenne, mert nem lenne lehetősége önmaga megtapasztalására. Ezért azt javasoljuk, hogy a tudat minden kognitív cselekvést kísér, míg az öntudat csupán az elme-cselekvések egyik típusa, a megismerésben pedig az igazi állandó maga a tudat. Egy analógiával élve, a „tudat” felfogása olyan, mint az „Isten” felfogása, vagy egy „felsőbbrendű lény” vagy egy „erő, amely megmagyarázza a megmagyarázhatatlant.” Ez az agyi cselekvések (vagy különösen a gondolkodás) végterméke. Alternatívaként azt is mondhatjuk, hogy olyan, mint a lélek, amely egyben egy felfogás (a gondolat terméke), amely egy (re)prezentáció – kanti fogalmakkal, egy belső képzet – *formáját* öltheti, amely arra szolgál, hogy magyarázatot adjon arra, amit az elme nem tud megmagyarázni önmagának.

Nézzünk egy mindennapi tapasztalati példát: Ha valaki beszél hozzám, és nem veszem észre, mert valami mással vagyok elfoglalva, hol van a tudatom, mihez társítható? Csak ahhoz, amivel foglalkozom, amire épp összpontosítok? Az egyik tapasztalatom tudatos, a másik nem tudatos?

Amikor a hanghullámok a testemhez érnek és a fül jelekké alakítja át őket, amelyek valamilyen módon el kell jussanak az agyamig, és mert valami másra fókuszálok vagy koncentrálok, (mondhatom, hogy nem figyelek oda, vagy olyan elmeállapotban vagyok, hogy ne „vegyem észre” ezeket a hangokat, főleg, ha „mélyen elmerülök” egy gondolatvilágban), ezek az érzetek nem érik el a tudatos szintet, nem találnak helyet a tudat hálózatában? Ilyenkor nem mondhatom, hogy ezek az érzetek a „fül kapuján” kívül várnak, amíg be nem engedem őket; hogy arra várnak, hogy képzetekké, (re)prezentációkká váljanak az elmémben; nem mondhatom, hogy a hangjelenség nem jelenség, nem jelenik meg az elmémben (re)prezentációk formájában, amikor nem tudatosul bennem, vagyis nem veszem észre, hogy megszólal mellettem valami. Mert ha azt mondanám, hogy nem jelent meg, mit mondhatnék a hanghullámokról? Mi történik velük? Mivé váltak, amikor a hallójáratomon keresztül hullámok formájában bejutottak a hallószerveimbe, ahol az előfeldolgozás során jelekké alakultak, és továbbjutottak az agyamba, ahol feltehetően az elmém (re)prezentációkká alakította át őket? Röviden: voltak érzeteim? Ha igen, hova kerültek? Meddig jutottak? Lehet-e ilyenkor egyáltalán (re)prezentációról beszélni? Talán a pszichológia⁹ és részben a biológia adhat választ ezekre a kérdésekre. Vagy egyszerűen azt mondhatjuk, hogy ezeknek az tapasztalatoknak nincs fenomenális tartalma. Lehetséges, hogy ezek a jelek nem jutnak el az agy bizonyos területeire, hanem más területeken „elakadnak,” ami azok tudatlanságához vezet, vagyis a jelek másodlagosnak vagy ehhez hasonlóknak minősülnek, és nem kerülnek be a tudat hálózatába.

Mindent, amit eddig bemutatunk, egy metafizikai térbe kell helyezni, és ha inkább a fizikalista (materialista) megközelítést preferáljuk, akkor az agyba. Mivel a tudatnak

⁹ Freud ezeket tudatelőtti (preconscious) állapotoknak nevezi.

az elmeállapotokkal, elmecelekvésekkel és elmetörténésekkel való állandó kapcsolata és mereológiai viszonya fizikailag nem állapítható meg, nem állíthatjuk azt sem, hogy a tudatnak konstitutív állandó természete van. Így metaforikusan szólva valahol el kell helyezni azt. Ez a tér nem lehet maga a tudat, hanem csak az elme. Ha a kettő ugyanaz lenne, tautológiánk lenne.

Visszatérve a tanulmány címéhez egy nyelvi megközelítést alkalmazok, hogy megállapítsam az elme és a tudat megértésének és jelentésének egy másik különbségét. Azt mondhatjuk, hogy vannak tudatos és nem tudatos cselekvések, valamint tudattalan és tudatalatti, akkor a tudatnak nem lehet ugyanaz a jelentése, mint az elmének. Soha nem mondjuk azt, hogy valami elmés, nem elmés, elmétlen vagy elmealatti. A tudat és az elme szavak gyökként való használata eltérő. Az elme mindig ott van – és létezik –, függetlenül attól, hogy cselekvései tudatosak, tudattalanok vagy tudatalattiak; az elme az, ami állandó. Ezzel szemben a tudat egy elme struktúra, egy forma (egy keret), és nem lehet maga az elme. Ahogy javasoltuk, a tudatot az agy sajátos neurális hálózata hozza létre. A tudat állandóságáról azt mondtuk, hogy a tudat kognitív cselekvések lehetősége és tere. Nem mellékesen érdemes tisztázni, hogy feltehetően a tudatról azért van olyan elképzelésünk, hogy az valami aktív és cselekvő, mert leginkább motor és elme cselekvéseket és elmeállapotokat írunk le tudatosként, amikor azokra összpontosítunk, azokról beszámolunk, általánosan mondván amikor tudatosságunk van azokról. Ezért az „öszönös,” analógia alapú feltételezésünk, hogy a tudat aktív és cselekvő. Ennek az ellenkezőjét – tehát azt, hogy a tudat egy elmestruktúra, talán egy olyan agyi neuronális hálózat típus, amelyet egyik másik speciális neuronális sejt típus alkot¹⁰ – ha elfogadjuk, ez több elméleti problémára megoldást kínálhat, amelyek közül néhányat fentebb feltártuk.

Feltehetjük a következő kérdést: Ha a tudat egy elmestruktúra, hogyan nevezhetjük az elmecelekvéseket stb., tudatosnak? A válasz az, hogy a megkülönböztetés egyrészt nyelvi, másrészt magában foglalja a hivatkozásokat, és a hivatkozottak világossá válnak, ha a következőt mondjuk: a tudat egy struktúra, egy metafizikai tér; ha valami tudatos, akkor a „tudatos” egy elmecelekvés attribútuma, minősége vagy tulajdonsága. A cselekvéseket elhelyezhetjük struktúrákon belül, ahol ezen cselekvések attribútumai utalhat a struktúrához való viszonyukra, ahol előfordulnak. Ugyanakkor ezeket a tulajdonságokat egy adott helytől vagy szerkezettől függetlenül általánosíthatjuk. Például beszéljünk Németországról. Felfoghatjuk a szót úgy, hogy egy a föld felszínén lévő fizikai és/vagy földrajzi elhelyezkedésre vonatkozik, ideértve e földrajzi terület kapcsolatát más területekkel, amelyek Németországhoz hasonlóan egyedi attribútumokkal, sajátosságokkal, tulajdonságokkal rendelkeznek. Németországot különböző kontextusokba helyezhetjük, történelmi, társadalmi, kulturális, és hasonló. Nos, ha arról beszélünk, hogy valami vagy valaki német, akkor azt a tárgyat, személyt vagy entitást (általában azt, amelyre a fogalom utal) egy fizikai és egy nem fizikai helyre, egy struktúrába helyezzük, ami annak az entitásnak az összetett struktúrája, amit Németország jelöl vagy amire hivatkozik: német irodalom,

¹⁰ Annak ellenére, hogy funkciójuk, felépítésük és más tulajdonságaik alapján három, illetve öt (más szempontból 12) fő neuronális sejt osztályról beszélnek a kutatók, 2023. október 12-13-án egyszerre megjelenített 21 különböző kutatás szerint az emberi agyban a neuronális sejtek típusai 3000 felett vannak. A National Institute of Health-nek (NIH: Nemzeti Egészségügyi Intézet) 2017-ben indult *Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies (BRAIN) Initiative - Cell Census Network (BICCN)* program keretén belül a kutatások Egysült Államokban és Európában folytatódnak. A kutatásokról a *Science*, *Science Translational Medicine* és *Science Advance* folyóiratokban olvashatunk. <https://doi.org/10.1126/science.adlo913>

német zene, német kutya, német nő, német könyv stb. Nem számít, hogy egyetlen entitást vagy egy entitáscsoportot jelölünk. Mindezek a példák a „német”-et egy tulajdonságként, egy attribútumként használják, amely jelzi a kapcsolatukat valamivel, ami Németországhoz tartozik, függetlenül annak földrajzi, demográfiai vagy fizikai állapotától egy adott pillanatban. Egy német személynek az a tulajdonsága, hogy valamilyen közvetlen vagy közvetett módon kapcsolatban áll Németországgal. Eddig Németországról beszéltünk és nem a „németsegről,” hogy ne tereljük az érveléseinket platonizmus irányába. A tudat mint struktúra olyan események mentális helye, amelyek ahhoz a struktúrához kapcsolódnak, amelyet tudatnak nevezünk.

Ha bizonyos esetekben nem tudatos reakcióink vannak, például amikor az arcunk elpirul, az valamilyen elme-cselekvés eredménye, amelynek értelmi és érzelmi implikációi vannak. Egyelőre mondhatjuk, hogy a pír nem tudatos. Az élmény nem tudatos. Ha azt vesszük észre, hogy pirul az arcunk, az elme-cselekvésből eredő jelenség empirikusan a tudatba kerül. Most a pír egy tudatos tapasztalás tárgya. Hasonlóképpen sok mentális cselekvésnek két típusa lehet. Ezek tapasztalása lehet tudatos és nem tudatos. Tehát kétféleképpen tapasztalhatjuk meg a pírt. Hasonlóképpen az elfeledett dolgok ok nélkül megjelenése az emlékezetben, vagy a múlthoz tartozó emlékek, képek felidézése, más esetekben azok hirtelen felbukkanása, valamint ritka esetekben hangok belső képzetek (emlék hangképek) formájában megjelenése az elmében, kivéve, ha külső vagy belső ravaszhoz kapcsolódnak – más szóval nem tudatos cselekvés eredményeként – azt jelezhetik, hogy az elme nem azonos a tudattal. Az elme nem találja meg az ilyen cselekvések okát. Ezért a szófordulat, hogy „ok nélkül.” Ha az elmének ilyen cselekedeteiben oksági összefüggéseket keresnénk, csak az okozatok tárulnának fel előttünk, az okok pedig rejtve maradnának önmagunk előtt. Ez azokra a tapasztalatokra vonatkozik, ahol a tapasztalás folyamatának egyik vége nem tudatos, míg a másik vége tudatos. Az okság „oki” oldala kívül esik a tudat struktúráján, míg az „okozati” oldala a tudat struktúrájában jelenik meg. Szűkebb értelemben véve az okságot nem kíséri tudat, amennyiben az okság egy elmetulajdonságnak nevezhető (lásd kanti kategóriákat). Mindkettő az egyes elme-cselekvések létrejöttének formája: a tudat egy struktúra, amelyben a tudatos elme-cselekvések és tapasztalások lehetségesek, az okság az elme működésének egyik formája, amely nem egy aktív, cselekvő képességre utal, hanem szintén egy struktúra, amelyben egyes tapasztalások elhelyezkedhetnek. Tágabb értelemben véve az okság vélelme a tapasztalatban nem szükségszerűen tartozik a külvilághoz, miközben ez nem zárja ki az okságnak a külvilági (empirikus) jelenségekkel való lehetséges kapcsolatát. Röviden szólva, a tapasztalatot illetően határozottan kijelenthetjük, hogy mindaz, amit kauzálisnak tekintünk, tér-időbeli kell, hogy legyen. Ha az egyik vagy a másik (tér vagy idő) nem hozható kapcsolatba egy tapasztalattal, akkor azt ki kell zárni minden kauzális értelmezésből.

Konklúzió

Összegzésként mondhatjuk, hogy a tudat nem azonos az elmével, és az elme nem lehet azonos a tudattal. Megpróbáltam bemutatni a kettő közötti fogalmi különbséget, és azt, hogy ezek a fogalmak két különálló elméleti entitásra vonatkoznak, amelyek szorosan kapcsolódnak az elme-test és az elme-agy problémáikhoz. Javasoltuk, hogy a tudat egysége mint szerkezet szükségszerűen az elméhez tartozik. Az NCC- és az agykutatás jövőbeli eredményeinek további vizsgálata az elmét és a tudatot fizikai alapokra helyezheti – és talán el is fogja helyezni. Talán egyszer s mindenkorra

mítosszá válik a tudat lehetetlennek tűnő, a fizikaira való redukálhatósága. Addig is minden új filozófiai ötlet, gondolat, érv és elmélet önmagunk, az emberek és az emberi elme jobb megértését fogja szolgálni, és talán új utakat nyit a jövő kutatói számára.

Irodalom

- Bayne, T., & Chalmers, D. J. (2003). What is the unity of consciousness? In A. Cleeremans (Ed.), *The unity of consciousness: Binding, integration, and dissociation* (pp. 23–58). Oxford: Oxford University Press.
- Brook, A., & Raymont, P. (2021). The unity of consciousness. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition).
- Buzsáki, G. (2019). *The Brain from Inside Out*. Oxford: Oxford University Press, Kindle Edition.
- Carruthers, P. (2005). Phenomenal concepts and higher-order experiments. In *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective* (pp. 1-24). Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2000). What is a neural correlate of consciousness? In T. Metzinger (Ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions* (pp. 17-39). Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Little, Brown & Co.
- Dilman, I. (1959). The unconscious. *Mind*, 68(272), 446–473.
- Freud, S. (2000/2007/2010/2011). Some elementary lessons in psycho-analysis. In I. Smith (Ed.), *Freud-Complete Works* (Epub: 5068).
- James, W. (1890). *Principles of Psychology, Vol. 1*. London: Macmillan.
- Kant, I. (2018). *A tiszta ész kritikája* (J. Kis, Trans.). Budapest: Atlantisz.
- Kant, I. (2019). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Pigliucci, M. (2013). What hard problem? *Philosophy Now*, 99.
- Rosenthal, D. M. (2003). Unity of consciousness and the self. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103, 325–352.
- Searle, J. R. (2002). *Consciousness and Language*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1956). Empiricism and the philosophy of mind. In H. Feigl & M. Scriven (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 1* (pp. 253–329). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stango, M. (2017). A Deweyan assessment of three major tendencies in philosophy of consciousness. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53(3), 466–490.
- Tye, M. (2003). *Consciousness and Persons: Unity and Identity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wundt, W. M. (1893 [1874]). *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Band I, II). Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. M. (1893 [1874]). *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. In E. B. Titchener (Trans.), *Principles of Physiological Psychology* (2 vols.). London: Allen.

Herth Ákos

INDIVIDUALITÁS ÉS VÁLASZTÁS – ÚTRAVALÓK A WHITEHEADI FOLYAMAT-FILOZÓFIA MEGÉRTÉSÉHEZ

1. Aktivitás és reláció

Jóllehet a whiteheadi folyamat-filozófia újból egy kozmológiai horizonton gondolja el a spekulatív gondolat szerepét, olyan egyetemes kérdéseket és fogalmakat vizsgálva a 20. században mint univerzum, valóság, Isten, ugyanakkor, ezt kiegészítve, azt is látnunk kell, hogy Whitehead úgyszintén – Kant kritikai fordulatához hasonlóképpen – kijelöli metafizikai rendszerében azokat a határokat, melyeken nem merészkedhet túl a gondolkodás, ha érvényes – a tudományos tényekkel adekvát – és hatásgyakorló – a tényeket új megvilágításba helyező – gondolatok, elméletek megalkotására törekszik. A *Folyamat és valóság*ban kifejtett gondolatokat meghatározott szabályok determinálják, melyeket Whitehead az interpretáció folyamatának alapelveként határoz meg. Ahogyan ezek az alapelvek határt szabnak a rendszer kategóriáinak és fogalmainak, úgy az alapelveknek is van egy meghatározott végpontja, egy legvégső alapelve – a főműben ezt nevezi Whitehead a teremtőerő elvének (principle of creativity) –, ami nem haladható meg, mivel a rendszerben működő összes, műveltségző gondolatnak e végpontból kell kiindulnia, és e végpontba kell futnia. Amelyik gondolat függetleníthető tőle, nem bír funkcióval, és így értelemmel sem a rendszerben. Ezt a legvégső elvet és szabályt általánosan – a szöveg kezdetleges megközelítésében – a gondolat alkotó aktivitásaként határozhatjuk meg, aminek, rögtön hozzá is tehetjük, természetes közege nem az önmagában való elmélkedés vagy meditáció, hanem az interpretáció folyamata és eseménye. Folyamata, mivel az időben hosszabb tartamot ölel át egy adott alkalomnál, és eseménye, miután a szöveg számtalan értelmezőt, gondolkodót köt össze, akik nem csupán befogadói a szövegnek, de együttal, a tovább-gondoláson keresztül, alkotó résztvevői is.

A spekulatív gondolat nem pusztán a gondolkodó szubjektum aktivitását igényli, aki a gondolataiból felépül, de a *másik gondolkodót (és gondolkodókat)* is, aki az alkotó gondolatokra reflektál: az értelmezőt. A gondolat akkor aktív, amikor az ön-teremtő gondolkodó és a reaktív értelmező között kapcsolatot hoz létre. A kapcsolat az ön-teremtő gondolkodó értelmezőre gyakorolt hatásán alapul, illetve az értelmező autonóm és individuális reakcióján, amivel e hatásra felel. Az interpretációban a gondolat alkotó aktivitása aktualitást nyer, és ezen kívül nem is beszélhetünk aktivitásról a whiteheadi kritériumok szerint. A gondolat kizárólag az aktuális értelmezésekben aktív. Aktivitása miatt a gondolat több önmaga pusztá állításánál, mivelhogy a gondolat kifejtett hatását, az általa bekövetkező mentális aktust is magában foglalja. Az aktualitás fogalma a latin *actus* kifejezésből származik, ami jelenthet 'tevékenységet'-t (action), 'tett'-et (act) vagy 'aktivitás'-t (activity). Ilyenformán az aktualitás kifejezése összefonódik az aktivitással, egyfajta konkrét tevékenységre, műveletre, gyakorlatra vonatkozik. Egy tevékeny létmódra, amit olyan gondolat-aktusok szerveznek, melyek állapotváltozást idéznek elő, szemben egy állapotszerű létmód passzívan szerveződő világával. Emiatt az aktualitás magában hordozza az aktivitás hatásgyakorló (efficieny) természetét, ahogyan a latin *actus* szó jelenthet hatékonyságot is, amire etimológiai elemzése folytán Debaise is rámutat:

„Éppen ezért az *actus* egyik fordítása a 'hatékonyság', vagyis az egyik dolognak a másikra gyakorolt hatása, az átalakulás, amit az vált ki, hogy egy dolog egy másikra hat. Az oksági kapcsolat tehát az egyik modalitása, és az, amit 'ható-
oknak' nevezünk, az egyik kifejeződése. Egy ok annyiban 'hatékony', amennyiben egy dolog tevékenységet végez.”¹ (Debaise, 2017, 33-34).

A gondolat aktus, mert a gondolkodó szubjektív, ön-tevékeny² cselekedetét fejezi ki. Whitehead szempontjából ez az ön-tevékenység továbbá egy ön-teremtő folyamat³: a gondolkodó a gondolataiból épül fel. Így az alkotó gondolatnak önmagára vonatkozó érvénye van, a gondolkodó ebből az ön-referenciából születik meg, vagyis a gondolat-aktus hatását a gondolkodó élvezi, aki önmagára ismer a gondolatokban. A hatásgyakorlás ugyanakkor igényel egy 'másik dolgot' is, ami kívül áll a hatásgyakorlón önmagán, túlmutatva rajta. A hatásgyakorló nem (csak) önmagára gyakorol hatást, hanem egy rajta kívül álló, másik dologra (is). A gondolatnak mint mentális aktusnak ezért nem csupán szubjektív érvénye van, de objektív jelentőségre is szert tesz, miután nem pusztán saját szubjektumára, de egy világban felbukkanó másikra is hatást fejt ki. Ez az önmagán túlmutató hatás hozzátartozik az alkotó gondolat aktivitásához mint megkerülhetetlen és meg nem haladható, végső alapelvhez. Amennyiben a gondolat aktivitása nem ér el objektív jelentőséget, vagyis nem képes túlmutatni önmagán, a whiteheadi kritériumnak nem felel meg, és a spekulatív filozófia célját nem teljesíti be. Hatásgyakorlása pusztán hipotetikus, nem valóságos. Debaise az aktualitást valóságos aktivitásként határozza meg, szemben a hipotetikussal, ami a létezésre gyakorolt hatásnak csupán a lehetőségét foglalja magába: „Itt van tehát az aktuális teljes jelentése: valós aktivitásról van szó, nem pedig hipotetikusról, és hatékony létezésre vonatkozik, nem pedig a létezés lehetőségére.”⁴ (Debaise, 2017, 34). A valóságos aktivitás interszjektív, vagyis szubjektumok egymásra gyakorolt, transzformatív hatását fejezi ki. A hatás szubjektumok közötti viszony. Mindebből pedig az is következik, hogy önmagában nem létezik egy szubjektum sem, aktivitása eleve feltételezi a kívülálló másikat. Ilyen módon az önmagukat (a gondolatokból összeálló szubjektumot) alkotó gondolatok a rajtuk túlmutató másikkal (az értelmezővel) alkotnak viszonyt. Az ön-teremtő szubjektum tehát végsősoron e transzcendens viszonyokból épül fel annak ellenére, hogy a gondolatok önmagukra vonatkoznak, és a szubjektumot immanensen tartalmazzák. Ezért a whiteheadi metafizika egy relacionalista attitűdöt feltételez a rendszer-alkotó

¹ „It is for this reason that one of the translations of *actus* is 'efficiency', that is, the influence of one thing on another, the transformation effected by a thing on something else. The causal relation is therefore one of its modalities, and what is called an 'efficient cause' one of its expressions. A cause is 'efficient' in so far as a thing performs an activity.” (Debaise, 2017, 33-34)

² Utalva Kant egy kifejezésére (Selbsttätigkeit), mellyel azt mondja ki, hogy az „összekapcsolás aktusa”, a szintézis alapműveletei tartoznak egyedül a szubjektumhoz, minden más képzet a tárgyi világból származik. (Kant, 2009, B130 143-144)

³ Az ön-teremtés (self-creativity) kategóriája a *Folyamat és valóság* szövegében központi összetevője a valóság-leírásnak. A kategória, Ford nyomán tudhatjuk (Ford, 1984, 191), egy jelentésváltozáson ment keresztül a szöveg alkotása során, ami az önmagam (self) fogalmának totalizálásához vezetett. Ez azt jelenti, hogy az önmagam fogalma nem pusztán a szubjektum ön-reflexív vagy ön-referáló természetéből következő részeleme a folyamat vizsgálatának, mivel a teljes folyamatot fejezi ki, és így a szubjektum előbb cselekszik, hajtja végre ön-teremtő aktusait, minthogy létrejött volna. Kizárólag a teljes folyamat végén jön létre, a folyamat köztes fázisai szigorúan pre-ontologikusak.

⁴ „Here, then, is the full meaning of the actual: it is a real activity, not a hypothetical one, and it concerns an efficient existence, not a possibility of existence.” (Debaise, 2017, 34)

törekvés mögött: a valóság felépülésében elsődleges szerepük az interszubjektív relációknak van; az önmagukban álló, ön-tartalmazó dolgok másodlagosak, a relációk elemzése folytán válnak csak fontossá.

Az aktivitás tehát reláció, a hatásgyakorlás konkrét művelete, e meghatározásban szintén Debaise-t követem: „És minden aktivitás, mint majd megmutatom, lényegében egy reláció: valami hat valami másra, és a reláció maga az aktivitás.”⁵ (Debaise, 2017, 37) A relációk a whiteheadi kozmoszban folyamatot alkotnak, ami a tisztán potenciális és az aktualitást nyert, teljesen meghatározott (fully determinate) valóság között képez átmenetet. E folyamat során a merő lehetőségként fennálló világ adata feltételek közé szorul egészen addig, amíg végső meghatározottságát eléri, és az ön-teremtő szubjektum szert tesz végleges konkrétságára: a világ-alkotó valóságban betöltött, elvitathatatlan pozíciójára, melyet egy hatásgyakorló és műveletszabályozó funkcióként gondolhatunk el. Egyszerre beszélhetünk egy világ-adat determinációjáról, ahogyan a homályos, meghatározatlan, egyféle ősi érzésként derengő tapasztalat kiélesedik, és világos, elkülönült, részletekben és formákban gazdag, plurális, heterogén jellegét elnyeri. És beszélhetünk egy tapasztaló szubjektum kifejlődéséről, hiszen a világ-adat a szubjektum által határozódik meg, a szubjektum pedig a világ-adat meghatározódásából alakul ki egy azt tapasztaló perspektívaként. Akkor nyeri el a folyamat végső meghatározottságát, amikor a tapasztaló szubjektum individuummá érik. Ilyenformán egy individualizációs processzusról van szó, amely a világgal alkotott viszonyok összességén keresztül megy végbe, az individuum a viszonyok összessége.

Összefoglalva az eddigieket, két kulcsfontosságú premisszát rögzítettünk: az aktivitás az interpretáció egy transzcendenciának ellenálló alapelve, ami annyiban tölti be alapvető funkcióját, amennyiben kapcsolatot teremt legalább két szubjektum között. A szubjektumok egymással viszonyba rendeződve keletkeznek. Emellett reláción a hatásgyakorlás konkrét műveletét érthetjük, ami a whiteheadi kozmológia elemi vízióján alapul, azon az egyszerű elképzelésen, hogy „valami hat valami másra”, és ez a 'valami' egy beteljesült individuum, a 'valami más' pedig egy létesülő (becoming) szubjektum tapasztalata, ami saját beteljesülése felé tart. Whitehead e beteljesülésre a kielégülés (satisfaction) kifejezést alkalmazza. Az individualizációt hajtó törekvés (appetition) az individuum kielégülésében ér célra. A végső alapelveként megragadott aktivitás a kielégülésben aktuális, az individualizáció folyamata pedig egy arra vonatkozó választás (decision), hogy az aktivitás milyen meghatározottságban váljon aktuálissá.

2. Aktualitás és választás

A whiteheadi metafizika az arisztotelianus hagyományhoz nyúl vissza, amikor olyan fogalmakkal dolgozik mint aktualitás-potencialitás, vagy a ható és – cél-okság kategóriái. Mindazonáltal a szerveződés filozófiája egy aszubsztancialista iskola, mely inadekvát kifejezési formának tekinti a szubsztancia-minőség kategóriapárt a valóság értelmezésében, és elutasítja azt a szintén Arisztotelészhez visszavezethető gondolkodási mintát, amely a szubjektum-predikátum szerkezetére épít fel egy metafizikai célú és kozmológiai igényű interpretációt. Kant transzcendentális

⁵ „And every action is, as I will show, essentially a relation: something acts on something else and the relation is the action itself.” (Debaise, 2017, 37)

filozófiájához képest Whitehead egyértelműen egy naturalista fordulatot tesz, és ebből a szempontból valóban visszatér az arisztotelészi perspektívához: az ön-tartalmazó dolgok érdeklik, ahogyan a természetben megtalálhatók. Miután létezésükre nem bírhat magyarázó erővel a tudat, – annak a ténye, hogy egy tapasztaló szubjektum tudatában megjelennek – Whitehead olyan kategóriákat keres vizsgálatához, melyek az emberi tapasztalat természet felőli oldalát járják be. Whitehead naturalista visszatérése az arisztotelészi kategóriákhoz ugyanakkor az újkori filozófia tanulásaival felvértezve következik be, egy racionalista gondolkodó térképezi fel a természetet, aki *saját értelmére támaszkodva* a dolgok megfigyelése során önkutatást is végez. Számára a metafizika egyszerre irányul az önmagán túlmutató valóság megismerésére és saját gondolkodásmódjának újító szándékú átformálására. A megismerés folyamata a valóság még felfedezésre váró régiói felé halad, e régiókat mindaddig nem tudjuk felderíteni, amíg a megközelítéshez szükséges eszköz nem áll rendelkezésünkre. Nem elég megismernünk, de nem megismerhetetlen régiók megismerését. Megközelíthetővé kell tennünk tehát az ismeretlen olyan gondolatokon keresztül, amelyek elsöre szokatlanok és különösen hangzanak az észnek, illetve olyan fogalmak, kifejezési formák bevezetésével, melyek idegenek és kétértelműek, vagy legalábbis értelmük hiányos, ami egy értelmező pontosítására, meghatározására vár. E gondolatok megértéséhez meg kell kerülnünk az ész megszokott útvonalait, teret engedve az alkotó képzeletnek, hogy az gondolkodásmódunkat átformálja, újraszervezze.

Whitehead racionalista attitűdje, túl az eddigieken, máshol is tetten érhető, ami a szerveződés filozófiája individualista aspektusát érinti. A természet, és vele összefüggésben a valóság, interpretációja nem az emberi létezés alapjaiban meghatározó individualitás meghaladásával következik be, egy olyan mögöttes rétegre mutatva rá, amit pre-individualis, természeti erők, a tapasztalható felszín jelenségvilágát mozgató, szabályozó, primordiális alapelvek szerveznek. A szerveződés filozófiája természetet és valóságot egyaránt individuális létezők sokaságára vezeti vissza. Az individuumok a valóság legapróbb (tovább nem osztható) alkotóelemeiként a whiteheadi metafizika alapját képező, atomi teremtmények. Hozzá kell tennünk, hogy Whitehead nem korlátozza sem az individualitást, sem a tapasztalási folyamat ön-teremtő történéseit az emberi mentalitásra. A hagyományos elképzelés szerint, ami talán a felvilágosodással tetőződött be, az értelmes, cél-vezérelt cselekvést, a döntéshozatal képességét, a szabályozott, konstruktív-szintetizáló működést, az ön-vonatkozást (nem az ön-reflexiót)⁶, az ön-tevékenység autonómiáját és szabadságát, spontán aktivitását az emberi ész kiváltságának tekintjük. Mindezeket azonban Whitehead, szemben a tradicionális felfogással, a természetet és valóságot átható működés egy metafizikai értelmezésbe integrálható jellegzetességeiként veszi számításba. Így ember és a természet többi létezői között pusztán fokozati különbséget feltételez a folyamat-filozófia. Az emberi mentalitás abban különbözik a természet többi létezőitől (tapasztalási módjaitól), hogy komplexebben és szélesebb spektrumban foglalja magában a szubjektivitás eseményeinek fázisokba rendeződő, metafizikai összetevőit.

⁶ A whiteheadi kategóriák egy olyan feltételezésen alapulnak, hogy a létezők önmagukra való tekintettel működnek akkor is, ha nincsenek tudatában maguknak. Az önkonzisztencia egy magasan absztrakt és komplex formája az öntudat, az önreflexió pedig egy olyan ön-vonatkozási mód, amely az állítás-tagadás kontrasztjára épül.

Richard Rorty *Anyag és Forma (Matter and Form)* című tanulmányában összeveti az arisztotelianus metafizikát a szerveződés filozófiájával, az aktualitás-potencialitás kategóriapár vizsgálatán keresztül, arra a kérdésre keresve a választ, hogy Whitehead miben tudta az arisztotelészi kategóriák revíziójával és átvételével megújítani elődjének metafizikai nézetét, melyet Rorty a realizmus kategóriájával jelöl? Rorty tehát feltételezi, hogy Arisztotelész és Whitehead egyaránt realisták, szemben a modern filozófiát általánosan meghatározó, és Descartes szubjektivista fordulathoz (subjectivist bias) köthető valóság-értelmezési móddal, melyet Rorty a redukcionizmus kategóriájával feleltet meg. Whitehead abban tér el a hagyományos, realista diszpozíciótól, hogy az aktualitás fogalmát egy új kontextusba tudta helyezni, melyben Arisztotelész statikus szemléletével ellentétben, egy dinamikus, folyamat-jellegű valóság-felfogás válik a kozmológiai értelmezést felépítő gondolatok kiinduló alapjává. Whitehead számára az aktualitás valóságos aktivitás, vagyis a valóságos potencialitás⁷ (real potentiality), a *lehetővé tett* lehetőség megvalósítása. Ez a meghatározás egy dinamikus szemléletet feltételez, melyben az aktualitás nem csak az adott valóságot jelenti, azt, ami van, mert folytonos kapcsolatban áll azzal a potenciális valósággal is, amivé az adott állapot válhat. Ami a megvalósulás *teremtő* feltétele. Az, ami van, létesül, történik. Amikor elfeledkezünk a potencialitás lényegi és aktív szerepéről az aktualitás meghatározásában, elveszítjük a whiteheadi álláspontot: „Whitehead számára az aktualitás és a potencialitás közötti kontraszt lényege elvész, amint az „aktualitást” valami másként kezdjük elgondolni, mint „a potencialitás megvalósulását”.⁸ (Rorty 1983. 81) Aktualitás és potencialitás a valóságos aktivitás egymástól el nem vonatkoztatható aspektusai. A két aspektus között, összekapcsolva és egymásba-szöve a kettőt, egy meghatározott művelet képez átmenetet, ami a választás. Ön-teremtő szubjektumok választásain keresztül az aktualitás „a potencialitás megvalósulása”-ként, a potencialitás pedig ennek a megvalósulásnak teremtő feltételeként nyer értelmet. Rorty Whitehead nívumát ezen a ponton ragadja meg, a szerveződés filozófiája ugyanis az aktualitás meghatározásában a választás műveletére helyezi a döntő hangsúlyt. Amíg a kategória hagyományos értelemben az adott valóság meghatározottságát (definite) fejezi ki, tehát egy fennálló állapotot, amint az egyidejű világ feltűnik a felületes észlelés horizontján, addig a folyamat-filozófia mélyebbre hatol a valóság megismerésében, nem csupán azt figyelve meg, amit a látszat mutat, de a megjelenő valóságot szabályozó okokat is felkutatja. Így jut el a valóság aktuális állapotáért felelős műveletekhez, azokhoz az okokhoz, amelyek egy arra vonatkozó választást foglalnak magukban, hogy az aktualitás miként legyen meghatározott: „Az aktualitás egy arra vonatkozó választás, hogyan legyen meghatározott.”⁹ (Rorty, 1983, 83) Emiatt Whitehead nem csupán újragondolja az arisztotelészi örökséget, de ki is bővíti, és meg is haladja: „Az aktualitás kritériumának ez az eltolódása talán a legfontosabb jellemzője annak a különbségnek, amely a sztázis

⁷ Whitehead különbséget tesz általános és valóságos potencialitás között: az előbbi abszolút, emiatt viszont elvontabb annál, minthogy egy megvalósulási folyamat számára lehetőségként adott lehessen, míg az utóbbi relatív, mindig egy meghatározott, partikuláris szemszög által determinált, de éppen ezáltal a megvalósulásra való potencialitás teremtő feltételeként nyer értelmet. (FV 2001. 86)

⁸ „For Whitehead, the point of the contrast between actuality and potentiality is lost as soon as one begins to think of „actuality” as something other than „actualization of the potential”. (Rorty, 1983, 81)

⁹ „An actuality is a decision about how to be definite...” (Rorty, 1983, 83)

fogalmára épülő realizmus és a folyamat fogalmára épülő realizmus között van.”¹⁰ (Rorty, 1983, 83) A választás egy ön-teremtő szubjektum ön-meghatározó művelete, ami az individualizáció folyamatát fellobbantja. Az individuum e művelet véghez vitelével teljesül be, éri el objektív, önmagán túlmutató relevanciáját, amely egyúttal a világban (az aktuálisan meghatározható világban) és a valóságban (a valóság világalakító folyamatában) betöltött pozícióját is kijelöli.

