

2. évfolyam

KULTÚRATUDOMÁNYI SZEMLE

Cultural Science Review

Boros János: A politikai esszé
normatív diskurzusa:
Szabó Dezső néhány
írásának elemzése

Szécsi Gábor: Történetmesélés és
népi pszichológia

Nagy J. Endre: Igazság és/vagy
szépség?
T.S. Eliot ÉS
Erich Heller vitája

2020/1.

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@kpvk.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

Rácz Barbara

Zádori Iván

Szerkesztőbizottság:

Boros János elnök (Pécs)

Bárczi 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)

Olvasószerkesztő:

Horváth Viola

Tördelés:

Schmieder Réka

Meilinger Zsolt

Lapterv:

Bús Imre

© : szerzők
: kiadó

KULTÚRATUDOMÁNYI SZEMLE

Cultural Science Review

2020/1.

(2. évfolyam)

Tartalom

Tanulmányok

Boros János

A politikai esszé normatív diskurzusa: Szabó Dezső néhány írásának elemzése..... 7

Szécsi Gábor

Történetmesélés és népi pszichológia..... 44

Nagy J. Endre

Igazság és/vagy szépség? T. S. Eliot és Erich Heller vitája..... 56

Dergez-Rippl Dóra

Az egyidejűség problémája Bergson és Einstein vitájában 72

Agóra Zsuzsanna

A szociális identitás jelentősége a szociálpszichológiában 81

Schnell Zsuzsanna

Tudatelmélet és pragmatikai kompetencia a kulturális különbségek tükrében..... 91

Fehér Anikó

Zenepedagógia és népdal 99

Gyurok János

Nemzetiségi elitek Magyarországon 114

Máté Emese

A Szabadka építészeti aranykorában tükröződő személyiségjegyek 122

Halász László

Kontextus és következmény..... 134

Schnell Zsuzsanna

Az iróniaértés fejlődése – Kísérleti pragmatikai vizsgálódások..... 151

Kocsis Miklós

Fontolva haladó gondolatok Boros János: Filozófiaművészet c. könyve kapcsán..... 172

Nagy Gábor - Valach Csaba

Az emberi megismerés lehetőségei: Recenzió Szécsi Gábor és Mák Kornél Történet és történelem, a narrativista történelemfilozófia alapjai című művéhez. 176

Summaries..... 179

E számunk szerzői 184

**A politikai esszé normatív diskurzusa:
Szabó Dezső néhány írásának elemzése**

„mindegyre révületbe esik, és ilyenkor szörnyű biblikus hülyeségeket galagolyol. De bennünk alapos gyanú gyökerezik, hogy az a révület nem is olyan nagyon révület, s a ravasz székel csak azért révül, mert nem tud józan-okosul beszélni. ... Miért támadt fel az egész ország, miért csapott olyan nagy lármát egy ilyen ták, egy ilyen tatar, egy ilyen gyöge, egy ilyen gocoj, egyszóval: egy ilyen hólyag miatt? [...] öt sorban annyi »székelységet« zsíroz egybe, amennyit a legszékelyebb székel és csak egy éven át jellemez ki magából.”

Szabó Dezső¹

„Ellenőrizd érzelmeidet!

Fegyelmezd elmédet!”

Joanne Kathleen Rowling²

„Nekünk mindent élesen látó, okosan mérlegelő, hidegen elszánt akaratú, nyugodtan kitartó elmékre van szükségünk.”

Szabó Dezső³

¹ SZABÓ Dezső: *Sületlenség: Tamási Áron könyve. (Szűzmáriás királyfi)* = Uő: *Tanulmányok, esszék*, Budapest, Kortárs, 2007, 273-275. (Eredeti megjelenés: 1928.)

² Piton tanítja Harry Pottert, hogy tartsa távol Voldemortot (a szörnyet) elméjétől. video 2 perc 15. mp:
https://www.youtube.com/watch?v=iK7_7M6D-XE

ROWLING, Joanne Kathleen: *Harry Potter and the Order Of The Phoenix* Harry, Bloomsbury, Scholastic, 2003. /*Harry Potter és a Főnix Rendje*, ford. Tóth Tamás Boldizsár, Budapest, Animus, 2003.

³ SZABÓ Dezső: *A mélymagyarhoz.* = Uő: *A magyar káosz. Pamfletek*, Budapest, Szépirodalmi, 1990. 511. (Eredeti megjelenés: 1942.)

Bevezetés

Szabó Dezső, a két világháború közt rendkívüli hatású író és politikai gondolkodó volt, műve napjainkban azonban nem közismert. Ennek külső politikai és belső szerkezeti okai is vannak. Tekintettel arra, hogy szinte mindenkit, minden vezető politikust, író, költőt, irányzatot, társadalmi réteget, népcsoportot támadott és megsértett, keveseknek volt érdeke emlékét fenntartani. Kiemelkedő korabeli hatása miatt ugyanakkor indokolható írásainak elemzése, eszméi, fogalmai áttekintése. Ebben a tanulmányban az eredeti, egyéni hangvételű és stílusú, nyelvalkotó író és gondolkodó eszmetörténeti jelentőségét, elméleteinek tartalmi és formai összefüggéseit vizsgálom. Módszeremnek a normatív diskurzus elnevezést adtam, amelyet ha nem is ezen a néven, de az elmúlt két és fél ezer év során a gondolkodástörténet nagyjai az eszmék összefüggéseinek, horderejének, megvalósíthatóságának feltárására alkalmaztak. Az elemzés során gyöngyszemeket, nagyívű, jövőbe mutató elgondolásokat ugyanúgy találtam, mint elméleteket, melyeknek pusztá megértése és bemutatása is komoly kihívás.

A normatív diskurzus

Történelmi írások, elbeszélések, de akár jogi, alkotmányjogi, gazdasági tanulmányok normatív diskurzusa azt jelenti, hogy események leírását, döntéseket, cselekvéseket, jogalkotásokat, politikai és gazdasági motívumokat az „igazságos”, a „jó”, a „morális” fogalmai segítségével vizsgálunk. Ezek a kifejezések nem elvontak vagy gyakorlati jelentőség nélküliek, ahogy esetleg vélekedhetnénk, hiszen közvetlen valóságot nyernek döntések, elhatározások és cselekvések révén, amelyek hatással vannak az emberek életére, minden egyes ember életére.

A normatív elemzéseket végzők szerint egy esemény, egy cselekvés történeti vagy jelenkori leírása nem érvényes vagy igaz, továbbá egy jog, egy törvény, egy politikai vagy gazdasági döntés, intézmény nem életképes, ha nincs benne alapozó elvként, szabályként és motívumként az igazságosság alapfogalma és összefüggései. Az igazságosság-hiányos elbeszélések, törvények, intézmények, döntések az érintettek körének egyes csoportjait másokkal szemben hátrányos helyzetbe hozzák. Ezért nem számíthatnak mindazok teljes körű és feltétlen együttműködésére, akikre vonatkoznak.

A szabályok lehetnek akár két ember közti megállapodáson alapulók, egy család, egy ház szabályai, egy állam törvényei. Akire egy cselekvési szabály (mert minden törvény végső soron erre vezethető vissza vagy ebbe torkollik) alkalmazása előnytelen következményekkel jár egy másik, a törvény által szintén érintett személyhez viszonyítva, az a törvényt nem képes belső meggyőződésből, mint akaratával egyezőt betartani vagy szerinte cselekedni. A törvény végrehajtása megtörik, korrumpálódik.⁴ Az igazságtalan törvény észszerőtlen, ezért betartása nem várható el racionális lényektől. Ki az, aki saját magát előnytelen helyzetbe kívánja hozni másokkal szemben, akikre ugyanazok a szabályok vonatkoznak, csak másként? Ez teljesen az ész ellen lenne, ahol az egyén szempontjából az racionális, ami neki jó, azaz életének fenntartását, boldogulását szolgálja.

Az igazságosság és a benne rejlő vagy feltételeként működő racionalitás egyenlőtlen elosztása hosszabb távon olyan cselekvésre, olyan politikai struktúrára vagy jogrendszerre vezet, melyet az érintettek nem hordoznak, ily módon korrupcióra és bukásra van ítélve. Az

⁴ A kifejezés eredete a törés, megtörés latin ige: *rumpo, rupi, ruptus*. Ebből származik a *corruptio* megtörés, megromlás, megrontás, törvény megszegése. A törvény és a belőle eredő cselekvési szabály szerkezetét szó szerint megtöri, korrumpálja az, aki nem teljesíti.

igazságtalan szabály vagy törvény szó szerint megtöri azt, akire a törvény vonatkozna, mert az igazságtalanság irracionális, és mint ilyen, letöri, felőrli az egyes ember értelmét, ítélőerejét és eszét, a személy magát, középponti alkotóját. Az ember saját megtöretése ellen védekezik, ha tud, ugyanúgy, ahogy saját kerékbe törése ellen is védekezett (ha tudott) a középkorban. Akkor összetörte volna a megtöretésére rendelt kereket, de erre legtöbbször nem volt lehetősége. A modern korban viszont közvetlenül van lehetősége, hogy esetről esetre, közvetlenül összetörje, korrumpálja törvényt.

A korrupció ott terjed egy társadalomban, ahol az emberek nem érzik magukénak, saját eszes mivoltuk meghosszabbításának vagy részének, észszerűnek, azaz igazságosnak a törvényt vagy a rájuk vonatkozó döntést. Itt természetesen nem az egyéni érdekek kizárólagos, exkluzív észszerűségéről van szó, hanem a kiegyensúlyozott, minden emberre egyaránt kölcsönösen érvényes, mert minden emberben ugyanúgy meglévő és ezért mindenki által elfogadható elvi, inkluzív észszerűségről. Ez a fajta észszerűség iskolázott és tájékozott, mert miközben tisztában van azzal, hogy az ész az egyénhez tartozik, csak az egyén rendelkezik az ész működéséhez szükséges öntudattal, azt is tudja, hogy az ész, mint kommunikatív, nyelvhasználó, közösségi, társadalmi létező, föltételezi a többi eszes lényt, a többi eszt. Az ész saját érdekeit csak a vele azonos törvényeket hordozó többi ésszel való kiegyezésben képes békés, nem pusztító módon keresni és megvalósítani. Az eszes lények hatalommentes, erőszakmentes kiegyezésének eredménye az igazságosság, társadalmi formája a valódi demokrácia.

A rossz törvények, törvényhozások, intézmények, államalakulatok nem bukásra vannak ítélve, ahol a bukás a törvény, az államalakulat összetörése lenne egy távoli jövőben. A korrupció eleve, elvi alapon azonnal megtöri az államot és a törvényt, vagyis elbukik már jóval azelőtt, mielőtt bukása a tapasztalatban megnyilvánulna. Aki igazságtalan szabályt, törvényt hoz létre, az valójában a törvényhozás pillanatában már összetöri azt, ezáltal nem is ad valódi, embernek szóló törvényt, nem alkot törvényt. Nem észszerű törvény valójában nem alkotható, mert az észnek van, az észszerűtlenségnek viszont nincs szerkezete, ez utóbbi ad hoc szabályt ad (ezt jelenti az irracionális), ami nem követhető. A nem követhető szabályt ha megalkotják, sem alkotják meg hatékonyságában és így valójában. A korrupció széles körű elterjedése egy társadalomban vagy országban egyértelmű jelzése az adott állam törvényhozása, berendezkedése, politikai kommunikációja bukottságának, nem-létének. A valódi szerkezetében nem, csak látszatában létező emberi kapcsolat, család, közösség, intézmény, állam előbb utóbb kifejezetten is elbukik, szétporlik, darabjaira törik.

A normatív diskurzus módszerével nagy valószínűséggel előre meg lehet mondani, hogy egy törvény, egy jogszabály, egy intézmény, egy államrend, egy vállalati gazdasági döntés vagy egy politikai rendelkezés eredményes, azaz működőképes lesz-e, avagy belátható időn belül korrupcióra vezet és összeomlásra ítélt.

A „tisztán” működő demokratikus törvényhozások, politikai rendelkezések normatív vizsgálatával teljes biztonsággal lehetne stabil törvényeket létrehozni, ami leginkább szolgálja a jogállamiságot. Ezzel szemben, ha hatalmi viszonyok, érdekek befolyásolják a törvények, szabályok meghozatalát, biztosak lehetünk azok instabilitásában és abban, hogy a következő törvényhozó megváltoztatja majd a törvényt. Márpedig a törvény gyakori változtatása a jogállam legnagyobb ellensége.

A normatív diskurzus eszközeivel vizsgálhatók gazdasági, politikai vagy akár eszmetörténeti írások is, melyek hatással lehetnek a gyakorlati életre. A normatív vizsgálat utólag igazolja és bemutatja személyek, államok, birodalmak, vállalatok, pártok, intézmények, eszmerendszerek bukásának okait, politikai, eszmetörténeti írások zsákutcsás jellegét, melyek mögött elsősorban az áll, hogy az elméletek következtében meghozott döntések által érintett

egyedi emberek nem érezték azt magukénak, olyannak, amelynek életük, saját életprogramjuk, a másik embert is figyelembe vevő és tisztelő önfenntartásukhoz közük lenne. Előremutatón pedig jelenleg készülő politikai, gazdasági döntéseket, törvényalkotást tud értékelni, és hozzásegíteni azok értékalapú és ezért stabilitást elérő megalkotásához.

A gondolkodás stílusa

Szabó Dezső, amellet, hogy író volt, politikai és eszmetörténeti gondolkodónak is tartotta magát, aki biztos ítélettel lavíroz eszmék közt, és minden bizonytalanság nélkül megállapítja, mit kell gondolni és tenni. Kijelentéseit, nézeteit normatív vizsgálat alá vethetjük, habár az elemzőnek azzal a nehézséggel kell szembenéznie, hogy a szerző számtalan alkalommal megváltoztatta nézeteit. Friedrich August von Hayek szerint a jogállamiság, vagyis az igazságosság kárára van a túlságosan sok törvényváltoztatás. Hasonló igaz egy gondolkodóra is, aki sokat változtatja a véleményét, és fokozottan igaz, ha az illető politikai gondolkodóként lép föl. Ebben az esetben nehéz megállapítani, mi is volt a véleménye, mit képviselt, és melyik véleményét vizsgáljuk, ha legtöbb véleményének ellenkezőjét is vallotta más életszakaszában. Nem lehet igazságot szolgáltatni neki, mert ha egyik nézetével ezt meg tesszük, akkor egy másik korszakának felfogásával megyünk szembe.

Mai szemmel számos állítása, kifejezése meghökkenést vagy meglepetést okoz. Írásai telítettek nyelvi leleményekkel, váratlanságokkal, egyszavas világábrázolásokkal vagy világteremtésekkel. Az életmű egésze ugyanakkor tele van ellentmondásokkal. Ha nem éppen ugyanabban, akkor egy másik írásában nem ritkán éppen ő érvel a legnagyobb hévvel saját felfogása ellen. Egyes filozófusoknál korszakokról beszélnek, van például Wittgenstein-1 és Wittgenstein-2. Szabó Dezső esetében ennél jóval több számot kellene alkalmaznunk.

Filozófiát már két és félezer éve írnak olvasható formában, és Descartes négyszázéves vagy Kant kétszázötven éves szövegeit úgy olvassuk, mintha tegnap írták volna, Montaigne-ről nem is beszélve. Szabó Dezső egyes írásai viszont napjainkban alig érthetők minden további nélkül. Szövegeiből hiányzik az a szál, ami a gondolkodás óriásaival összekötné. Politikai írásaiban is, korszaktól függően mindent állít, és mindennek az ellenkezőjét is. Írásai alig elemezhetők élettörténete, politikai helyzetek, személyes sértődöttségek és pillanatnyi rokonszenvek ismerete nélkül.

Hegedüs Géza megjegyzi, „[e]gy időben a legolvasottabb magyar írók egyike, azok is izgatott érdeklődéssel olvasták, akiket szidalmazott: senki sem tudott menekülni stílusának varázsa elől. Manapság csaknem elfelejtették, s aki mégis előveszi könyveit, legtöbbször azt állapítja meg, hogy regényei merőben elavultak, elviselhetetlen olvasmányok. Eszméin túllépett az idő. Egyénisége gonoszul embertelennek bizonyult.” (Hegedüs é.n.) Tanári jelleméről olvashatjuk:

„*Balla László* ungvári költő, író visszaemlékezéséből ... : ... nem volt az emberi jóság mintaképe: szerette kigúnyolni a gyenge diákokat, ha kellett, irgalom nélkül büntetett, és erre igen változatos módokat eszelt ki. [...] Ezzel szemben rengeteget lehetett tanulni tőle. A diákokat lenyűgözte hatalmas tudásával, azzal, hogy szinte egy színész átélésével tudta élővé varázsolni a tananyagot és azzal, hogy a kisujjában volt az egész világirodalom.” (Fedák 2018.) Széleskörű világirodalmi olvasottság, telve ötletekkel, ám mit ér a nagy tudás, rendezettség, összeszedettség, felépítettség, morál nélkül?

Szabó Dezső írásai tele vannak új szókapcsolatokkal, gondolati építményekkel. Az angol nyelvben az ilyen írókat eszmeszivattyúnak vagy ideapumpának (*pump of ideas*) nevezik. De mi történik, ha a föld mélyéből dolgozó szivattyú fogyasztható forrásvíz helyett zavaros folyadékot hoz a felszínre? Egyes eszmei írásai nem mondhatók elavultaknak, mert elavult az, ami valaha időszerű volt. Ezek az írásai már saját korukban sem mentek volna át a racionalitás szűrőjén. Márpedig elméleti írások nem lehetnek irracionálisak. Mintha a szivattyú nagy teljesítménye miatt nem lett volna idő a felszínre hozottak analízisére. József Attila kijelentését az ilyen típusú gondolkodás egyes megnyilvánulásaira bátran alkalmazhatjuk, „a meg nem gondolt gondolat”. (József A. 1937.) A nagy ötletek válogatás nélkül vonultak át rajta és merevedtek meg leírásuk által, némelyik talán örök értéknek bizonyult, van azonban olyan is, amely történelmi szörnyetegként értékelhető. Némely eszméjén nem túllépett az idő, hanem soha nem volt időszerű. A róla feljegyzett tanári gonoszság, kritikusi kíméletlenség, politikai-morális kietlenség a logika nélküli „gondolkodás”, a racionális felülvizsgálat hiányának következményének tartható⁵. A legjobb szándék is indulatív, a belőle fakadó cselekvés gonosszá válhat, ha nincs végiggondolva, ha a cselekvést vezérlő fogalmakat nem vetették történeti és rendszeres vizsgálat alá.