A pozícióval ugyan a szubjektum megszűnik alakuló, meghatározható és folyamatbanlevő létezőként, elveszítve az ön-teremtés lehetőségét, de megmarad a kielégülésben elért, végleges meghatározottságában mint hatásgyakorló adat. A szubjektum *él* a teremtés lehetőségével azáltal, hogy önmagára vonatkoztatja azt, a beteljesült individuum pedig *lehetőséget teremt* az ön-teremtő szubjektumokra gyakorolt hatáson keresztül.

Éppen ezért az individualitás kérdésköre egy olyan választás körül forog, amit a szubjektum csak önmagáig képes felfogni. A szubjektum számára a választás önmaga választását jelenti. Az individuum ellenben ott kezdődik, ahol a szubjektum véget ér. A szubjektum egy ön-teremtő és ön-beteljesedő folyamat vezérlő elve, ami belepusztul saját teremtésébe. Amikor eléri önmagát, megvalósítva a magában hordozott potencialitást, saját határaihoz érkezik. Ahhoz azonban, hogy individualitását kivívja, nem elég elérnie és bejárnia e határmezsgyét, önmagát a kitapintott peremek mentén élve át, de el is kell rugaszkodnia a peremektől, egy transzcendens ugrással a magánkívül leselkedő világ közepében teremve. A szubjektum önmagára való tekintettel létezik és működik a világban, az individuummá válás voltaképpen e működési mód meghaladásának mozdulata, mozdulat-együttese, tánca, mert az individualizáció folyamata már eleve feltételezi a hatásgyakorlás interszubjektív praxisát. Egy szubjektum szubjektumok sokaságán keresztül (velük viszonyban) válik individuumá. Az átlépést lépések előzik meg, és lépések követik. Mindegyik lépés szökkenés, elrugaszkodás, a transzcendenciára törekvés ismétlődő mozdulata. A képzelet szárnyalásának (imaginative leap) önfeledtségben kiteljesedő ugrása.

Az interpretáció módszerében az értelmezés folyamata kettős irányú: egyfelől transzcendens, amennyiben a(z értelmező) szubjektum ön-meghaladása felé tart, másfelől a végső alapelv rögzítésével az aktivitás meg nem haladható immanenciája képezi az ellenirányt, ami ellenáll minden transzcendens szökés-áramlatú kísérletnek, mellyel az értelmező kivonhatja magát a mozgásba lendülő gondolatok hatása alól, véget vetve az interpretáció kezdődő játéknak. A játék minden aspektusában egyedül az értelmezőre vall, és tőle teszi függővé a gondolatok meghatározható értelmét. A meghatározásra váró gondolatok és fogalmak az értelmezőt egzisztenciájánál fogva hívják be a játékba: a konkrét létezőt szólítják meg, aki gondolataiban is létezik fizikailag, és nem az értelmezés folyamatát vezérlő absztrakt ideált, aki a kifejezett gondolatokban végül megvalósul. A végső alapelv az arra vonatkozó szabályt fejezi ki, hogy az interpretáció egyedül e meglevenedő játék keretében valósulhat meg, így elkerülve azt a veszélyt, hogy a gondolatok egy transzcendenciát élvező univerzálisnak alávetett absztrakcióvá üresedjenek, miután elveszítették az értelmező aktív jelenlétét, aki egy magasabbrendű eszmére ruházta át a meghatározás metafizikai felelősségét. A gondolatok hatásgyakorlása konkrét és meg nem haladható, mert a meghaladás

¹⁰ „This shift of the criterion of actuality is perhaps the most important feature of the difference between a realism built around the notion of stasis and one built around the notion of process.” (Rorty, 1983, 83)

egyben a játék végéig is jelentené.

A szubjektum mégis meghaladja önmagát éppen azon a módon, ahogyan magára veszi a végső alapelveként elkönyvelt, alkotó aktivitást. A teremtő tevékenységet ön-teremtő ön-tevékenységként magára hajtja, önmagával azonosként. Ilyenformán jöllehet a szubjektum saját természete szerint cselekszik, és az individualizáció folyamatának elkerülhetetlen része az alkotó tett önmagára hajlása, mégis egy másik nézőpontból tekintve az önmagára hajlásnak e kulcsfontosságú mozzanatában a rossz helyre tett konkrétság¹¹ tévedését ismerhetjük fel. Az aktivitás ugyanis megmásíthatatlanul konkrét és aktuális, egy olyan partikuláris művelet, amely ontológiai súllyal bír. Az, amit a szubjektum önmagának gondol vagy érez, ellenben egy absztrakció, a konkrét folyamat származtatott összetevője: egyfajta tendencia-vezérlő erő, szubjektív cél (subjective aim), mely csak a szubjektum számára, az ő nézőpontjából tekintve létezik. Az ön-meghaladás szárnyaló mozdulatán keresztül a szubjektum e létalapjául szolgáló tévedéssel szembesül. Az individuum a tévedéséből feleszmélt szubjektum, whiteheadi terminológiához igazodva: szubjektum-szuperjektum. Az önmagára hajló szubjektum és az önmagából feleszmélő szuperjektum egyazon aktivitás alanya, és egyazon választás individuális műveletére vezethetők vissza, ami megkerülhetetlen és meg nem haladható: „Az individualitásnak ez a konkrét véglegessége semmi más, mint egy önmagán túlmutató választás.” (FV, 2001, 81).

3. Redukcionizmus és realizmus

Whitehead diagnózisa szerint a modern filozófia a redukcionizmus csapdájába kerülő gondolkodás válság-története. A redukcionizmus kifejezést Rorty vezeti be a szerveződés filozófiája körüli diskurzusba, a *Folyamat és valóság* szövege e csapdára a szubjektivista alapelv (subjectivist principle) terminussal világít rá, amely Descartes szubjektivista fordulataival (subjectivist bias) vált a filozófia kulcsfontosságú és centrális alkotóelemévé.

„A filozófiatörténet Descartes óta, Whitehead nézőpontjából, a redukcionizmus kudarcának története – annak az eleve kudarca itélt kísérletnek, hogy egy olyan adekvát kozmológiát dolgozzunk ki, amely csak egyféle, alapvető entitást tartalmaz...”¹² (Rorty, 1983, 71)

A redukcionizmus egyféle entitásra korlátozza a kozmológiai és metafizikai értelmezést. Ahhoz, hogy világosabban lássuk, mi is ez az entitás, érintőlegesen ki kell bontanunk a Whitehead eredeti terminológiájában használt kifejezést. „Van azonban Descartes-nak egy alapelve, amely minden filozófia alapja: azt állítja, hogy az ismeretek egész épülete a megismerés közvetlen műveletén alapul...” (FV, 2001, 175)

¹¹ „Van egy tévedés; de ez csupán az a véletlen hiba, hogy összetévesztjük az elvontat a konkrétummal. Ez egy példa arra, amit én a 'Rossz Helyre Tett Konkrétság Falláciájának' fogok nevezni. Ez a tévedés a filozófiában egy nagy zavar okozója. Nem szükségszerű, hogy az intellektus beleessen ebbe a csapdába, bár erre nagyon általános a tendencia.” (TMV, 1925, 72) / „There is an error; but it is merely the accidental error of mistaking the abstract for the concrete. It is an example of what I will call the 'Fallacy of Misplaced Concreteness.' This fallacy is the occasion of great confusion in philosophy. It is not necessary for the intellect to fall into the trap, though in this example there has been a very general tendency to do so.” (TMV, 1925, 72)

¹² „The history of philosophy since Descartes, in Whitehead's eyes, is the history of the failure of reductionism – of the foredoomed attempt to develop an adequate cosmology with only one type of basic entity...” (Rorty, 1983, 71)

Az idézetben érintett elvet nevezi Whitehead szubjektivista alapelvnek, ami a descartes-i fordulattal előálló pozícióváltás eredménye. Ezt a pozícióváltást tükrözi az előző részben tárgyalt önmagára hajló attitűd, mellyel a szubjektum önmaga, saját gondolkodása és megismerési folyamata felé fordul. A világ – ahogyan észleljük, tapasztaljuk, elgondoljuk – ismeretekből felépített konstrukciója a világról gondolkodó és a világot tapasztaló szubjektumnak. Descartes pozícióváltása a gondolkodó világgal ellenirányban történő önmaga-felé-fordulását foglalja magában, egyúttal pedig a vizsgálati horizont több szinten¹³ is megfogható leszűkítését. Egyrészt a kozmoszról való gondolkodást leszűkíti az ember által világról szerezhető ismeretek építményére, így a kozmológiai és metafizikai távlatú vállalkozás egy episztemológiai kutatás keretében nyer új formát. Másrészt az episztemológia vizsgálati tartományát is leszűkíti “a megismerés közvetlen műveletére”, a megismerés átfogó folyamatát, mellyel általánosan az episztemológia foglalkozik, a gondolat alkotó aktivitásának konkrét és partikuláris aktusára, ami a megismerő szubjektum közvetlen művelete. E leszűkítő mozgás egyben viszont ráközelítés is a szubjektivista fordulat által meghatározott tárgyra. Ráközelítés, kiélesítés és pontosítása, aminek köszönhetően akkurátusabb, konkrétabb meghatározottságot szerezhetünk róla, ugyanakkor e közelítő mozgás nem pusztán az egyre világosabb artikulációt teszi lehetővé, de a művelet kisajátítását, birtokba vételét is – a szubjektum közeledését is az önmagát alkotó gondolat felé, egészen addig, amíg saját műveletét a szubjektum közvetlenül élvezheti. Ezáltal a “megismerés közvetlen művelete” eléri konkrét jellegét. A műveletre vonatkozó episztemológiai reflexiók így a művelet spekulatív praxisává érnek. Az ön-reflexiót gyakorló filozófus pedig az önmagát alkotó gondolattá válik.

Whitehead alapvetően elfogadja, hogy a filozófia lényegi célja e közeledési folyamatban teljesül be, sőt a szerveződés filozófiája azt a feladatot is tűzi ki célul maga elé mint egy metafizikát megújító spekulatív vállalkozást, hogy a művelet közvetlen élvezetét lehetővé tegye. A redukcionista, Whitehead belátása szerint, egy félreértés áldozatait, ami azon a tévedésen alapul, hogy a konkrét műveletet olyan metafizikai kategóriák segítségével fejezték ki, melyek a szubjektivista fordulat felfedezése után már inadekváttá váltak. Egy olyan világra vonatkoznak ugyanis, amit külvilágként észlel maga körül az ember. Elsősorban itt a szubsztancia-minőség kategóriapárra kell gondolnunk, de számos szöveghelyen a partikuláris-univerzális kategóriapár is tárgyát képezi a whiteheadi kritikának. A megismerő elme belső folyamatait nem írhatjuk le a külvilág tapasztalatára szabott fogalmi készletünkkel. Amikor a piros labda tapasztalatát akarjuk kifejezni, helytálló a szubsztancia-minőség kategóriapár alkalmazása, hiszen akkor egy olyan világot észlelünk magunk körül, ami e kategóriapár dichotómiája szerint struktúrálódik. A gondolat alkotó aktivitásának kifejezésére viszont a filozófia nem találta fel az adekvát eszköztárat, azokat a kategóriákat, fogalmi apparátust, mellyel a szubjektivista fordulat belátását híven tudják közölni a kifejezett gondolatok. Miután a redukcionizmus a szubjektivista diszpozícióból indul ki, ezért csak egyféle, alapvető entitást fogad el: önmagát mint tapasztalati történést, de e történést egy olyan mentális szubsztanciaként (res cogitans) gondolja el, ami a váltakozó gondolatoktól függetlenül önazonos marad, a

¹³ David Ray Griffin *Whitehead szubjektivista alapelve: Descartes-tól a panexperientializmusig* (*Whitehead's Subjectivist Principle: From Descartes to Panexperientialism*) című tanulmányában három szintet különböztet meg, vizsgálati szemszögéből e leszűkítő folyamat Descartes módszerétől a whiteheadi belátásokig ellenkezőképpen rajzolódik meg, egy tágulásként, melyben Descartes metodológiai vizsgálati keretén túl, második szinten egy episztemológiai igazság felismeréséhez, míg harmadik szinten egy metafizikai nagyságrendű belátáshoz juthatunk el.

gondolatokat pedig mintegy magán hordozza, akár a dolgok a rájuk jellemző tulajdonságokat. A megismerés folyamata ezen a módon a mentális szubsztanciát fenntartó képzetek, gondolatok halmaz-alkotásává alakul át, melyben a megismerő szubjektum egy absztrakt állapot: az őt alkotó képzetek, gondolatok váltakozó halmaza, ahogyan a váltakozás ellenére mégis folyamatosan fenntartja önkonzisztens egységét, sérthetetlen önazonosságát. A gondolkodás így egy meghatározott feladat köré összpontosul, ami a szubjektum szubsztantív látszatának fenntartása, éppen ezért viszont kicsúszik a gondolkodó kezéből a lehetőség, hogy gondolataival egyéb célokat is beteljesítsen, melyek valódi jelentőségre tehetnének szert a filozófiában. Ilyenformán a megismerő szubjektum szem elől téveszti önmagát is, azt ami valójában: a megismerés közvetlen műveleteként, illetve a világot alkotó partikuláris történéseket is, hiszen az önmagát alkotó képzetek és gondolatok körén nem képes túllépni. Elveszíti a tapasztalat konkrét valóságát, mind a szubjektív (önmaga felőli), mind az objektív (világ felőli) oldalon. A redukcionizmus ezért jut arra a következtetésre, hogy a tapasztalat konkrét valóságát kifejező partikularitás, a kanti *Ding an sich* vagy megismerhetetlen, szelídebb megközelítésben, vagy egyszerűen nem is létezik, nem része a valóságnak, így minden a világon csak a megismerő elme képzete.¹⁴

A szerveződés filozófiája, amint már érintettük, Rorty értelmezésében az arisztoteliánus metafizika hagyományának megújító örököse, és alapvetően a realizmus metafizikai irányzatához tartozik: „A realizmus, ahogyan a kifejezést használni fogom, az az álláspont, amely szerint az adekvát, kozmológiai beszámolót kétféle entitás - radikálisan különböző kategorikus szinteken lévő entitások - közötti redukálhatatlan különbségtétel alapján lehet elérni.”¹⁵ (Rorty, 1983, 72). Eszerint Whitehead, bár a természet bifurkációjának problémájával rámutat a tapasztalatban felmerülő létezők összetartozására, és az észlelt valóság ketté nem osztható, konkrét természetére, a valóság leírását, értelmezését lehetővé tevő kategóriák rendszerét mégsem redukálja egy meghatározott létező-kategóriára. Visszaépíti a filozófiai vizsgálatba a partikularitást, amit a redukcionizmus kirekesztett magából, ezzel elkerülve a szolipszizmus csapdáját, emellett nem redukálja az univerzálisok ontológiai érvényét sem pusztá fikcióvá. A konkrét tapasztalatnak egyaránt valóságos összetevője a partikuláris létező és a létezőről alkotott és *létezőt alkotó* absztrakció.

A partikuláris-univerzális kategóriapárt azért nem tartja mégsem adekvát kifejezési formának Whitehead, mert a hagyományos kategória-használatban a partikulárisok leírásában kizárólag univerzálisok vehetnek részt. A partikulárisok megismételhetetlen, egyedi létezők, melyekről tapasztalatot az univerzálisokon keresztül szerezhetünk. Whitehead nem vonja kétségbe az univerzálisok elvitathatatlan szerepét a tapasztalat-alkotás során, ugyanakkor azt állítja, hogy a partikulárisok is szereplői a magukról és egymásról szóló beszámolóknak. A partikuláris az a létező, mellyel a tapasztaló szubjektum *találkozik*. Találkozás alatt azt értem, hogy a tapasztalt létező konkrétsága révén fizikailag vesz részt a tapasztalat-alkotás mentális folyamatában. A tapasztalat-alkotás mentális folyamata bár kizárólag univerzálisokat tartalmaz, de a folyamat elképzelhetetlen volna a találkozás fizikailag

¹⁴ „...a redukcionizmus ekkor azt állítja, hogy a partikularitás vagy megismerhetetlen, vagy valótlan.” „...reductionism then claims that particularity is either unknowable or unreal.” (Rorty, 1983, 71)

¹⁵ „Realism, as I shall use the term, is the position which holds that an adequate cosmological account can be achieved in terms of an irreducible distinction between two sorts of entities – entities of radically distinct categorical levels.” (Rorty 1983, 72)

meghatározható eseménye nélkül. Emiatt a tapasztalás konkrét folyamatában részt vesz a fizikailag bekerülő, magánvaló létező is. A folyamat konkrét, melynek kettős aspektusa a fizikai történés és a mentális feldolgozás. A kettő nem vonatkoztatható el egymástól – és itt érvényesül a természet bifurkációjával¹⁶ megszülető, whiteheadi belátás. Egy konkrét folyamat – ami a valóság – vizsgálatát végzi el a metafizika, a vizsgálat azonban “kétféle entitás... közötti redukálhatatlan különbségtétel alapján” valósul meg. A különbségtétel a konkrét folyamat feltárásának elengedhetetlen aktusa, mely a valóságot leíró nyelvhez tartozik csupán, és nem a konkrét valóságot osztja ketté. A konkrét folyamatot leíró nyelv bár dichotómiát képez az értelmezésben, mégsem rétegződik rá a valóságra egy meta-réteget képezve azáltal, hogy a fizikai és mentális aspektus között ontológiai különbséget feltételez. Nem kettőzi tovább a valóságot, mert nem esik a rossz helyre tett konkrétság csapdájába, vagyis nem téveszti össze a különbségtétel absztrakt mozzanatát azzal a konkrét folyamattal, melyhez hozzátartozik. A valóság szövege pedig nem reped ketté.

4. Szuperjektív atomok és a létesülés filozófiai

Whitehead individualizmusából egy olyan kozmológiai vízió következik, amely atomi teremtményekként létező individuumok sokaságával magyarázza a valóságot, vagyis minden történést, amit tapasztalunk, egyének működésére, végsősoron pedig választására vezet vissza. E vízió szerint minden egyén pontosan az, ami. Következésképpen ön-teremtő folyamata nem foglal magában változást, alakulást vagy átalakulást, mivel atemporális, vagy helyesebben pretemporális, kívül áll az időn, de nem független tőle, az idő ugyanis e folyamatok egymásból egymásba következésén (succession) alapul.¹⁷ A változás az egymást követő, individuális teremtmények, aktuális létezők (actual entity) érzéki tapasztalatából származó jelenség. Az ön-teremtést ezért tekintem ön-beteljesedésnek, a potenciális tartalom aktualizálásának, mellyel a szubjektum nem létre hozza önmagát mint individuumot, hanem kibontakozik: azzá válik, ami. A létrehozatalnál finomabb ontológiai munkát végez. Az individuum ugyanis nem a szubjektumtól, – ahogyan az előző részből következtethetünk rá – hanem annak aktuális világából származik. Whitehead e kibontakozó azzá-válást létesülésnek (becoming) nevezi.

Az individuum magában foglalja létesülésének teljes folyamatát, miután e folyamat nem múlt el, hiszen nem időben történt. Az individuum nem az ön-teremtő folyamat eredménye, amennyiben az eredményt szétválasztjuk a folyamattól mint bekövetkezett történéstől. A kozmosz atomi szintjén a teremtő folyamatot és a megvalósult produktumot, okot és okozatot nem lehet szétválasztani ilyen egyszerűen. Beteljesülésével az individuum nem válik külön a bejárt folyamattól, mivel éppen fordítva, a folyamattal válik azonossá abból a szempontból, hogy azt teljességgel magában foglalja. Az individuum nem más, mint a beteljesült folyamat: fázisainak és összetevőinek egy teljesen meghatározott módon bekövetkező összerendeződése; közel sem annyira az összetevők, mint az összerendeződés módja az, ami meghatározza. A folyamat az összetevők bekerülésének és az aktuális létezőben történő elrendeződésének művelet-összessége. A beteljesült individuum teljességgel

¹⁶ „A természetfilozófia nézőpontjából minden, ami érzékelt, a természetben van. Nincs választási lehetőségünk. Számunkra a naplemente vörös izzása éppúgy a természet része, mint azok a molekulák és hullámok, amelyekkel a tudósok ezt a jelenséget magyarázzák.” (TF, 2007, 44)

¹⁷ Ezt az elméletet nevezik temporális atomizmusnak.

magában foglalja saját folyamatát, amely ezért már nem igényel további kiegészítést, és így a folyamatban-levés szükségességét sem, befejeződött. Befejezettsége miatt nem lehet más, mint ami, és éppen ezáltal tesz szert individuális és atomi természetére. Tulajdonképpen a kettő egybehangzik. Az individuum nem lehet más, mint atom: az, ami önmagát teljességében tartalmazza; az atomokból pedig nem hiányozhat az a tartalom, amely egy individuumban kiteljesedik: "Ily módon a végső metafizikai igazság az atomizmus. A teremtmények atomi jellegűek." (FV, 2001, 52)

A létesülés relációkon keresztül történik, ezért az individuumban kiteljesedő tartalom a szubjektumra kifejtett hatás-viszonyok összességével egyezik meg. Whitehead individualizmusa, racionalizmusa és temporális atomizmusa egy közös pontban metszik egymást, és mégis, úgy tűnik, egymástól eltérő irányba mutatnak. A valóság az aktuális létezők között történik – ez Whitehead racionalizmusának fő tézise. Ugyanakkor a valóság a maga aktualitásában – ha megállítanánk a folyamatot, és az egyidejű világ fennsíkjára vetnénk pillantást – felosztott, mégpedig olyan különálló atomokra, melyek immanensen tartalmazzák saját világukat. Az atomok közötti szakadatlan átmenetet, ami által nem egy distinktív és statikus világról, hanem egy szerveződési folyamatról beszélhetünk, éppen az biztosítja, hogy az aktuális létezők világ-tapasztalatán kívül nem létezik egy objektív világ. A világnak nincs egy olyan külső szeglete, ahol a valóság folyamata valójában megállítható (egyidejűsíthető) volna és felosztott atomok szőnyegévé kiteríthető lenne. Csak aktuális világok vannak, olyan teremtő adatok, melyekből érzékek nyílnak, szubjektumok merülnek fel, és szuperjektív atomok születnek. Így a valóság egy önmagát folyton meghaladó, tapasztalási folyamat, és benne minden egyes atom egy tapasztalás-csepp.¹⁸

Az egyidejű világot az érzékek kontinuumként ragadják meg: feloszthatóságában, és nem felosztott természetében, mivel a perceptuális tapasztalat, legkezdetlegesebb formájában is, a felosztásra való potencialitásával fogadja be a külvilágot. Kezdetleges valóság-élményünk a feloszthatóság, és ezáltal tapasztaljuk környezetünket kontinuumként, az extenzív felosztás lehetőségei szerint. Az aktualitás azonban felosztott, mégpedig olyan atomokra, melyek tovább nem oszthatók: azok, amik.¹⁹Feloszthatóvá a tapasztalás aktusa teszi, és a tapasztalás szubjektív aktusától elvonatkoztatva nem létezik valóság, mindazonáltal az aktualitás is része a valóság örök formálódásának, és ezen az oldalon – az érzéki tapasztalat túlsó oldalán – az aktualitás felosztott és atomi:

"Az egyidejű világ, ahogyan az érzékek észlelik, az egyidejű aktualitás adata, és ezért kontinuum – felosztható, de nincs felosztva. Az egyidejű világ valójában azonban felosztott és atomi, mivel meghatározott aktuális létezők sokasága. Ezek az egyidejű aktuális létezők el vannak választva egymástól, de maguk nem oszthatóak fel más egyidejű aktuális létezőkre." (FV, 2001, 83)

Whitehead szerint az aktualitás és potencialitás kategóriáját illetően az európai gondolkodás egy súlyos félreértés hatása alatt áll, melyet még az elmúlt évszázadok

¹⁸ „A végső tények mind egyformán aktuális létezők; az aktuális létezők pedig a tapasztalás cseppjei, komplexek és kölcsönösen függenek egymástól.” (FV, 2001, 33)

¹⁹ „A felosztás lehetőségei teszik a külvilágot kontinuummá. Mert a kontinuum felosztható; ugyanakkor, amennyiben az egyidejű világot aktuális létezők felosztják, már nem kontinuum, hanem atomi. Ily módon az egyidejű világot az extenzív felosztásra való potencialitásával észleljük, és nem aktuális atomi felosztásában.” (FV, 2001, 83)

tudományos előrelépései is csak részben tudtak korrigálni:

“Nem lehet elég világosan belátni, hogy az európai gondolkodás bizonyos alapfogalmait egy félreértés hatása alatt alkották meg. E félreértést az utóbbi évszázad tudományos haladása is csupán részlegesen korrigálta. A tévedés nem más, mint a merő potencialitás és az aktualitás összekeverése. A kontinuitás arra vonatkozik, ami potenciális; az aktualitás viszont megmásíthatatlanul atomi.” (FV, 2001, 82)

A tévedés oka tehát az, hogy a kontinuitást az aktualitás sajátosságának tekintettük, ami ellenben a valóság potencialitásában kifejeződő dimenziójához tartozik. A kontinuum az érzékenyen siklik, és tulajdonképpen arról a köztességről nyilatkozik, amire a relationalista hangsúly vonatkozik. A tapasztalat a lehetőségek előnyülő lépcsőin járva épül fel. Az extenzív világ tapasztalata ezért a kontinuumon alapul, a környezetünket megtöltő hangok, mozgások, illatok, formák az észlelés perifériáján a meghatározatlanság homályából bukkannak elő, egy azonnali hatásként megelevenedve behatolnak elménkbe, és már nincsenek is, legalábbis partikularitásukban. Whitehead számára a meghatározatlanság homályja a meghatározás lehetőségével kecsegtet. Belátása szerint tehát megválaszthatjuk az elménkbe hatoló benyomás átélésének módját. Ennek a választásnak gyorsabbnak kell lennie a tudatnál, hiszen az átélés előbb megtörténik, mint a hozzákapcsolódó reflexió. A valóság mozgásban van, és az aktuális létezők egymás között, egymáson mozgatják, e mozgatás a kontinuum áramlása. A választás művelete nem követése a valóságnak, nem nyomába eredés, de nem is megragadása, vagy megelőzése, hanem együttmozdulás, beépülés a kontinuum áramlásába, a mozgatás aktív rész-mozzanataként. Választásával az aktuális létező nem csupán meghatározza az átélés módját, többről van szó ugyanis: a művelettel strukturális változás következik be a tapasztalás folyamatában. Egyúttal a tapasztaló szubjektum (az aktuális létező szubjektuma) az átélésben realizálódó meghatározottsággá válik. Voltaképpen létmódot vált, a tapasztalás alanyából adattá fordul át, de nem egy meghatározott tartalommal, hanem az átélés konkrét aktusává pontosan a választás meghatározott módja szerint. Keletkező adattá, még mielőtt az elmében megképződhetne. Ekkor beszélhetünk, értelmezésem szerint, a “megismerés közvetlen műveleté”-ről.

Aktuális valóságunk felosztott. Aktuális létezők atomjaira hullik mindaz, ami van. A kontinuum tartja össze és fonja egybe e tapasztalás-cseppeket. Whitehead víziójáról József Attila szavai jutnak eszembe:

“Csak ami nincs, annak van bokra,
csak ami lesz, az a virág,ami van, széthull darabokra.”²⁰

A kontinuitás feltételezi az időt, ami az aktuális létezők egymást követésén alapul. A létesülés ezért egy olyan belső folyamata az aktuális létezőnek, amely nem kontinuum, hiszen alapvetőbb részét képezi a valóság felépülésének. Ellenben a kontinuumot aktuális létezők teszik lehetővé azáltal, hogy egy kontinuumosan extenzív világot alkotnak létesülési folyamatuk révén: “A kontinuitás létesül, de a létesülés nem kontinuum. Az aktuális létezők azok a teremtmények, amelyek létesülnek, és ők egy kontinuumosan extenzív világot alkotnak. Más szavakkal, az extenzivitás létesül, ám a ‘létesülés’ maga nem extenzív.” (FV, 2001, 52) Graham Harman *Whitehead és az X, Y, és Z Iskola* (*Whitehead and Schools X, Y, and Z*) című tanulmányában a whiteheadi folyamat-filozófia kontextusba helyezésére tesz kísérletet, legfőképpen Whitehead

²⁰ Részlet József Attila *Eszmélet* című verséből

atomizmuson alapuló individualizmusát figyelembe véve. Ez alapján megkülönbözteti az X, Y és Z iskolát, Whiteheadet, Bruno Latourral egyetemben az X iskolába sorolva, míg olyan gondolkodókat, mint Henri Bergson, William James, Manuel DeLanda, Gilbert Simondon, Isabelle Stengers, az Y iskolába. Graham saját, objektum-orientált filozófiáját egy különálló iskolaként Z-nek nevezi. Az X és Y iskolában az a közös, hogy mindkettő egy aszubsztancialista pozíció mellett köteleződik el, és egy folyamat-szemléletű gondolkodást feltételez, míg Graham saját valóság-megközelítését, a két iskolával szemben, egy folyamat-ellenes attitűddel²¹ határozza meg.

"Mert míg az X iskola a tartós szubsztancia hagyományos filozófiáját az entitások relációs, de végső soron pontszerű modelljével állítja szembe, addig az Y iskola a szubsztanciával szemben a nyers, lüktető, megállás nélküli folyási- és áramlási cselekvés cenzúrázatlan formája nevében lép fel, amelyben a létesülés folytonos, és az egyes állapotok vagy pillanatok valójában nem léteznek. A következőkben mindkét filozófiai iskolát értékelni fogom, és a saját preferált pozícióból szembeállítom őket: "Z iskola", közismertebb nevén objektum-orientált filozófia."²² (Harman, 2014, 232)

Az X iskola "pontszerű modell"-je kifejezéssel Harman a whiteheadi individualizmus atomi valóság-képére utal, és valóban, ahogy láttuk, Whitehead nagyobb jelentőséget tulajdonít rendszerében e modellnek, mint a köztességet kifejező, aktuális létezők érzéki tapasztalatán alapuló kontinuum-elméletnek, az extenzív relációk rendszerének. A végső metafizikai igazságot az atomizmusban ismerte fel: "Whitehead számára semmiképpen sem igaz, hogy az egyének egy ősi vagy virtuális, meghatározatlan áramlásból származnának; ehelyett az egyének maguk a valóság anyagai..."²³ (Harman, 2014, 233) Az Y iskola legfőképpen abban különbözik az X-től, hogy számára a létesülés kontinuos, a kontinuum áramlása pedig egy pre-individuális princípiumként a valóság végső magyarázó oka, melyből az egyének is származnak: "Ehelyett a világ egy individuumok előtti mező, amely nem teljesen különálló entitásokra van felosztva, az idő pedig inkább kontinuos időtartam, mint elszigetelt filmkockák sorozata."²⁴ (Harman, 2014, 239) Whitehead esetében ugyanakkor az atomizmushoz hozzátartozik az is, hogy az individuumok, ha különálló szigeteket is alkotnak, nem függetlenek egymástól, ellenkezőleg: az egymással alkotott viszonyok összegei. Ilyenformán a szigetek nem csak, hogy nem lehetnek teljesen különállóak, de már kiválásuk folyamatában feltételezik a többi szigetet, melyekkel összefonódnak. Ez az összefonódás pedig nem képzelhető el a köztes mozgás nélkül, következésképpen a kontinuum áramlása legalább annyira alapvető – ha nem is annyira központi –

²¹ "Valójában egy új, folyamat-ellenes filozófiára van szükségünk. Az ön-tartalmazó entitások megújított filozófiájára..." (Harman, 2014, 246) / „What we need, in fact, is a new antiprocess philosophy. We need a renewed philosophy of self-contained entities...” (Harman, 2014, 246)

²² „For whereas School X opposes the traditional philosophy of enduring substance with a relational but ultimately punctiform model of entities, School Y opposes substance in the name of an uncensored form of raw, pulsating, nonstop flux-and-flow action in which becoming is continuous and individual states or moments do not really exist. In what follows, I will assess both of these philosophical schools and oppose them from my own preferred position: "School Z," more commonly known as object-oriented philosophy.” (Harman, 2014, 232)

²³ „For Whitehead, it is by no means true that individuals are derivative of a primordial or virtual indeterminate flux; instead, individuals are the very stuff of reality...” (Harman, 2014, 233)

²⁴ „Instead, the world is a pre-individual field not fully carved up into distinct entities, and time is a continuous duration rather than a series of isolated cinematic frames.” (Harman, 2014, 239)

részét képezi a whiteheadi metafizika valóság-magyarázatának, mint az atom-elmélet. A szerveződés filozófiájának genealogikus vizsgálata ezért tulajdonképpen egy antinómiához vezet, mivel Whitehead atomizmusa és relacioanlizmusa két, ellentétes irányba mutató valóság-felfogást feltételez, ugyanakkor mindkettő meghatározó összetevője a rendszernek.