Természetesen, a költőnek, a regényírónak nem feladata a logikai koherencia, a gondolat meggondolása, elegendő, ha ihletére támaszkodva formába önti művét. A gondosság nem feltétlenül időigényes, legalábbis nem az objektív, mérhető idő játszik szerepet. Lehet gondos alkotás a pillanat műve, mint Mozartnál, és lehet hosszas vívódás eredménye, mint Beethoven esetében. A költő és szépi író ne inferenciális, hanem esztétikai értelemben legyen koherens, ha viszont esszé ír, akkor valamelyest a gondolkodás megkerülhetetlen törvényeihez is alkalmazkodnia kell.

A politikai költőnek, a politikai regényírónak és a politikai esszéírónak koherensnek és óvatosnak kell lennie. Eszméi, ha nem meggondoltak és csak az ihlet, a démon sugallatára halmozódnak, súlyos következményekkel járhatnak. Szabó Dezső szabadon, válogatás nélkül, a lélek mélyéből felburjánzottatva ír, szavait felszínre bukkanásuk pillanatában kilöveli. Mint a vulkánból kitörő láva, hirtelen szilárdul, nem kristályosodik, lyukacsos, tufás. Nincs kidolgozott gondolatmenet, végigvitt érvelés, csak egymással lyukacsokkal elválasztott, rendezetlen gondolathalmaz.

Az ilyen jellegű írásmódot, az ideák rendezetlen feldobálását és elejtését politikai költészetükben és esszéisztikájukban valójában egyedül a megalkotott demokráciák költői engedhetnék meg maguknak. Azokban ugyanis nem lesekedik a veszedelem, hogy költők szavait az esztétikai vagy buzdító jellegen túl, politikai értelemben is komolyan vennék, netán megvalósítani akarnák. Ezzel ellentétben az olyan kialakulatlan, zavarosnak mondható, történetileg nem megállapodott, tektonikus és vulkanikus mozgású társadalmi-politikai világban, ami Közép-Európa, a tufaköltészet a legnagyobb veszélyeket rejt magában.

Szabó Dezső tanulmányaiban azt az ömlengő, szabad stílust veszi föl, amit az Egyesült Államokban Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman vagy John Dewey írásaiban figyelhetünk meg. Ezek az esszéisták, költők, filozófusok szabadon asszociálhatnak – írásaiknak nem lesznek közvetlen politikai következményei. Az amerikai demokrácia meg van alkotva, semmi nem képes megingatni, még a polgárháború sem, így bármit írhatnak, veszélytelen lesz. Szabó Dezső Walt Whitmanról írja: „el vagyok fogulva életem minden őshajlandóságával [...] Whitmanban a jövő emberének revelációját látom”. (Szabó D. 2007. 75) Írásaiban a stílus

⁵ A logikus gondolkodás és a morál összefüggéséhez vö. pl. Arisztotelész, Aquinoi Szent Tamás, Immanuel Kant, G. E. Moore, John Rawls, Alisdair McIntyre etikáról szóló írásait.

hasznos, de nem látszik, hogy megértene e költészet hátterét, a demokrácia Amerikában kidolgozott és felfedezett univerzalizmusát. Whitmanról szóló írásában bemutatja költészetének, elsősorban a *Leaves of Grass*-nak a stílusát, magával ragadó felfedező és feltáró erejét, anélkül, hogy történeti, politikai kontextusát feltárná és felismerné, hogy az politikai értelemben vagy évszázadokkal a közép-európai valóság előtt jár, vagy egy teljesen más törvényű és egymással soha egyezésbe nem kerülő univerzumhoz tartozik. (Szabó D. 2007. 75-81)

Miután Whitman stílusát és költészetének vélt tartalmát bemutatja, végül elutasítja anélkül, hogy elemezné, elmagyarázná, mi a rossz benne. Az olvasót inkább szemmosásra motiválja, és egészen másról kezd beszélni: „Olvasó, mielőtt szenteltvízzel kimosnád szemedből e borzasztó betűk emlékét s kiszellőztetnéd a megbotránkozás sóhajtásaival lelkedből e hajmeresztőségeket, kérdezd meg magadtól: mi vagy?”. (Szabó D. 2007. 81) Hatalmas kérdés, holott, ahogy maga is beismeri, stílusa nagyon is rokon Whitmanéval, erős, morális motivációjú alkotmányban megalapozott, demokratikus támasz nélkül. Szabó Dezső elméleti szempontból megalapozatlan reakciója Walt Whitmanra arra emlékeztethet, amit Fülep Lajos *Az elsodort falu* című regényről készített kritikájában ír, „abrakadabra szómámor.” (Fülep 1919.)

Miért nem teszi föl a kérdést, hogy mi teszi lehetővé ezt a stílust? Milyen társadalmi, politikai és kulturális környezet a feltétele? A Whitman költészetét alapvetően meghatározó „demokratikus életérzést” a jelek szerint nem tapasztalta, lázas lüktetésnek látja. (Szabó 2007. 76) Holott vannak a demokrácia elméletéhez hozzászóló írásai is, melyek alapján ez az érzelmi beállítódás „után-érezhető” lehetne. Nem veszi figyelembe a demokrácia sajátos tagadó viszonyát a nem-demokratikus múlthoz (Szabó 2007. 80), melyet eredetileg Emerson javasolt a demokrácia új állama polgárainak. (Emerson, é.n. online) Később, az 1930-as évek közepén szinte pontosan azokat a kifejezéseket használja a demokráciára, mint Emerson és Whitman későbbi követője, John Dewey, akit az amerikai demokrácia filozófusának tartanak, nevezetesen, hogy ez a gravitáció erejével fogja magát az emberiségre rákényszeríteni: „A demokrácia az embertörténet, a történelmi közösségek természetes belső gravitációja s amíg lesz emberi együttélés, lesz demokrácia.” (Szabó 1991. 49) Továbbá: „A demokrácia az embertörténet belső gravitációja, az ember emberré maradásának alapfeltétele, a történelmi közösségek szabad egyéni fejlődésének, a nemzetközi béke megtalálásának egyetlen egészséget jelentő útja.” (Szabó 1991. 610) Aki ezeket a sorokat olvassa és ismeri a vezető amerikai teoretikusok írásait, felfedezi, hogy itt egy velük összehasonlítható nagyformátumú gondolkodó beszél.

A demokrácia múltfelejtése a nehézkedés közép- vagy nyugvópontjába zuhant test nyugalma, amikor az egyéni emberek felől értelmezett politikai rend önmagának végleges stabilitást, az embereknek teljes felelős szabadságot és törvényes igazságosságot biztosít. A demokrácia olyan írói, mint Emerson és Dewey szerint a demokrácia előtti korszakok történelme az igazságtalanság, az elbukó hősök, az embernek ember által okozott szükségtelen szenvedése, a szabadságtól való megfosztás története. Ha megdönthetetlen törvényes erővel biztosítjuk a teljes demokráciát, akkor szerintük a történelem ismerete a történészekre és a történelemkedvelőkre hagyható, de a nagyobb közönség a történelem tanulmányozása helyett nyugodtan fordulhat képzelőerejével egy változatosabb, színesebb, élményekkel teli társadalmi együttélés kialakítása felé.

Szabó Dezsőt nem a szisztematikus gondolati felépítés, hanem gyors gondolati akciók érdeklik. Hivatkozva Kállay Miklós kifejezésére, hogy Szabó Dezső „a pamflet Michelangelója”, Nagy Péter azt állította, hogy bármilyen műfajban is írt, azt a pamflet

eszközeivel tette, vagy a pamflet szokásos megoldásait alkalmazta. A pamflet „[g]únyirat: de sosem csak a gúnyolódásért, hanem mindig valami ezen túlmutató célért; általában a politikai ellenfél lejáratása, kigúnyolása, hangulati-erkölcsi megsemmisítése érdekében; s ennek szolgálatában valóban semmitől sem riad vissza, nincs az a vaskos bunkó vagy finom toledói penge a stílus eszköztárában, amelyet ne átallana kézbe venni, ha úgy gondolja, azzal biztosabban semmisítheti meg az ellenfelet – mint embert, mint gondolkodót, mint politikust. A pamflet – kegyetlen műfaj. Ez a lényege, ez a lételeme. A pamflet nem a latolgatás, az érvelés, a mindenszempontúság irodalmi megnyilatkozása, hanem az (akár elvakult) meggyőződés, a minden mást lehengerlő egyszempontúságé, a vita áruháját felöltő ígéhirdetése.” (Nagy 1990. 5. In Szabó 1990) Ember, gondolkodó, politikus megsemmisítése. Politikust politikus, gondolkodót gondolkodó, embert ember tud megsemmisíteni. A politikus megsemmisítése a demokráciában is bevett gyakorlat, a politika természetéhez tartozik. A gondolkodó megsemmisítésével a gondolkodástörténetre támaszkodó érveléssel lehet próbálkozni, de a jó gondolkodó érveléssel válaszol és kialakulhatnak az ellenfelet tiszteletben tartó szakmai viták. Embert viszont senki nem semmisíthet meg, ez nem emberi feladat, és tiltja a morál, a világban való jó lehetősége.

A megsemmisítésre kiszemelt védekezik; a megsemmisítés szándékával szemben egyetlen fellépés lehetséges: a támadó megsemmisítése. A kegyetlenséggel szemben kegyetlenséggel lehet fellépni. Persze, odatartható ütésre másik orcádat is, de a harmadik kapott ütés után már az evangélium sem ad tanácsot. Tekintettel arra, hogy Szabó Dezső mindenki ellen harcolt, végső soron mindenkit meg akart semmisíteni, az egyetlen, elvi, ideális, éteri „magyar” kívül; várhatóan és megjósolhatóan minden konkrét magyar ellene fordul és megsemmisítésére tör. Bármelyik minőségében is támadnak: emberként, gondolkodóként, politikusként, természetes válasz a védekezés. Az emberi megsemmisítést el kell ítélni, utólag azt lehet vizsgálni, morális értelemben milyen ember is volt Szabó Dezső. Erre elsősorban a tanársága idejéből fennmaradt feljegyzések lehetnek támpontok. Politikusként az ellentámadás, a minden fronton védekezés a szokásos. De ha gondolkodóként akar megsemmisíteni, akkor különösen is hasznos lehet megvizsgálni, milyen volt Szabó Dezső gondolkodásának *minősége*. Persze, a pamflet esetében főleg ezzel foglalkozni, a pamfletben gondolkodó és nyilatkozó ellen filozófiai eszközöket bevetni annyi, mint ágyúval löni a verébre.