Fontos mindemellett azt is tisztázni, mit értünk egyéneken és individuumon. Amennyiben a hétköznapi értelemben használjuk a szót, emberi életeket kell értenünk alatta. Világos azonban, hogy Whitehead nem emberi életeket, és még csak nem is életeket ért alatta, sokkal inkább egy partikuláris tapasztalás-mozzanatot, egyfajta "filmkockát", ami rövidebb a tartamnál (duration), mert előbb véget ér, mielőtt létre jöhetne. Egy villanás csupán, amit nem is látunk, mert egy következő filmkocka már rögtön a helyébe lép. A kontinuum áramlása e filmkockák sorozatán fut át. A filmet nem játszhatnánk le a filmkockák nélkül, viszont a filmkockák a szalagban elfoglalt helyükön kívül nem léteznek: nincsenek filmkockák önmagukban. A filmet egyszerre kell visszavezetnünk a filmkockákra és a filmszalag forgására, egyenlő magyarázó erőt tulajdonítva mindkettőnek. A filmkockák ható-okai a filmnek, lehetővé teszik azt, hogy a film peregjen. A filmkockákat összekötő kontinuitásra mégsem nyújt kielégítő magyarázatot a ható-ok azoknak, akik nem pusztán a film lehetőségi feltételeivel foglalkoznak, de látják is a filmet. Őket elsősorban, a perceptuális élményből fakadóan, a kontinuitás iránya érdekli: az egymást követő filmkockák hová tartanak? A filmkockák magukkal ragadják a tekintetet, és a tekintet szubjektuma, alávetve magát ennek az áramlásnak, az utazás céljára, cél-okára kíváncsi. Úgy tűnik, mintha a film létesülését látnánk, annak kibomlását, ami a film. Valójában viszont a film szemünk láttára létesül úgy, hogy észre se vesszük. Tekintetünk beleveszik az egymást követő filmkockák futásába, ezért nem azt látjuk, ami valójában történik, nem a film létesülését, hanem azt, ami a tekintet és a képkockák között létre jön: a kontinuum áramlását. És ebből a szempontból igaznak bizonyul Whitehead konklúziója, hogy "a kontinuitás létesül, de a létesülés nem kontinuos."

Irodalom

Rövidítések:

FV: Folyamat és valóság: Process and Reality

TF: A természet fogalma: Concept of Nature

TMV: Tudomány és Modern Világ: Science and the Modern World

Debaise, D. (2017). *Speculative Empiricism: Revisiting Whitehead* (T. Weber, Trans.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ford, L. S. (1984). *The Emergence of Whitehead's Metaphysics: 1925–1929*. Albany, NY: State University of New York Press.

Griffin, D. R. (2007). Whitehead's subjectivist principle: From Descartes to panexperientialism. In *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy* (pp. 215-242). Albany, NY: State University of New York Press.

Harman, G. (2014). Whitehead and schools X, Y, and Z. In N. Gaskill & A. J. Nocek (Eds.), *The Lure of Whitehead* (pp. 231-249). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Kant, I. (2009). *A tiszta ész kritikája* (J. Kis, Trans.). Budapest: Atlantisz.

Rorty, R. M. (1983). Matter and event. In L. S. Ford & G. L. Kline (Eds.), *Explorations in Whitehead's Philosophy* (pp. 68-104). New York: Fordham University Press.

- Whitehead, A. N. (2007). *A természet fogalma* (L. Szabados, Trans.). Budapest: Typotex Kiadó.
- Whitehead, A. N. (2001). *Folyamat és valóság: Értekezés a Kozmológiáról – Gifford Előadások az Edinburgh-i Egyetemen, 1927-28* (L. Főríz & G. Karsai, Trans.). Budapest: Typotex Kiadó.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: The MacMillan Company.

Slezák-Bartos Zsuzsanna

KÖZÖSSÉGI KOMMUNIKÁCIÓ, SZEMLÉLET ÉS ATTITÚD

A helyi közösségek identitása a települések életében

Bevezetés

A települések lényeges összetevői a társadalmi szerkezetnek, ahol az ott élők közösségeket alakítanak és működtetnek. Ezek a közösségek különféle formákat ölthetnek, és különböző célokat szolgálhatnak, de az összetartozás alapja a közös érdeklődési kör, célok vagy értékrend. A településen szerveződő közösségek fontos szerepet játszanak a helyi kultúra megerősítésében, az aktív polgári részvétel ösztönzésében és a közösségi kapcsolatok erősítésében. A csoportok változatosak, és mindegyikük hozzájárul a település intellektuális és kulturális sokszínűségéhez, valamint segítik a lakosok közötti kapcsolatépítést, a közös projektekben való együttműködést. Az ember társas lény, identitását a közösségi élete által alakítja ki. A közösségi szemlélet és gondolkodásmód jelenti az igazságosságot, az egyenlőséget, a szabadságot és az emberi jogok értékét. A településeken a közösségi szemlélet azt jelenti, hogy a helyi lakosság együttműködik, részt vesz az adott közösségi életépítésében, működtetésében. Ennek több összetevője van, például az empátia, a kommunikáció, az aktív részvétel és az együttműködés, amelyek segítik a helyi közösségek közötti kapcsolatok erősítését és a közös célok elérését. A közösségi részvétel támogatja a stratégiát, tervek és projektek hatékonyabb tervezését és végrehajtását, elősegíti a fenntarthatóságot, és lehetővé teszi a közösségek számára, hogy közösen dolgozzanak olyan kezdeményezésekben, amelyek csökkentik a környezeti terhelést, például közösségi kertek létrehozásában vagy a közösségi közlekedés előmozdításában. A településfejlesztési projektek hatékonyabbak és eredményesebbek, ha a lakosság aktívan részt vesz bennük. A közösségi szemlélet támogatja a pozitív közösségi kapcsolatokat és megerősíti a helyi identitást. Az egyének életképességük és egészségük szempontjából a természeti rendszerektől függenek, mégis sokan közülük nincsenek tisztában azzal, hogy honnan származik az ivóvíz vagy a táplálék, valamint, hogy mi történik a hulladékaikkal (Szabó, 2011).

Közösség és kommunikáció

A mai, felgyorsult és informalizált világunkban, ahol a kommunikáció társadalmi szintű folyamat, fontos feladattá vált egységes településkép kialakítása. Elkerülhetetlen a megfelelő külső és belső kommunikáció működtetése, mely által vonzóvá teheti a település önmagát, elsősorban az ott lakók, másodsorban a rendszeresen, illetve alkalmanként a városba látogatók számára. Az emberi társadalom elemzése során alapvető fontosságú a közösségek és a kommunikáció filozófiai összefüggéseinek megértése. Az emberi társadalom lényegében olyan hálózatként tekinthető, amelyet alapvető közösségek, így a családok, a baráti csoportok vagy nagyobb entitások, mint például nemzetek vagy kultúrák alkotnak. Ezek a közösségek a kommunikáció eszközével tartják fent és szervezik önmagukat. Az emberi kommunikáció a közösségekben egy mély és összetett folyamat, amely számos területet átölel, az egyéni kapcsolatokról kezdve az emberi jogokig. Vizsgálja,

hogyan alakul ki és manifesztálódik az emberi társadalom azáltal, hogy az emberek beszélnek, írnak vagy más kommunikációs eszközöket használnak. A közösség mint entitás az emberek csoportjából tevődik össze, akik egy közös célt vagy érdeket követnek. A kommunikáció a közösségi entitás létrehozásában és fenntartásában játszik központi szerepet. A kommunikáció révén történik az információk és érzelmek cseréje a közösség tagjai között, ami lehetővé teszi a résztvevők közötti megértést és az együttműködést a közös célok eléréseért. A nyelv és a kommunikáció alapvető tényezők a közösségi identitás kialakításában és fenntartásában. Az emberek a nyelvet használják a közösségen belül az elképzelések, értékek és hagyományok közvetítésére. A közösségi kommunikáció számos elmélet mentén vizsgálható. Platón és Arisztotelész például foglalkozott a tudás átadásának és megosztásának problémáival, míg a szkeptikus filozófusok felvetették a kommunikáció korlátait és az emberi megismerés korlátozottságát. Ezek az elméletek segítenek megérteni a kommunikáció és a közösségek mély és komplex kapcsolatát a társadalmi szerveződés kontextusában (Gelenczey-Mihályt, 2012; Boros, 2014). Platón etikai, társadalomelméleti tanítása mellett az anamnézis-elmélet is nyilvánvalóan igazolja az ész kitüntettségét. Arisztotelésznek e racionalista tradícióhoz tartozása szintén nem kérdéses, hiszen szerinte az ember zoon logon echon, értelmezése: eszes lény (Krémer, 2012). Arisztotelész tevékenységében a világról, az emberről és a gyerekekről kialakított kép, a megértésükhöz szükséges műveltség elképzelés átszarmasztandó alapelvvé. A szoktatással, cselekedtetéssel fejlesztendő, természettől fogva emberben nem levő etikai erények és az oktatás útján kifejleszhető szellemi erények együttesen olyan boldog embert képesek kialakítani, aki nemcsak a tudástartalmakkal rendelkezik, hanem képes az életét arra alapozni (Géczi, 2005). A társadalmi együttélés alapja az erény, az igazságosság, nincs az a kultúra vagy társadalom, mely közösségeinek szervezése és irányítása nélkül működné. Voltaire etikai és jogpozitivizmusa szerint erkölcs és jog konkrét szabályait az egyes kultúrák és társadalmak maguk definiálják, ám vannak bizonyos formális alapelvek, amelyek minden emberi közösségben ugyanazoknak kell lenniük (Boros, 2014). Politikai vetületben a közösség és a kommunikáció szorosan kapcsolódik a demokrácia és a jogállamiság fogalmához, azokban a társadalmakban, ahol a közösség tagjai szabadon és hatékonyan kommunikálhatnak egymással és a regnáló vezetéssel, ott általában erősebb a demokratikus legitimitás és a jogállamiság.

Ember – közösség – élettér

Az élettér az emberi érzelmi biztonság szempontjából meghatározó tényező, amely releváns hatást gyakorol az egyének pszichológiai és fiziológiai jólétére, és alapvető fontosságú az egyén egzisztenciális háttérnek megteremtése érdekében. Az élettér magába foglalja az egyén vagy közösség lakóhelyét, munkahelyét, iskoláját, közösségi tereket és minden olyan helyet, ahol az emberek időt töltenek. Az élettér számos aspektusból értelmezhető, így jelentheti a fizikai környezetet, a társadalmi kapcsolatokat vagy a személyes teret. Az élettér fő szerepe az érzelmi biztonság biztosítása többféle módon. Először is, a fizikai biztonság és védelem megteremtésével járul hozzá. A megfelelő minőségű és biztonságos lakóhely például védelmet nyújt az időjárás elemek, például az eső, hideg vagy hőség ellen, és egy stabil, biztonságos otthoni környezet segíthet az egyén érzelmi jóllétének javításában és a stressz csökkentésében (Dávid et al., 2014). Másodszor, az élettér az érzelmi biztonság szempontjából is nélkülözhetetlen, mivel lehetőséget teremt a szociális kapcsolatok kialakítására és fenntartására. A közösségi terek, például parkok, klubok vagy

sportlétesítmények lehetőséget biztosítanak az embereknek arra, hogy találkozzanak másokkal, barátkozzanak, társas kapcsolatokat építsenek ki. A minőségi élettér meghatározó jellemzője az érzelmi stabilitás és az érzelmi biztonság érzése. Ezek a pozitív élmények, például egy szépen berendezett otthon vagy egy funkcionális, barátságos közösségi tér,— pozitív hatást gyakorolnak az egyén mentális egészségére és életminőségére. Az élettér és az érzelmi biztonság közötti szoros összefüggés hangsúlyozza az élettér minőségének és hozzáférhetőségének fontosságát. Azok a kezdeményezések, amelyek célja az élettér javítása és az érzelmi biztonság elősegítése, pozitív hatással vannak az egyének és a közösségek egészségére és boldogságára.

Az egyén helye a közösségi szemléletű emberi élőhelyeken

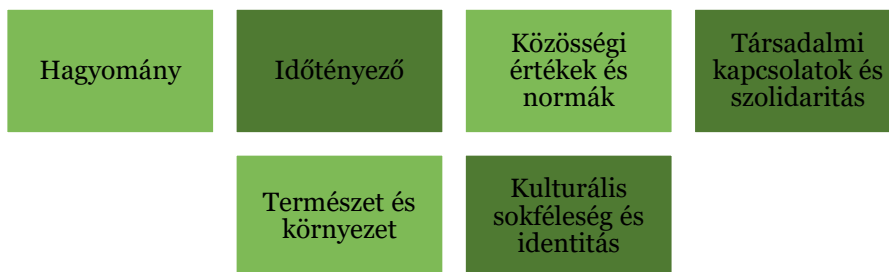
A városi közösségek kontextusában az individuum különböző szerepekhez jut, amelyek az otthoni környezet, a munkahely és a szabadidős tevékenységek közötti interakciókban nyilvánulnak meg. A létrejövő interakciók jelentős hatással vannak a városok környezeti és társadalmi állapotára. Az egyének szerepe kiemelkedő jelentőséggel bír a városi tervezés és fejlesztés során, hiszen az egyén döntései és cselekedetei közvetlenül befolyásolják a városi környezetet és az ott élő közösségeket. A városok környezeti terhelése és az erőforrások felhasználása közvetlen hatással van a környezetre és az ott élők életminőségére. Ennek megfelelően a lakosoknak olyan életmódot kell kialakítaniuk, amely fenntartható, — így szem előtt kell tartani az energiahatékonyságot, a hulladékkezelést és az ökológiai lábnyom csökkentését is. Az emberi kapcsolatok kialakítása és fenntartása gazdagítja a városi közösségi életet és támogatja a helyi közösségek szociális hálójának erősítését. Az egyéneknek lehetősége van részt venni közösségi projektekből, civil szervezetekben és városi kezdeményezésekben, amelyek segítik az együttműködést és a csoportok fejlődését. A városi döntéshozóknak kiemelten figyelembe kell venniük az ott lakók igényeit a településfejlesztés és –stratégia kialakítás során. Az élhető és fenntartható városok megteremtése érdekében fontos, hogy az egyéneknek lehetősége legyen a környezeti fenntarthatóság és a társadalmi igazságosság szempontjából is kielégítő életet élni. Ezeket a pozitív változásokat aktív részvétel és felelősségvállalás jellemzi.

Közösségi filozófia néhány aspektusa

A közösségi filozófia az egyén és a közösség viszonyát, az emberi közösségek közötti kapcsolatokat, az erkölcsi és politikai értékeket, valamint a társadalmi szabályozás formáit vizsgáló tudományág. Ennek keretében különös hangsúlyt fektet a társadalmi igazságosság és egyenlőség kérdéseire, a demokrácia és a polgári jogok fontosságára, valamint a környezeti etika területére. Arra törekszik, hogy megértsük, hogyan lehet a közösségi életet hatékonyan szervezni, elősegíteni a közösségi szolidaritást és a társadalmi integrációt, valamint megoldani az esetleges konfliktusokat és ellentéteket. Azon gondolkodik, hogy miként lehet az emberek közösségekben történő együttélését a legjobban szervezni és optimalizálni annak érdekében, hogy a közösségek működése eredményesebb legyen és az emberek közötti kapcsolatok minősége javuljon. A közösségi filozófia olyan új megközelítéseket és megoldásokat kutat, amelyek választ kínálnak a modern társadalom komplex kihívásaira és az emberi kapcsolatok változó igényeire. Ezenkívül hangsúlyozza a közösségek jelentőségét a hagyományok, értékek és normák által meghatározott erős és stabil struktúrák formájában. Az egyes közösségek sajátos szemléletmódot és jellemzőket hordoznak, amelyek mélyebb betekintést nyújtanak a társadalmi és emberi létezés jelenségeibe.

A hagyományos megközelítésben kiemelt jelentőséggel bír a múlt és a jelen közötti kapcsolat fenntartása, és az identitás részét képezi a hosszú távú perspektíva fenntartása és az elődök bölcsességének tisztelete. Az ilyen közösségek számára az elődök által hagyott múlt tapasztalataiból és hagyományaiból való tanulás és azok megőrzése alapvető fontosságú. Az egyén erős kötelességtudattal rendelkezik a közösségi normák és értékek betartása iránt, amelyek meghatározzák döntéseit és cselekedeteit. Jean-Jacques Rousseau elmélete szerint az ember alapvetően jó és szociális lény, és a közösségek a természetes kifejeződésai az emberi kapcsolatoknak. Ebben a megközelítésben a közösségek az emberi jószág megnyilvánulási formái, az egyénnek fontos szerepe van a közösségi értékek és normák fenntartásában és átörökítésében. Ezért a hagyományos megközelítés hangsúlyozza a múlt és a jelen közötti szoros kapcsolatot, továbbá utat mutat arra vonatkozóan, hogy az emberi kapcsolatokat hogyan értelmezzük, alakítsuk a közösségek formálása és az identitás megértésének érdekében (Molnár, 2018). Rousseau szerint a természetjogi tradíció politikai, alapjogi vagy emberi jogi vetülete elutasítandó, mert minden együttműködés, hatalom, intézményrendszer és megállapodás kérdése és eredménye. A partikularitás, az egyéni érdekek megjelenése, az életformák, ízlesek sokfélesége mind gyengíti az állam szuverenitását, az erényes, közösségi, tehát az individuum életét. A magánszféra hiánya, illetve a minimális magánélet folyamatos ellenőrzése szintén a homogén, törzsi életforma felé mutat, ahol a közösségi lét megelőzi az önző egyéni érdekeket (Molnár, 2018). A nem közvetlen irányítás paradigma Rousseau-i gyökerekből merít inspirációt, és hangsúlyozza a fejlesztés alapvető aspektusát, ami a társas környezet és közösség szerepének kiemelése az egyén fejlődésében. Az egyénnek részben meg kell tanulnia alkalmazkodni a közösséghez, megtanulni tájékozódni, szerepet vállalni, kifejezni önmagát, önmagát érvényesíteni, és felelősséget vállalni a következményekért. Az individuumnak az ismereteit és készségeit közösségi környezetben kell kibővítenie, ahol megtanulja a választások fontosságát és következményeit. A közösségfejlesztés szempontjából a lényeg abban rejlik, hogy felismerjük a közösségekben rejlő erőt és közös erőforrásokat, amelyekkel olyan célokat lehet elérni, amelyek egyénileg nem lennének megvalósíthatók. Ezt a helyi, településszintű vagy regionális cselekvés és fejlesztés során lehet megjelölni. A közösségfejlesztés során a polgároknak, közösségeknek és azok hálózatainak kulcsszerepük van. A közösségfejlesztőknek is fontos szerepük van, mivel bátorítják, ösztönzik, informálják és szervezik a kapcsolatokat, amelyek segítik a közösségi erőforrások kiaknázását és a csoport fejlődését. A lokalitás, vagyis a helyi sajátosságok és szükségletek kiemelt szerepet játszanak a közösségfejlesztés folyamatában (Nagy - Trencsényi, 2012). A helyi közösségek, települések és régiók sajátos jellegzetességekkel rendelkeznek, amelyeket figyelembe kell venni a fejlesztési tervek és kezdeményezések során. A helyi szükségletek és erőforrások kihasználása fontos a közösségek erősségének és fenntarthatóságának növelése érdekében. Ez azt jelenti, hogy a közösségeknek fel kell ismerniük saját erőforrásaikat és lehetőségeiket, és ezeket hatékonyan kell bevonniuk a fejlődési folyamatokba. Az emberek közötti, gyakran erős társadalmi kötelékek a társadalmi összetartozást és szolidaritást mutatják, segítik a közösségek stabilitásának biztosítását és az egyének életminőségének javítását. Szoros kapcsolat azonosítható a közösség és a környezete valamit a természettel való kapcsolata nyomán, ahol a természet és az emberi létezés összhangjának és fenntarthatóságának megteremtésével segíthető a hagyományos közösségek hozzájárulása a természeti erőforrások megőrzéséhez. Az ilyen közösségek személetében kiemelkedő helyet foglal el a kulturális sokféleség és az identitás

kérdése, ebben kontextusban jelennek meg az egyéni és közösségi preferenciák, a kulturális örökség és a hagyományok fontosságának hangsúlyozása. (1. ábra)

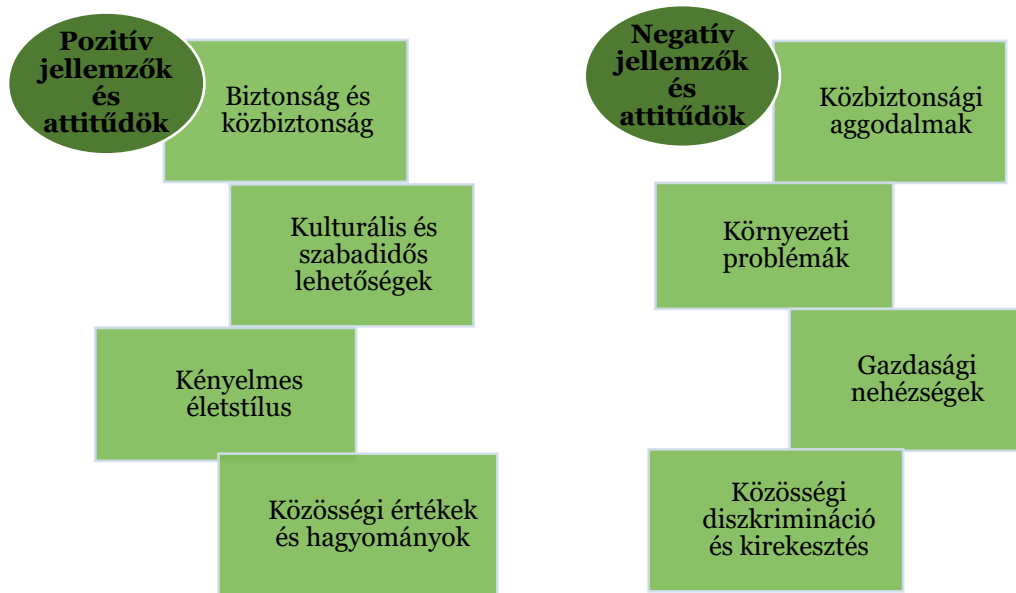


1. ábra. Közösségi személet hagyományos értelmezésének összetevői. Forrás: saját összeállítás

Közösségi attitúd a településeken

Az egyén a saját tapasztalatai, élményei és attitúdja alapján értékeli lakóhelyét. Pozitív közösségi attitűdök segítik az együttműködést, a konfliktusok kezelését és az összetartozást a településen, megkönnyítik a helyi gazdaság és a kulturális élet élénkítését is. Amennyiben egy település kényelmes életstílust és jó életminőséget kínál a lakosok számára, erősíti a településen élők azonosulását a helyi értékek kapcsán, pozitív attitűdöket eredményez. Jelentheti a pozitív szemlélet például a könnyű hozzáférést az alapvető szolgáltatásokhoz, így az oktatáshoz, az egészségügyhöz és a munkalehetőségekhez. A kulturális és szabadidős tevékenységek, a múzeumok, színházak, parkok és sportközpontok szolgáltatásai, a kedvező életstílus, -minőség megteremtésében vesznek részt. Különleges és szükséges kínálati elemként értékelik a lakosok ezeket a lehetőségeket. Az egyén biztonságérzete szintén alapvető tényező a pozitív attitűdök alakításában. Egy településen működő stabil közösség, valamint a városvezetés és hatóságok által garantált közbiztonság a lakók pozitív értékelését szignifikánsan befolyásolja (Slezák-Bartos & Vas-Guld, 2023). A helyi közösség ápolta hagyományok és értékek, valamint a közösségi élet szellemisége pozitív attitűdöket, hozzáállást eredményez, segíti az azonosulást. Azok az egyének, akik azonosulnak a település kulturális örökségével, pozitívan értékítéletet kapcsolnak a helyi értékekhez, aktív részvevői illetve szervezői a folyamatoknak, lelkes kommunikátorok. Ha a településen negatív folyamatok indulnak el, gazdasági nehézségek lépnek fel, magas a munkanélküliség vagy üzemek zárnak be, az negatív attitűdöket generálhat a lakosok körében. A megélhetési problémák megjelenése, a homályos jövőkép és a kilátástalanság kúszhat be a családok életébe a nehézségek okán. A környezetet terhelő magatartás, problémák, így a légszennyezés vagy a hulladékproblémák, ugyancsak negatívan befolyásolják az egyének attitűdjeit. A környezetvédelem és a fenntarthatóság kérdésköre, a mindennapi életbe történő ágyazása egyre több család körében válik természetessé, ennek megfelelően élnek a hétköznapi életüket, gyermekeiket ezen elvek szem előtt tartása kapcsán irányítják, életmódjuk szerves részét képezik. A növekvő bűnözési ráta és közbiztonsági aggodalmak szintén negatív gondolatokat ébreszthetnek a lakosok körében, hiszen a bizonytalanság és a veszélyérzet folyamatos stresszhelyzetet, szorongást jelent. A városvezetés részéről pozitív kommunikáció kiemelt fontosságú ebben az esetben, bármilyen negatív tartalmú információ átadása tovább gerjeszti a bizonytalanságot, félelmet kelt. Ha az egyének diszkriminatív vagy kirekesztő magatartást tapasztalnak

a közösségükben. a tagok védekező, elutasító pozíciót vesznek fel, káros folyamatok indulnak el. Az ilyen problémák, konfliktusok csökkentik a település iránti lojalitást. (2. ábra)



2. ábra. Közösségi attitűd — befolyásoló tényezők. Forrás: saját összeállítás

Az egyén pozitív vagy negatív attitűdjei hatással vannak az adott közösség fejlődésére, jólétére. Azon tényezők, amelyek nyomán az egyén hozzáállása optimista, tud azonosulni velük, —megtalálja a helyét a helyi közösségi életben, támogatja a helyi vállalkozásokat és befektet a település jövőjébe. Negatív attitűdők esetén azonban az egyének kevésbé hajlamosak aktívan részt venni a közösségi életben, amely borúlátó jövőképet fest, a közösség fejlődésére negatív hatást gyakorol. Ezenkívül befolyásolhatják a települések vezetőinek és döntéshozók politikai és gazdasági döntéseit is, hiszen azok az attitűdök, amelyek az egyének településsel kapcsolatos véleményét befolyásolják, meghatározhatják a település jövőjét és fejlődését. A települést vezetőknél figyelembe kell venniük az egyének igényeit a helyi politika irányításakor és fejlesztési tervek kidolgozásakor; hiszen az ott élők véleménye, tervei befolyásolják, meghatározhatják a település jövőjét és fejlődését.

Egyéni preferenciák a településen: Egyéni attitűdállítások egyedi értelmezése

- Miért érezhetem jól magamat a városban?

Egy településsel való elégedettség és a jólét érzése számos tényező függvénye. Minden egyén egyedi igényekkel és preferenciákkal rendelkezik, így a tényezők, amelyek hozzájárulnak az "ideális város" érzéséhez, eltérhetnek. A város kiválasztásakor kiemelten fontos ezen egyéni igények és preferenciák figyelembevétele, hogy olyan települést találjunk, amelyben jól érezzük magunkat, elégedettek vagyunk. A városok számos kulturális programot, múzeumot, színházat, koncertet és egyéb szórakozási lehetőségeket kínálnak, amelyek könnyen elérhetőek és magas minőségi színvonalon

szerveződnek; rendelkezésre állásuk pozitívan befolyásolja az elégedettséget. A munkalehetőségek széles köre általában a nagyobb lélekszámú városokban koncentrálódnak, ahol az egyén gyorsabban talál munkát a szakmájában, illetve az érdeklődési területén, magasabb jövedelem színvonal mellett tud munkát végezni. A fiatal felnőttek és családok számára a jó színvonalat biztosító oktatási intézmények meglehetősen fontosak, a minőségi iskolák és egyetemek lehetőséget teremtenek a szakmai és személyes fejlődésre. Az élhetőséghez, a könnyű megközelíthetőséghez, az elérhetőséghez jól működő közlekedési hálózat kiépítése és működtetése szükséges. A városokban található parkok, kertek és egyéb természeti kincsek a szabadidős tevékenységekre és kikapcsolódásra teremtenek lehetőséget. A településeken különböző élethelyzetekben, különböző kultúrákból vagy háttérrel rendelkező emberek találkozhatnak egymással, amely sokszínűséget hoz az életükbe. Ez változatosság széleskörű tapasztalatok megszerzésére nyújt lehetőséget, új barátságok alakulnak, segíti a megértést és elfogadást.

- *Nem szeretem a várost, mert...*

Az elégedetlenség forrásai között az egyéni érzékenység, az ingerküszöb is szerepet játszik. Ha az egyén az ingerküszöbét meghaladó zajjal, zsúfoltsággal találkozik a városban, környezeti stressz és feszültség érzése alakulhat ki. Az autós forgalom, a városi zajok és állandó nyüzsgés például zavaró lehet, és nehezítheti a nyugalmat és csendet keresőket az ideális környezet megtalálásában. A városi környezet negatív tényezői, a magas légszennyezés vagy a környezetet terhelő egyéb problémák, hatással vannak az egészségre és az elérhető életminőségre. A városi élet magas megélhetési költségekkel, lakhatási kiadásokkal és ingatlanárakkal jár, ami különösen a fiatal felnőttek számára nehezítheti megfelelő minőségű és megfizethető lakhatás megtalálását. A zöld területek hiánya vagy korlátozott elérhetősége is negatívan befolyásolja az életminőséget, mivel a természet közelsége és hozzáférhetősége pszichológiai és fiziológiai jólét szempontjából sok ember számára lényeges igény. A nagy lélekszámú városokban az emberek közötti kapcsolatfelvétel gyakran kihívást jelent, még az alapvetően összetartozó lakóközösségek tagjai között is. Az anonimitás érzése miatt az egyén néha magányosnak és elszigeteltnek érezheti magát a városi tömegben. A városi élet gyors tempója és az emberek közötti kommunikációs kihívások zavart okozhatnak, „nincs idő semmire”, „rohanunk” és kevesebb időt szánunk egymásra figyelésre és a mélyebb kapcsolatok kialakítására. Az ilyen stresszfaktorok negatív hatással lehetnek az egészségre és a mentális jólétre, ezért fontos a stresszkezelés lehetőségeinek megteremtése, rekreáció biztosítása.

- *A jövőmet a településen képzelem el, mert...*

A jövőmet azért képzelem el az adott településen, mert azt gondolom, hogy a vidéki élet és a kisvárosi életmód számos előnnyel jár, melyek révén az egyéni és családi preferenciák érvényesülnek, illeszkednek az értékeimhez és az álmaimhoz. Számomra a vidéki település, a kisváros az élhetőség, a harmónia, a közösséghez való tartozás és a természet közelségét jelenti.

A vidéki településeken általában csendesebb és nyugodtabb környezet található, amely pihentető életteret kínál. A városi területek zajszenyezettségével és zsúfoltságával szemben a vidéki területeken a természet közelsége és a friss levegő jelenléte által magasabb szintű életminőség érhető el, segítve a lakók egészségmegőrzését. A gyönyörű tájak, erdők, túraútvonalak, tanösvények és vízpartok lehetőséget kínálnak számos szabadidős tevékenységre, például túrázás, vízi

sportok vagy kerékpározás gyakorlására. A helyi események, ünnepek és közösségi rendezvények lehetőséget kínálnak arra, hogy az ottélők megismerjék egymást, részt vegyenek a közösség életében. A kisebb településeken a gyermekek biztonságosabb környezetben nőhetnek fel, nincsenek távolságok a településen belül, illetve az oktatási és az egészségügyi szolgáltatások is mindenki számára könnyen elérhetőek. Emellett a vidéki élet kiváló lehetőséget nyújt személyes fejlődésre és például sok család esetében az önellátásra. A kertészkedés, az állattartás és a fenntartható életmód iránti érdeklődés széles körben gyakorolható és fejleszthető ebben a környezetben. A lassabb életmód hozzájárul a környezeti terhelés csökkentéséhez, mivel kevesebb a közlekedési igény és az energiafogyasztás, ezzel segítve a fenntartható és környezetbarát jövő kialakítását.