Ha a pamflet Nagy Péter szavait kölcsönözve, „lényegében harc az igazságért az igazságtalanság eszközével [...] s ez talán a műfaj legnagyobb csapdája, az a sikamlós pont, amelyen minden a visszájára fordulhat, amely végül az író szándéka ellen fordíthatja saját eszközeit” (Nagy 1990. 6), akkor minden józan gondolkodónak el kellene ezt a műfajt vetnie. Félkegyelmű ír csak pamfletet, önmagát támadva, akár megsemmisítve vele. Ahogy nincs a tudatos bűnön keresztül a megváltáshoz vezető út, ahogy a kommunisták észszerűtlen módon feltételezték, és számos marxista ma is vallja, úgy nincs az igazsághoz az igazságtalanságon keresztül út. Vagyis az így értett pamflet önellentmondás, mint gondolatközvetítő, és így semmiféle igazságot nem tud közvetíteni. De Szabó Dezső írásai nem redukálhatók kizárólagosan a pamflet műfajára. Ezért nem tét nélküli, hogy megvizsgáljuk, koherens volt-e gondolati rendszere. Van-e maradandó tanítása a mai nap számára.

Miért kell ide filozófia, logika, tehetnénk föl a kérdést. Azért, mert a filozófia a tudatosan tudatos, rendszeres gondolkodás, gondos és figyelmes támaszkodás a gondolkodástörténetre, a fogalmak használatának és értelmezhetőségének vizsgálata. A gondolkodás technikáiban kevésbé képzetek általában megérzéseikre, ösztöneikre támaszkodnak, melyek ahány ember, annyi félek. Szabó Dezső figyelmen kívül hagyta, hogy a filozófia a gondolkodás átfogó tudománya, mely olyan törvényszerűségeket keres, melyek

néptől, nyelvtől, történelemtől függetlenek. Vitatott természetesen, hogy vannak-e ilyenek, de nincsenek rossz tárgyaló helyzetben, akik létezésüket feltételezik. A filozófia görög, latin, aztán francia, olasz, német, angolszász nyelveken virágzott, és minden civilizált nép nagyra tartotta.

Ezzel szemben Szabó Dezső megvetően nyilatkozik róla, és hozzáállása számtalanszor súlyos következményekkel jár saját felfogására és állításaira. Ezek ugyanis igen gyakran sem szisztematikus-szinkron, sem diakronikus értelemben nem koherensek. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az idők folyamán egymásnak ellentmondó nézeteket vallott, azaz korábbi önmagának gyakran ellene mondott. Melyik évtized írásait vegyük komolyan, mint a szerző álláspontjának lenyomatát? Avagy csak időbeli változásait ragadhatjuk meg? Gyakran azonban egyetlen művön belül, egyetlen időpontban is ellentmondásokat találunk írásaiban.

A filozófiát például a német kultúra jellemzőjének tartja és nyíltan vagy bennfoglaltan a magyar kultúra számára jelentőség nélkülüként értékeli. Mintha nem hallott volna a filozófia, mint történetileg és szisztematikusán öntudatos gondolkodás, kultúra, civilizáció- és társadalomformáló hatásáról.

Korának tudomány- és egyetemszervezőjéről gúnyosan jegyzi meg, „az idegen maga köré gyűjti a környék nagyon metafizikai, nagyon szellemtörténetes, nagyon sok-kötetes germánkait (ilyen mindenütt sok van), összeszűri velük a szellemtudományt”, továbbá „a németeknek van kultúrfölényük a zenében és a filozófiában, de nincs az irodalomban”. (Szabó 2007. 247-248) Kinyilatkoztatás kinyilatkoztatás hátán. Klebelsberg Kunó felsőoktatás-politikáját bírálja, hogy nem veszi figyelembe a magyar ösztönöket, és kizárólag a nyugati tudományfejlődés modelljeihez kívánja az egyetemi működést igazítani. Az ösztönök sehol nem tudományszervezők, hanem a tudomány tárgyai. Az ösztönök irracionálisak, a tudomány racionális. Szerinte a budapesti, pécsi és szegedi egyetemfejlesztések a nyugati mintákat másolják, ahelyett, hogy a saját népi erőre és ösztönökre támaszkodnának: „*Vajon a magyar organizmus természetes, ősi talajerőitől adott kultúrfölénye nem más-e, mint az olaszé, mint a franciáé és azé a derék, s tényleg nem gyenge könyökű fajú, mely a jeles grófot kvaterkázhatja magáénak?*” (Szabó 2007. 248. Dőlt betű az eredetiben) Kétségtelen, hogy különbözik a különféle népcsoportok temperamentuma, zenéje, konyhája, étkezési szokása, népi öltözködése, hogy nyelvükről ne is beszéljünk. Az is nyilvánvaló, hogy ezek kutatásának az egyetemeken kell helyet biztosítani, mint ahogy művelésüknek a kulturális intézményekben.

A demokratikus államoknak valamilyen módon szerves kapcsolatban kell lenniük az ott élő emberekkel, hiszen a szerződéselmélet értelmében ők alapították, belőlük, az ő akaratukból és erejükből épül föl és azokat védve maradhat fenn. De a felsőoktatási politikában és egyetemalapításokban a tudomány racionális és világszerte elfogadott normáit és formáit kell figyelembe venni. Az 1920-as évek kultúrpolitikájáról írja Szabó Dezső, hogy az „*nem szorgoskodás a magyar lélek ösztönzése, sajátos erőinek fejlesztése, élet- és jövőhódítása irányában. A magyar életösztön csak egy szélesen demokratikus kultúrpolitikában érvényesülhet ... A mai kultúrpolitika tudatosan erőszakolja át a magyar kultúrélet összes módozatát német kultúrformákra (kiszűrve belőlük az esetleges demokráciát), s csak kis hazánk germán elemeinek jelent szervezkedést, fejlődést, hódítást.*” (Szabó 2007. 255) Ezeket a sorokat egy ipari és gazdasági vonatkozásban rendkívül fejlődő, rendkívüli kultúrával rendelkező, hatalmas német közép-európai birodalom árnyékában író szerző soraiként értelmezhetjük, akit annak térhódításától való félelem befolyásolt. Szabó Dezső azonban ezzel szembe csak a magyar ösztönöket és népi kultúrát helyezi, ami nyilvánvalóan nem elegendő, hiszen a tudományt és politikát vezérlő racionalitással szemben az nem képes érveket szolgáltatni. Maga sem magyar szavakkal fejezi ki mondandóját, amikor állítja, a „*magyar életösztön csak egy szélesen demokratikus kultúrpolitikában érvényesülhet*” (Uo.) A tudomány nem mentesíthető a

múltból kapott fogalmaktól, a strukturáltságtól és a szervezettségtől, mert akkor lényege veszik el, ezek nem „német” lényege, hanem a gondolkodás sajátosságai.

Előfordul, hogy Szabó Dezső magát az észszerű gondolkodást, az ész a „baloldali lelkialkat” sajátosságaihoz köti. „A csak *'raison'*-ná szűkült, csak logikai folyamatokká szegényült embertípus ez, mely az élet bonyolult, végére elemezhetetlen organikus jelenségeit is a matematikai gondolkodás elvont törvényeivel igyekszik elintézni. A legveszedelmesebb embertípus, mert éppen csak racionális, csak logikai gépezete folytán abszolút, s az individualitások sajátos törvényeit, életfeltételeit nem veszi, nem tudja számba venni. És ismeretes: hogy a racionális, a logikai szenvedélyek sokkal könnyörtelenebbek, egyetemesebbek, mint az érzelmi szenvedélyek.” (Szabó 2007, 370) Ez alapján feltételezhetjük, hogy Szabó Dezsőhöz nem jutott el az egyesek által rossznak, mások által reményt keltőnek tartott hír, hogy *ész nélkül* semmit meg nem érthetünk, semmit nem tehetünk, államot, közösséget, jólétet nem teremthetünk. *Sőt*, ha nincs eszünk, ha nem használjuk azt, a világ sem létezik számunkra, legalábbis, mint amit megismerhetünk és amelyben emberként élhetünk. A tudományegyetemek nem támaszkodhatnak másra, mint az észre, ez nem germán találmány, ahogy Szabó Dezső állítja: „A numerus clausus ügyes kezelésével [...] el lehetett érni, *hogy az egyetemek a magyar élet minden helyét egyhamar e derék faj kebeléből lássák el*. Szegeden ezt a célt ideig-óráig elálcázta az Erdélyből odakerült magyar diákok kultúrkocsmázása”. (Szabó 2007. 251) A kocsmázó ellensúlyozás vagy álcázás a legritkább esetben vezet több tudományhoz és több észhez.

Ész nélkül számunkra a világ olyan, mint amilyen egy kődarab számára, a cipőnk számára, a krokodilok számára, vagy egy kocsmázó éjszaka végén a diák számára. Vissza lehet sírni magunkat az evolúció korábbi szakaszába, de nem csak nem érdemes, eredménytelen is. Ész nélkül nem fogjuk tudni megállapítani, mikor érkeztünk vissza oda.