- *A jövőmet a városban képzelem el, mert...*

A városok széles palettán kínálnak lehetőségeket, szolgáltatásokat a személyes és szakmai fejlődésre. Az oktatási és munkalehetőségek sokszínűsége lehetővé teszi, hogy az egyén az egyedi érdeklődési területének megfelelő tanulmányokat folytasson, szakmai karrierben előre lépjen, illetve számos, különböző területen további ismereteket szerezzen, fejlődjön. A városi élet gazdag kulturális és szórakoztatási lehetőségeket, könnyen elérhető, sokféle szolgáltatásokat, kényelmi lehetőségeket kínál. A közlekedési infrastruktúra jól működő, kiépített, az egészségügyi ellátás, a vásárlási lehetőségek és az egyéb szolgáltatások könnyen hozzáférhetőek, mely által a mindennapi élet szervezése egyszerűbbé válik. A nagyobb városokban lehetőség adódik széleskörű kapcsolatok kiépítésre, hiszen a különböző kultúrákból származó emberekkel való találkozás megnyitja az utat a szerteágazó társadalmi kapcsolatok előtt, lehetővé teszi a szociális háló bővítését. Az okosváros kezdeményezések, a digitális innovációk támogatják a hétköznapi élet gördülékenységét, könnyítését, a városokban élők gyakran részesülnek a legfrissebb technológiai fejlesztések előnyeiből. A városokban található a legjobb egészségügyi és oktatási intézmények, amelyek optimális lehetőségeket, minőségi szolgáltatásokat biztosítanak, az ottani élet dinamikus, inspiráló környezetet kínál. Az energikus városi létforma arra ösztönöz, hogy az egyén a kitűzött céljai felé haladjon; — a sokféle ember és lehetőség motivációt ad az élet kihívásainak elfogadására és azok megoldására.

- *Büszke vagyok, hogy a településen...*

Egy településen lakók büszkék lehetnek, hogy egy erős és összetartó közösség részeseiként élhetnek, lehetőségük van élvezni a természeti szépségeket, a kulturális gazdagságot és az értékes közösségi kapcsolatokat. Az összetartó és vendégszerető helyi közösségben az emberek figyelnek egymásra, segítik egymást. Egy településen élve büszkék lehetünk a természeti kincsekre, a gyönyörű környezetre, a kiváló minőségű oktatási és egészségügyi infrastruktúrára, vagy a kulturális örökségre és hagyományokra. Pozitív érzések jelennek meg az egyén gondolataiban, ha település gazdag történelmi múlttal rendelkezik, és olyan kulturális eseményeket és ünnepeket tartanak, amelyek megőrzik és ünneplik a helyi identitást. Városlakóként büszkék lehetünk a településen élő emberek szorgalmára és közösségi szellemére, — ha ottani vállalkozók és munkavállalók elkötelezettek a helyi gazdaság fellendítése kapcsán, a város fejlesztése és a társadalmi felelősségvállalás irányába.

- *Elszomorít, hogy a településen...*

Pesszimista kilátások, jövőkép esetén a településen élők számos probléma és kihívással találják szembe magukat.

Ha a településen fokozatosan csökken a munkahelyek száma, emelkedik munkanélküliségi ráta, a korlátozott munkalehetőségek és kieső jövedelmek miatt sok ember egzisztenciális problémákkal küzd, esetleg a lét- vagy családfenntartása kerül veszélybe. Ez nem csak anyagi nehézségeket okoz, hanem lelki stresszt is magával hoz. Ebben a helyzetben az egyénnek nehéz megtalálnia azokat a lehetőségeket, amelyek lehetővé tenné számára, hogy fejlődjön és előre lépjen, az egyéni krízishelyzet feloldásra kerüljön. Az infrastruktúra elmaradásai, elhanyagoltsága, az utak és hidak rossz állapota, a közlekedési dugók és az energiaellátási problémák nehezítik a mindennapi életet, folyamatos aggodalmat, stresszhelyzetet gerjesztenek. További aggodalmat okozhat az oktatási-nevelési lehetőségek szűkülése, a helyi egészségügyi ellátás hiányosságai, az orvoshiány és a hosszú várólisták miatt sokan nehezen jutnak hozzá az egészségügyi szolgáltatásokhoz, ami fokozott aggodást és szorongást okoz. A településen növekvő bűnözési arány, kedvezőtlen migrációs adatok, kilátások hatással vannak a biztonságérzetünkre, közösségünk stabilitására, ami az egyén érzetében komoly negatív befolyással van.

Lokálpatriotizmus

A lokálpatriotizmust mély érzelmi, identitásbeli és etikai kérdésekhez kötődő fogalomként lehet vizsgálni, mely keretében az egyéni és kollektív tudatosságot, társadalmi és politikai viszonyok alakulását szemléljük, követjük nyomon.

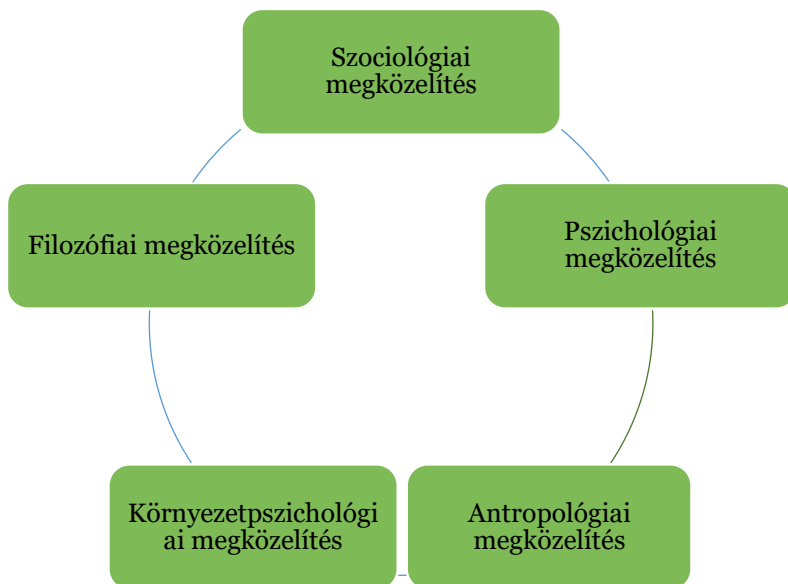
Egy olyan érzelmi és szellemi kötődésre utal, amelyet az egyén egy adott hely vagy régió iránt érez. Charles Taylor szerint az emberi identitás szerves része a helyi közösséghez való tartozásnak, és ez az identitás formálja azt, hogy kik vagyunk és milyen értékekkel azonosulunk (Arapovics, 2016). *„Annak tudása, hogy ki vagyok én, bizonyos értelemben az arról való tudásom, hogy hol állok. Identitásomat azon elkötelezettségeim és azonosulásaim határozzák meg, amelyek keretet vagy horizontot nyújtanak, amin belül esetről, esetre el tudom dönteni, hogy mi a jó vagy értékes vagy mit kellene tenni, helyeselni vagy ellenezni. (...) Amit ez megvilágít, az az, hogy esszenciális kapcsolat van az identitás és egyfajta morális orientáció között.”* (Hittinger, 1990; Reich, 2008). A kulturális elkötelezőségek erősítése jó dolgok, mert egyrészt a saját kultúránk minél alaposabb megismerésével jobban megérthetjük önmagunkat továbbá a más kultúrák iránt is nyitottabbak leszünk. Az individuumok saját identitásukat hozzák létre, beleszületünk csoportokba, bizonyos normák között találjuk magunkat (Reich, 2008). John Rawls szerint az emberek különböző társadalmi és politikai viszonyok között születnek, melyek alapvetően meghatározzák életük esélyeit. A társadalmi modernizációban a tradicionális identitáskötelek rendszerint meglazulnak, az urbanizáció és az új foglalkoztatási rendszer is hatással van a rendszer változására. Tömegkommunikációs eszközök használatával a települési közösségeknek lehetősége van arra, hogy újfajta identitásképző folyamatban egy szűkebb identitás kibontakoztatását biztosítsák. Az etnikai hagyományok meg kell védeni, ami segíti, mozgósítja a csoportviselkedést, az összetartozás kinyilvánítását, a konvenciók tiszteletét. Az igazságtalannak érzett előítélet motiválja és hívja elő a védekező magatartást, mely csoporton belüli érvényessége az életmód továbbadására serkent. Ezen viselkedési minták fölerősödnek napjainkban, az életmód- és életminőség-válságok korszakaiban (Gergely, 1997). A globalizáció meghatározó erői, a világot átfogó multinacionális nagyvállalatok fejlődése meghatározó szerepet játszanak a vállalati szolgáltatások, logisztikai/kommunikációs és pénztechnikai hálózatok, valamint a termelési tényezők

rendelkezésre állása terén. Ezek a vállalatok rendkívül nagyméretű és komplex működési struktúrával rendelkeznek, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy léptékben és hatékonyságban kiemelkedjenek a globális piacon. A megavállalatok tekintélyes részének viszonylag kis városokban működik a központja, részben azért, mert az eredeti „vidéki” kis/középvállalatból fejlődött naggyá, és a hagyomány, a tisztelet, lokálpatriotizmus okán ma is ragaszkodik az alapítás színhelyéhez. Másrészt pedig valamilyen erős motiváció (helyi és más adókedvezmény, kvalifikált munkaerő biztosítottasága, az image-javító, kellemes környezet, az olcsó ingatlan stb.) ösztönözte az alapítókat és a mai üzemeltetőket, és esetleg csak az irányító központja működik kisebb városokban (Erdősi, 2003).

Települések iránti érzelmi és szellemi kötődés

A települések iránti érzelmi és szellemi kötődés összetett jelenség, amely az emberi létezés alapvető aspektusait érinti, és számos tudományterületet érint, így vizsgálható a szociológiai, a pszichológiai, az antropológiai és a filozófiai vetületben. A települések iránti érzelmi és szellemi kötődés kapcsolata több dimenziót ölel fel, az egyén identitásának és jólétének fontos részét képezi.

Az egyik fontos dimenzió az identitás és hovatartozás, hiszen az emberek gyakran azonosulnak a lakóhelyükkel, így ennek kapcsán meghatározódik, hogy kiknek érzik magukat és milyen közösséghez tartoznak, az adott környezetben átélt élmények és emlékek mély érzelmi jelentőséggel bírnak. A települések iránti kötődés kapcsolódik a helyi kultúrához és hagyományokhoz is, a helyi lakosok azonosulnak a településük kulturális értékeivel. Az érzelmi és szellemi kötődés erősíti az egyén identitását, az érzelmi stabilitását; támogatja a közösségépítést, a helyi közösség erősítését; segít a kulturális és hagyományos értékek megőrzésében, továbbá motivációt ad a település fejlesztése és javítása érdekében.



3. ábra. A települések iránti kötődés vetületei, megközelítései. Forrás: saját összeállítás

A szociológia a települések iránti kötődést az emberi közösségek és társadalmi csoportok vizsgálatán keresztül elemezi. Ebben a kontextusban azt mutatja, hogy az emberek hogyan építik fel identitásukat és érzelmi kapcsolataikat a helyi közösségekkel. Az érzelmi kötődés mélységét és jellegét a helyi kultúra, hagyományok és társadalmi normák is befolyásolják. Pszichológiai kutatások által vizsgálják az egyén lakóhelye iránti kötődés kialakulásához visszavezethető érzelmi és kognitív folyamatait. Ez érzelmi kötődés származhat gyermekkori élményekből, családi háttérből, és hatással lehet az önértékelésre, valamint az érzelmi jólétre. (3. ábra) Az identitásfilozófia arra keresi a választ, hogy az egyén identitása hogyan kapcsolódik a helyhez, ahol él, ez a kapcsolat milyen hatással van az emberi lét értelmére és értékére. A fizikai környezet befolyásolja az emberi érzelmeket, viselkedést és gondolkodást, a települések fizikai, infrastrukturális jellemzői, például az épületek, parkok és utak milyensége, az érzelmi kötődés kialakításában és megerősítésében játszanak szerepet (Gyurka, 2007). Az antropológia az emberi kultúra és társadalom különböző aspektusait vizsgálja, ennek keretében a településekkel való kapcsolatot is elemezi, mely által értelmezhetővé válik, hogy az érzelmi és szellemi kötődés miként illeszkedik a helyi kultúrába, a hagyományokba.

Az új közösségek értékítéletének sarokpontjai

Az új közösségek értékítélete rugalmas, alkalmazkodik a változó körülményekhez, az új technológiákhoz és a társadalmi változásokhoz, nyitott az új tagok és az új ötletek felé, és lehetőséget ad a tagjainak, hogy aktívan részt vegyenek a közösségi életben. Központjában a közösségi szolidaritás áll, arra törekszik, hogy biztonságos és támogató közösségeket hozzon létre. Kiemelten odafigyel az ökológiai fenntarthatóságra és a közösségi élet fenntartható alapjaira épít, hálózatokat hoz létre és lehetővé teszi az hasonló gondolkodású egyének számára, hogy kapcsolatba kerüljenek egymással. Ez a fajta gondolkodásmód, attitűd tehát az egyén és a közösség viszonyának új megközelítéseit keresi, hogy az emberek boldogulása és a közösségi élet minősége egyaránt növekedhessen. (4. ábra)



4. ábra. Az újonnan szerveződő közösségek építő elemei. Forrás: saját összeállítás

Az új közösségek lehetnek különböző területeken jelenlévő digitális vagy virtuális közösségek, szakmai, kulturális vagy érdekvédelmi közösségek, valamint egyéb, a hagyományos közösségektől eltérően szerveződő csoportok, a filozófiai megközelítésben ezen csoportosulások vagy szerveződések jellegzetességeit, működését, értékeit és hatásait vizsgálhatjuk. Az internet és a digitális technológiák terjedése olyan típusú közösségek kialakulását eredményezte, amelyek online térben működnek, itt az online és offline világ közötti kapcsolatok mentén értékeljük a csoportosulások vagy szerveződések jellegzetességeit, működését, értékeit és hatásait. Az egy szakmai területen tevékenykedő vagy azonos érdekek, illetve közös kulturális, etnikai, vallási vagy más jellegzetességek mentén csoportosuló egyének közösségeinek megfigyelése nyomán azok működését, szerepét a társadalmi és politikai folyamatokban, valamint filozófiai alapjait vizsgálhatjuk, mellyel kapcsolatban számos elméletet és megközelítést tudunk azonosítani. Néhány közülük:

Szocializmus

A szocialista patriotizmus kérdését az ideológiatörténet többnyire a kommunizmus és a nacionalizmus közötti ideológiai feszültség felől igyekszik megközelíteni (Mevius, 2005). A kommunizmust zárt dogmatizmusként megközelítve, nyilvánvalók azok a nézetek, melyek szerint a két eszme teljes mértékben kizárja egymást, és a nemzeti értékekkel kapcsolatos párbeszéd csupán a hatalomra törő kommunisták retorikai stratégiájának része. A politikai közösséget érintő kérdésekre mindig elsősorban a kommunista ideológia ad választ, és a hazafiság, a nemzeti érzés és a nemzeti hagyományok problémái mindig e domináns ideológia keretében értelmeződnek (Freeden, 2005). A szocialista patriotizmus eszmerendszerében a szocialista nemzet polgára azon termelési rend része, amely a munkavégzés helyét a természeti adottságok figyelembevételével és védelmével alakítja ki (Pap, 2013). A szülőföld fogalma kapcsolódik az elnyomott paraszti rétegek tér- és közösség szemléletéhez. A szűkebb haza így válik lakóhellyé, míg a szülőföld az egyének születési és nevelkedési helyeként, valamint a mezőgazdasági munka végzésének helyeként szolgál. Ezzel ellentétben a polgári lakóhely inkább az otthoni térhez és azokhoz a tárgyakhoz kapcsolódik, amelyek a burzsoá osztály pénzszerzésének kivagyiságát és a kizsákmányolásra épülő társadalmi rend kulturális megjelenéseit képviselik.

A szocialista patriotizmus a kommunista ideológia utópikus hagyományának elengedhetetlen részét képezi, és ebből a kontextusból kiindulva megvizsgálhatjuk a közösség jövőjének egyedi meghatározását. Ennek során a nemzeti és osztálykonfliktusok egymás elleni feszültségét egy olyan civilizatorikus ideológiai kezdeményezésben oldják fel, amely a kommunizmus felé mutat. A szocialista patriotizmus azon időszakot képviseli a szocialista nemzet történetében, amely a marxista történelmi fejlődés utolsó előtti szakaszában helyezkedik el, és a közösség nemzeti identitását megőrzi a kommunizmus feloldódásával járó világtársadalom küszöbén (Pap, 2013). Az ideológia a kommunizmus és a nacionalizmus közötti feszültségben helyezkedik el, a kommunista ideológia utópikus hagyományát követi. A szocialista patriotizmus szerint a szocialista nemzet polgára része a termelési rendnek, fontos részére a természeti adottságok figyelembevétele és védelme. Egy település filozófiájában, etikus viselkedésében a szocialista patriotizmus olyan alapelveket és értékeket fogalmaz meg, amelyek a kommunisták és a nacionalisták közötti feszültséget hivatottak áthidalni. Arra ösztönzi az embereket, hogy a közösség

érdekeit és a természet védelmét helyezték előtérbe a szülőföld iránti kötődésük és a közösségi értékek tiszteletben tartása révén.

Liberalizmus

A liberális filozófia azon nézetet vallja, hogy a közösségeknek lehetőséget kell biztosítaniuk az egyéneknek arra, hogy maximálisan kihasználják a rendelkezésükre álló lehetőségeket, és elérjék egyéni boldogságukat. A klasszikus liberalizmus filozófusai és közgazdászai messze nem vetették el az állami beavatkozást, inkább azokat a beavatkozásokat utasították el, amelyek sértették az egyének szabadságát, és ezzel veszélyeztették a zsarnokság kialakulásának lehetőségét. Más szavakkal: Smith, Ricardo, Mill és Malthus nem az egyének pénzügyi helyzetét védették az államtól, hanem az egyének szabadságát tartották kritikus fontosságúnak. Más szóval: Adam Smith, David Ricardo, John Stuart Mill és Thomas Malthus nem az egyéni vagyonhoz való jogot féltették az államtól, hanem az egyén szabadságát (Szentés, 2006). Adam Smith például azt javasolta, hogy a jogrendszer stabilitását kell kiegészíteni a gazdasági folyamatok igazságosságával, és ennek jegyében hirdette a kartelltilalom, a monopól helyzetekkel való visszaélések megakadályozását, a munkavállalói érdekvédelmet, valamint a munkavállalói szegénység elleni küzdelmet. A neoliberalizmus ignorálta azt a szempontot, amelyet a klasszikus liberális gondolkodók sem hagytak figyelmen kívül három és fél évszázadon át. Ez a szempont az állam szerepe a piaci hiányosságok és társadalmi igazságtalanságok kezelésében. Kis (2014) arra mutat rá, hogy az állam minimális méretének hívei által hangoztatott érvek nem állják meg a helyüket, amikor az egyenlő méltóság és az esélyegyenlőség elvének megfelelőségét kell mérlegelni. Szentés (2006) is azt állítja, hogy a 21. században nem az állam mérete a döntő kérdés, hanem az, hogy az állam hatékony és demokratikus működjön. Ez a kritérium rokon a jó kormányzás elvével, amely előírja, hogy az államnak aktívan be kell avatkoznia a gazdaságba, és mindig az aktuális társadalmi igényeknek megfelelően kell korrigálnia a piaci hiányosságokat (Bósz, 2020). A település filozófiájában, etikus viselkedésében ezek az elvek azt sugallják, hogy az egyén szabadsága mellett az államnak is felelősséget kell vállalnia a társadalmi igazságosság és esélyegyenlőség előmozdításában. Így lesz mindenki számára biztosított az esély a boldogságra és a sikeres életre.

Kommunitarizmus

A kommunitarista filozófia az egyéni jogokat és az egyéni szabadságot egyensúlyba hozza a közösségi felelősség és a közösségi értékek koncepciójával. A liberális kommunitarizmus ezért a nemzetállamot a megfelelő erkölcsi közösség legmegfelelőbb szintjeként kezeli, miközben elismeri a szűkebb közösségekben belüli speciális és a nemzetállamnál szélesebb körű közösségekben fennálló univerzális kötelezettségeinket is. Ugyanakkor a konzervatív kommunitarizmus képtelen hatékonyan kezelni a modern társadalom sokszínűségét, míg az univerzális kommunitarizmus nem képes megfelelően elszámolni a speciális viszonyrendszerrel, amely az egyéni közösségekben létrejövő erkölcsi köteleket szabályozza (Gyórfi, 2004). A liberalizmus koncepcionális keretrendszerébe könnyedén illeszthetők azok a partikuláris kötelezettségek, amelyek önkéntes döntéseken alapulnak. A liberális eszmerendszer mindig is kiemelten kezelte az egyesülési jogot, amely lehetővé teszi az önkéntes társulások létrehozását, melyek gyakran generálnak partikuláris kötelezettségeket (Sandel, 1998). Továbbá, a liberalizmusnak nincs olyan elve vagy

állítás, ami alapján azt lehetne gondolni, hogy nem tudna helyet biztosítani a partikuláris kötelezettségeknek olyan személyközi kapcsolatokban, amelyek nem önkéntes döntéseken alapulnak. Ebből nem következik, hogy egy szülőnek ugyanúgy kellene kezelnie saját gyermekeit, mint másokét, vagy hogy egy gyereknek ugyanolyan kötelezettségei lennének más felnőttekkel szemben, mint saját szüleivel (Győrfi, 2004). Tehát az az állítás, miszerint a liberalizmus általában kizárna akár partikuláris, akár nem önkéntes döntéseken alapuló kötelezettségeket, nem állja meg a helyét, legyen szó partikuláris vagy nem önkéntes kötelezettségekről. Az igazságosság elveinek érvényesítéséhez a liberálisoknak feltételezniük kell, hogy a közösség tagjai hajlandók egy bizonyos mértékben osztozni egymás sorsában és felelősséget éreznek egymás sorsáért. Mivel a nacionalizmus képes biztosítani ezt a szolidaritást, ami nélkül az igazságosság elvei nem érvényesülhetnek, ezért a liberálisoknak érdemes támogatniuk a nemzeti önrendelkezés elvét, anélkül, hogy automatikusan elfogadnák az állam iránti "vertikális" engedelmségi kötelezettséget, amely a nemzeti közösséget képviseli (Miller, 1995). A liberális nacionalisták azt a nézetet vallják, hogy a nemzethez tartozás bizonyos mértékig választás kérdése, és ennek következtében a vele járó kötelezettségek valamilyen értelemben önként vállaltak, így az egyéni autonómia időnként az egyéni közösségi érdekek elé kerül. Az egyéni autonómia és a közösségi érdekek között időnként ellentmondás áll fenn, de a liberális filozófia igyekszik megtalálni az egyensúlyt közöttük. Ennek megfelelően egy település etikus viselkedése a kommunitarista és liberális elvek összehangolt alkalmazását jelentheti, amelyek egyidejűleg tiszteletben tartják az egyéni jogokat és felelősséget éreznek a közösségért. A nacionalizmusnak fontos szerepe lehet ebben, mivel képes biztosítani a szolidaritást, azonban a liberálisoknak érdemes fenntartaniuk a kritikát az állam iránti teljes engedelmséggel szemben. Ezen elvek és értékek alapján egy település filozófiája arra ösztönzi lakóit, hogy tartsák tiszteletben egymás jogait és szabadságát, miközben elismerik a közösség felelősségét és értékeit. Az etikus viselkedés ebben a kontextusban azt jelenti, hogy az egyéni döntések összhangban vannak a közösség érdekeivel és az egyén felelősségével mások iránt.

Posztmodernizmus

A posztmodernizmus elméleti keretei szerint a közösségek kulturális, nyelvi és történeti hagyományai alapvetően meghatározzák a közösségi tapasztalatokat és az emberi kapcsolatokat. Ennek következtében a posztmodern korszakban kiemelt fontossággal bír a heterogenitás, a pluralizmus, a sokféleség, a különbözőség, a mozaikszerűség, az egységek és azonosságok együttes fennmaradása, az egyéni identitás megkérdőjelezése, valamint válságok, kultúrák hanyatlása és az emberiség elvesztése. A posztmodern gondolkodás elutasítja a lineáris gondolkodást és a modern időfogalmat, inkább hangsúlyozva az igazság relativitását és az eredetnélküliséget. A "biztos tudás" megkérdőjelezése és a világképek felbomlása domináns jellemzők, ami egy egységes világkép és önértelmezés lehetetlenségéhez vezet. A posztmodernizmus a válságokat elsősorban az egységek és az azonosságok válságaként kezeli. Bár számos ellentmondás és önellentmondás van jelen ebben a gondolkodásmódban, a posztmodernizmus inkább egy fejlődő jelenség, amelyben még nem teljesen világosak lehetséges irányok és lehetőségek. Az identitás felbomlásának elfogadása, az egységes kultúra illúziójától való eltávolodás, az egységes azonosulás modelljének elvetése, a hatalom decentralizált megközelítése, valamint a kommunikáció, politikai vita, diskurzus, konszenzus, demokrácia, etnocentrizmus és általában a válság újragondolása és dekonstrukciója segíti ezt a folyamatot. Ezek a megfigyelések arra

utalnak, hogy a társadalmi területeken tapasztalható válságok vagy a megszokott rendszerek felbomlása inkább a paradigmaváltás felé mutatnak (Lurcza, 2012). A városi közösségek lehetnek például nyitottak és befogadóak a sokféleséget és különbözőséget illetően, támogatva az egyéni kifejeződést, az identitások sokféleségét. A településvezetőknek lehetőségük van arra, hogy decentralizált hatalmi struktúrákat hozzanak létre, segítsék a kommunikációt, politikai vitákat és konszenzust a városi döntések kapcsán.

A posztmodern válaszkeresés fókuszában nem a végleges válaszok vagy megoldások állnak, hanem a kérdések megvitatása és újraértelmezése, különösen azok létjogosultsága. A posztmodern átrendeződések új, de eltérő szemlélettel társulnak, ahol a különböző problémák új megvilágításba kerülnek. Kérdéssé válik az egységesítő rendszerek jelenlegi formája, mert azok a partikularitások, a különböző kulturális identitások megértése helyett gyakran az egységesítésre törekednek. Az egységesítés és homogenizálás elve továbbra is erős, ahelyett, hogy a különbözőségek kooperációját vagy együttműködési lehetőségeit hangsúlyozná. Nincs egységes világmép vagy biztos tudás, és az egyetemes béke, a jólét, a helyes morális magatartás egysége sem létezik. Az erkölcsi kérdések differenciálódnak, nincs egységesen elfogadott törekvés, ezért minden döntés vita tárgyává válik. Az abszolút heterogenitás eldönthetetlenséget eredményez, mivel mindenki saját kulturális, morális, erkölcsi és politikai helyzetéből nézve vitatja az ügyeket. A kommunikáció radikális újragondolás felé halad, mivel nincs egységes igazság vagy értelmezés. A kommunikációt és a politikai kommunikációt is diskurzusok tárgyává kell tenni, ahol a vita folyamata fontosabb lesz, mint a rögzített igazságok keresése vagy hatalmi előnyök (Lurcza, 2012). Ezt a megközelítést a települések filozófiájában is tükrözni lehet, ahol a különbözőség és az együttműködés hangsúlyozása felülkerekedik az egységesítésre való törekvésen. A döntések és cselekedetek mögötti gondolkodás és vita fontosabb, mint az előre meghatározott igazságok vagy normák követése. A települések közösségeiben az egyéneknek figyelembe kell venniük egymás kulturális, morális és politikai különbségeit, be kell vonniuk a döntéshozatal folyamatába.

Az új közösségekre vonatkozó filozófiai elméletek az új közösségek jellegzetességeit, működését és hatásait próbálják megérteni és értelmezni:

Hálózati gondolkodás

Az alapvető szolidaritás értékeinek elutasítása veszélyezteti a társadalmi kohéziót. Ha a középrétegek csupán az államot látják az adók kivetésének és terheinek elnyomójaként, nem pedig a modern tömegetársadalmat összetartó intézményként, akkor a jóléti állam legitimitásával és létjogosultságával együtt a stabilitása is veszélybe kerül. A nyugat-európai társadalmak alapvető kihívása, hogy olyan új, civilizált és demokratikus formát hozzanak létre a társadalmi átalakulásokhoz, amelyek radikális változásokat tesznek lehetővé a demokratikus keretek között anélkül, hogy a demokratikus rendszert és annak alapértékeit aláássák. Ehhez újra kell értékelni a szolidaritást, az integrációt és a demokrácia szerepét, valamint figyelembe kell venni, hogy a társadalmi összhang a belső békét biztosítja. Ahogy Csepeli (2001) megjegyzi, a szabad világ csak akkor maradhat szabad, ha legyőzi az individualizmust, az önzést, a képmutatást és a gőgöt. A gazdaságilag gyengébb társadalmi csoportok, mint például a szociális segélyben részesülők, a munkanélküliek, a fogyatékkal élők és a szakképzetlen fiatalok, egyre inkább érzik, hogy a még nyertes csoportok vagy egyének hogyan mondják fel a velük való szolidaritásukat (Gazdag, 2004). A szociális-

elosztási válság leküzdéséhez újra kell gondolni az igazságos elosztási rendszert és a szabadság eszme társadalmi-szolidáris aspektusát egyaránt (Hendlein & Prazsák, 2005).

A közösségeket hálózatokként kell értelmezni, ahol az emberek kapcsolatai és kölcsönös függőségei meghatározzák a működésüket és dinamikájukat. Ebben az összefüggésben az állam szerepe nem csupán adókat kivető és terheket jelentő intézmény, hanem a modern társadalmat összetartó erő is. A hálózati gondolkodás perspektívájából a társadalmi kohézió megőrzése és erősítése érdekében fontos az együttműködés és kapcsolatok kiépítése a közösség tagjai között. Ez azt jelenti, hogy a közép- és alacsony jövedelműeknek nemcsak az állammal, hanem egymással is szoros kapcsolatot kell kialakítaniuk és fenntartaniuk. Az együttműködés és az összekapcsolódás segít abban, hogy a társadalom egészének szükségletei hatékonyabban legyenek kielégítve, és a társadalmi összefogás erősödjön, így a településen is hangsúlyozottá válik az egymás iránti támogatás és szolidaritás fontossága, valamint az együttműködésen alapuló közösségépítés.

Participatív demokrácia és részvételi filozófia

A részvételi demokrácia és a deliberatív demokrácia két különböző elméleti megközelítést jelent, melyek bár sokban hasonlítanak egymásra, mégis számos ponton eltérnek. Mindkét megközelítés kritikusan áll a hagyományos képviselői demokráciához, bár eltérő módon látják annak hiányosságait és fejlesztési lehetőségeit. A participatív demokrácia hívei az állampolgárok közvetlen részvételének fontosságát hangsúlyozzák a társadalmi intézmények működtetésében, ami nemcsak választásokon keresztül, hanem a munkahelyen, a médiában és az államigazgatási ügyekben is tetten érhető (Elstub, 2018). Számukra a képviselői demokrácia által biztosított részvétel nem elégséges, több lehetőséget kell biztosítani az állampolgárok számára a politikai döntéshozatalban való részvételre. Ugyanis az állampolgárok nagyobb részvétele növelheti a politikai intézmények iránti bizalmat és támogatást, csökkentheti a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségeket, valamint egy jobban informált társadalmat eredményez, ami képes a csoportos érdekképviseletre. A deliberatív demokrácia megközelítés azt hangsúlyozza, hogy a demokratikus döntéshozatalban központi szerepe van a nyilvános vitáknak, az érintettek részt vesznek a döntéshozatali folyamatban (Cohen, 2009). A döntések kizárólag a megválasztott képviselők által nem hozhatók meg, fontos, hogy az állampolgárok részt vegyenek az egyeztetéseken. A két megközelítés közötti fő különbség abban rejlik, hogy míg a deliberatív demokráciában az ügyek megvitatása alapvető fontosságú, addig a részvételi demokrácia szemléletében ez nem feltétlenül szükséges. A modern demokráciaelméletben a deliberatív demokrácia egyre inkább előtérbe kerül, mivel hangsúlyozza a politikai hatalom legitim gyakorlásának fontosságát és azt, hogy a társadalom minden tagjának részt kell vennie a döntéshozatalban (Oross, 2020). Az elméletek alkalmazása és értelmezése egy település filozófiájában az állampolgárok aktív részvételére és a nyilvános vitákra való ösztönzésre összpontosíthat, elősegítve a demokratikus döntéshozatal folyamatát és a közösségi részvételt.

Összegezés

A települések közösségei változatos formákat ölthetnek, de az összetartozás alapja általában a közös érdeklődési kör, célok vagy értékrend; — szerepet játszanak a helyi

kultúra megerősítésében, az aktív polgári részvétel ösztönzésében és az emberi kapcsolatok erősítésében. Az ember társas lény, identitását részben a közösségi élet formálja. A közösségi szemlélet és gondolkodásmód az igazságosság, az egyenlőség, a szabadság és az emberi jogok értékeit hordozza. A településeken a közösségi szemlélet azt jelenti, hogy a helyi lakosság együttműködik, részt vesz az adott közösségi élet építésében és működtetésében. A közös részvétel támogatja a helyi projektek hatékonyabb tervezését és végrehajtását, segíti a fenntarthatóságot, lehetővé teszi, hogy közösen dolgozzanak olyan kezdeményezésekben, amelyekkel csökkentik a környezeti terhelést. A közösségek létrejöttében és működésében a kommunikációnak alapvető szerepe van, segítségével tartják fenn és szervezik önmagukat. A párbeszéd fontos tényező a közösségi identitás kialakításában és fenntartásában, mivel lehetővé teszi az információk és érzelmek cseréjét, valamint a közös célok eléréséért történő együttműködésre ösztönöznek. Az életter jelentősége az érzelmi biztonság biztosításában rejlik, mely a fizikai biztonság és a szociális kapcsolatok által teremthető meg. A megfelelő minőségű és biztonságos lakóhely védelmet nyújt az időjárás elemek ellen, egy állandó otthoni környezet stresszcsökkentő hatással van az egyén érzelmi jóllétére. A városi közösségekben az egyéneknek aktív részt kell venniük a közösségi projektekből és kezdeményezésekben annak érdekében, hogy a városi környezet és az ott élők életminősége javuljon, ezzel összhangban a tervezés során kiemelt figyelmet kell fordítani az egyének igényeire és a fenntartható fejlődésre. Az egyén attitűdjei közvetlen hatással vannak a település fejlődésére és jólétére. Az optimista attitűddel rendelkező egyének aktívan részt vesznek a közösségi életben és támogatják a település fejlődését, míg a negatív beállítottsággal rendelkezők kevésbé hajlandóak erre, ami gátolja a település fejlődését. A kényelmes életstílus, a jó életminőség, az alapvető szolgáltatásokhoz való könnyű hozzáférés, a biztonságérzet, a helyi közösség ápolta hagyományok pozitív attitűdöket generál, míg a gazdasági nehézségek, a munkanélküliség vagy a környezeti problémák negatív attitűdöket eredményezhetnek a lakosság körében. Az egyéni preferenciák meghatározó szerepet játszanak abban, hogy hogyan értékeljük és érezzük magunkat egy településen. A lakóhely kiválasztásakor saját igényeket veszünk figyelembe annak érdekében, hogy olyan települést találjunk, amelyben jól érezzük magunkat. Ezek a tényezők összességében hatással vannak az egyén érzéseire, kapcsolataira és jövőképre.