A túlzott racionalizálás, a privátszféra beforgatása az állami és paternalisztikus racionalizmus húsdarálójába természetesen visszautasítandó, hiszen az egyént mint a racionalitás, minden demokrácia és minden igazságosság eredetét és hordozóját kérdőjelezi meg. Ennek veszélyeit költői látnokként észlelte és jósolta meg Szabó Dezső: „Egy logikai úton konfekcionált mintára, minden őسادottságában megnyirbált, szociális alannyá herélt ember, uniformissá meddősített emberiség, megfojtott humanizmus, az emberiség eddigi termésének elpusztulása, a gépkultúra diktatúrája és gépmember: ez az eredménye annak a lelkialkatnak, melynek végső képlete: kommunizmus.” (Szabó 2007. 371) A kommunista ideológia tévedése, hogy nem állt meg az államforma és jogrendszer racionalizálásánál, vagyis a demokráciánál, hanem az egyént, a *konkrét* egyént is külső, baloldali ideológiával átítatott politikával racionalizálni akarta. Az egyed esetében természetesen el kell fogadnunk az ösztönök önálló kezelését, az egyéni élet szabad alakítását, különben egyenruhás katonák, halott emberség, az eddigi kultúra elpusztítása az eredmény, a gépi kommunizmus társadalma.

A baloldali gondolkodás jellemzésének olvasása során felmerülhetne a gyanú, hogy Szabó Dezső még az 1930-as évek közepén sem ismeri a magánjellegű és nyilvános racionalitás megkülönböztetését. Az előbbi az egyedek privát észszerű életvezetésére, a második az államok, jogi rendszerek megszervezésére vonatkozik. Ez utóbbi alapja a gyakorlati racionalitás. Ezt nyilván nem lehet „érzelmi szenvedélyekre” alapozni.

A baloldallal szemben álló oldalt ugyan esetenként jobboldalnak nevezi, de amikor a baloldaltól elkülönítve írja le, nem használja ezt a jelzőt. Bár kifejezetten nem magyarázza el, önkéntelenül is helyesen használja a nem baloldalra az „integrális” megnevezést: a „másik történelmi akarat mélyén [...] az *integrális ember* áll”. (Szabó uo.) Vagyis itt nem a baloldallal szembe állítva „jobboldaliról” beszél, hanem valami másról. Persze, ha megtagadjuk a

jobboldali kifejezés használatát, a baloldali elnevezés is értelmét veszti. A baloldali ember ideológiák rabja, azok szolgája, aki nem vette észre, hogy a francia forradalom eszméinek követésével kétszáz évvel később anakronisztikussá, tegnapelőttivé válik.

Az integrális ember nem a francia vagy bolsevik forradalom leszármazottjának tartja gondolkodását, nem ideológiákat követ, egyszerűen „ember” szeretne lenni. Első lépésben szeretné megérteni, mit is jelentene ez a kifejezés, és milyen következményei vannak a fogalomnak önmagára való alkalmazásával. A baloldaliakkal, bolsevikokkal, bal-liberálisokkal ellentétben eszébe sem jut, hogy más emberek gondolkodását meghatározza, a politika vagy az újságírás eszközeinek felhasználásával beleszóljon életükbe. Ezzel ugyanis a másik ember szabadságát és önmeghatározását kérdőjelezné meg, amiből közvetlenül eredhet annak hasonló viszontválasza. A „politikai” árok már meg is ásódna. Egyáltalán nem áll szemben a baloldali emberrel, nem látja, hogy önmaga megértéséhez szüksége lenne politikai befolyásolandók vagy ellenségek kijelölésére. Saját fogalmi készletében nem tudja a baloldali–jobboldali szembenállást értelmezni, ami a nem-gondolkodók, a gondolkodás előtt politizálók, a gondolatot meg nem gondolók leegyszerűsítő gondolkodásának lenyomata.

Nyitott a világra, vagy akár nem törődik a világgal és ideológiáival, de mindenképpen saját életének előre gyártott formák felvétele nélkül kíván alakot adni. Ha elfogad formákat, azokat először megvizsgálja. Akár e törekvéseinek kifejezett megfogalmazása nélkül. Az emberlétnek ugyanis különféle változatai vannak, az önmaga életét értelmessé tevő, azt megalkotó, tudatos egyéntől a spontán, tágabb összefüggésekkel, kulturális lehetőségekkel és személyiségformálással nem törődőig. Integrális ember az, aki nem akarja más életét meghatározni, de azt sem engedi, hogy politikai erők vagy újságírók határozzák meg azt, és beleszóljanak gondolkodása, életprogramja, mindennapjai racionalitásába.

Integrális ember értelmezésében nyilvánvalóvá válik, hogy Szabó Dezső ismerte a magánjellegű és nyilvános racionalitás megkülönböztetését. Tisztában volt azzal, hogy az „integrális” emberek, a demokrácia hívei, a „teljes gazdagságú, meg nem szegényített, meg nem nyirbált *teljes ember*”-ek képesek egyedül ellenállni az ideológiai nyomásnak. Nem az általa bírált egyetemeken képződnek az ilyen emberek? Szabó Dezső felismeri, hogy az ember nem redukálható gépi alkatrészé, egyenruhássá, szürke irodakukaccá. Az egyén ereje az a racionalitás, amely felszámolódik, ha paternalisztikus baloldali, bolsevik, bal-liberális erők próbálják gondolkodását befolyásolni vagy erőszakosan átnevelni. Az egyén önmaga saját észszerűsége, és ha ezt kivesszük saját irányításából, ezzel társadalmivá, politikaivá téve, akkor megszüntetjük az egyén racionalitását és magát az egyént, annak szabadságával, felelősségével és moralitásával. Szabó Dezső az integrális ember fogalmának felvetésével annak következményeit nem gondolta végig, és saját maga tevékenységére sem vonta le az ennek megfelelő következtetést.

Szabó Dezső, bár időnként fogalmazhatna körültekintőbben és kevésbé félreérthetően, nyilvánvaló, hogy nincs ellene a racionalitásnak, sőt, esetenként a filozófiának sem, pusztán annak politikai eszközzé lefokozását kifogásolja. A teljes, nem baloldali és nem jobboldali ember szerinte az, „aki az ős állati ösztönösség gazdagságát egyesíti a sok évezredes szellemi fejlődésben kifinomult logikai gondolkodás minden fegyverével. Ember, aki hit és kritika, gyermek és bölcs, dús lombú képzelet és pontos tudományos megismerés.” (Szabó uo.) Vagyis aki az egyetemes gondolkodásfejlődés eszközeit ismeri és használja, akiben megvan a hagyományos hit és a felvilágosodás kritikája, a képzelőerő és a tudomány. (Sehol sincs itt szó az univerzalizmus, a germán metafizika elvetéséről.) „Ez az akarat és ez gondolkodás intézményesen vigyáz, hogy semmi megszerzett érték el ne vesszen az emberiség időtlen időktől gyűlő terméséből. És vigyáz, hogy az integrális, a minden ősadottságában teljes embert

meg ne szegényítsék, meg ne nyirbálják [...] szellemi adottságainak teljes gazdagságában, humanizmusa minden csodálatos színében”. (Szabó 2007. 372) Mintha előre látta volna a kommunizmus magyarországi pusztítását, amely ebben az országban is megpróbálta az egyéni racionalitást, a családi, közösségi hagyományokat, a múltat, „véggépp eltörölni”.⁶ Sajátos ellentétben állt a (ma már tréfásnak tűnő kifejezéssel) szocialistának nevezett országok múltpusztítása, melynek nyomai még napjainkban is láthatók a régi romos kastélyok, gazdasági épületek állagán, azzal a múltvédéssel, amely különösen is a második világháború után a nyugat-európai szabad, egyénre épített és felőlük értelmezett demokráciákban jellemző volt.

A régi romokon látszik, de a lelkekben szemmel nem látható a rombolás, múlteltörlés, mely az épületekhez hasonlóan talán még hosszú ideig, ha nem végérvényesen és visszahozhatatlanul hatni fog. A lélekben történt rombolás nem érzékelhető közvetlenül – csak a későbbi tettekben, kommunikációban, melyek nem ritkán a romos lélekből jönnek. Minden emberi tett a lélekből jön, és nem tudjuk, milyen tettek jöhettek volna a negyvenéves eltörlés és rombolás elmaradása esetén. Halvány sejtésünk akkor lehet, ha összehasonlítjuk Németország nyugati és keleti felét. Mi történt az elmúlt harminc évben keleten, ahol tizenhétmillió emberen végezték a „szocializmus kísérletének” lélekrombolását vagy lélekeltörlését. A morális és historikus komparatiztika még nem művelhető a két Korea esetében, de ha majd észak felszabadul, és az ott élők formális szabadságot kapnak, kapja meg illusztrációként még inkább kontúrozott formában az emberiség az erőszakos múlteltörlők tevékenységének vegytiszta hatását.