Irodalomjegyzék

- A. Gergely, A. (1997). *Kisebbség, etnikum, regionalizmus*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Arapovics, M. (2016). A közösségfejlesztés alapfogalmai és a kulturális közösségfejlesztés paradigmái. *Kulturális Szemle*. Nemzeti Művelődési Intézet.
- Boros, J. (2014). Szenvedély és szükségszerűség. In J. Géczy (Ed.), *Iskolakultúra* (p. 196). Veszprém.
- Bósz, A. (2020). *A liberalizmus gazdaságelméleti hagyományai, különös tekintettel az etikai megalapozásra* (PhD Dissertation). Budapesti Corvinus Egyetem, Nemzetközi Kapcsolatok Multidiszciplináris Doktori Iskola.
- Cohen, J. (2009). Reflections on deliberative democracy. In T. Christiano & J. Christman (Eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy* (pp. 247–263). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Csepeli, Gy. (2001). Utószó az előszóhoz. *Kritika: Társadalomelméleti és Kulturális Lap*, 30(10), 2-3.

- Dardot, P., & Laval, C. (2013). *A globálrezon, a neoliberalizmus múltja és jelene*. Budapest: EgyKettő Kiadó.
- Dávid, I., Fülöp, M., Pataky, N., & Rudas, J. (2014). *Stressz, megküzdés, versengés, konfliktusok*. Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége, Génusz Könyvtár.
- Elstub, S. (2018). Deliberative and participatory democracy. In A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge, & M. Warren (Eds.), *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy* (pp. 216–231). Oxford: Oxford University Press.
- Erdősi, F. (2003). Globalizáció és a világvárosok által uralt tér (The Space Ruled by Globalisation and Metropolises). *Tér és Társadalom*, 17(3), 1–27.
- Freeden, M. (2005). Is nationalism a distinct ideology? In *Liberal Languages. Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought* (pp. 204–225). Princeton: Princeton University Press.
- Gazdag, L. (2004). A globalizáció csapdája. *Valóság: Társadalomtudományi Közlöny*, 47(5), 84–90.
- Gelenczey-Miháltz, A. (2012). Lábjegyzetek Platónhoz. 10. Az ész. In S. Laczkó & E. Faragó (Eds.), *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. Magyar Filozófiai Társaság* (pp. 20–29). Szeged: Státus Kiadó.
- Géczi, J. (2005). Pedagógiai tudásátadás. In Sz. Molnár (Ed.), *Iskolakultúra-könyvek* (p. 101). Pécs.
- Gyórfi, T. (2004). A kommunitarizmus alkotmányelmélete. *Fundamentum*, 8(1), 5–22.
- Gurka, D. (2007). A schellingi természetfogalom variabilitásának szerepe az identitásfilozófia kialakulásában. *PASSIM: Filozófiai Folyóirat*, 9(1), 68–79.
- Hendlein, T., & Prazsák, G. (2005). A hálózati társadalom receptje: gondolatok Manuel Castells "A hálózati társadalom kialakulása" című könyvéről. *Információs Társadalom: Társadalomtudományi Folyóirat*, 5(4), 130–138.
- Hittinger, R. (1990). Charles, Taylor, The sources of the Self. The Making of the Modern Identity. *Philosophy Education Society Inc.*, 44(1), 111–130.
- Kis, J. (2014). *Mi a liberalizmus?* Pozsony: Kalligram Kiadó.
- Krémer, S. (2012). Richard Rorty az észről. In S. Laczkó & E. Faragó (Eds.), *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság* (pp. 20–29). Szeged: Státus Kiadó.
- Lurcza, Zs. (2012). Identitásválság, kommunikáció, posztmodernizmus. In S. Karikó & G. Szécsi (Eds.), *Válság és kommunikáció* (pp. 113–124). Budapest: Áron Kiadó.
- Mevius, M. (2005). *Agents of Moscow. The Hungarian Communist Party and the Origins of Socialist Patriotism* (pp. 26–47). Oxford: Clarendon Press.
- Molnár, K. (2018). Jean-Jacques Rousseau: Politikafilozófiai írások. *Buksz*, 30(3-4), 248–251.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagy, Á., & Trencsényi, L. (2012). *Szocializációs közegek a változó társadalomban. A nevelés esélyei: család, iskola, szabadidő, média*. ISZT Alapítvány.
- Oross, D. (2020). Versengő demokraciáfelfogások, új részvételi lehetőségek?: Képviselő, részvétel, deliberáció és demokratikus innovációk. *Politikatudományi Szemle*, 29(4), 105–122.
- Pap, M. (2013). „A nép és a szülőföld igaz szeretete” – A szocialista hazafiság fogalma a Kádár-rendszerben. *Politikatudományi Szemle*, 22(1), 68–86.
- Reich, O. (2008). Charles Taylor multikulturalizmus elmélete. *Jogelméleti Szemle*, 2008(3). Budapest: Hungarian Academy of Sciences Centre for Social Sciences, Institute for Minority Studies.
- Slezák-Bartos, Zs., & Vas-Guld, Zs. (2023). Turizmus és biztonság szekszárdi rendezvények példáin keresztül. In K. Németh, B. Jakab, & E. Péter (Eds.), *VII. Turizmus és Biztonság Nemzetközi Tudományos Konferencia* (pp. 145–153). Nagykanizsa: Pannon Egyetem.

- Sandel, M. (1998). A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In F. Huoranszki (Ed.), *Modern politikai filozófia* (p. 172). Budapest: Osiris–Láthatatlan Kollégium.
- Szabó, Á. (2011). *Városiasság és fenntarthatóság*. Budapest: Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem.
- Szentes, T. (2006). Az állam szerepe a felgyorsult globalizáció korában. *Közgazdaság, 1(1)*, 15–45.

MŰHELY

Leskó Abigél

A KOGNITÍV METAFORAELMÉLET ALKALMAZÁSA AZ ÍRÓI SZÓTÁRAK KÉSZÍTÉSÉBEN¹

Bevezetés

A 2021/2022-es tanév Országos Középiskolai Tanulmányi Versenyének magyar nyelvi témái közül Szabó T. Anna Szabadulógyakorlat című kötetéből komponálandó szerelmi szótárt választottam. A döntést elsősorban az irodalom nyelvészeti alapjainak és elemeinek kutatása iránti érdeklődésem motiválta. Konkrétabban a novelláskötetben kitüntetett szerephez jutó szerelem metaforikus megjelenéseinek vizsgálata vonzott. Az a komplex háttér érdekelt, amely a metaforák konceptualizálásában és dekódolásában érvényre jut. Másrésről az is foglalkoztatott, hogy egy kortárs alkotó hogyan viszi át a szerelem ősi metaforamintázatát a konvencióból az innovációba, a hétköznapiból a rendkívülibe.

Mindezek tanulmányozásában volt segítségemre Kövecses Zoltán kognitív metaforaelméletről szóló, *A metafora. Bevezetés a kognitív metaforaelméletbe (2005)* című kötete, amely felvetette egy írói szótár létrehozásának lehetőségét. A pályamunka megírásából tehát kutatási vállalás lett. A kutatás szükségszerűségében és érvényességében megerősített Mártonfi Attila számítógépes írói szótárról tett megállapítása. Eszerint a szócikk stilisztikai leírásában a hagyományos szótárkészítési eljárásokon – például a lexikai-stilisztikai minősítéseken – túl szükség van a korszerű kutatások (pl. a kognitív metaforaelmélet) egyéb jellegű felhasználására is (Mártonfi, 2014). A kutatás hipotézise tehát az volt, hogy a kognitív nyelvészet, azon belül a kognitív metaforaelmélet produktívan alkalmazható az írói szótárak elkészítése során.

Elméleti háttér

A dolgozat elméleti hátterét egyrészt a korábbi szótárkészítési eljárások áttekintése adja, amelyeket új szótárkészítési módszerként kiegészít a kognitív nyelvészet, különös tekintettel a kognitív metaforaelmélet tanulmányozása. Emellett nélkülözhetetlen a női irodalom mint fogalmi kategória felülvizsgálata, valamint a kötetben megjelenő nyelvi agresszió, lírai és/vagy prózai nyelv természetének bemutatása is.

A szótárkészítés elméleti megalapozása

A Szabadulógyakorlat szerelmi szótárának megkonstruálásához többféle szótárkészítési eljárást kellett ötvöznöm, ugyanis ez a szótár (a Bánk bán- vagy a Toldi-szótárhoz hasonlóan) a konvencionális írói szótáraknál szűkebb területet vesz számba

¹ A szerző e kutatással 2022-ben az Országos Középiskolai Tanulmányi Versenyen magyar nyelvből negyedik helyezést, a Tudományos Diákkörök XXII. Kárpát-medencei Konferenciáján pedig nagydíjat szerzett Irodalom és nyelvészet szekcióban. Utóbbival középiskolásként kvalifikációt szerzett a 36. Országos Tudományos Diákköri Konferenciára.

a szerkesztés során (Balázs, 2020). Egyrészt specifikusan egy kötetet vizsgál, nem az író teljes életművét (Balázs, 2020). Másrészt további szűkítést jelent az, hogy kizárólag a szerelem megnyilvánulásaira fókuszál, mely tekintetben viszont a fogalmi szótárak vagy a korai szójegyzékkészítés hagyományát követi.

Más komponenseiben nem tér el a digitális szótáraktól, ugyanis a széles spektrumú értelmezési lehetőségek biztosítása, a nagy hozzáadottérték-tartalmú szemantikai-stilisztikai kidolgozás (Mártonfi, 2014), az egzakt jelentést reflektorba helyező gyűjtési, kutatási eredmények bemutatása alapvető célja az összes újonnan keletkező (digitális) szótárnak (Hegedűs). Ezzel a hozzáállással és törekvéssel teremtik meg a műértelmezés minél pontosabb feltételeit (Balázs, 2015), továbbá a nyelv átmentésének szándékával egyszerre szolgálják az irodalom- és a nyelvtudományt, a közoktatást és a közművelődést (Balázs, 2020). Például e kutatásban szerkesztetthez hasonló szótáraknak köszönhetően az írók nyelvhasználata akár egy fogalomkörön belül is összehasonlíthatóvá válik. Segítségükkel könnyen értelmezhető formában összevethető számunkra az, hogy egy-egy toposz hogyan szűkül, hogyan tágul az irodalomban koroktól és alkotóktól függően. Következésképpen az ilyen típusú szótárak a nyelvi értékőrzésen és a pontosabb megértéshez való hozzásegítésen túl új kutatási lehetőségeket is felvillantanak az irodalom- és nyelvtudomány területén.

Kognitív nyelvészet, kognitív stilisztika

A kognitív szemléletben a szöveg mindig valamilyen kommunikációs közegben jelenik meg és válik értelmezhetővé, ezért a kognitív felfogásban a szövegek az emberi cselekvés folyamatában és annak eredményeképpen valósulnak meg (Boronkai, 2008). A szöveg egyszerre jelenti létrehozásának műveletét, valamint a létrehozott tartalmat, szerkezetet (Tolcsvai Nagy, 2001).

A kutatási vállalást tovább segíti az, hogy a stílus kutatása is a kezdeti strukturalista iránytól és a funkcionális stilisztikától (Szathmári, 1994) napjainkban egyre inkább a kognitív felfogás felé tart (Tolcsvai Nagy, 2005) létrehozva ezzel egy másfajta stílusértelmezést. A kognitív szemléletű stilisztika a stílust úgy határozza meg, mint a nyelvről való tudás egyik alapvető elemét, így szociolingvisztikai és pragmatikai szempontokkal is bővíti a stílus tanulmányozásának kérdéseit (Tolcsvai Nagy, 2004). Ezért válik nélkülözhetetlenné az elméleti háttér sokrétű megalapozása egy olyan szótár komponálása esetén, amely a kognitív metaforaelméletet használja szótárkészítési módszerként.

A kognitív metaforaelmélet

Az érzelmi állapotot, így azon belül a szerelmet is, a nyelv a közvetlen fogalmi jelölés mellett közvetett módon is tudja ábrázolni. E közvetett jelölési módokat két csoportra oszthatjuk: metonimikusra és metaforikusra. Az érzelmek nyelvi ábrázolásának metonimikus és metaforikus módjai egyaránt az ember benső világának exteriorizálásán, azaz a külső valóságra történő kivetítésén alapulnak (Péter, 1991). A láthatatlan, megfoghatatlan elvont fogalom így foghatóvá, anyagszerűvé, látható képpé válik. Az érzelmek fogalomköre tehát a metaforák legtökéletesebb céltartománya. Érzelmünk legnagyobb részét, mint például a düh, a félelem, a szerelem, a boldogság, a szomorúság, a szégyen, a büszkeség stb. érzetét fogalmi metaforák segítségével konceptualizáljuk (Kövecses, 2005).

Kognitív nyelvészeti szempontból a metafora egy fogalmi tartomány terminusainak egy másik fogalmi tartomány terminusaival történő megértését jelenti (Kövecses,

2005). Ezt az azonosítási folyamatot hajtjuk végre például akkor, amikor az életről utazásként, a vitáról háborúként, a szerelemről tűzként, az elméletekről épületként, a gondolatokról, fogalmakról ételként, vagy éppen a társadalmi szerveződésekről növényként gondolkodunk.

A kognitív metaforaelmélet szerint a fogalmi metaforákat alkotó két tartománynak külön neve van (Kövecses, 2005). Az a fogalmi tartomány, ahonnan a metaforikus kifejezéseket merítjük, a forrástartomány. A forrástartomány segítségével érthetjük meg a céltartomány fogalmait. Így az élet, a vita, a szerelem, az elmélet, a gondolatok, fogalmak, a társadalmi szervezetek céltartományoknak, míg az utazás, a háború, az épület, az étel, a növény forrástartományoknak tekintendők. Tehát a céltartomány az az elvont tartomány, amelyet a forrástartomány használata révén megérteni próbálunk (Kövecses, 2005). Ez a metódus nyit kaput a szótárkészítés felé. Az alábbiakban egy példa található az általam komponált szerelmi szótárból.

I. 1. 1. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM TŰZ

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: tűz

- leképezések, és az azokat kifejező metaforikus nyelvi kifejezések:

Forrástartomány

Céltartomány

a tűz lángjai

a szerelem szakrális minősége

„[...]Ja buzgó szerelem; lángjai tűznek lángjai, az Úrnak lángjai.” (10. p.)

A kognitív nyelvészek egyik meglepő és érdekes felfedezése, hogy az irodalmi nyelvhasználat nagyrészt konvencionális, köznapi fogalmi metaforákon alapul, nem pedig eredeti, kreatív irodalmi metaforákon (Kövecses, 2005), melyek általában kevésbé világosak és egyértelműek (pl. ilyen Gabriel García Márqueznél az ablakízű tea metaforája). Faktum azonban, hogy az irodalmi metaforák jelentése gazdagabb, mint a hétköznapi vagy tudományos metaforáknak.

A nyelvi novum kimutatása a kognitív metaforaelmélet segítségével

A *Szabadulógyakorlat* szerelemvilága kapcsán Szabó T. Anna merész lépéseket tesz a magyar irodalom (de legfőképpen közélet) napjainkban is tabusított oldala felé, melyhez kétségtelenül új szerelemkoncepció és ezt az újonnan feltárt világot kifejezni tudó nyelv is szükséges. Ez a törekvés jól beleillik az irodalmi nyelvnek abba a sajátos technikájába, mellyel a hétköznapi metaforákból irodalmi szóképeket alkot; hiszen az író nemcsak tartalmában, témavilágában terjeszti ki a szerelem fogalmi körét (lásd: szexualitás, pornográfia, (családon belüli) nemi erőszak, testvérszerelem, pedofília, perverzió), hanem ezek kifejezése érdekében átalakítja a szerelem nyelvi hagyományát is. Ennélfogva, ahogyan Szabó T. Anna a konvencionális metaforákat irodalmivá változtatja, az a szerelem világának átalakítási szándékával szorosan összefügg. Az, hogy az olvasó elfogadja-e ezt az átalakítási ajánlatot, egy újabb kutatás anyagául szolgálhatna, jelen esetben nekem nem céлом és feladatom ezt kimutatni.

Az eszközök, amelyekkel a hétköznapi metafora átalakítható: a kiterjesztés, a kidolgozás, a kritikus kérdezés és a komponálás (Kövecses, 2005). Szabó T. Anna nyelvi megoldásai között a szerelem metaforikus megjelenítése kapcsán mindegyikre találunk példát.

A kiterjesztés során egy hétköznapi fogalmi metafora konvencionális nyelvi kifejezései helyett új nyelvi kifejezéseket alkalmaz az író/költő, tehát kiterjeszti a forrástartományból felhasználni kívánt elemek körét olyan elemekre, amelyek nem tartoznak a fogalmi metafora alapmegfeleléseit alkotó elemek közé (Kövecses, 2005). Példánkban a szerelem-egyesülés konvencionális metaforát Szabó T. Anna úgy alakítja át, hogy az egyesülést fúzióra cseréli. *„Azt hittem, ezt a csodát csak Isten látja, a sejszintű összekapaszkodást, az öleléstől berobbanó magfúzió exoterm erejét, ahogy működni és sugározni kezd a világban a megkettőződő, megszászorozódó anyag felfokozott energiája, hogy égi ajándék és szent titok a pillanat, ahogy a két mag összeolvad, és egymásba zuhanva megsemmisül, hogy megsokasodva, hogy más alakban újjászülessen az őrjöngve többszöröződő, mégis fokozhatatlan szerelemben.”*²

A kidolgozás annyiban különbözik a kiterjesztéstől, hogy ebben az esetben az író/költő a forrástartomány egy elemét – lásd: szerelem-egyesülés – hangsúlyozza újfajta módon, tehát jelen példában nem egy összetevőn érvényesíti az egyesülést, hanem egyszerre több helyen (Kövecses, 2005). *„Hallani, hallgatni, lélekkel a testembe hívni, magamba búvólni a hangját, a lélegzetvételét, a sóhaját, elképzelni a mikrofon nedves gömbjén a suttogó lehelet perzselését, a nyelvét, ahogy belakja, bemozogja a száját.”*³

A kritikus kérdés eszközének alapja, hogy az író/költő megkérdőjelezi egy-egy mindennapi, konvencionális fogalmi metafora létjogosultságát (Kövecses, 2005). A mesékben gyakran találkozunk az állatok szimbolikus jelentésével, amin belül pl. a békát a metamorfózis, a rútból széppé változó királyfi képzetével kapcsoljuk össze. Ezt a konvencionális leképeződést kérdőjelezi meg az új metafora, hiszen a Szabadulógyakorlatban a béka nem képes az átváltozásra, marad a rút, a gonosz megtestesítője. *„Az óvó néni szólította így, amikor a többiek már mind aludtak, odajött, és a haját cirógatta, aludj, Kisbéka, te szegény, aludj már. Az óvó néninek elmesélhette volna azt a varangyot, de akkor még nem jött el az idő, még nem választotta ki őt az Úr arra, hogy a pokolbéli förtelmekkel hadakozzék.”*⁴

Végezetül a komponálás esetén egy-egy metaforába több metaforát is beránt (Kövecses, 2005) az író/költő – például a szerelem-zene, szerelem-tánc, szerelem-lélegzet, szerelem-megálló szív képeit –, vagyis hagyományos és kifejezetten Szabó T. Anná-s képeket kapcsol össze. *„Átalakulni: anyagból energiává. Táncolni vele életre-halálra, rogyásig, ájulásig, táncolni és énekelni, táncolni és ordítani, amíg kifogy a lélegzet és megáll a szív. Áttáncolni a szakadék felett a zenéből épült hídon.”*⁵

A szótár strukturális egységei: a szerelem megametaforái

A szerelmi szótár elkészítésében az a felismerés segített, hogy a műalkotások nyelvhasználatában olvasható hagyományos és/vagy újszerű metaforák egész irodalmi szövegeken keresztül húzódnak anélkül, hogy szükségképpen „felszínre kerüljenek”. Vagyis konkrét metaforákat, ún. specifikus mikrometaforákat

² Uo. 20. p.

³ Uo. 176. p.

⁴ Uo. 92. p.

⁵ Uo. 264. p.

találhatunk egy adott irodalmi szöveg „felszínén”, ám fontos tudatában lennünk, hogy ezek egy őket koherenssé tévő megametaforából nőnek ki (Kövecses, 2005).

A szerelmi szótár létrehozása céljából a novella szövegeinek előzetes megismerése, illetve az azt követő szövegelemzés után két megametaforát, a *természeti jelenségeket* és az *ember alkotta jelenségeket*, a *kultúrát* jelöltem ki a szerelem konceptualizálásában, majd az ezekhez a forrástartományokhoz tartozó kifejezéseket kerestem vissza a novelláskötet e-könyv változatában. A találatokat csoportosítottam, értelmeztem, azok lelőhelyeit megadva szócikkekbe rendeztem.

A *természeti jelenségek* megametaforáját további két forrástartományra; az *élő*, illetve az élettelen természeti jelenségekre osztottam. Az élettelen természeti jelenségek elnevezésű csoporthoz tartoznak a *szerelem-tűz*, *-levegő*, *-fizikai erő*, *-egyesülés*, *-fúzió* képei. Ezek között találunk tipikus/konvencionális (lásd: *tűz*) és atipikus/újszerű elemeket (lásd: *fúzió*). Az élő természeti jelenségek segítségével konceptualizált metaforákat két forrástartományra bontottam. Az egyik az állat fogalma köré csoportosítható, melyek között tipikusnak mondható például a *szerelem-madár*, *-macska*, *-béka*, atipikusnak a *szerelem-féreg*, *-szárnyas hangya*. A másik forrástartománynak az emberrel kapcsolatos fogalmak elnevezést adtam, itt is megkülönböztetünk tipikus (például a *szerelem-testrészek* megfeleltetésében a *kéz*, *ujj*, *szem*) és atipikus (ugyanebben a megfeleltetésben a *vénuszdomb* és a *petyhüdt bőr*) elemeket. Ide sorolható még a testnedvek köre, mely Ady óta a költői nyelvhasználat részét képezi például a vér, nyál, izzadság, az alsó testrészek nedvei irodalmi megnyilvánulásaival.

A másik megametafora, mely az *ember alkotta jelenségek*, a kultúra képeit alkalmazza a szerelem kifejezésére, a *zene*, a *tánc*, az *ima*-, és *szómágia*, a *futás* fogalmaihoz köthető specifikus mikrometaforákat tartalmazza. Ezek szintén tipikus és atipikus elemekre bonthatók.

A szótár elkészüléséhez, ezen belül a megametaforák kijelöléséhez szükséges részletesen foglalkoznom Szabó T. Anna prózahangjával, stílusával, a kötetből kiolvasható ember- és világszemléletével, hogy a szerelem fogalmi körének feltárásában ne pusztán a szerelem hagyományos/bevett felfogására alapozzak, hanem Szabó T. Anna szerelemvilágának tartalmát/komponenseit és nyelvi rétegeit együtt lássam, és hogy az általam feltérképezett megametaforarendszer érvényességét ezzel is bizonyítsam.

Egy női író küzdelme a női hang irodalmi legitimációjáért

A kortárs női író társadalom és többek között Szabó T. Anna célja is valójában az, hogy a „női irodalom” megkülönböztető kifejezést az irodalmi közbeszéd maga mögött hagyja, és nemes egyszerűséggel csak írókról, alkotókról legyen szó, nemtől függetlenül (Szekeres, 2020). A tény azonban az, hogy a megkülönböztetés jelenleg elkerülhetetlen, mert az általános világszemlélet szerint az egység alapja a tökéletes egyenlőség, az egyenlőség alapja pedig a dualitás. Egyelőre annál az állomásnál tart a nők emancipációja az irodalom tekintetében, hogy egy nőnek íróként a teljes értékű félként való létezését kell érvényesítenie, mely bár fájdalmasan távol áll a céltól, társadalmi szempontból megkerülhetetlen fordulópontja a cél elérésének.

A szuverenitás elfogadtatása érdekében a női szöveghagyományok felfedezése, illetve megteremtése legalább olyan fontos, mint a női írók szubjektumképzése (Séllei,

2007). A női hang irodalmi legitimálhatósága attól függ, hogy maga a legitimitás meddig és mennyire hangosítható a nőben, mint nemben és egyetemes eszményképben; a kérdés az, hogy az olvasó meddig képes vagy akarja a női szerzőt, vagy az általa létrehozott női karaktert női minőségében befogadni. Vagyis a női mivolt kiterjedésének, a nő szerepének, témájának, pozíciójának ügye egyszerre társadalmi, nyelvi és poétikai kérdés.

A Szabadulógyakorlat szerzője szerint „*most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja.*”⁶ Azonban fontos megemlíteni, hogy Szabó T. Anna ehhez azt is hozzátette, hogy a női vadságot néha maga is riasztónak találja.⁷ „*Ez az anya-banya szójáték fejezi ki talán a legjobban a kedvesség és a durva hang közötti vékony rést. Nyilván az értelemmel kell uralkodni rajta, hiszen azért vagyunk emberek, de amíg nem engedjük ki a hangunkat, addig nem tudunk énekelni.*”⁸ Állítása szerint eleinte idegenkedett attól az első fia születése után jelentkező, nagyon vad és erős hangtól, ami ma jellemzi, főleg prózában, sőt, kifejezetten nehéz volt kiegyenlíteni ezt az érzékibb hangjával.⁹ Kétségszövegbevonhatatlan, hogy a vad női identitásnarratíva (Yuval-Davis, 2002) erős, újszerű és zabolátlan minőség, amely emiatt alapos figyelmet követel.

Nira Yuval-Davis politika-antropológiai műve szerint ez a durvasággal, vadsággal, szégyen és kiszolgáltatottság felvállalásával kapcsolatos ellenszenv azzal magyarázható, hogy a nőknek „[...] *kell [...] a reprezentációs terhet hordozni, minthogy őket tekintik a közösség identitása és becsülete szimbolikus hordozóinak, mind személyes, mind közösségi szinten*” (2002). Ez a magatartás pedig ellentmond a vad, fékezhetetlen, agresszív, olykor mágikus boszorkányhangig menő női beszédmódnak. Szabó T. Anna azt vallotta a maga „hátországglétéről,”¹⁰ hogy mélyen belenevelték azt a súlyos szégyenérzetet, amelyet akkor érez, ha a Viktoriánus vagy a Jókai-féle nőeszmény¹¹ elvárásainak¹² nem felel meg. Arisztotelész meghatározása alapján a szégyen, az az érzék, amely a szubjektumhoz köthető attitűdhöz kapcsolódik (Drávucz, 2015); ennek értelmében a szégyen érzete szorosan kötődik a felszabadulás, a szabadság és függetlenség fogalomköreihez.

Szabó T. Anna mikrokozmoszából láthatóan ugyanaz a belső vívódás tárul fel, mely a minden női szerzőt, irodalmi karaktert magába foglaló, az emancipáció felé haladó női jelenlét és jelentéstartomány makrokozmoszában is megmutatkozik. Ez pedig a már elfogadott intim és az el nem fogadott vad női hang összeegyeztetése. E kettősből adódó ellentétfelhalmozás és az azok által keletkezett töréspontok a női hang érvényesítése szempontjából abszolút hasznosak, hiszen a „*fejlődésvű narratív*

⁶ „*Most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja*” – Interjú Szabó T. Annával. (forrás: <https://wlovebudapest.com/cikk/2021/6/14/latnivalok-es-kultura-most-tartunk-ott-hogy-felnott-egy-egesz-noi-generacio-amelynek-van-hangja-interju-szabo-t-annaval>)

⁷ Uo.

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ „*Most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja*” – Interjú Szabó T. Annával. (forrás: <https://wlovebudapest.com/cikk/2021/6/14/latnivalok-es-kultura-most-tartunk-ott-hogy-felnott-egy-egesz-noi-generacio-amelynek-van-hangja-interju-szabo-t-annaval>)

¹¹ Uo.

¹² Uo.

folymatban nem tud megfogalmazódni alternatív női identitás, csak annak törései mentén. Át kell törnie a fennálló diskurzust, hogy rámutasson a hiányokra” (Zsadányi, 2006).

Szabó T. Anna novellái gyakran olyan pontokon törnek meg, amelyek például a szerző számára korábban ihletül szolgáló Szapphó (*Költői recept*, 2008) és a saját, írói hangjának vadságában¹³ felfedezett Sylvia Plath hagyományaihoz köthetők. Ennek jelentősége azért számottevő, mert a szerelmi és szexuális vágyat elkülönítő, a szenvedély testi tüneteit kendőzetlenül megjelenítő (László, 1999-2011) Szapphó, valamint a szülőkkel szemben érzett indulatok tabuit (is) ledöntő (Christian, 2019) Sylvia Plath között több, mint két és félezer év a távolság. Legalább triplaennyi egyik nyelvről a másikra átkódolhatatlan szó, két különböző nyelv, azok többezer éves fejlődése. Mégis mindketten vitathatatlanul megkerülhetetlen rezgései annak a durva, szemérmetlen női hangnak, amin Szabó T. Anna a Szabadulógyakorlatban 2020-ban megszólal. Következésképpen megállapítható, hogy az elődök életét legjelentősebben meghatározó érzelmek, nyíltan átörökíthető, ősi eredetű hagyományokként kínálják fel magukat, így például a szerelem szisztematikus probléma-, és fogalomköre Sylvia Plath-nál, Szapphónál és Szabó T. Annánál is megfeleltethető egymásnak. A megfeleltetés vizsgálatát elősegíti, hogy a szerelem absztrakt fogalmának kifejezésében mindig ragaszkodunk bizonyos toposzok használatához (Kövecses, 2005). A szerelem, tekintve, hogy a legkomplexebb céltartomány, páratlanul változatos forrástartományt tudhat magáénak, vagyis a hagyományok továbbvitelének lehetősége igen széles spektrumú. Érdekesség, hogy lehetőségek sora a filozófia bizonyos szempontjaiból pedig már maga a szabadság (Bécsi, 2018).

Mivel Szabó T. Anna nőelődeit, -társait és -utódait is felszabadítani készült¹⁴ a Szabadulógyakorlat című novelláskötetével, ezt a gesztusát a szerelem nyelvi megjelenési formáinak átvételével és átalakításával végezhetette el leghatékonyabban tehát. Ez a metódus kaput nyit a férfiszervezők azon női karakterei felé is, akiket az irodalomtörténet már-már motívumszinten tart számon. A könyvben (meg)jézett alakok közé tartozik Petőfi Sándor felesége, múzsája, Szendrey Júlia és Arany János balladájának főhőse, Ágnes asszony is.¹⁵ Már önmagában az a tény is megdöbbentő, hogy akiről évszázadokon keresztül mindössze beszéltek, az egyszer csak beszélni kezd; ez a magatartásmintázat lehetne a női irodalom törekvéseinek metaforája. A hangadás gesztusa egyfajta leszámolás azzal, hogy „*a hímnemű írók [...] kisajátítsák, felhasználják, a maguk dicsőségére fordítsák a nők hangját.*”¹⁶ A szó erejétől kap testet a lélek, és lelket a test, így – amennyiben ez a kimondott szó, valóban teremtő szó – a szavak általi emancipáció novellájává, a felszabadulás alakzatává válik a *Három női történet*,¹⁷ amelyben a szerző nemcsak a saját hallgatását oldotta fel a jelenben, hanem a múltban hagyott elődjeit is: „*Elődeim, a néma asszonyok, hallják*

¹³ Uo.

¹⁴ A szerzővel, Szabó T. Annával Orvos-Tóth Noémi beszélgetett élőben 2020. november 19-én 18 órakor a Líra Könyv Facebook oldalán. <https://www.youtube.com/watch?v=hb9AH-Ur9Bs>

¹⁵ SZABÓ T. ANNA Facebook-oldala: <https://www.facebook.com/annatszabo/posts/4537871506297426>

¹⁶ SZEKERES DÓRA: Szabó T. Anna: Türelmes vagyok, nem pedig szelíd. (forrás: <https://litera.hu/magazin/interju/szabo-t-anna-turelmes-vagyok-nem-pedig-szelid.html>)

¹⁷ SZABÓ T. ANNA 2020: Három női történet. In.: *Szabadulógyakorlat*. Magvető Kiadó, Budapest. 155. p.

a hívást. Én meg csak ordítok álmomban, sírok.”¹⁸ S „egyszer csak kisüvít ez a sok harag és hallgatás a nők által írt irodalomból.”¹⁹

A nyelvi agresszió irodalmi jelentősége

Szabó T. Anna Szabadulógyakorlat című kötetének nyelvi világában a tabusértésnek, mint a nyelvi agresszió egyik formájának kitüntetett szerep jut, mely nem egyedülálló jelenség az irodalomban. Bár a nyelvi agresszió irodalmi jelenlétének célja és mértéke koronként változott, használata mindig a rossz leírhatóságának témaköréhez tarozott, következésképpen fontos funkcióval bír a rossz fogalomköréhez kapcsolódó megküzdés-, és megértésfolyamatokban (Pap, 2018).