A baloldali és a konzervatív álláspont helyett tehát létezhet a Szabó Dezső által „integrálisnak” nevezett felfogás is. Valójában minden ember ezt képviselhetné, megvan rá a lehetősége, a filozófusok nagy része arra szólít föl, hogy saját eszünket kövessük. Nem csak Immanuel Kant, de már Platón, a huszadik században az egzisztencialisták vagy a narrativisták. Kant felszólít, használjuk saját értelmünket, az egzisztencialisták felismerik, hogy azzá válunk, amivé szabadságunkban tesszük magunkat. Paul Ricœur pedig azt hangsúlyozza, hogy azok az elbeszélések vagyunk, amiket magunkról elmondunk. (Ricœur 1985. 352-359)

Az „integrális ember” tartalmi értelemben nem lehet politikai erő, mert nem csatlakozhat egyetlen ideológiához sem. Jay, Hamilton, Madison, Jefferson, Washington és kortársaik az amerikai alkotmány megalkotói ismerték föl, hogy a társadalom nem erőltethet tartalmában megfogalmazott ideológiákat az egyénekre, mert azzal szabadságát és moralitását venné el. Márpedig az igazságos társadalom az emberek igazságosságérzésére épít, mely azonban csak a szabadságban és felelősségvállalásban bontakozhat ki és manifesztálódhat. A formális, szabadságra, igazságosságra és felelősségre alapozott alkotmánnyal, a belőle fakadó alkotmányos hazaszeretettel, patriotizmussal és elképesztő gazdasági-kulturális fejlődési lehetőséggel megalkották az egyetlen lehetséges modern és igazságos állam mintapéldányát.

Tanulságos ebből a szempontból, hogy sokan napjainkig sem ismerik föl, hogy nem ideológiára (bal-liberalizmus, konzervativizmus) van szükség, hanem formális igazságosságra alapozott alkotmányra, amely minden tartalmi kérdést és ideológiát a pártokba űz. Az ideológiákat, sanda hatalmi törekvéseket (minden kifejezett és első sorban hatalmi törekvés rézsúton halad) aztán a demokrácia ellenségeként fellépő, de a demokrácia számára mégis szükségszerű és megkerülhetetlen pártokba számúzik, melyek a politikai alkotmány által előre meghatározott, szabályokkal körülvett politikai arénákban ütik, marják, rágják egymást anélkül,

⁶ Az *Internacionálé*, francia eredetű munkásmozgalmi dal (1944-ig a Szovjetunió himnusz) szövegéből, szerzője Eugène Pottier (1816-1887).

hogyan valaha is veszélyeztethetnék az állam belső békéjét vagy stabilitását. Az állampolgárok biztonságáról nem is beszélve.

A hazánkban tévesen emlegetett „harmadik út” tehát készen áll, megvalósították: a demokrácia ideológiamentes alkotmányában. Ezért a harmadik út nem „magyar út”, ahogy Nagy Péter Szabó Dezsőt értelmezi, hanem az igazságosság formális útja. „Ez a »magyar út« természetesen a harmadik út: az, amely sem a forradalmi baloldallal, sem a mereven konzervatív jobboldallal nem vállal közösséget. Ennek konzekvens eredménye volt, hogy a »magyar út« nem lehetett sem a forradalmi osztályharc útja, sem a társadalmi helyzet mindenáron való konzerválása: a »forradalom« igénye, amely elutasítja az osztályalapú szemléletet és szervezkedést, menthetetlenül a »faji forradalomhoz« kellett hogy vezessen.” (Nagy, i.m. 11) Mint láthatjuk, egyáltalán nem kellett, hogy ahhoz vezessen. Az eddigiek alapján nyilvánvaló a tévedés, a baloldaliság és a konzervativizmus közt van egy magasabb szintű út, létezik egy hegytetőre vezető, kilátóval: az igazságosság és a morál ideológiamentes útja. A magyar út az lehetett volna, ha megalkotják az amerikaival azonos jellegű igazságosság alapú alkotmányt a Kárpát-medencére az etnikai viszonyok hangsúlyozása nélkül, de teljes tiszteletben tartásával. (Ha nem tartanák tiszteletben, nem lehet igazságosság alapú az alkotmány.)

Szabó Dezső politikai gondolkodásának nem kellett volna „faji forradalomhoz” vezetnie, pusztán az általa felmutatottnál jóval nagyobb filozófiatörténeti, politikatörténeti és alkotmánytörténeti tájékozottság lett volna szükséges.⁷ Felvethető a kérdés, a huszadik század első felében miért ír valaki nemzeti, politikai, kulturális sorskérdésekről szélesebb hatásigénnyel anélkül, hogy alapos eszme-, jog- és politikatörténeti tanulmányokat folytatott volna. Az sem világos, hogy ha valaki hosszabb időt Franciaországban tölt tanulmányi célból, és politikaelméleti törekvései vannak, miért nem sajátítja el és közvetíti az abban az országban a középosztály köreiből tapasztalható, általánosan elterjedt magas filozófiai műveltséget.

Szabó Dezső rámutat a felvilágosodás racionalizmusának tudatos vagy tudattalan, félreértéséből vagy félreértelmezéséből eredő politikai és „értelmiségi” baloldal naiv és kritika nélküli, ideologizált tudatlanságára, történeti vakságára. Mindenre alkalmazkodik a kritikát, csak saját magukra nem, így nemcsak az idő múlását nem veszik észre, de azt sem, hogy már az eredeti kritika sem tudott mindenre kiterjedni. A Marx által kidolgozott mechanikus történelemszemlélet oda vezetett, hogy nem létezőnek vélték mindent, amire a fogaskerék vagy a gőzkalapács nem volt alkalmazható, amit a gépezet nem volt képes bedarálni. Amiből pedig darát csinált, annak megszűnt előző létezési módja. Nem látták meg, hogy az emberi együttélés nem csak a kizsákmányolás és az ellene való küzdelem képletei szerint alakult, hanem számtalan más, a tizenkilencedik században még feltáratlan, újabb és újabb meglepetéseket tartogató tényezőtől függ.

Szabó Dezső felismerését nem lehet elégszer értelmezni és ismételni, hogy a „nagy történelmi közösségek [...] a fizikai és pszichikai tényezők millió és millió meghatározásával természetes képződmények. Az öröm és a szenvedés, a védekezés és az alkotás roppant szolidaritásai ezek [...] Az emberre fordított világ csodálatos dialektusai ezek a szolidaritások,

⁷ Az igazságosságra alapozott társadalmi és politikai gondolkodásmód összefüggéseit próbálom feltárni könyveimben.

Pragmatikus filozófia, Pécs, Jelenkor, 1998.

<https://mek.oszk.hu/10100/10151/10151.pdf>

A demokrácia filozófiája, Pécs, Jelenkor, 2000.

<http://mek.oszk.hu/10100/10191/10191.pdf>

A demokrácia antropológiája, Pécs, Jelenkor, 2009.

és mindeniknek ki kell beszélnie magát, hogy az emberi örömmé és emberi fájdalommal deltázó világ minden jelentése és minden szépsége megmondódjék.” (Szabó 2007. 373) Valójában *milliárdszor milliárd* tényezőről van szó, elegendő a mai idegtudományok vagy a fizikai kozmológia eredményeire utalnunk. Ezeket sem a francia forradalmárok, sem Marx nem láthatta előre. A társadalmakat nem lehet sem forradalommal, sem a politikai beszédmód együgyű terrorizálásával megváltoztatni, ezek ugyanis csak néhány tíz vagy száz tényezőt képesek figyelembe venni. Ezért a baloldal és a balliberálisok ideológusai, akiknek ideológiája és „gondolatkincese” eredeténél a tizenhetedik század mechanikáját, a tizenkilencedik század biológiáját és közgazdaságtanát kereshetjük, a gazdasági, politikai, kulturális kibontakozás kerékkötőivé váltak.

Richard Rorty a huszadik század utolsó harmadában ismerte föl, hogy a filozófia legfontosabb feladata az értelmes beszéd és beszélgetés művelése, az erre és a másik meghallgatására való tanítás. Ez lehet egyetlen lehetősége és feltétele annak, hogy a billiónyi tényező meghatározottságában és a meghatározódások folyamatos változásában élő emberek békében éljenek egymással. Rájött, hogy ismereteink, értelmességünk egyetlen forrása a másik ember. Egymás forrásai vagyunk, a kölcsönösség forrásai, és a tiszta víz zavarossá válik, ha bármely forrás nem tiszta vizet ad. Az ember–ember közti kommunikáció akkor igaz, ha a beszélgető őszintén, fenntartások és visszatartások nélkül kimondja, amit gondol. A kövektől nem tanulhatunk, elbotolhatunk bennük (és elbutulhatunk tőlük), de értelmesen nem válaszolnak nekünk, ellentétben embertársainkkal (*fellow humans*).

Szabó Dezső ösztönösen ebbe az irányba mutat, mintha elővételezte volna a nagy amerikai filozófust. Amikor kijelenti, és újra érdemes idézni, „[a]z emberre fordított világ csodálatos dialektusai ezek a szolidaritások, és mindeniknek ki kell beszélnie magát, hogy az emberi örömmé és emberi fájdalommal deltázó világ minden jelentése és minden szépsége megmondódjék”, akkor összefoglalja Rorty és Habermas uralommentes kommunikációjának alapelvét. Szolidaritás, ahogy Rorty nagyhatású könyve is címében hordozza, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* (Rorty 1989, 1994), az ember egymáson való uralkodásától mentes, párbeszédben kiteljesülő együtt élése, úgy alakul ki, ha beszélgetnek az emberek, ha egymásnak kibeszélhetik magukat, ha kísérletet tesznek egymás megértésére. Ekkor nem csak morális értelemben gazdagodnak, de világismeretükben is, és így ellenálló képességük, túlélési esélyük, jobb társadalmat alakító képességük is növekszik.

Szabó Dezső az emberiség közösségét hangsúlyozza, szinte rímel Emerson „organikus értelmiségi” fogalmára (Boros 1998. 9-35), mondván, hogy „organikus egység maga az egész emberiség is az emberi öröm, az emberi szenvedés és a halál azonosságában. De ennek az egységnek történelmet formáló öntudata és diadala nem úgy testesedik meg, ha a nagy történelmi szolidaritásokat, a fajokat és nemzeteket meggheréljük individualitásuk minden gazdagságától, egyéni alkotóerőiktől. Hanem ellenkezőleg: történelmileg biztosítjuk, hogy mindenik minél szabadabban, minél gazdagabban fejlődhessék a maga időtlen egyéniségében, hogy az emberiség megteremje minden lehető értékét, és semmi el ne vesszen.” (Szabó uo.) Ki lehet-e fejezni érzékletesebb módon az emberi szabadság és elfogulatlanság racionalitására épülő demokrácia és a társadalmat racionalizálni, ideologizálni, rabszolgásítani akaró baloldali gondolkodásmód különbségét?

Szabó Dezső, bár folyamatosan utal a magyar ösztönökre, sehol sem találjuk azok szisztematikus kifejtését. Enélkül pedig hogyan érthetnénk meg, hogy mire utal? Az életösztönről beszélve azonnal a filozófiából ismert görög (*demos, polis*) és latin (*cultura*) fogalmakhoz fordul.

Sajátos fordulattal máshol, de ugyanabban az évben (1927) azt írja, hogy a magyar életakarat a fejlődésből, az egyetemes kultúrából táplálkozott, és erejét abba folyatta: „Szent Istvántól Kálmánon, Nagy Lajoson, Mátyáson, a nagy reformátorokon, Apáczai Cserén, Széchenyin át minden nagy magyar elhivatottban azt mondta a magyar életakarat, *hogy a magyarságot mindig újból és újból fel kell fegyverezni az emberi kultúra minden fegyverével, a magyarságot mindig az emberi haladás élén kell tartani, hogy az egész emberiség lendületével menjen a jövő felé s az emberi ész minden eszköze ott legyen a fegyvertárában.* [...] A butaság vámolói, az emberi tudatlanság zsebmetszői, a lelki sötétség kancsal banditái ezért ugrattak és vonyítottak ellene.” (Szabó 2007. 260) Az életakarat az „emberi kultúra” minden fegyverével fel akarja szerelni a magyarságot, a magyarságnak az „emberi” haladás élén kell lennie, „az egész emberiség” lendületével haladjon, az „emberi” ész minden eszközével rendelkezzen. Súlyosan gúnyos szavakkal illeti azokat, akik ezzel szembemennek – ahogy ezt ugyanebben az évben (1927) már ő is megtette. Az imént idéztem azokat az 1927-ben írt kijelentéseket, ahol visszautasítja az egyetemes tudományt és azt tanító tudományegyetemeket – a magyar életosztón nevében. Most kiderül, hogy az életakarat viszont éppen ezekre támaszkodik, ezeket használja, ennek legkorszerűbb hadviselő eszközeivel szerelkezik föl. Általánosan fogalmazva, az „emberi” kultúrához, haladáshoz folyamodik, az egész „emberiség” lendületéhez kapcsolja a magyar életakaratot. Ugyanebben a tanulmányában a baloldaliak szemére veti, amit néhány bekezdéssel korábban maga is tesz, nevezetesen, hogy az egyetemes emberiről írnak: „nincs francia, nincs olasz [...] nincs magyar, csak Ember van, hasonló E-vel.” (Szabó 2007. 262)

Egy évvel későbbi (1928) tanulmányában újabb fordulat. Miután elverte a port a „metafizikás”, filozofáló „germánokon”, akiknek gondolkodási kultúrájából a fogalmak elemzése és rendszerezése megtanulható, saját javaslatainak következményét, azaz az ösztönökre támaszkodást, és a filozófia elvetését, a „legnagyobb bajok” forrásának nevezi. „A legnagyobb bajok egyike [...] kétségtelenül: *a fogalmak nem ismerése.* Politikában és irodalomban napról napra szavak lóbálatnak, hol mint zászló, hol mint bunkó: liberalizmus, demokrácia, ellenforradalom, romanticizmus, naturalizmus; anélkül, *hogy a hadonászónak csak sejtése is volna e szavak helyes értékéről.*” (Szabó 2007. 262-263) Felismeri, hogy a fogalmak nem ismerésének a lehető legsúlyosabb következményei vannak: „nincs fájdalmasabb, mint mikor az ő, aki életet akar adni”. (Szabó uo.) Ez nagyjából „a pokolba vezető út is jószándékkal van kikövezve” közmondás újrafogalmazása. Az általa említett, nem ismert fogalmak egyike sem a magyar életosztónból vagy életakaratból, hanem a gondolkodás történetéből valók, mint az egyetemes kultúra értékei és közösségi viselkedések motívumai.

Később, 1938-ban fölvázol egy racionális államelméletet, mely stílusában és tartalmában is sok közös vonást mutat Ralph Waldo Emerson államfelfogásával és John Dewey demokratikus államelméletet kidolgozó írásaival. Ahogy Varga Károly 1934-ben idézi, „[m]ár fiatal korában »olyan akar lenni, mint Napóleon, a demokrácia első mérföldes szörnyetege«” (Varga 1944. 30) Az amerikaiak történeti és geográfiai értelemben is könnyebb helyzetben voltak, Napóleonra nem volt szükségük, már korábban kidolgozták az egyetemes elvek alapján létrehozott alkotmányból eredő állam és nacionalizmus fogalmát. Ez a nacionalizmus nem etnikai, nem faji alapú volt, hanem elvileg az emberiség gondolkodástörténetének legértékesebb, legkülönösebb fogalmára, az *igazságosság*-ra alapozódott. Ez a fogalom inkluzív és látszólag evolúcióellenes. Legalábbis az evolúció biológiai eredetű fogalma alapján ezt lehetne vélni. A valóság azonban ennek ellenkezőjét bizonyította az elmúlt kétszáz évben. Etikai megalapozottsága miatt az amerikaiak minden állami elköteleződése morális karaktert kap. Szabó Dezső teljesen hasonló logikával kísérletet tesz arra, hogy az államot az egyetemes logikára alapítsa, és sajnálkozik, hogy megvalósítása az egyedi emberek vonakodásán elbukik.

„És kár, hogy a logika, ész az élet nem azonos dolgok. És amíg az Állam csak szó, csak fogalom: a logikai képletekben igen korrekt elhelyezkedése lehet. De a valóságban: az Állam: bizonyos számú emberek, a nemzet bizonyos elemeinek összessége, akik a nemzet életét intézik, a történelmi építés formáit megszabják, akik a közösség tagjainak életét, sorsát, végétét jelentik.” (Szabó 1991. 36.) Szabó Dezső tragédiája, hogy számos eredeti meglátást tartalmazó államfelfogását képtelen volt az amerikaiakhoz hasonlóan teljesen és átfogóan az etikára és az igazságosságra alapozni. Ezáltal elmélete ott válik exkluzívá, amikor elhagyja a logikát – amely természeténél és eredeténél fogva mindig inkluzív. A logika fölött győz az élet tülekedése, és Szabó Dezső nem az igazságosságban, hanem a „magyar ideológiában” reméli megtalálni a kivezető utat, habár ezen írása után születnek a következő sorok: „Az életverseny rövid időn belül sokkal kevésbé volt a tényleges emberi érték, az egészséges erők, a becsületes megbízhatóságok versenye: mint a minden eszközzel dolgozó furfang, az ügyesen álarcozott csalás a törvényfogyatékosok ravasz kihasználásainak és beteg ösztönöknek vadhajszájú áthengerlése minden az uralom, a vagyon felé.” (Szabó 1991. 47)

Exkluzivitását az a gondolati rendszer adja, amit „magyar ideológiának” nevez, ennek elemzése segíthet bennünket gondolkodása és államelmélete megértésében.

Magyar ideológia

Új magyar ideológia felé (Szabó 2002.) könyvnek a címe is meglepő – bárki adta is a műnek. Az ideológiákat általában politikai mozgalmakhoz, programokhoz kapcsolódó filozófiai ideákhoz, tagolt eszmékhez kapcsolják, azok gyakorlati-politikai megvalósításával kötik össze. A „magyar ideológia” kifejezés így csak idézőjelbe téve lenne használható. Aztán az első fejezet címe, „Elszámolás a múlttal és jellel”. Határozott kijelentés, de vajon ki számol el, milyen jogon, ki adta az írónak az el- vagy felszámoló bizonyítványt és megbízatást, kit képvisel, kinek múltját és jelenét számolja, számolja el és fel?

Feltehetőleg Szabó Dezső életrajzában, egyéniségében, műveltségében kell keresnünk ezt a felhatalmazottsági, felkentségi érzést. Vagy a korszakban, hiszen a nála két évvel idősebb Ady Endre is megváltónak képzelte magát. A fiú az az anyától kapja „az elhivatás misztikus hitét”, akiben „[a]z annunciáció forró titkaként terjedt el [...] a mély hit, hogy ő azért szenvedett annyit gyermekkorától kezdve, azért van kiválasztva erre a csodálatos útra: mert ő a magyar Mária, ő fogja a világra szülni a minden magyar szenvedés megváltóját, az új a győzelmes Kossuthot, a magyar Redemptort”. (Szabó 1996.15-16) Szabó Dezső ezt a megváltót keresi önmagában, a velejáró feladatot, ahogy a pszichológia tapasztalata szerint a szüleiktől sokat kapó gyermekek egész életükben azt a programot futtatják le életük során, amit szüleik beléjük tápláltak. Vizsgálja testvérei (Árpád, Jenő, Ilona, Erzs, mind idősebbek nála) képességeit, és szerényen kijelenti, „[a]ztán születtem én” (Szabó 1996. 17), és bemutatja, hogy a megváltó csak ő lehetett és egész életében arra törekedett, hogy „békében kitermelhessem mindazt, amit az anyám csókja a magyar mezőknek küldött”. (Szabó 1991. 816)

Az érett Szabó Dezső látja a redemptorság fonákját, átéli, hogy minden jóban ott van ellentéte, és minden rosszban van valami jó. Így aztán minden lehetséges elvet vall valamikor életében, hogy aztán visszáját felismerve az ellenkezőjét válassza. „Szabó Dezsőre minden és mindennek az ellenkezője is igaz”. (Bán 2018) Az emberi értékek paradoxak, a legjobb érzésben és szándékban is ott lappang annak ellenkezője. A megváltók ellenben tudják, hogy mitől akarnak bennünket megváltani, nem egyszer ettől, máskor attól, ami az előzőnek akár ellene is mond.