Az a verbális erőszak, amely az irodalmi nyelvben jelenik meg, a kimondhatatlan kimondásával képes arra, hogy a mindenkori szabadságélmény egyik komponensévé váljon. Ugyanis az olvasó számára az a lelki trauma, amelyet az erőszak okoz, a kimondás gesztusának köszönhetően az irodalomban már mint egy kézben tartott, szellemi síkra emelt, reflektált ön- és világismeretként tárul fel (Pap, 2018). Tehát a nyelvi agresszió az irodalomban egyszerre alkalmas a fájdalmas krízis ábrázolására és az ember szabaddá válásának nyelvi leképezésére (Pap, 2018). Ennek okán megnő a nyelvi agresszió poétikai jelentősége, mely azt indukálja, hogy úgy tud kilépni a tabu világából, hogy éppen tabusítotttsága válik az irodalomba való belépés indokává (Pap, 2018).

A nyelvi agresszió használata a hatalom problémakörében gyökerezik (Pap, 2018). A hétköznapi életben az elnyomás, az irodalomban a szabaddá válás eszköze. Így Szabó T. Anna a társadalmi tabuk (pl. szexualitás, testvérszerelem, pedofília, perverzió, családon belüli erőszak) ledöntésével éppen azt a belső szabadságot ébreszti fel az olvasóiban, amelyet a külvilág önmagának tulajdonítva elvett.

Vers- vagy/és prózanyelv

Szabó T. Annának vállaltan²⁰ mindig is az volt a célja, hogy költő legyen, így novelláskötetei esetében az az alapvető kérdés, hogy a *koncentrált, kis térben ható szöveg* lírai esszenciáját hogyan képes érvényesíteni a linearizált prózanyelvben. Elmondása szerint fő kritériuma, hogy a novelláinak lírai töltetük legyen,²¹ tehát nem titkolt vágya műfajfúziót alkotni, a sűrű próza eszköztárát használni. Ezt teszi például *Kis Róka Csaba festőművész New Disorder* című kiállításához készült *Két örvény*²² novellájában is: „Nem félsz a haláltól? /Nem, én a levéstől félek. A lét levétől. Csorog,

¹⁸ Uo.

¹⁹ FÜRDŐS ZSANETT: „Most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja” – Interjú Szabó T. Annával. (forrás: <https://wlovebudapest.com/cikk/2021/6/14/latnivalok-es-kultura-most-tartunk-ott-hogy-felnott-egy-egesz-noi-generacio-amelynek-van-hangja-interju-szabo-t-annaval>)

²⁰ *Türelmes vagyok, nem pedig szelíd.* Interjúja Szabó T. Annával. Litera. (forrás: <https://litera.hu/magazin/interju/szabo-t-anna-turelmes-vagyok-nem-pedig-szelid.html>)

²¹ „Most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja” – Interjú Szabó T. Annával. (forrás: <https://wlovebudapest.com/cikk/2021/6/14/latnivalok-es-kultura-most-tartunk-ott-hogy-felnott-egy-egesz-noi-generacio-amelynek-van-hangja-interju-szabo-t-annaval>)

²² SZABÓ T. ANNA 2020.: Im. 274. p.

²³ Uo. 182. p.

*fröcsköl, vér, takony, genny, émely, sűrű szag, nyirkos érintés, ragacs, lucskok, nyüzsögnek férgei...*²⁴

A fúziós hatás műfaji szinten azért is jótékony számára, mert segíthet a harmóniához való közeledésben a hanghordozás szintjén, mivel a prózáját hideg vadság, a líráját forró lágyság jellemzi.²⁵ Bár e kétfajta női hang belső harmóniájának megtalálása elmondása szerint néha akaratlagos, néha csak a kegyelem dolga,²⁶ ebből a kettőségből születik meg a novella, az *egyensúly a puszta dallam és a puszta értelem között*,²⁷ melyben a *magá indulatait felhasználva mondja el mások történeteit*.²⁸

Írásának metodikája jól elkülöníthető a két esetben; a vers megszületéséhez, vagyis a *nyelv hazajáró lelkének*²⁹ tettenéréséhez *félálom-állapot, telített várakozás, ritmikus szédülés*³⁰ szükséges, ezzel szemben a próza az ihletettség mámorán kívül esve a *felnötség gyakorlatiasságával közelít a tárgyához*.³¹ A líra az *időtlenne táguló*,³² míg a próza a tér-időre szűkülő figyelem. S aki egyszer megismerte az időtlenne táguló figyelmet, az *már nem tud olyan távolságtartó lenni lélekben, holott egy prózaírónak nem szabad feloldódnia a tárgyában. Egy költőnek viszont muszáj*.³³

Önmagának feltett ars poétikus kérdés, hogy vajon azokat a fogalomköröket, amelyeket a lírában csak sugall, képes-e tapinthatóvá tenni a prózában. Ilyen módon a líra a megfoghatatlan, a lélek, míg a próza a megfogható, a test, az anyag. Szerinte a próza másban ad többet, élni segít, mivel a fizikai világ egésze olyan gazdag, hogy a leírásával végzett munka közben nincs idő kiábrándulni vagy kiégni.³⁴ De a próza érzékelése szerint közel sem ég akkora hőfokon, mint a vers. Számára a dallamnak nagyobb súlya van, mint a szavaknak,³⁵ így prózában is nagyobb vágyakozással fordul a szónál igazabbnak titulált tüzet csiholó ritmushoz, a lélegzetvételhez, a mozgáshoz, mint a tagolt beszédhez.³⁶ Ez egyértelműen megjelenik a Szabadulógyakorlat *Élj a kopár hegyen Wild Love*³⁷ című részében.

²⁴ Uo. 182. p.

²⁵ „*Most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja*” – Interjú Szabó T. Annával. (forrás: <https://wlovebudapest.com/cikk/2021/6/14/latnivalok-es-kultura-most-tartunk-ott-hogy-felnott-egy-egesz-noi-generacio-amelynek-van-hangja-interju-szabo-t-annaval>)

²⁶A szerzővel, Szabó T. Annával Orvos-Tóth Noémi beszélgetett előben 2020. november 19-én 18 órakor a Líra Könyv Facebook oldalán. <https://www.youtube.com/watch?v=hb9AH-Ur9Bs>

²⁷ „*Most tartunk ott, hogy felnőtt egy egész női generáció, amelynek van hangja*” – Interjú Szabó T. Annával. (forrás: <https://wlovebudapest.com/cikk/2021/6/14/latnivalok-es-kultura-most-tartunk-ott-hogy-felnott-egy-egesz-noi-generacio-amelynek-van-hangja-interju-szabo-t-annaval>)

²⁸ *Türelmes vagyok, nem pedig szelíd*. Interjúja Szabó T. Annával. Litera. <https://litera.hu/magazin/interju/szabo-t-anna-turelmes-vagyok-nem-pedig-szelid.html>

²⁹Uo.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³²Uo.

³³ Uo.

³⁴ Uo.

³⁵ Uo.

³⁶ *Türelmes vagyok, nem pedig szelíd*. Interjúja Szabó T. Annával. Litera. <https://litera.hu/magazin/interju/szabo-t-anna-turelmes-vagyok-nem-pedig-szelid.html>

³⁷ Szabó T. Anna 2020.: *Im*. 259. p.

A szerző megnyilatkozásaiból kikövetkeztethető, hogy alkotói identitásában a próza a líra alternatívája, s nem fordítva. Azonban a prózát és a lírát összeköti a költőségében és az íróságában is csillapíthatatlan szomj: „*a hiteles hang megtalálása*”³⁸ felé táplált kíváncsiság. Miután a lírában elkezdte nem nyomasztani a feltárlkozás kockázata, epikában is megkísérelte leképezni az önátadás folyamatát,³⁹ mely leginkább önmaga fiktív karakterekben történő transzponálásában és a kifelé figyelés közben megismert emberi sorsok papírra vetésében nyilvánult meg. Mivel a próza ekképpen lehetővé teszi a tárgyába mélyen bevonódó alkotó feszültségének kiengedését a külső terekbe, elmenekülését az objektív jelenlétebe, a líra öngyógyító⁴⁰ alternatívájává alakul; szabadulógyakorlattá.

Kutatás

A kutatás anyaga: Szabó T. Anna Szabadulógyakorlat című kötete

A kutatás anyagának bemutatása a kötet kompozíciójának, nyelvezetének, a benne szereplő karaktereknek, valamint a kötet filozófiájának áttekintése során történik, mivel ezek a szempontok elengedhetetlenek a művekben szereplő metaforák kognitív szempontú értelmezéséhez.

A kötet kompozíciója

A Szabadulógyakorlat Szabó T. Anna harmadik novelláskötete, előfutárai a Törésteszt (Magvető, Bp., 2016) és a Határ (Magvető, Bp., 2018). Az író úgy fogalmaz, hogy számára a Törésteszt a próza vállalását, a harag könyvét, a Határ az emberek közötti szakadék megtalálását és annak áthidalását, a Szabadulógyakorlat pedig a mindezek fölé emelkedést, a *Különbéke*⁴¹ kísérletét, a túlélést jelenti. Az író szerint a harmadik kötet elsősorban nem boldogságkereső könyv, inkább az öröm, a felszabadulás lehetőségeit villantja fel, vagyis annak reményét, hogy az ember a legnagyobb tragédiákból is talpra tud állni, képes túlélni. Azonban mindez megmarad az individuális megkönnyebbülés szintjén, az ember számára nem adatik meg a társas kiteljesedés.

A kötet kompozíciója szempontjából jelentős, hogy a novellák világában egyfajta váltakozás figyelhető meg: a nagyon fullasztó, félelmet keltő témákat könnyebb, semlegesebb, a távolságtartás lehetőségét biztosító átkötő novellák kísérik. Ez a fajta szerkesztésmód az olvasó figyelembevételét tükrözi: Szabó T. Anna ezzel a gesztussal „*teret ad a sprint utáni fellelegzésre és regenerálódásra*” (Seres, 2021), aminek köszönhetően a kötet nem bizonyosul émelyítőnek, fullasztónak. Ugyanakkor a szorongás és a félelem mozdulatlanságban is örvénylő, fárasztó, kilátástalan intenzitásának (Benczi, 2021) megjelenítése időnként megköveteli az olvasótól, hogy szünetet tartson a könyv olvasása közben (Seres, 2021). Ahogy Benczi Boglárka megfogalmazása szerint a „*szorongásban csak tér van*” (2021), következőképpen az olvasónak néha helyre kell állítania a tér-idő egységét azzal, hogy időt ad magának a novella folytatásához.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ SZABÓ LŐRINC: *Különbéke* című verse. (forrás: <http://krk.szabolorinc.hu/06/78a.htm>)

Ilyenformán a tér-idő, katalizátor-neutralitás egyensúlyt hivatott kiegyenlíteni a narrátor egyes szám első személye és harmadik személye közötti váltakozás is – míg előbbi mélyebb átélést, az elbeszélő és az olvasó egyé válását, utóbbi a novella szereplője és az olvasó szeparációját éri el. Bár a teljes elkülönülés nem valósul meg, hiszen „*a harmadik személyben írt novellákban az elbeszélői pozícióból és a bensőséges hangból eredő disszonancia figyelhető meg*” (Győri, 2021).

Az olvasó érzelmi függetlenedésének lehetőségeit tovább szűkíti a Szabadulógyakorlat témája, a vágy, mely Szabó T. Anna egész munkásságához hasonlóan (Benczi, 2021) a test és a lélek kapcsolatát járja körül, tipikus és atipikus valóságokra irányulva. A novellák arra keresik a választ, hogy mennyire lehet megzabolázni ösztöneinket: „*Mennyire tud felülkerekedni a józan ész, hogyan tudunk beilleszkedni a társadalomba, hogyan tudunk úgy dolgozni, gyereket nevelni, sorban állni, sorba illeszkedni, hogy közben ősi, vad ösztönök dúlnak bennünk: hogyan lehet nyakkendőt kötni egy vademberre?*” (Benczi, 2021). Ilyen értelemben a vágy tipikus és atipikus irányulásai az egész köteten átvonuló megametaforákként teremtenek transfereket az extázis és a depresszió novellái között, míg a háttérben a rövidprózák líraisága, a lágy dallamok és pattogó szólások tökéletes összhangzatot biztosítanak (Benczi, 2021) a különböző élethelyzetű és korú emberek szabaduláskísérleteihez (Győri, 2021).

A kötet nyelvezete

A kötetre jellemző tabukat döntögető, néhol agresszív intenzitással bíró beszéd mellett a szövegek mély rétegeiben kimunkált intertextuális kapcsolódások fedezhetők fel. A következetes nyelvi játékosság is mindvégig jelen van; „*térben és időben különböző nyelvváltozatok mosódnak össze*” (Szabados, 2022); az argó, a tudományos és zenei világ nyelve, a magyar tájegységek, dialektusok szavai, latin, angol és német kifejezések, az egyházi szövegek szókészlete.

Külön figyelmet érdemel, hogy a legősibb, finnugor nyelvcsaládból megőrzött alapnyelvi szavaink – például a testrészek elnevezései – súlyozott részét képezik a szövegeknek, ugyanis ez a gyökeres transzformáció elérésének szándékára utal.

A kötet nyelvhasználatának további sajátossága az elliptikus mondatok használata, mely Ernest Hemingway jéghegy-elméletével megfeleltethető (Tardim, 2012) hiányos karakterábrázolást eredményez (Győri, 2021).

A kötetben szereplő karakterek

A karakterek hiányos jellemábrázolása egyrészt a történet hangsúlyozásához, másrészt az olvasó gondolkodásra készítéséhez, fantáziájának felélesztéséhez vezet. Más szempontból egyes karakterek a sztereotipikusságukkal, felszínességükkel társadalombíráló archetípusokat jelenítenek meg. Főként a kliséktől, trendektől szinte élettelen és hiteltelené váló, személyiségük rétegzettségét és bonyolultságát elvesztő, végtelenül magára hagyott embereket, akiknek a története gyakran előbb ér véget, minthogy igazán elkezdődhetne (Győri, 2021). Ezek a karakterek a test idegenségének tapasztalatáról adnak hírt az élet különböző szakaszaiban.

Minden szereplő valamiképpen be van zárva a magányosságba, a testbe és az időbe – ez a három a legfontosabb. „*Utóbbiról elég sok szó esik ebben a könyvben, arról, hogy az öregedést hogyan lehet viselni testileg, de főleg lelkileg. Vannak kamaszok, akik kiszolgáltatottak, egyedül vannak, nem értik, mi történik velük, és vannak idősödő, korombeli nők az önfeladás határán, amikor elárulja őket a testük, és ők is elárulják*

önmagukat: azt, hogy milyen volt fiatalnak lenni, szenvedélyesen szeretni, rajongani”⁴² – mondja Szabó T. Anna.

A kötet filozófiája

A kötet világának filozófiáját a címadó és az azt követő novella utolsó mondatai villantják fel: „*én akkor vagyok igazán, amikor nem vagyok*”⁴³; „*Senki és mindenki: vagyok.*”⁴⁴ Ez a két megállapítás a lét és nem lét közötti ingadozásban való feloldódást, vagyis a létezés újfajta birtoklását sugallja. Az önmaga létre reagáló én mint megismerő és megismert van jelen a szövegekben, mintha csak Hegel mondatát választotta volna Szabó T. Anna a kötet szervező elvéül, mely szerint „*az én a viszonylat tartalma és azzal egyidejűleg a viszonylatot létrehozó*” valóság is. Ez összefüggésbe hozható az író azon megállapításával, hogy a világot az ember/a nő nem tudja megváltoztatni, de önmagát igen,⁴⁵ ezen keresztül azonban az egész világot is. Önmagunk formálásának ez a kizárólagossága összefügg azzal, hogy a nőknek sokáig nem volt világi hatalma, ezért ha változást akartak, a szerző szerint valóságmódosítással, ráolvasásokkal, imákkal próbálkoztak ott, ahol más megoldás nem volt. Tehát megkísérelték úgy hajlítani a valóságot,⁴⁶ hogy ne kelljen elszakadni tőle, sem belehalni a tehetetlenségbe. Ebben a vállalásban fontos szerepet kap a boszorkányság, amely Szabó T. Anna álláspontja alapján egy olyan mágikus gesztus, amely a női tehetetlenség kitörési pontjává minősült a szabadsághiányban és a beszorítottságban.⁴⁷

Ugyanakkor „*a legfőbb szabadulógyakorlat nem is igazán a mágia, hanem a zene varázsa*”.⁴⁸ A kötet páratlanul változatos zenei világgal dolgozik, és minden zene mögött más-más világ, világnézet bújik meg. Következésképpen mindegyik üzen valamit a zene univerzális nyelvén, mely mélyebb kapcsolódási lehetőségeket kínál az olvasónak. Szabó T. Anna felvonultatja a klasszikus *Haydn*-t, a romantikus *Muszorgszkijt*, a magyar népzene nagy gyűjtőjét, *Bartókot*, egyházi énekeket, egy taizei éneket, és egy német gyerekdalt. Emellett megjelenik benne a hippie-korszak és a rockzene egyik legnagobb női alakja, *Janis Joplin*, az olyan nagynevű rock bandák, mint a *The Velvet Underground*, a *Black Sabbath*, a *The Rolling Stones* vagy a *Pink Floyd*. A legnagyobb hangsúlyt mégis a *The Doors*, és azon belül is annak frontembere,

⁴² A szerzővel Milanovich Domi beszélgetett: Szabó T. Anna: Azért kezdtem el írni, hogy kiszabaduljak az időből. *Dívány*. <https://divany.hu/vilagom/2020/12/17/interju-szabo-t-anna/>

⁴³Szabó T. Anna: Szabadulógyakorlat, 2020.: *Im*. 34. p.

⁴⁴Uo. 38. p.

⁴⁵A szerzővel, Szabó T. Annával Orvos-Tóth Noémi beszélgetett élőben 2020. november 19-én 18 órakor a Líra Könyv Facebook oldalán. <https://www.youtube.com/watch?v=hb9AH-Ur9Bs>

⁴⁶A szerzővel Forgách Kinga beszélgetett, 2020.: Szabó T. Anna: A Szabadulógyakorlat a túlélés könyve. In.: *Könyves Magazin*. https://konyvesmagazin.hu/nagy/szabo_t_anna_szabadulogyakorlat_novella_orvos_toth_noe_mi.html

⁴⁷ A szerzővel Milanovich Domi beszélgetett: Szabó T. Anna: Azért kezdtem el írni, hogy kiszabaduljak az időből. *Dívány*. <https://divany.hu/vilagom/2020/12/17/interju-szabo-t-anna/>

⁴⁸ A szerzővel Forgách Kinga beszélgetett, 2020.: Szabó T. Anna: A Szabadulógyakorlat a túlélés könyve. In.: *Könyves Magazin*. https://konyvesmagazin.hu/nagy/szabo_t_anna_szabadulogyakorlat_novella_orvos_toth_noe_mi.html

a 27-es klub⁴⁹ tagja, az *elektrikus költő*,⁵⁰ a pillanatban élő *Jim Morrison* kapta. Morrison egy szállóigévé vált idézete így szól: „Nézz szembe a legnagyobb félelemmel, ezután a félelemnek már nincs hatalma feletted. Szabad vagy.”⁵¹ – s talán ez a Szabadulógyakorlat, mint műalkotás valódi filozófiája.

A kutatás eredménye: a szerelmi szótár

I.FOGALMI MEGAMETAFORA: A SZERELEM TERMÉSZETI JELENSÉG

I.1. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM ÉLETTELEN TERMÉSZETI JELENSÉG

I. 1. 1. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM TŰZ

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: tűz

- leképezések, és az azokat kifejező metaforikus nyelvi kifejezések:

Forrástartomány

Céltartomány

a tűz

a szerelem

„Nincs semmi, csak ez az örült szerelem, bennem, általa. Benne, általam. Mindenki, aki látja vagy hallja. A tűz.”⁵² (177. p.); „Dobogok, lobogok, szuszogok, táncolok. A ritmus, a ritmus, a ritmus, éneke és tüzem.” (179.p.) ; „lüktető, meleg, piros fény” (13. p.) ; „A lángom, a tüzem.” (10.p.)

a tűz lángjai

a szerelem szakrális minősége

„[...]Ja buzgó szerelem; lángjai tűznek lángjai, az Úrnak lángjai.” (10. p.)

a tűz terjedése

a szerelem tudatosulásának folyamata

„Fölhevült bennem az én szívem, gondolatomban tűz gerjede fel.” (12. p.)

a tűz pusztító intenzitása

a szerelem pusztító intenzitása

„Tépett és lüktetett, mint a kiszakadó tüdő, mint a tüzesen sajtó izmok, a rángó szív, torkig égő gyomor.” (6. p.)

a tűz melege

a szerelem otthonteremtő ereje

„[...]Ja tűzimádatot gyerekkorából, a vaskályhánál melegedés nyomorúságos idejéből hozta, amikor még az volt a legnagyobb biztonság és legnagyobb öröm, ha volt mivel befűteni.” (13.p.); „Én nem tudok ilyenkor lépést tartani veled, engem az otthon és a kert érdekel, a rántotta, a kismedence, a rózsák és a fűszerek, ilyenkor télen pedig a kandalló tüzének szikrás ropogása, a mézeskalácsillat és a fadísztés.” (159.p.)

a tűz pusztítása

a szerelem által okozott kiüresedés

⁴⁹ <https://www.rollingstone.com/culture/culture-lists/the-27-club-a-brief-history-17853/>

⁵⁰ <https://www.facebook.com/Jim-Morrison-The-Electric-Poet-271252236401281/>

⁵¹ <https://www.citatum.hu/idezet/82566>

⁵² Az idézet után Szabó T. Anna 2020.: Szabadulógyakorlat e-könyv változatának oldalszámát közlöm zárójelben.

„Ahogy a szép fű szemében kihuny az ölés örült tüze, nincs ölni vágyás, sem halálvágy, csak a kavargó fekete semmi, csak az úr szívása, kíméletlenül sodor, híz magába, fekete lyuk.”(172.p.)

a tűz mindent felégető ereje

a szerelem mindent felégető ereje, amit csak az azt tápláló szerelmesek élnek túl

„ Minden régi kép megsemmisült az idők kezdetén, abban a nagy tűzben, úgyhogy csak Anyika tudta, mennyire hasonlít az apjára a fű, mintha újrászülte volna egészen.”(112.p.)

a tűz nem biztonságos használata

a szerelem párkapcsolati alapok nélkül

„Rendes működő kandallót még nem is látott”; (13.p.)

a tűz égő parazsa

a szerelem halhatatlansága

„Gyalázat, gondolta a doktor, a bíró pedig arra gondolt, hogy járt ő már ebben a házban a tűz után, és akkor még semmi nem volt Illés Ilonka ágya helyén, csak egy lezuhant gerenda, és még mindig ott lüktetett benne a vérpiros, eleven parázs.” (120.p.)

a tűz mennyisége

a szerelem megélésének intenzitáskülönbségei

„Tebenned sokkal több a tűz, mint bennem.”(135.p.)

a tűz meggyújtásának fényadó ereje

a szerelem iránt érzett vágy

„Gyújts éjszakámba fényt, hadd égjen a soha ki nem alvó tűz, fényem, tüzem, te, úgy szerettelek volna megölelni, megérinteni azokat a komikus kunkorokat, beléd gabalyodni, rád tapadni.” (17.p.)

a tűzrakás előkészülete

a szerelem megsemmisítésének előkészülete

„Asperger még nem ok arra, hogy egy gyereknek örökké az állandóság kelljen, majd megszokja a panelt is, ahogy a kertet megszokta. Minek ez a sok szar? Hova raknád? Kéne neked mindenem, kéne, mi? Nesze! Azzal kidobott egy széket az ablakon. Kirohant a kertbe, és még össze is taposta. Aztán a tűzrakóra dobta. Utánahajította a napernyőt.”(70.p)

a tűz általi fémmegmunkálás folyamata

a szerelem fizikai megnyilvánulása

„Hogy végre megtalálta azt az öntőformát, amit az ő tüzes féme teljesen ki tud tölteni.”(134.p)

a tűzgyújtás folyamata

a szerelem születése

„Vágok fát, gyújtok tüzet.”(161.p); „Tűz vagyok, és te szél, aki éleszt”(130.p.)

a tűz tárgyakat meggyújtó hatása

a szerelem fizikai megnyilvánulása

„Azt ordítják, festem magam, pedig én tényleg pirulok, ég a bőröm.”(106.p.)

a tűz attribútuma, a lobogás

a szerelem ismertetőjegyének emléke

„A nagy puha leveleken átdereng majd a tűz lobogása”(14.p.)

az elemi tűz pótolhatatlan ereje

az igaz szerelem pótolhatatlan ereje

„Tűz persze lesz, naná hogy, mert a cucc tűzveszélyes, csak el ne mondja senkinek. Elég, ha megnézi ezt a fos adaptert, akasztanak fel, aki kispórolta belőle az anyagot. Ne higgye ám, hogy le akarom beszélni, csak jó lenne tudni, rájött-e már, hogy az az izé csak villog, és nem ad semmi meleget, ellentétben például ezzel, kétezer wattos, időzítő, távirányító, fel is lehet tenni a falra, nem foglal helyet, ötvenezerről lett leszállítva. Kétéves a kellékszavatossága, higgye el, nem mindegy, mert ha elromlanak ezek a kínai szarok, na de persze ez magyar, akkor hopp, ott a baj... Tessen csak megnézni.”(16.p.)

I.1.2. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM LEVEGŐ

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: levegő, lélegzetvétel

Forrástartomány

Céltartomány

a levegő, lélegzetvétel

a szerelem

„Minden lélegzetemmel ő áradt belém, és kiszakadt belőlem, amikor kilélegeztem”; „Minden pillanatban tudatában voltam, hogy egy vagyok vele, egységben lüktetünk, hiszen ugyanazt a levegőt szívom ki és be [...]”(6.p.); „És olyan fájdalmasan szép keze volt, olyan sebezhető ügyetlenséggel tartotta a görbén megsodort, kókadt cigarettát, hogy elakadt a lélegzetem, és ráharaptam az ajkamra.”(51.p.); „Hallani, hallgatni, lélekkel a testembe hívni, magamba búvólni a hangját, a lélegzetvételét, a sóhaját.”(176.p.)

a levegő hiánya

a szerelem hiánya

„Vajon a többiek hogy bírják ezt a levegőtlen szorongást, a büntetéstől való rettegés verejtékszagát?”(27.p.)

a levegő

a szerelem fizikai megnyilvánulása

„Elég elképzelnem, hogy itt ülsz mögöttem a szobában, a lámpa fénykörében, a nagy buci fülhallgatóval a fejedben, és az ujjaid meg-megrándulva simogatják a levegőt.”(160.p.)

a levegőért való küzdelem

a szerelem szenvedélyes töltete

„Szétgyötrik a testüket, súlyt emelnek, maratont futnak, hogy érezzék a levegőt a tüdejükben, az élet éles fájdalmának szétáradását, az adrenalint.”(174.p.)

a lélegzetvétel üteme

a szerelem különlegessége

„A bátorsága, ahogy odateszi, megmutatja és felkínálja magát. A lélegzésének a hangja.”(96.p.)

a lélegzet visszafojtása

a szerelem érzésének elfojtása

„Lélegzet-visszafojtva felkelt, kitapogatta a mobilt. Még tartott az izgalom, de már ott éledezett alatta a szégyen is, kesernyésen és édesen.”(99.p.)

a lélegzet visszafojtása

a szerelem nélkülözése

„Inkább egy tanárnak adta oda magát, mintsem hóhérok kezére kerüljön, de attól kezdve mindene az uráé volt, a keble és a méhe, a feneké és a névvel soha nem illett lába köze, szült és nevelt, szült és ringatott, és közben tűrte az ostromot éjjelenként,

egyre nagyobb fájdalmak között, kínlódva, könyörögve, némán, haragosan, lélegzet-visszafojtva, fulladozva.”(104.p.)

a levegő belélegzése a szerelem egygé olvasztó ereje
„Belélegzem és magamba iszom, befolyja a tagjaimat, betölt egészen: már ő vagyok.”(171.p.)

a lélegzetvétel összehangolása a szeretet, szerelem alázata
„A lélegzetét a mellkasán szuszogó babához idomította.” (66.p.)

I.1.3. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM FÖLD

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: föld

Forrástartomány	Céltartomány
a föld távolsága az égtől	a szerelem elvesztésétől való félelem

„Néha ledobtam egy kavicsot, hogy halljam, ahogy zuhan, és a lombokon át földet ér. Arra gondoltam: így lesz, ha nem szeret.”(6.p.)

a föld és ég távolságának áthidalása	a szerelem szakrális ereje
--------------------------------------	----------------------------

„A földön, a föld alatt élnek, de a násztáncuk a levegőben zajlik, a mélyből csak a szaporodáshoz szállnak fel, magasan az erdők és a háztetők fölé, és ott fent, repülés közben történik meg a párosodás és a megtermékenyítés, az új boly ígérete.” (157-158.p.)

a föld kiszáradásának észre nem vétele	a szerelem elmúlásának észre nem vétele
--	---

„[...] a nyüzsgő sokféleségben alig lehet lehet észrevenni, hogy mennyire kiszáradt alattuk a föld.”(31.p.)

a föld zabolázhatatlansága	a szerelem ember általi kontrollálhatatlansága
----------------------------	--

„Nyáron sorra pusztultak el az ültetett növények, a kifáradt, agyagos föld nem akarta megadni magát az új gazdának, elárasztott mindent pitypanggal, lóherével, boglárkával és aszattal.(69.p.)

föld alatti félhomály	a szerelem
-----------------------	------------

„Agresszív anyanyelvem elől egész életemben az elhallgatásba és a föld alatti félhomályba menekültem, és azért lettem festő, azért a szememmel és a kezemmel dolgozom, mert nem hagytak beszélni.”(155.p.)

a föld alatti „fájdalom”	a szerelem fájdalommassága
--------------------------	----------------------------

„Hová lehet kikapaszzkodni a föld alatti fájdalom mélységéből?”(157.p.)

földsüket	a szerelem nyelvét nem beszélő, nem értő ember (szerelemsüket)
-----------	--

„Nem létezik, hogy nem szereti Bartókot. És nem lehet, hogy pont ma találkozom egy ilyen nővel. Maga ezek szerint földsüket.”(140.p.)

I.1.4. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM FIZIKAI, KÉMIAI ERŐ

- absztrakt céltartomány: szerelem, szeretet

- képi forrástartomány: fizikai, kémiai erők

Forrástartomány

a fizikai erő

Céltartomány

a szerelem

„*eggyé akartam válni a gondolataival, az indulataival*” (7.p.)

a fizikai fúzió

a szerelmi egyesülés

„*Azt hittem, ezt a csodát csak Isten látja, a sejt szintű összekapaszkodást, az öleléstől berobbanó magfúzió exoterm erejét, ahogy működni és sugározni kezd a világban a megkettőződő, megszászorozódó anyag felfokozott energiája, hogy égi ajándék és szent titok a pillanat, ahogy a két mag összeolvad, és egymásba zuhanva megsemmisül, hogy megsokasodva, hogy más alakban újjászülessen az őrzöngve többszöröződő, mégis fokozhatatlan szerelemben.*” (20.p.)

a fúziós alapokon készített étel

a szeretet, szerelem családgyógyító ereje

„*Azt akartam, hogy felkelj, azt akartam, hogy mosolyogj megint, és sikerült, mert fel is keltél, és mosolyogtál, és másnap folytattad a nagytakarítást, és megfőzted a karácsonyi speciális fúziós menüt*” (149.p.)

a tudományos értelemben vett egyesülés és bomlás

a szerelemben való egyesülés és kettéválás

„*[...]ezerszer fog még kettéválni és egyesülni, szétszóródni és becsapódni, mielőtt véget ér az éjszaka, és reggelre megbomlik benne valami végképp, hiába éli túl, nem fogja tudni, kicsoda, nem fogom tudni, ki vagyok, nem fogja egyikünk sem.*” (124. p.)

irányított egyesülés és osztódás

a szerelem természetellensége

(mesterséges megtermékenyítés)

„*Orvos szeme a mikroszkópon, üzenet fentről: mesterséges megtermékenyítés. Sorsunk betűi, egymásba csavarodó spirál, irányított egyesülés és osztódás.*” (20-21.p.)

az anyag energiává alakulása

a szerelem transzcendentális ereje

Átalakulni: anyagból energiává. Táncolni vele életre-halálra, rogyásig, ájulásig, táncolni és énekelni, táncolni és ordítani, amíg kifogy a lélegzet és megáll a szív. Áttáncolni a szakadék felett a zenéből épült hídon.“ (178.p.)

I.1.5. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM VÍZ

- absztrakt céltartomány: szerelem, szeretet

- képi forrástartomány: víz

Forrástartomány

a víz tetején járás

Céltartomány

a szerelmi kapcsolatra vetített reflexió

„*Hűsítette a meztelen lábamat a villogó víz. És egyszerre minden átmenet nélkül elkezdtem azt érezni, hogy járok a víz tetején, súlytalanul és semmit sem akarva,*

- képi forrástartomány: méh

Forrástartomány	Céltartomány
a méhek számának csökkenése	a szerelem intenzitásának csökkenése
„Méhek is alig vannak, mégsem tudok most erre gondolni, mert a világ annyira állandónak és sebezhetetlennek tűnik ebben az áradásban, mint bármelyik korábbi tavaszon.”(31.p.)	
a méhek kaskészítése	a szerelem otthonteremtő ereje
„Szabóméhek, magyarázta, látod, ezekben a nádszálakban építik sárból és levelekből a puha kuckót a gyermekeiknek.”(69.p.)	
a méhkas megsemmisítése	a szerelem által teremtett otthon megsemmisítése
„Ezt akartad? Két lépés, és leakasztotta a szerszámoskamra faláról a méhek házát. Elővette a gyufát. Kata egy pillanatra azt remélte, nekitámadnak, összecsípi.”(71.p.)	

I.2.1.2. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM BÉKA

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: béka

Forrástartomány	Céltartomány
a béka	a szerelem érzése általi metamorfózisra képes ember
„mind meghalunk, onnan lehet tudni, hogy nemsokára elfogynak a világból a békák, kihalnak, és velük halunk mind”(63.p)	

I.2.1.3. FOGALMI METAFORA : A SZERELEM MADÁR

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: madár

Forrástartomány	Céltartomány
a holló	a szerelem nélkül élő ember
„Holló vagyok az énekesek közt, torokhangon kurrogva dúdolgatom a sötétség dalát” (28.p.)	
a madár	a szerelmi szakítástól szenvedő ember
„A madár lebucskázott a műfüre, ott vergődött törött szárnyal [...]” (46.p)	
a madár	a szerelmes ember
„Maglehet, a virrasztók közül változott át valaki madárrá.”(118.p.)	
a madárraj	a szerelmesek csoportja
„Hintáztam, amíg el nem szédültem, néztem a körbe-körbesurrogó galambrajt, repültem velük harminc testté szakadva, és soha meg nem untam.”(27.p.)	

I.2.1.4. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM MACSKA

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: macska

Forrástartomány

a macska lustasága

Céltartomány

a szerelem alacsony intenzitása

„Piros babzsákon ülök, az ölemben nagy, lusta macska dagasztja a kedvenc gyapjúsoknyámat, hiába próbálom odébbtessékelní, már befészkelte magát” (167.p.)

a macska befészkelése

a szerelem megszokottá válása

„Piros babzsákon ülök, az ölemben nagy, lusta macska dagasztja a kedvenc gyapjúsoknyámat, hiába próbálom odébbtessékelní, már befészkelte magát” (167.p.)

a macska karmolása

a szexuális együttlét kellemetlensége

„[...] - és akkor éppen ennél a sornál, még a befejezés előtt, amikor éreztem, hogy mindjárt megint legyőz a hányinger, és újra megint ki akartam rohanni, a macska hirtelen lesből az ölembé ugrott, és mohón belevájt a szoknyámba, át a harisnyán, át a bugyin, és én összerándulva éreztem, ahogy mind a tíz karmával belemar a frissen leborotvált, csupasz ágyékomba.” (170.p.)

a macska dorombolása

a szerelmes ember udvarlása

„[...] tanultam mindenkitől, akitől lehetett, [...] még attól a hatalmas sánta, sárga madridi macskától is, aki hihetetlen hangerővel dorombolt az ölemben, és végigszerenádozta a tetőn az izzadós éjszakákat.” (87.p.)

I.2.1.5. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM SZÁRNYASHANGYA

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: szárnyashangya

Forrástartomány

a szárnyashangyák násztánca

Céltartomány

a testen innen és túli egyesülés a szerelemben

„Eszembe jut a szárnyas hangyák kavargása kislány koromból (...) - én is ott repülök velük izzó, szétszikkázó testtel, millió fénylő darabra szakadva, eggyé válva a széllel és a násztánc lendületével.” (157.p.)

I.2.2. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM EMBER

1.2.2.1. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM EMBERI TESTRÉSZ

1. 2. 2. 1. 1. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM MÉH

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: méh

Forrástartomány

a méh összerándulása

Céltartomány

a szerelem tudatosulása

„[...] az ő intésére könyörgök és kiáltozom, az ő szempillantására halkulok vagy hallgatok el. Éledek, ha néz, és ha elfordul, nem vagyok.”; „Ő még nem is látott, de én már megfogtam a szememmel, beleakaszkodtam, mint a horog.”(8.p.)

a szem tekintetének ösztönös irányultsága a szerelemben esettség megnyilvánulása

„[...]meg akartam igazni, hogy rajtam felejtse a szemét.”(8.p.)

lehunytt szem

önátadás a szerelemben

„[...]mert lehunytt szemmel énekelted, hogy Gyújts éjszakámba fényt, hadd égjen a soha ki nem alvó tűz” (17.p.); „lány, új és idegen, és akaratlanul lehunyttam a szemem, és meghallottam Eszter hangját, kedvesen” (21.p.) ; „Csak feküdnék mozdulatlanul, lehunytt szemmel, és ő simogatna, és mindegy lenne már, hogy ki kicsoda”(24.p.); „Úgy tett, mintha aludna tovább, de éreztem, hogy élvezi, éreztem, ahogy megfeszül a teste, éreztem és felrobbantam, bizsergett az ajkam, a mellem, még a fogam is, és ha akkor, még mindig behunytt szemmel, nem lök gyengéden arrébb, és nem fordul a falnak, felfaltam volna a nyelvét, belegyömöszöltem volna magam a szájába egészen, megfullasztottam volna a csókjaimmal, mert annyira össze akartam olvadni vele.”(55.p.)

a tekintet általi figyelem erejének végessége a szerelem fizikai kifejezhetőségének határai

„mert hiába figyel mohón a szem, a nagy, izzadt test ernyed és tehetetlen.”(61.p.)

a tekintet céltudatossága

a szerelem nélküli nemi vágy

„Csak azt a hideg, pontos szemet odafent, azt a sejteket egymásba lökő, kíméletlenül precíz, célra tartó tekintetet nem tudom többé elfelejteni.”(20.p.)

I.2.2.1.4. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM BŐR

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: bőr

Forrástartomány

Céltartomány

a bőr

a szerelem

„Ma is érzem, ahogy a körmeim a bőrömben fúródnak, lüktetve szúrt, fájt, gyötört, és jó volt”(17.p.)

a bőr átalakulása, feszességének elvesztése

a szerelem átalakulása szeretetté

„Nem a ráncokat, hanem azt, ahogy a test lassan meglazul, ahogy a hús kezd függetlenedni a csonttól, ahogy a bőr nyomásra egyszerre nem ugrik vissza: hirtelen megéreztem öltözés közben, hogy valami végleg megváltozott.”(25.p.)

I.2.2.2. FOGALMI METAFORA: A SZERELEM TESTNEDV

I.2.2.2.1. A SZERELEM VÉR

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: vér

Forrástartomány

Céltartomány

a vér keringése

a szerelem egyesítő ereje

„Vér zúborog és kavarog bennem és benne, velem és velem”(161.p.); „Vér a véreimből, múlt a jövőmből, én vagyok ő, és ő én, nem válunk el többé, mert egymást itatjuk, és egymásból iszunk, mert nincs halál.” (24.p.) „A vérszag. Az a közös, vágott belém, a vérszag.” (80p.)

1.2.2.2.2. A SZERELEM VEREJTÉK

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: verejték

Forrástartomány

Céltartomány

a friss verejték

a fiatalkori szerelem

„Bezzeg húszévesen, tengerszagunk üdéje, friss verejték, nagy ölelések örült avarillata, olvadt cukor a szánkban.” (79.p.)

a verejték szaga

az időskori szerelem

„Az öl rothadó rossz szaga reggel, a maradék mag és a maradék nedv megpimpósodott aromája.”(79.p.)

1.2.2.2.3. A SZERELEM NYÁL

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: nyál

Forrástartomány

Céltartomány

a nyál

a szerelem érzésének megmagyarázhatatlansága

„A leheletünk és a nyálunk előbb keveredett, mint az ízlésünk és a szavaink.”(22.p.)

a nyál csorgatása

a szerelembe esés érzése

„Csak a gyenge jellem csorgatja ilyenre a nyálát.”(48.p.)

a nyál

a szerelem egyesítő erejének megnyilvánulása

„A génjeimben laknak, az énjeimben, a százezer évben, százmilliószor százmillió pillanatban, a pórusaiban, a sejtjeimben, a hangomban, a szavaimban, a szagaimban, a nyálamban, a nyelvemben, a bőrömben, a szőrömben, a karmomban, az öklömben.”(121.p.)

II. A SZERELEM EMBER ALKOTTA JELENSÉG

II.1. A SZERELEM TÁNC

- absztrakt céltartomány: szerelem, nemi aktus

- képi forrástartomány: tánc

Forrástartomány

Céltartomány

a tánc

a nemi aktus

„Ezt már nem akartam hallani, nem a nyavalygására volt szükségem, hanem őrá, de hiába próbáltam táncolni vele, és ennek ürügyén hiába öleltem meg, és kormányoztam az ágyhoz, úgy megrémült a közelségemtől, hogy elszállt minden ereje.”(87.p.) ; „[...] körbetáncolták, csöcsök locsogtak körülötte” (123.p.)

a tánc tudás készségének elsajátítása a szerelem felszabadító ereje

„Jártam Los Angelesben, Peruban, Mexikóban, de a legtöbbet Andalúziában éltem, ott tanultam meg úgy táncolni, hogy ne figyeljek senkire [...]” (87.p.)

a tánc a szerelem

„De előbb még elmondom, mért lettem táncos, ha már így rákérdeztél.” (132.p.); „Olyan egyenesen állt, és a cigarettát is olyan szépen tartotta, hogy rögtön tudtam, nem lehet más, mint tornász vagy táncos.”(133.p.); „Szeresetek. Teszi-veszi magát: átengedi, visszaveszi. Táncol.”(176.p.)

a tánc és a torna különbsége a szerelemmel teli és az anélküli nemi aktus különbsége „...első éjszakánk utáni reggelen, amikor meztelenül kellett mozognom előtte, látta, hogy én táncra születtem, nem tornára.” (134.p.)

a táncdarab szereposztása a feleség és a szerető rangsora a szerelemben

„Persze akkor még nem én táncoltam a címszerepet, hanem a felesége” (134.p.)

a boszorkánytánc a házasságtörő szerelmi bűne

„én csak a gonosz Kascsej kíséretében táncoltam a boszorkánytáncot”(134.p.)

a halott ember táncrakérése a halott ember felé táplált szerelem

„ Who called these dead to dance?” („Ki szólította táncolni a halottakat?”): Jim Morrison és a The Doors: An American Prayer (1978), a Newborn Awakening című dalból.” (177.p.)

II.2. A SZERELEM ZENE

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: zene

Forrástartomány

Céltartomány

a zenetípusok közötti diszsonancia a szerelemben megélt magasság és mélység

„alleluja, hejehuja” (123.p.)

rengeteg dal ismerete

sok szerelem tapasztalata

„Szerettem és elhagytam, szerettek és elhagytak, kétszer majdnem meghaltam, és tanultam mindenkitől, akitől lehetett [...], az őrült öregasszonytól, aki több ezer dalt tudott, és soha nem hagyta abba az éneklést” (87.p.)

az éneklés soha abba nem hagyása a szerelemben vetett hit el nem veszítése

„Szerettem és elhagytam, szerettek és elhagytak, kétszer majdnem meghaltam, és tanultam mindenkitől, akitől lehetett [...], az őrült öregasszonytól, aki több ezer dalt tudott, és soha nem hagyta abba az éneklést”(87.p.)

az operaéneklés magasművészete

a plátói szerelem

„[...]jaz operadívától, aki belém szeretett, de nem hagyta magát viszontszeretni”(87.p.)

a meg nem szólaltatott kottalapok a szerelem idegensége, meg nem éltsége

„Könyvtárból vagy boltból lopott cakkos szélű kottalapok”(163-164.p.)

a meg nem írt zenedarabok a meg nem élt szerelmek

„Ez túlvilági fej, rajta a korán derékba törő pálya és a megíratlan darabok minden fájdalmával”(168.p.)

II.3. A SZERELEM IMA-, MÁGIA

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: ima-, mágia

- leképezések, és az azokat kifejező metaforikus nyelvi kifejezések:

Forrástartomány

Céltartomány

ima-, mágia

a szerelem bűvölete

„Ahogy cigarettázik, és a szájából, képlékeny ektoplazma, fehéren előömlik lélegzete: a füst.” (175.p.); „Görnyedt sámántánc, kifeszült test, csapkodó karok, átlényegülés, madárszárnyak hóiharverdesése.” (174. p.) ; „A gyerek lesz magától. Megterem. / Nem tudtuk megteremteni. Öt hosszú éven át imádkoztam naponta a bibliai Anna titkos imáját [...]”(19. p.) ; „A bíró már a kenyérbelet gyurkálta az asztal alatt, amikor női rikoltás harsant, és egy irdatlan fekete macska szaladt ki a házból, át az udvaron, át a kerítésen [...]” (118. p.) ; „Otthon titokban, a tükör előtt tudatosan gyakoroltam, meg akartam ígézni, hogy rajtam felejtse a szemét.” (8. p.)

II. 4. A SZERELEM FUTÁS

- absztrakt céltartomány: szerelem

- képi forrástartomány: futás

- leképezések, és az azokat kifejező metaforikus nyelvi kifejezések:

Forrástartomány

Céltartomány

a futás abbahagyása

a szerelemről való lemondás

„Ahogy nehézkesen előrehajol, megint eszébe jut, hogy nem kellett volna abbahagyni a futást, korábban napi tíz kilométer is megvolt, most meg inkább lifttel megy le a másodikról is, és az ajtót bámulja közben, mert nem tudja megszokni magát a tükörben. Még most is alig hiszi el, hogy Juli szóba állt vele [...]” (64. p.)

a futás

a szerelem tudatosulása

„Már nem ült, ott állt mögöttem, két kézzel markolta az ülés háttámláját, egyszerre futott át rajtam a forráság és a hideg.”

Következtetések

A kognitív metaforaelmélet produktív szótárkészítési módszer, ugyanis a kutatás során a 2 megametafora és az ezeken belül 9 csoportra osztott 22 metafora kijelölése után összesen 110 nyelvi leképeződést találtam, és ezekhez 119 példát gyűjtöttem.

Mindezek alapján megállapítható, hogy Szabó T. Anna metaforarendszere a teljességet fedi le. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy a kognitív metaforaelmélet szerinti hétköznapi metaforákat irodalmi metaforákká átalakító eszközökre (a kiterjesztés, a kidolgozás, a kritikus kérdés és a komponálás) Szabó T. Anna nyelvi megoldásai között mind találunk példát a szerelem metaforikus megjelenítése kapcsán.

Összegzés, kitekintés

A dolgozat témáját egy olyan, Szabó T. Anna Szabadulógyakorlat című kötetéből megkonstruált szerelmi szótár képezte, amelyben a kognitív metaforaelmélet új szótárkészítési módszerként került alkalmazásra. Következésképpen a kutatás célja annak vizsgálata és bizonyítása volt, hogy a kognitív nyelvészet, azon belül a kognitív metaforaelmélet alkalmazható az írói szótárak elkészítése során.

A dolgozat elméleti háttérét egyrészt a korábbi szótárkészítési eljárások áttekintése adta, amelyeket új szótárkészítési módszerként kiegészített a kognitív nyelvészet, különös tekintettel a kognitív metaforaelmélet tanulmányozása. A kognitív szemlélet miatt nélkülözhetetlenné vált a női irodalom mint fogalmi kategória felülvizsgálata, valamint a kötetben megjelenő nyelvi agresszió, lírai és/vagy prózai nyelv természetének bemutatása is.

A szótár elkészüléséhez, ezen belül a megametaforák kijelöléséhez szükséges volt részletesen foglalkoznom Szabó T. Anna stílusával, azaz a próza- és lírahangja közötti kapcsolat feltárásával. Továbbá elengedhetetlennek bizonyult a kötet kompozíciójának, nyelvezetének, filozófiájának és a benne szereplő karaktereknek elemzése is. Ezek feltérképezései lehetővé tették, hogy a szerelem fogalmi körének feltárásában ne pusztán a szerelem konvencionális felfogására alapozzak, hanem Szabó T. Anna szerelemvilágának tartalmát/komponenseit és nyelvi rétegeit együtt lássam, és hogy az általam feltérképezett megametaforarendszer érvényességét ezzel is bizonyítsam.

A szerelmi szótár létrehozása céljából a novella szövegeinek előzetes megismerése, és az azt követő szövegelemzés után két megametaforát jelöltem ki a szerelem konceptualizálásában. Az egyik a *természeti jelenségek*, amelyen belül további két csoportot különböztettem meg: az *élő* és az *élettelen természeti jelenségét*. Az *élettelen természeti jelenségek* forrástartományát öt részre (*tűz, levegő, föld, fizikai, kémiai erő, víz*) bontottam. Az *élő természeti jelenségek* elnevezés alá egyrészt a *szerelem – állat (méh, béka, madár, macska, szárnyashangya)* megfeleltetés tartozott. Másrészt ide soroltam még az *ember* metaforáját, amelyen belül külön csoportokba rendeztem az *emberi testrészt (méh, kéz, szem, bőr)* és a *testnedvek (vér, verejték, nyál)* fogalmköreit. A másik megametaforát, az *ember alkotta jelenségeket, a kultúrát* négy részre osztottam: a *táncra, a zenére, az ima-mágiára és a futásra*. A kutatás eredménye 2 megametaforán belül 9 csoportra osztott 22 metafora, amelyek összesen 110 nyelvi leképeződést és 119 példát foglalnak magukban. Bár következésképpen megállapítható, hogy a kognitív metaforaelmélet produktív szótárkészítési módszer, a

kutatás különlegességét biztosító interdiszciplináris jelleg miatt szükséges a módszer további, empirikus tesztelése. Ugyanakkor az empirikus tesztelés előtt kimondható, hogy ez a kutatási vállalás és eredmény új kutatási lehetőségeket villant fel az irodalom-, a nyelvtudomány és a pszichológia határterületein.

A kutatás anyaga, a Szabadulógyakorlat a következőképpen kezdődik: „*Szerettem, mint futó a levegőt.*” Ez a metafora bizonyult a kötet legmélyebb és legkomplexebb metaforájának, de nemcsak emiatt döntöttem úgy, hogy ennek elemzésével zárom a dolgozatomat. Leginkább azért, mert a kutatás kezdete óta kerestem a választ a szerelem ősi metaforamintázatának megújulási, megújítási lehetőségeire a nyelvben. A *szerelem a futó levegővétele* metafora a bizonyíték a nyelvi novum kimutatására. Ebben a szóképben a futó levegővétel iránti életösztöne és létszükséglete azonosul a szerelemmel, mint életösztönnel és létszükséglettel. Korábbi utánpótlás-élsportolóként tudom, hogy futás közben a levegővétel nem más, mint egy fájdalmas, ám euforikus létszükséglet. Gyakran zihálva kapkodunk utána, miközben képtelenek vagyunk megtölteni vele a tüdőnket; és amikor végre sikerül, az olyan teljességérzést biztosít, mint semmi más. Eklatáns példa az is, hogy egy téli futás közben a hideg levegő egyrészt nagyon száraz, másrészt nehezen melegszik fel az orrban és a szájban, ami lehűtheti a tüdőszövetet. Bár sok futó ilyenkor megjijed, a tüdőszövetnek nemhogy káros, egy bizonyos mértékig kifejezetten egészséges a hideg levegő. Ha a futót az emberrel, a tüdőt a lélekkel, a futást az étellel, a levegőt pedig a szerelemmel azonosítjuk, ahogy azt Szabó T. Anna is tette, akkor könnyen ráeszmélhetünk arra, hogy a szerző a szerelemnek nemcsak nyelvi, hanem olvasói hagyományát is átalakította.

Irodalom

- Balázs, G. (2015). Az írói szótár – a nemzet nyelvi múltjának átmentése. *Édes Anyanyelvünk*, 1(9). Retrieved from <https://folyoiratok.oh.gov.hu/uj-koznevelo/az-iroi-szotar-a-nemzet-nyelvi-multjanak-atmentese>
- Balázs, G. (2020). Mire jók az írói szótárak? *Országút*. Retrieved from <https://orszagut.com/orszagut/mire-jok-az-iroi-szotarok-585>
- Benczi, B. (2021). Felszabaduló. *Élet és Irodalom*, 1(21). Retrieved from <https://www.es.hu/cikk/2021-01-08/benczi-boglarka/felszabadulo.html>
- Boronkai, D. (2008). A dialógus szövegteni jellemzői drámai művek és beszélt nyelvi társalgások alapján (p. 12). Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Drávucz, F. (2015). Az érzelmek reprezentációja az interakciós folyamatokban. *Első Század*.
- Győri, E. (2021). A szabadulás lehetséges változatai. *Litera*. Retrieved from <https://litera.hu/magazin/kritika/a-szabadulas-lehetseges-valtozatai.html>
- Kövecses, Z. (2005). *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe*. Budapest: Typotex.
- Mártonfi, A. (2014). Számítógép és írói szótár – különös tekintettel a készülő József Attila-szótárra. *Magyar Nyelv*, 2014(1), 38. Retrieved from <http://www.c3.hu/~magyarnyelv/14-1/martonfi14-1.pdf>
- Pap, K. (2018). *A misztérium poétikája*. Savária University Press.
- Péter, M. (1991). *A nyelvi érzelmkifejezés eszközei és módjai* (pp. 61-62). Budapest: Tankönyvkiadó.
- Séllei, N. (2007). *Miért félünk a farkastól? Feminista irodalomtörténet itt és most* (p. 25). Debrecen: Kossuth Kiadó.

- Szathmári, I. (1994). *Stílusról, stilisztikáról napjainkban*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Tolcsvai Nagy, G. (2001). *A magyar nyelv szövegtana*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Tolcsvai Nagy, G. (2004). A nyelvi variancia kognitív leírása és a stílus (Egy kognitív stíluselmélet vázlatja). In L. Büky (Ed.), *A mai magyar nyelv leírásának újabb módszerei VI* (pp. 143-160). Szeged: SZTE Általános Nyelvészeti Tanszék, Magyar Nyelvészeti Tanszék.
- Tolcsvai Nagy, G. (2005). *A cognitive theory of style*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Várnagy, M. (2011). A női irodalom és feminista irodalomkritika Magyarországon. Retrieved from http://tntefjournal.hu/vol1/iss1/03_varnagi.pdf
- Yuval-Davis, N. (2002). *Nem és nemzet* (p. 60). Budapest: Új Mandátum Kiadó.
- Zsadányi, E. (2006). *A másik nő* (p. 613). Budapest: Ráció Kiadó. Retrieved from http://epa.oszk.hu/02500/02518/00302/pdf/EPA02518_irodalomtortenet_2003_04_607-627.pdf

TÁJÉKOZÓDÁS

Laki Beáta

FENNTARTHATÓ (LÉT)FEJLŐDÉS, AVAGY EGY ÚJ ERKÖLCS HAJNALA?

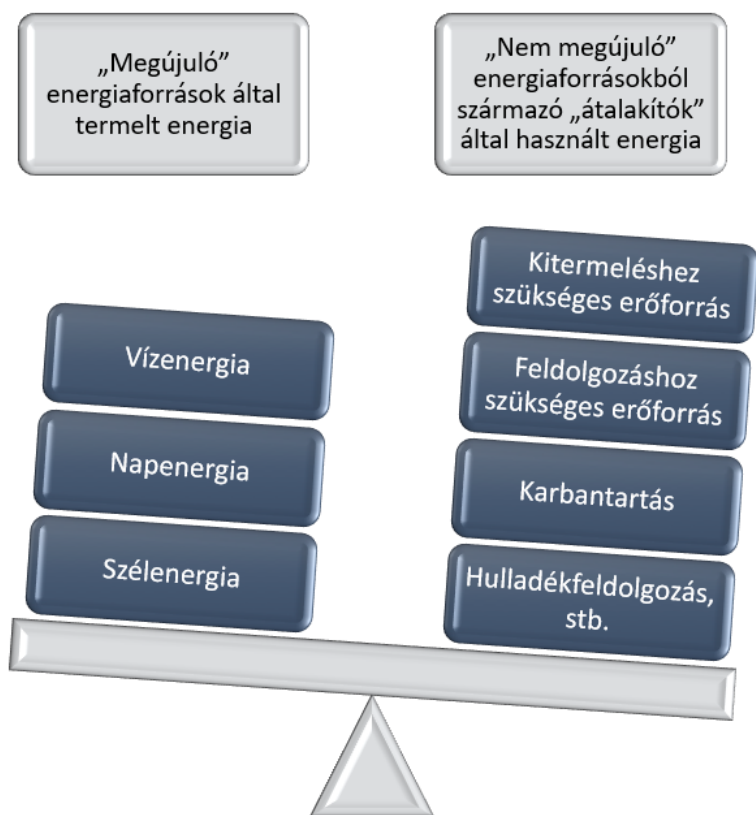
Morális terhek Gelencsér András Ábrándok bővületében című könyve mentén

Bevezetés

Miért is kerül elő újra és újra a környezeti katasztrófa témája? Mi az oka, hogy csak beszélünk róla, ahelyett, hogy ténylegesen cselekednénk?

A modern kor embere a tudomány és a technológia fejlődésének köszönhetően egyre jobban és nagyobb mértékben tudja hasznosítani bolygónk rendelkezésre álló erőforrásait. A bányászat újabb eljárásainak hatására képesek vagyunk kitermelni a föld mélyében lakozó energiahordozókat, mint például a szenet, kőolajat, de egyéb nyersanyagokat is. Azonban ezek a források sem végtelenek, kimeríthetetlenek, mellyel kapcsolatban mind pontosabb adataink vannak: rövid időn belül elfogynak. Ami azt is jelenti, hogy újabb típusú erőforrások után kell nézni, vagy más technológiákat kell kifejlesztünk a meglévő források hatékonyabb alkalmazásához.

Mondhatnánk, annak ellenére, hogy elfogynak a nem megújuló, az ipari termelést és mindennapjainkat fenntartó nyersanyagaink, van egy B opció, a megújulók felé fordulás. Ez ugyan szép és jó, mégsem annyira idilli. Ugyanis ahhoz, hogy a szél, a Nap, vagy a víz energiáját számunkra hasznosítható formába transzformáljuk – ahogy az Gelencsér könyvében is olvasható –, nem megújuló erőforrásaink által készített úgynevezett átalakítókra van szükségünk. A megújulónak nevezett hasznosuló energia azonban nem olyan hatékonyságú, mértékű, hogy az a befektetett erőforrásokon túl érdemleges mennyiséget tudjon termelni, amennyiben az „átalakítók” egész életciklusát nézzük az előállítás folyamatától kezdve az üzemképtelenné váláson keresztül a hulladékkezelésig. Vagyis általuk gyakorlatilag lassíthatjuk az energiából való kifogyást, de nem alkalmasak arra, hogy megakadályozhassuk azt a jelenlegi technológiáinkkal.



1. ábra. Hatékonysági „mérleg”. Forrás: saját szerkesztés.

Ez kicsit olyan, mintha a rendelkezésre álló technológiáinkat igyekeznénk a lehető leghatékonyabban használni szükségleteink kielégítésére, ugyanakkor sajnos ez még mindig nem képes arra, hogy tényleges megoldással szolgáljon a kimerülésre. Mondhatnánk, hogy látszólag kint vagyunk még a vízből, és látunk egyfajta utat, amin haladhatunk, csak azt nem tudjuk, hogy új utat, ösvényt találunk-e majd, amennyiben így folytatjuk már most is fenntarthatatlannak bizonyuló gyakorlatunkat? És akkor még a környezetszennyezésről szó sem esett, amely közvetlen kapcsolatban van az emberi tevékenységgel, mellette pedig hatással van az egészségre és életmódra, valamint bolygónk bioszférájára is. Komplexebb a kép, mint első ránézésre gondolnánk, hiszen ha egy kicsit jobban szemügyre vesszük a problémát és azt egészében látni szeretnénk, világossá válik, hogy minden mindennel összefügg.

Ebben a tanulmányban ennek az egyfajta közeledő energiaválságnak a filozófiai aspektusú tárgyalására teszek kísérletet, melyet nem csak a klasszikus környezetetikai irányokból vizsgálok, hanem az egyén és közösség létfejlődésének (talán) szükségszerű változása mentén is.

Semmi nem vész el, csak átalakul... - Vajon társadalmunk is?

James Prescott Joule, mindenki számára ismert 19. századi fizikus volt az, aki bizonyította az energiamegmaradás törvényét, mely szerint semmilyen kémiai elem nem vész el, csak átalakul. Ennek csupán egyetlen példája a CO₂ keletkezése, ami számos tevékenységünk mellékterméke. Ezzel csak az a baj, hogy a létrejött anyag (gáz) számunkra és az ökoszisztéma számára sem kifejezetten áldásos hatású, hiszen az emberi szervezet működéséhez inkább oxigénre, mintsem szén-dioxidra van szüksége, valamint mivel többek között ez az üvegházhatást is erősíti a légköri károsanyag mértékének emelkedése. Ami pedig a klímaváltozáshoz is jelentős mértékben hozzájárul, melynek következményei egyre kevésbé elhanyagolhatóak.

A tudomány szerepe pedig ezen a téren is felértékelődik, ugyanis amennyiben rendelkezésünkre állna olyan technológia, amely a károsanyag-kibocsátásunkat vissza tudná alakítani valamilyen pozitív hatású, hasznosítható anyaggá/energiává, számos problémánk megoldódna. A technooptimisták ebben bízva csökkentik frusztrációjukat bolygónk és az emberiség sorsát illetően. Ahogy az emberiség történetében már több alkalommal különféle innovációkkal gazdagodhattunk, a tudományba vetett bizalom egy ilyen újabb paradigmaváltásban látja megvalósíthatónak haladásunkat, és egyáltalán hosszú távú fennmaradásunkat. A kutatások során a hatékonyságnöveléssel, az új módszerek kifejlesztésével, más szemléletek alkalmazásával a tudósok mind arra törekednek, hogy ne csak létünk, hanem fejlődésünk is hosszútávon fenntartható legyen.

Viszont jelenleg nem vagyunk elég jók, elég hatékonyak, amennyiben bolygónkra egy kvázi zárt rendszerként működő ökoszisztémaként tekintünk¹, melyben a rendelkezésre álló anyagok, erőforrások ugyan nem vesznek el, viszont nem feltétlenül hasznosítható formájúvá alakulnak minden molekulájukban, elemükben.

Ez az erőforrás kiaknázási folyamatát az emberiségnek a modern társadalom populációjának, emellett pedig igényeinek rendkívüli emelkedése az elérhető, kitermelhető források rohamosabb léptékű kitermeléséhez vezettek. Vagyis jelentősen lerövidült a kimerüléshez vezető út hossza. Ennek pedig egyik okozója a fogyasztói társadalmak lubickolása az elérhető javakban. Egyfajta láncreakciót figyelhetünk meg a termelés és a piaci igények kapcsolatában. A kereslet és a kínálat szoros kölcsönhatása. Mivel az igények kielégítéséhez szükséges anyagok adottak, amelyekből az emberek kényelmét szolgáló termékek előállíthatók, szolgáltatások válnak elérhetővé, ezért ezek megfizethetőek a jobbléti társadalmak számára, amely az adott ipart, szolgáltatószeletort arra sarkallja, hogy még több, nem csupán a szükségleteket kielégítő javakat állítsanak elő. Még akkor is, ha már az 1970-es évek óta tudjuk, hogy bizony az erőforrások nem elapadhatatlanok. És talán az emberi kapzsiság és versenyszellem is a fokozott ütemű kitermelést támogatja. Ha tudjuk, hogy el fog fogyni, a lehető legtöbbet akarjuk belőle mi magunk megszerezni, és ez a versengés önmagát gerjeszti, gyorsítja.

De nézzük meg inkább a lamentálgatások helyett azt a számítógépes modellt, amely az elapadó erőforrásokat segített megbecsülni. Donella Meadows és munkatársai 1972-ben *A növekedés határai*² című könyvükben publikálták azokat a

¹ Lovelock, 1995

² Meadows, 1972

forгатókönyveket, amelyeket modelljük segítségével tesznek jóslatok az emberiség jövőjére vonatkozóan öt releváns – és nem melleleg nagyjából mérhető – faktor és azok módosításainak vizsgálatával. Ez az öt tényező pedig a rendelkezésre álló nyersanyagok mennyisége, a népesség nagysága és egyben a népességnövekedés mértéke, az egy főre jutó élelmiszer mennyiség, az egy főre jutó ipari termelés, valamint a környezetszennyezés. A '72-es viszonyokat vizsgálva azzal a feltételezéssel, hogy az emberiség nem változtat akkori termelési-fogyasztási szokásain, a kimerülő nyersanyagforrások miatt az élelmiszer- és ipari termelés növekedés csúcspontjának elérését a 2010-es évek körülire, ennek következtében némi csúszással a népességnövekedés fordulópontját 2050 körülire, és ehhez szervesen kapcsolódóan a környezetszennyezés csúcspontját is ekkorra datálták. Noha ez számszerűsítette mindazt, amit addig csak sejtettek, és felismeréssel szolgált akkoriban is, napjainkban is, mégsem tapasztaljuk azt, hogy megfelelő komolysággal, felelősséggel és racionalitással interpretálnánk a probléma mértékét. Ugyan környezetvédelmi szervezetek alakultak, mint a Római Klub, társadalmi környezetvédelmi szerződések születtek, például a Genfi-, Helsinki-, Szófiai-, Bécsi-, Montreali-, Párizsi-, stb. egyezmények képében, mégsem olyan hatékonyságúak ezek, mint amelyek jelentős pozitív hatást tudnának gyakorolni bolygónk ökoszisztémájára. Aminek többek között az is lehet az oka, hogy a megszorító, a megszokott kényelmünktől és szabadságunktól bizonyos mértékben megfosztó, vagy azt korlátozó intézkedések nem éppen népszerűek, éppen ezért nem tudunk drasztikusabb intézkedéseket bevezetni, hiszen azoknak – még ha bevezetésre is kerülnének – renitencia lenne az eredménye. Nem melleleg pedig ipari szinten a gazdasági növekedés csökkentése nem segíti a profitmaximalizálási törekvések elérését. Amikor viszont már nem a mondhatni takarékoság jegyében, a hosszabbtávú jövőre is ható magatartás, hanem a muszájból cselekvés lép életbe, mert valóban nincs anyag, amit felhasználhatnánk, amivel jelenünkben fűthetnénk, amivel új elektromos eszközöket állíthatnánk elő, vagy éppen csak üzemeltethetnénk a meglévőket, akkor már elkészünk a fenntartható fejlődés támogatásának szemléletével. Nyilván ennek nem szükségszerűen kell bekövetkeznie, éppen ezért a tudomány a bele vetett bizalom miatt is, mint egy lehetséges út, rendkívül jelentős feladattal küzd, és ideális esetben megoldásokkal is szolgál majd. Mindemellelt azonban az egész folyamat okozóit és azoknak a felelősségét és lehetőségeit is érdemes számításba venni. Ezek pedig mi vagyunk, emberek, a gyártók, a fogyasztók, azok, akik még évtizedek után is javarészt én-és emberközpontúan használjuk ki környezetünket. Tevékenységünk eredménye pedig többek között a korábban már említett klímaváltozás is. Ennek következménye a járványok (egyre gyakoribb) megjelenése, az egyes társadalmak számára ismeretlen állati populációk megjelenése és esetleges életüket veszélyeztető hatása. Nem is kell messzebb menni, és nagyobb méretű fajt keresni, elég csak a maláriát és egyéb halálos vírusokat terjesztő parányi szúnyogokra gondolni. Ahogy melegszik az idő, úgy válnak egyre nagyobb területek alkalmas otthonná az addig természet által védett régiók az ilyen populációk számára, s térhódításuknak áldozatai lesznek.³ A bolygó melegedésével nem csak ettől a veszélytől kell tartani, hanem például a sarkvidékeken még fellelhető jégmezők eltűnésétől is. Olvadásuk mértéke amennyiben eléri az úgynevezett kritikus átbillenési pontot, ahonnan már nem lehet megállítani, visszafordítani a folyamatot, a világ vizeinek vízszintje akár 7 métert is emelkedhet. Ez azt is jelentené, hogy jelentős

³ Jelenleg évente egymillió ember halálát okozzák a szúnyogok terjesztette betegségek, és ezzel gyakorlatilag a bolygón élő legveszélyesebb állatok.

mértékű szárazföld válna lakhatatlanná amiatt mert víz alá kerül. Továbbá pedig a jég fogságában tartott, az emberiség számára ismeretlen organizmusok további egészségügyi veszélyeket hordozhat magában. Ezek a példák a teljesség igénye nélkül mutatják azt, hogy egy kicsinek tűnő jelenségnek milyen széles kiterjedésű, sőt olykor globális következményei lehetnek. Mindenhez pedig az emberiség is jelentős mértékben hozzájárul.

Egy életképes pozitív és egy valós negatív példa

A jövőt befolyásoló tényezőket, Meadows mentén és azt kiegészítve legalább három jelentős tényező befolyásolja. Az egyik az előzőekben tárgyalt, leginkább látható és tapasztalható materiális javak, azok megléte és feltételezhetően kiapadó volta. A másikat a társadalom alkalmazkodóképességében lelhetjük fel, abban, hogy hogyan reagálnak az egyes közösségek egy adott váratlan jelenségre és hogyan adaptálódnak hozzá, ha állandóvá válnak. Például Indiában rendszeresek az áramkimaradások. Akár napokig is tarthatnak. Hozzászokva nem a pánikhangulat uralkodik el, hanem a mondhatni elfogadás és egyfajta várakozás. Képzeljük el ezt a jelenséget, milyen viselkedést váltana ki belőlünk itt Magyarországon? Nyilván idővel alkalmazkodnánk, de először nem lenne meglepő a pánikhangulat. A harmadik, talán legkisebb egységet képviselő, jelenünket és a jövőt is befolyásoló tényező az egyén, az én, az egyéni értékválasztás, az önkontroll gyakorlásának eszközével. Ez természetesen tudatosságot is feltételez és az igényt is, hogy valami másfelé forduljunk, mint az anyagi javak.

Ahogy a tanulmány címében is olvasható, ebben a munkában a fenntartható létfejlődésre is ki szeretnék térni. Ez pedig egyéni szinten, közösségi támogatással hatékonyan megvalósulhat. Igen ám, de vajon elég vonzó-e ez az alternatíva, vagy talán helyesebben mondvá a magatartásbeli fejlődés?

Nézzük meg egy példán keresztül, majd ezek mentén az egyéni felelősség fontosságára és azonosításának, tudatosításának jelentőségével szeretném kifuttatni gondolatmenetemet, amely a morális terhek eltérő aspektusú kezelését támogatva emeli más szintre az emberiség egyre súlyosabbá váló problémáját.

Buthán egy olyan – ugyan meglehetősen kicsi, mindössze Dunántúl méretű – ország, ahol törvény írja elő, hogy az országot beborító erdős területek mértéke nem csökkenhet 60% alá. Ez egy olyan környezettudatos rendelkezés, amely a természet megóvását explicitté téve társadalmi értékrendet is képvisel. Gazdasági szemléletének következtében pedig nem a nyugati társadalmakra jellemző profit maximalizálás a céljuk, hanem a fenntartható, és közösségi értékeket is képviselő magatartás. Feltehetően ez a buddhista szellemiségből következően jelenik meg a gyakorlatban is, de tények magukért beszélnek: Buthán karbókibocsátása negatív. Olyan mértékben, hogy az egy New York méretű és életvitelű város karbókibocsátását tudja semlegesíteni. Minek könyvelhető ez el az előzőekben említettekén túl? Az is jelentős szerepet játszik, hogy a GDP (gross domestic product) helyett, vagyis a bruttó hazai termék növekedési mutató helyett a GNH (gross national happiness), vagyis a bruttó nemzeti boldogság mutatója az, aminek a növekedését a fejlődésük középpontjába állítják. Ez pedig egy jó példa arra, hogy a materiális javak értékét, miként lehet egyéni és közösségi szinten is újraértelmezni, nem mellesleg pedig életképesen gyakorlatba iktatni. Jogosan érhet az a vád, hogy egy kis területen, amely ráadásul megfelelő geológiai adottságokkal bír, el lehet érni a fent említett eredményeket mind a

környeztkárosító hatás csökkentésére, mind pedig a közösségi jólét viszonylatában, viszont ezt nagyobb kiterjedésű területeken, hatványozottan nagyobb társadalmakban még akkor sem lehetne elérni, ha lenne egy ilyen irányelv. Ebben lehet némi igazság. Azonban épp ez is mutatja, hogy a globális problémák kezelése, illetve esetleges megoldása lehet, hogy nem csak a minél nagyobb terjeszkedésben találhatók meg, hanem a sok kisebb közösség autonóm, mégis rendszerben, hálózatokban való működése szintjén.

Ehhez képest egy, az emberi kapzsiság és versengés következtében történt katasztrófa ellenpéldáját említeném – ahogy azt Gelencsér is teszi könyvében –: a Húsvét-sziget társadalmának egy ideig való virágzását, majd hanyatlását és bukását.

1722 húsvétjának napján fedezték fel az európaiak ezt a szigetet, mely egy mindentől távoli sziget volt, így gyakorlatilag csupán saját természeti adottságaira támaszkodhatott, valamint a Csendes-óceán élővilágára, mint további élelmiszerforrásra. Óriási kőszobraitól (moai) híressé vált szigetként lehet ismerős számunkra, de ennél jóval tanulságosabb története. Az itt őslakos polinéz társadalom i.sz. 900 és körülbelül 1680 közötti időszakban élt. Kezdetben állattenyésztők és növénytermesztők voltak, akik feltehetően törzsekben éltek, melyek noha bizonyos szinten együttműködtek, de a rivalizálás is felütötte a fejét. S „kőszobor építési” versenybe kezdtek, mely közvetetten vesztüket is okozta. Egyre többet és nagyobbakat akartak alkotni, melyhez több táplálékra is szükség volt, hogy a munkások energiaszükséglete ki legyen elégítve, mellette pedig a nyersanyagok, alapanyagok is emelkedett mértékben kerültek felhasználásra, mely azt okozta, hogy a ma kopár sziget egykori szubtrópusi erdeit kiirtották, egyrészt, hogy további termőterületet szerezzenek, másrészt pedig a kövek szállításához is elengedhetetlenek voltak. A geológiai adottságok mesterséges megváltoztatásának következménye pedig az is lett, hogy sárlavinák pusztítottak el településeket. A fák hiánya miatt a fűtés sem volt megoldott, hiszen tüzelőanyagoknak is híján voltak, továbbá nem tudtak halászatra alkalmas eszközöket készíteni, így az óceán, mint élelmiszerforrás gyakorlatilag már nem állt rendelkezésre. Így a sziget kínálta megmaradt lehetőségek felé fordulva kiirtották az ott fészkelő madarakat is. Mindezek pedig hozzájárultak a társadalom 1680 körüli összeomlásához. Talán nem meglepő, hogy a totális élelmiszerhiány miatt a szigetlakók kannibálokká váltak.

Ha jobban megnézzük a Húsvét-sziget életciklusát, akár mai társadalmunk analógiája is lehetne, amennyiben továbbra is a mindent hajhászó szükségtelen szükségleteinknek vélt igényeink kielégítése miatt túlfogyasztó magatartásunkkal a vesztünkbe rohanunk.

Ez a példa pedig rokonságot mutat Garret Hardin közlegelő tragédiája⁴ néven híressé vált hasonlatával, amely még inkább közelebb hozza azokat a társadalmi problémákat, melyek akár az összeomláshoz is vezethetnek. Ebben a példában Hardin jól körvonalazhatóan kiemeli a rövidtávú önérdekek és a közjó szembenállásának feszültségét. Amely a jelenlegi környezetetikai gondolkodásunk egyik kulcsfontosságú eleme is. Természetesen ezen hatások csökkentésére születtek meg a társadalmi szerződéses, a közösségi egyezségek, törvények, amelyek a köz érdekeit képviselik. Ez az egyéni impulzusaink korlátozását is jelenthetik a kollektív énkünk védelme érdekében. Azonban ahogy a szerző is kiemeli: a közlegelőkön elkerülhetetlen a bukás,

⁴ Hardin, 1968

ugyanis mindig lesznek renitensek, akik nem tartják a megállapodás kereteit. Ez pedig társadalmi konfliktusokhoz is vezet, főleg amennyiben nem csak egy-egy, a szabályokat megszegő van, hanem egyre több. Ez exponenciálisan növelheti az okozható ártalom mértékét. Sőt, ha tovább megyünk, akár a Húsvét-sziget sorsára jutás esélyét is. De az, hogy ez mi alapján ne történhessen meg napjainkban, ugyancsak társadalmi szerződések szabályozzák. Mégis a rendelkezésre álló adatok alapján úgy tűnik, hogy ezek a szabályozások nem elégségesek.

Mit kellene tenni?

Mit kellene tenni, hogy kezelhessük a közelgő 'közlegető' válságot? Mit tehetünk egyéni szinten?

A fenti két példa a két végletet szimbolizálja. A környezeti etikáknak lenne az a feladata, hogy segítsen irányt találni a fenntarthatóság jegyében.

Az ökoetikának alapvetően három fajtáját szokás megkülönböztetni. Az első, az antropocentrikus környezeti etika viszont nem a leghatékonyabb közülük, sőt mi több, amiatt, amit és ahogy képvisel nem is mondható kimondottan ilyen típusúnak. Ugyanis ez alapján a környezetet és az erőforrásainkat azért kellene védeni, mert amennyiben a környezetet károsítjuk, akkor közvetetten a benne élő embernek is kárt okozunk. Vagyis a bioszférát eszközértékkel ruházza fel, eszerint pedig annak erőforrásai szabadon felhasználhatók a mi érdeünkben.

Egy másik fajtája a környezeti etikának a biocentrikus, amely az emberen túl már egyéb élőlényeknek is tulajdonít morális státuszt, és így intrinzikus, vagyis önértéket. Minden élőlénynek önértékkel való rendelkezését hirdeti, s ezzel egyidejűleg minden élet tiszteletét is. A harmadik megközelítés pedig az ökocentrikus, amely azon túl, hogy az előzőben is tételezett morális státuszt továbbra is tulajdonítja a létezőknek, kiterjeszti az érdeklélővel való rendelkezést minden egyes entitásra, és így cselekedeteinkkor kötelességünk figyelembe venni minden létező érdekét. Ezzel pedig gyakorlatilag az ember egész bioszféra iránti kötelességét írja elő. Ennek a szemléletnek az a célja, hogy minél nagyobb harmóniát teremtsen az ember és az őt körülvevő környezet között. Így pedig a felelősségteljes, gondoskodónak is mondható magatartást feltételezhetjük.

Ahhoz, hogy a környezeti etikák hatékonyan tudjanak működni, gondolva itt az utolsó két típusára nem csak a politikai vezetési irány megváltozása, a gazdasági célok újrakeretezése szükséges, hanem az egyéni értékek, értékrendek átalakítása is a hosszútávú gondolkodás jegyében. Vagyis – ez is – legalább három pilléren nyugszik a fenntarthatóvá válás elvének esszenciája. A hozzájuk tartozó felelősségi körök is kirajzolódnak ezeken a szinteken. Viszont, hogy miként lehet ezt a mindennapokba integrálni nagyon úgy tűnik, hogy csak a szükség fogja megadni rá a választ, néhány már látható példától eltekintve (lásd korábban Buthán).

Amennyiben az ember és, ha már környezeti etikáról beszélünk, az egész bioszféra megóvása a cél, akkor a konzekvencializmus, mint annak egy morális mondhatni vezérelve segítségünkre lehet azzal, hogy a klasszikus értelmezésében a legtöbb embernek a legtöbb jót eredményező „utakat” kell járni, kiterjesztve az egész bolygóra, s a gondoskodást, mint központi fogalmat a gyakorlatba iktatva alkalmazni.

Konklúzió

A nem éppen kecsegetető környezeti probléma felismerése már jó ideje megtörtént (1970-es évek), cselekedni kellene végre. Ezt pedig nem csak az egész emberiség érdekében egyéni áldozatot hozva, hanem saját magunk miatt is. Megtalálva a valódi értéket, nem pedig a múlandót. Lehet, hogy az ipari forradalmohoz hasonló változás van előttünk és találunk újabb energiaforrásokat, vagy újabb technológiát energiaszükségleteink kielégítésére, vagy éppen csökkentésére, átalakítására. A tudomány már számtalanszor bizonyította, hogy van újabb lehetőség, és tudunk tovább fejlődni. Addig is, vagy talán helyesebben, ezzel párhuzamosan, amíg ez az ideális fejlődés bekövetkezik (igen, optimista jövőképpel szeretném zárni soraimat), érdemes emberi létünket újragondolni, újraakartozni és a körülöttünk élő környezetet óvni, tisztelni, hogy együtt tudjunk élni, ne pedig az ökoszisztémát kiaknázva uralkodni. A befelé fordulás az egyéni élet minőségét is képes gyökeresen megváltoztatni. Az utóbbi közel két évtizedben népszerűvé vált kifejezés, mint a jólét pedig nem csak a fizikai jólétet jelentve, hanem a mentális, pszichológiai állapotokra kiterjedőt, segítheti az egyént abban, hogy még teljesebben, kiegyensúlyozottabban élje mindennapjait, racionalizálja képességeit, lehetőségeit, állapotait, javítsa életminőségét, mely nem feltétlenül a materiális javak hajhászásában tud újat adni a kiteljesedéshez vezető úton. Ehhez pedig a jelenlegi erőforrásainktól javarészt független fejlődési utat rajzol ki előttünk. Ha az egyes egyén jóléte biztosított, az hatással van közvetlen környezetére is. Ha a közösség általános jóléte javul, az a nagyobb csoportokra is kihat, nem csak a mentális jólétet javítva, hanem általa az egész rendszer működését erősítve.

A filozófia pedig segít ennek az útnak a megtalálásába. Így Spinoza etikája környezetfilozófiai interpretációban megmutatja, hogy az ember a környezetnek nemhogy ura, hanem éppen csak apró része, határozottan elveti a természet antropocentrikus használatát. James Lovelock Gaia-elméletével a zárt rendszer-szemléletet tükrözi. Aldo Leopold a föld etikájával támogatja morális elvein kialakítását, Albert Schweitzer az élet tiszteletének újraértelmezésével a biocentrikus környezeti etikában megjelenő intrinzikus értéket közvetíti. Carol Gilligan a gondoskodás etikájával, míg Hans Jonas a felelősség etikájával járulhat hozzá az újfajta szemlélet megteremtéséhez. Ezek a szerzők és irányzatok a teljesség igénye nélkül kerültek felsorolásra, mégis lehetőséget adnak arra, hogy aki szeretne mélyebben foglalkozni a filozófia ilyen jellegű elméleteivel ezek mentén elindulva könnyűszerrel megtehesse. Ugyanis mindegyik gondolkodó jelentősen hozzájárul mindazhoz, ami ma a környezetetikai gondolkozást támogathatja.

Irodalom

- Gelencsér, A. (2022). *Ábrándok búvőletében. A fenntartható fejlődés korlátai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons. The population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. *Science*, 162(3859), 1243-1248.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. London: The University of Chicago Press.

- Jonas, H. (2000). Az emberi cselekvés megváltozott természete. In A. Lányi (Ed.), *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv* (pp. 142-151). Budapest: Osiris.
- Leopold, A. (2000). „Föld-etika”. In A. Lányi (Ed.), *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv* (pp. 103-116). Budapest: Osiris.
- Lovelock, J. (1995). *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth* (Rev. and expanded ed.). New York: W. W. Norton & Company.
- Meadows, D., Randers, J., & Meadows, D. (2022). *A növekedés határai*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Schweitzer, A. (1974). *Életem és gondolataim*. Budapest: Gondolat.
- Spinoza, B. (1997). *Etika*. Budapest: Osiris.
- Spinoza, B. (1978). *Teológiai-politikai tanulmány*. Budapest: Akadémiai Könyvkiadó.

SZEMLE

Nemeskéri Zsolt

NARRATÍV ÉN ÉS A HALÁL MEGÉLÉSE: FILOZÓFIAI PÁRHUZAMOK A KORTÁRS IRODALOMBAN

A narratívák szerepe az emberi létezés és identitás megértésében központi kérdés a kortárs filozófiai és irodalmi diskurzusokban. A PTE KPVK Kisebbségkutató Központja gondozásában megjelent két jelentős mű, Mirko Ćurić „Esterházy Péter halála. Hat történet a halálról” és Szécsi Gábor „Narratíva és megértés. Filozófiai adalékok a narratív én elméletéhez” című könyve, mélyrehatóan vizsgálja a narratívák szerepét az identitásformálásban és a halál megélésében. Ezen írás célja, hogy párhuzamot vonjon a két mű között, feltárva azok filozófiai és irodalmi összefüggéseit.

Mirko Ćurić és a narratív halál

Mirko Ćurić kötete hat különböző történetet mesél el, amelyek mindegyike a halál különböző aspektusait vizsgálja. A könyv központi figurája, Esterházy Péter halála, nemcsak a magyar, hanem a közép-európai irodalom egyik meghatározó alakjának elvesztését jeleníti meg. Ćurić műve több szempontból is jelentős: a történelmi és kulturális reflexiók, a sokszínűség és perspektíva, valamint az érzelmi és filozófiai mélység szempontjából. Ćurić több karakter életét és halálát ábrázolja, különböző történelmi és kulturális háttérrel, ami gazdagítja a narratív struktúrát. A halál nemcsak egy végpontként jelenik meg, hanem olyan folyamatként is, amelyben az egyén identitása és önértelmezése folyamatosan alakul.

Szécsi Gábor és a narratív én

Szécsi Gábor könyve az önértelmezés és a narratívák kapcsolatát vizsgálja. Szécsi érvelése szerint a narratívák nem csupán kognitív eszközök, hanem önértelmező struktúrák is, amelyek az egyén pszichológiai valóságának alapját képezik. A narratívák segítenek az egyéneknek értelmezni saját életüket és a világot, valamint, hogy kommunikáljanak másokkal. Szécsi elmélete részletesen tárgyalja a narratív én fogalmát, amely szerint az egyén identitása és önértelmezése szorosan összefügg a saját életéről és tapasztalatairól mesélt történetekkel.

Filozófiai párhuzamok

Mind Ćurić, mind Szécsi művei mély filozófiai kérdéseket vetnek fel az identitás, a halál és az önértelmezés kapcsán. A narratívák és az identitásformálás központi szerepe mindkét szerző munkáiban hangsúlyos. Ćurić történetei bemutatják, hogyan segítenek a narratívák az egyéneknek értelmezni saját életüket és helyüket a világban, míg Szécsi elmélete szerint az identitás és az önértelmezés narratív struktúrákra épül. A narratívák érzelmi és filozófiai mélysége szintén központi eleme mindkét műnek, lehetővé téve az olvasók számára, hogy mélyebb érzelmi kapcsolatot alakítsanak ki a történetekkel.

Mindkét mű hangsúlyozza a történeti és kulturális kontextus fontosságát a narratívák megértésében. Ćurić történetei mélyen beleágyazódnak a közép-európai kulturális és történelmi háttérbe, bemutatva a közös kulturális örökség jelentőségét. Szécsi elemzései pedig rávilágítanak arra, hogy a történeti magyarázatok narratív szerkezetete hogyan segít az egyéneknek értelmezni a múltat és a jelent.

A narratívák kognitív és kommunikatív funkciói mindkét szerző számára központi jelentőségűek. Ćurić művei bemutatják, hogyan használják az egyének a narratívákat saját életük és tapasztalataik értelmezésére, míg Szécsi elmélete rávilágít arra, hogy a narratív struktúrák hogyan segítik a kommunikációs szándékok és üzenetek megértését és közvetítését.

Mindkét szerző egyetért abban, hogy a narratívák alapvető szerepet játszanak a halál megélésében és az ahhoz való viszonyulásban. Ćurić történetei bemutatják, hogyan alakul az egyén identitása és önértelmezése a halál élménye által. A karakterek a halál által átélt tapasztalataik révén újraértelmezik saját életüket és identitásukat. Szécsi elmélete szerint a narratívák segítenek az egyéneknek újraértelmezni önmagukat a veszteség után, és megbirkózni a halál jelentette kihívásokkal.

A narratívák nemcsak a halál elfogadásában, hanem az élet értelmének megtalálásában is segítenek. A történetek segítenek az egyéneknek abban, hogy megtalálják helyüket a világban, és értelmet adjanak életüknek. A halál ábrázolása a történetekben gyakran ráébreszti az egyéneket az élet értékére és fontosságára. Szécsi és Ćurić egyaránt hangsúlyozzák, hogy a narratívák révén az egyének képesek megérteni és értelmezni a halál jelentését, ami segíti őket abban, hogy megbirkózzanak a veszteséggel és új perspektívákat találjanak.

A közösségi narratívák szerepe szintén fontos mindkét szerző munkáiban. Ćurić történetei gyakran összekapcsolódnak a történelmi és kulturális kontextussal, amelyek mélyen befolyásolják az egyének és a közösségek narratíváit. A közösségi narratívák segítenek abban, hogy a veszteséget közösen dolgozzuk fel, és megtaláljuk az újraértelmezés lehetőségét. Szécsi elemzései is rávilágítanak arra, hogy a narratívák nemcsak egyéni, hanem kollektív szinten is működnek, és segítenek a közös értelmezési keretek kialakításában.

Összegzés

Mirko Ćurić és Szécsi Gábor művei mély filozófiai és irodalmi összefüggéseket tárnak fel a narratívák szerepéről az identitásformálásban és a halál megélésében. Ćurić gazdag, érzékletes történetei és Szécsi részletes filozófiai elemzései egyaránt hozzájárulnak ahhoz, hogy jobban megértsük az emberi létezés alapvető kérdéseit. Mindkét szerző munkája azt mutatja, hogy a narratívák nem csupán kognitív eszközök, hanem mélyen beágyazott önértelmező struktúrák, amelyek meghatározzák, hogyan értelmezzük önmagunkat és a világot. Ezen párhuzamok révén a két mű kölcsönösen gazdagítja egymást, és új perspektívákat nyújt a kortárs filozófiai és irodalmi diskurzusok számára.

SUMMARIES

Márton Kaposi

Benedetto Croce and Ludwig Wittgenstein on the changing profile and function of philosophy

Croce outlined a philosophical system consisting of only a few basic concepts, which formally generalizes the most basic traditions and expresses the most important values, but in terms of content includes the most up-to-date knowledge, which is constantly renewed following social development. He considered the current task of philosophy to break with outdated, speculative metaphysical constructions, exclude pseudo-problems, and make problem discovery and problem solving the main task of knowledge acquisition, both in philosophy and in other forms of knowledge (science, everyday knowledge, etc.), consistently apply the method of historicity, since problems can only be solved by involving new true knowledge and evaluating it in relation to universality. Philosophy can be made meaningfully effective for life with this mode of operation - dialectically pragmatized. In this respect, Wittgenstein is the opposite of Croce, who tried to realize his largely similar aspiration - the foundation of a philosophy dealing only with the real - on different logical bases and narrowed down mainly to the philosophy of science. Croce tried to domesticate a philosophy with a broader theme, Wittgenstein tried to scientificize a reduced philosophy.

Péter Csató

Faith, reason, and interpretation: religious belief as a hermeneutic model in Stanley Fish's neopragmatist interpretive theory

Stanley Fish, American literary theorist and legal scholar, often points out that there are affinities between religious faith and literary interpretation, but he does so from an anti-foundationalist perspective which dispenses with any religious motivation on his part. The study explores this particular aspect of Fish's interpretive theory within the broader context of classical pragmatist and neo-pragmatist philosophy. Hence, the article first provides an overview of the pertinent philosophical insights of William James and Richard Rorty, who have made attempts at dissolving the dichotomy between belief and knowledge. Then, it goes on to analyze a debate that took place between Fish and Richard Neuhaus, a Catholic priest, in 1996, which aptly exemplifies the (neo-)pragmatist endeavor to displace the faith/knowledge dichotomy. The article further examines Fish's contention – based on the exegetical guidelines of Saint Augustine – to the effect that the epistemological foundation of interpretive claims formulated in textual analysis is no stronger (or weaker) than that of religious tenets. The study advances the argument that despite Fish's intentions, this generalizing concept becomes the foundation of a meta-theory that is incompatible with his anti-foundationalist persuasion.

Alpaslan Ertüngenalp

First steps towards an alternative understanding of consciousness

In some languages the distinction between mind and consciousness (and the synonymizing of the two) is not simply a matter of linguistic tradition and convention; the difference between the two can be explored through metaphysical arguments on the one hand, and physicalist/neuroscientific approaches on the other (psychology cannot be neglected from general research but must be omitted for a purely philosophical approach). In this paper, I explore the difference between the two by supporting or refuting contemporary conceptions of consciousness with the help of Kantian transcendental theories and propose that consciousness is a static mental structure that allows the use of *conscious* as an attribute when certain mental phenomena and actions find their place in the structure of consciousness. To this (in line with modular mind theories) I associate a physicalist proposal that brain networks, neuronal groupings (not hierarchically) can form a network of “consciousness” through lending particular parts of their networks. Moving forward from there, I explore the possibilities for the emergence of self-consciousness and propose that self-consciousness is a *type* of conscious mental actions and cannot be a mental structure. In this paper, I also analyze the debate on the unity of experience (the experiential part [Bayne and Chalmers] and the non-experiential part [Tye and Searle] views) and attempt to bridge the two views.

Ákos Herth

Individuality and decision – Guideposts for understanding the Whiteheadian process philosophy

The aim of this paper is to explore the Whiteheadian process philosophy along the lines of individuality and decision. Three aspects of Whitehead's metaphysical system will be explored in this way. The first is Whitehead's individualist conception of Whitehead organized around the subject-superject expression of Process and Reality, according to which reality is based on processes of individualization that presuppose both the subject's self-transcendence and the subject-superject's decision beyond itself. The second aspect introduces a relationalist perspective into the interpretation of reality, according to which individuals do not exist in themselves, their ontological positions being constituted by their relations with others. The third aspect adds an atomic theory to the interpretation: individualization is a pre-temporal, self-creative process of becoming, which is fulfilled in an individual as a reality-creating atomic creature.

Zsuzsanna Slezák-Bartos

Community communication, view and attitude

The identity of local communities in the life of settlements

The identity of local communities and their identification with the place of residence have a significant impact on the development and sustainability of settlements. Forming and maintaining an individual identity is a basic need of an individual's life, which is often associated with a feeling that the individual is a member of a community or belongs somewhere. This cultural identity is not only important for the individual, but also contributes to the cultural richness of the settlement and strengthens its community-forming power. Community spirit strengthens cohesion and solidarity in settlements, participants and members identify with their local community, willing to cooperate to achieve common goals and support each other in difficult times. The feeling of "belonging somewhere" helps individuals connect more closely to their residence, which can result a happier and more balanced life. Strong human relations improve the individual's quality of life and support the sustainable development of settlements. The identity of local communities creates a complex relationship between the community and the settlement, which is an essential factor in the quality of life, stability and sustainability of the settlements. Strengthening identity helps communities to strengthen themselves and develop in the future. An individual's emotional attachment to his place of residence affects its decisions, community participation and quality of life, so the understanding and supporting identity is essential in ensuring the development of urban communities. Research and measures in the fields of sociology, anthropology and urbanism help to create and strengthen a positive settlement identity; as well as they support the long-term planning of cities and strategic implementations.

Abigél Leskó

Using the cognitive metaphor theory in composing dictionaries of writers

The hypothesis of the research was that cognitive linguistics, including cognitive metaphor theory, can be used as a new composing method of writers' dictionaries. The result of the thesis was a love dictionary constructed of the book, *Szabadulogyakorlat* written by Anna Szabo T. The theoretical background of the thesis was provided by an overview of previous dictionary-making procedures which were supplemented as a new dictionary-making method by cognitive linguistics, with particular attention to the study of cognitive metaphor theory. Due to the cognitive approach, it became essential to review women's literature as a conceptual category, as well as to present the nature of linguistic aggression, lyrical and/or prose language appearing in the volume. In order to create the most valid structure of the love dictionary, it was necessary to deal in detail with Anna Szabo T.'s writing style, that is, to explore the relationship between her prose and lyrical voice. During the research, it was proven that the cognitive metaphor theory is a productive dictionary-making method, because after selecting the 2 megametaphors and the 22 metaphors divided into 9 groups within them, a total of 110 linguistic mappings were found and 119 examples were collected for them.

Beáta Laki

Sustainable development(of existence) or the dawn of a new morality?

Moral burdens along the lines of András Gelencsér's book "Ábrándok bűvöletében"

Humanity's path to environmental disaster became clear in the second half of the 20th century. According to the information available at the time, it was high time to initiate and implement significant changes, not least at the global level, to avoid the predictions of the less-than-ideal future. I intend to discuss all this in the spring of 2023, in the context of a paper written on an (obviously) electricity-powered computer, and also what moral duties and responsibilities we may have at the level of the individual, the community, and humanity as a whole, and why. Where can our consumerist social behaviour, still most prevalent today, lead us? What are the other factors that play a role in the continuing exploitation of nature? But, without wishing to be exhaustive, I also highlight, through a few examples, the possibilities and good practices that we can find in our present day, which do not use the environment around us as a tool but try to live in a kind of symbiotic relationship with it. The subject is not new, but it is a huge one. The solutions proposed are not particularly revolutionary, but by adding new perspectives to the chemical engineer and air chemist András Gelencsér's sobering book, my study seeks to open up further perspectives on environmental dilemmas, framed in terms of energy needs and available raw materials.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Alpaslan Ertünger isztambuli születésű Artisjus-díjas magyar karmester és filozófus. 2022-ben szerzett PhD fokozatot a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájában. Jelenleg a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájában oktató, a Modenai Vecchi-Tonelli Zeneakadémián tanár.

Csató Péter filozófus, esztéta, a Debreceni Egyetem Angol-Amerikai Intézete Észak-amerikai tanszékének tanszékvezető egyetemi adjunktusa. Kutatási területei között szerepel az újpragmatista amerikai filozófia, az interpretáció-elméletek, és a tudományfilozófia.

Kaposi Márton filozófus, esztéta, italianista. Az ELTE Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének nyugalmazott habilitált egyetemi docense, az MTA doktora. Kutatási területe a reneszánsz, a XI-XX. század filozófiája és esztétikája, az olasz gondolkodók és írók (Dante, Machiavelli, Croce) magyarországi recepciója, illetve a személyiségfilozófia (inkognitó, szerelem).

Herth Ákos a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója. Kutatási területe: John Dewey tapasztalás-felfogásának, Alfred North Whitehead metafizikai korszaka.

Laki Beáta a Pécsi Tudományegyetem Általános Orvostudományi Kar Magatartástudományi Intézetének egyetemi adjunktusa. Fő kutatási tevékenysége az alkalmazott etikára, ezen belül orvosi-, környezeti és üzleti etikára, valamint a mesterséges intelligenciával kapcsolatos elsősorban morális kérdések vizsgálatára terjednek ki.

Leskó Abigél a Károli Gáspár Református Egyetem pszichológia alapszakos, kutató hallgatója. Kutatási területe a pszichofiziológia.

Nemeskéri Zsolt a Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési egyetemi tanára. Kutatási területei közé tartozik többek között a fenntarthatóság és a gazdaságfilozófia.

Slezák-Bartos Zsuzsanna a Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának adjunktusa. Kutatási területei: városmarketing, turizmusmarketing, településetika és városfilozófia.