Önéletírási pszichogrammája szerint „a száanalom önzésünk legmélyebb, legdinamikusabb formája, az altruizmus énünknek legeggyetemesebb imperializmusa, a megváltó akarat életösztönünknek minden halálán átütő titáni erőszakja”. (Szabó 1996. 22) Szabó Dezső önmaga kritikusaként valamennyi bírálónak kulcsot ad. Lehetséges, hogy annyi ellentmondás van bennük, az értéket és fonákját is oly mélyen átélte és képviselte különböző korszakaiban, hogy egyes korszakainak állításait és műveit egy másik korszak állításaival és műveivel kritizálhatjuk. Kivéve a filozófiai elvek közvetítésére kísérletet tevő írásait.

A megváltó szerephez türelmetlen, hirtelenkedő, pusztító és alkotó düh társul, ahogy Kovács Dávid Móríc Zsigmondot idézve állítja, „[t]aláló, és egyben a köztük lévő szemléleti különbséget is megmutatja az a jellemzés, amit Móríc Zsigmond adott Szabó Dezsőről egy 1913-as írásában. Szabó Dezsőre annak a harminc év alatti, »hirtelen kultúrájú generációnak« a tagjaként tekintett, aki gondolkodásában nemzedékét is reprezentálja, amikor »megittasodva a nyugati kultúrától, sőt nem is attól, hanem annak a hatása alatt kigyúlt magyar álmoktól [...] egyszerre agyonveri háromszáz évbeli őseit és nemzőit: mért nem csinálták meg neki azt a kultúrát, amit Párizsból hazagondolva olyan jól el lehetne képzelni a magyar téreken’«.” (Kovács 2014. 38)

A felkentség érzése egyrészt „hirtelen kultúrájú” személyek vagy nemzedékek sajátja, akik nem láttak eleget, vagy addig keveset láttak, és a nyugati kultúra elbódította őket. „Hirtelen” a nyugati kultúra és civilizáció megértőinek és hazai felkent közvetítőinek hitték magukat, a harmincéves koron innen, miután Párizsból, Firenzéből hazatértek. Megittasodnak attól és nem józanodnak ki ettől. Dühödten esnek neki a hazai viszonyoknak. Az ittasság már igen sok emberben váltotta ki a felkentség érzését.

Szabó Dezső abban az életkorban ugrik neki a magyar állapotoknak, amelyben napjaink egyetemlein szemináriumi dolgozatokat írnak az ifjak – és íratják velük nem ritkán újra. Az elszámolás szükséges, de ez generációk feladata, hiszen generációk halmozták föl az elszámolandót. Ha nem adunk hosszabb időt magunknak, forradalom, anarchia és belőlük következő még mélyebbre süllýedés következhet. A szintézis, a mindent együtt látás, az analízis hiánya nem vezet gyakorlati megoldásokra, világjobbításra. Szabó Dezső emlékirataiban szerényen megjegyzi, „[e]gész bizonyos: végzetesen: az elképesztő legabszolútabb szintetikus lelki alkat vagyok”. (Szabó 1982. 48) A magukat megváltónak hívó forradalmárok általában nagy önbizalommal rendelkező gyakorlati szintetizátorok, a demokraták inkább visszafogott analitikusok. A demokraták számára egynek sem görbülhet meg a haja szála. A forradalmárok szerint az Abszolút Szellem gyalogol végig a történelmen. Nem csak hajszál nem görbülhet, de pusztulhat bármi, ami az útjában áll. Az analitikusok kísérletet tesznek arra, hogy tisztázzák, miről beszélnek. A szintetikusok még a fogalomvizsgálat előtt nagy víziókban egyesítik irracionális (mert analízismentes) eszméiket.

A kérdés, a fő kérdés, ami immár kétszáz éve foglalkoztatja az elméket, hogy milyen módon, milyen politikai formában éljenek együtt a Kárpát-medence népei. A kérdést egyetlen helyi megváltó sem fogja megválaszolni és megoldani, már csak azért sem, mert rengetegen nem értik, csak egy nyelvet beszél a medence sok nyelve közül. Három-négyszáz éve teljesen világosan megfogalmazottan áll előttünk, hacsak nem kétezzer-ötszáz éve, hogy a jó állam és a jó együttélés alapja az igazságosság. Egyszerű és összetett fogalom. Egyszerű megérteni, rendkívül összetett társadalmi-politikai szinten megvalósítani. A világnak ezen a táján mindmáig egyáltalán nem sikerült a jogalkotásban és végrehajtásban átfogóan érvényesíteni. Az érdekek érvényesítésének fogalmát értik a Kárpát-medence politikusai, az igazságosság cselekvővé tételét nem, politikai-jogi megvalósítása egészen más technikákat igényel. Ezért az

acsarkodás, ezért a fiatal nemzedékek türelmetlensége, és e kettő együttesen akadályozza a kibontakozást, a társadalmi és az egyéneket.

Mi volt itt? A módszertan

A kiegyezés utáni Magyarország ezer év ezernyi sebtől szenvedett. Az elüszkösödött sebeket vagy testrészeket ki kell metszeni, a vérzőket be kell gyógyítani. Ez minden gyógyító tudomány alapja, de hogy melyik seb milyen jellegű, egész más vizsgálati módszerekkel állapítható meg, mint az orvostudomány esetében. A történelem, a társadalom esetén egyáltalán a történelem és a társadalom fogalmainak lehetséges értelmezései, a diagnózis és a gyógyító mód is vita tárgya, nem lehet, vagy nem szabadna úgy kísérletezni, mint a gyógyszerészeti vagy élettani kutatólaboratóriumokban. Ha a társadalommal kísérleteznek, akkor emberekkel kísérleteznek. A szocializmus kísérlete így morális, és az ember ellen elkövetett bűnök rendjében ugyanaz, mint diktatúrák orvosi kísérletei egyes élő emberekben. Az ember egyedein vagy társadalmain végzett kísérletek rendre szörnyűsége, szenvedésre, terrorra vezetnek. Az önmagát mindvégig terrorral fenntartó kommunizmus emberkísérleteket hajtott végre, egészen bukásáig zavartalanul „a szocializmus kísérletéről” beszéltek. Vezetőit, végrehajtóit, akik soha egy pillanatig nem mutattak megrendülést bűneik miatt, nem kértek bocsánatot és nem is vezekeltek, mindmáig nem állították bíróság elé, az emberiség ellen elkövetett bűneikért. A történetírás és a közmorál sem ítélte el őket. Szabad lábon maradhattak, a politikai életben is részt vehettek, továbbra is a legmagasabb pozíciók elfoglalásával. A „szocializmus emberkísérletének” kísérletezői az egykori kísérleti (ma kelet-európai) országokban kiemelt nyugdíjakat, az új magánvállalatokban vezető pozíciókat élveznek, többen köztük milliárdosok. A kísérlet számukra sikeres volt.

A normatív diskurzus képviselői szerint stabil, teherbíró együttélést csak igazságosságra lehet alapozni, legyen az gazdasági, politikai, képviselői, etnikai, elosztási. Ez a diagnózis és a gyógyítás elve. A társadalmi igazságosság közmorálban és törvényhozásban való stabilizálásának egyik feltétlen feltétele az emberiség elleni bűnök elítélése, a bűnösök felelőssége vonása.

A múlttal kapcsolatban fel kell tennünk a kérdést, az igazságosság megvalósulása volt-e az 1849/49-es szabadságharc eltiprása, a kiegyezés, Trianon, a második világháború vagy akár az 1989 előtti világ. Ha nem, mint ahogy senki nem fogja azt állítani, hogy az volt, fel kellene tárni, hogy melyek voltak az igazságtalanság elvei, megnyilvánulásai, intézményei, ideológiái. Majd pedig az a kérdés, lehetséges-e és hogyan az igazságosságra alapozott együttélés fogalmait a Kárpát-medence számára megfogalmazni. Könnyen mondhatnánk, hogy a megfogalmazás egyszerű, de ez tévedés lenne. Ugyanis nem az általános elvek meghatározásáról van szó, ezek régóta ismertek és sokféle meg is valósultak, hanem sajátosan egy történeti régióra való alkalmazásáról.

Volt-e itt valaha igazságosság? Milyen igazságosság lehetséges itt? Nem nagy találmányt ismertetünk, ha kijelentjük, egyes egyedüli gyógymód a sebekre az igazságosság megvalósítása, lehetőségének tartalmi és formai kutatása a régió számára. Egy ilyen kutatás feltétele az lehetne, hogy a munkában valamennyi Kárpát-medencében élő nép részt venne, és a vizsgálat valamennyi lépésében minden nyelvi, etnikai, kulturális érzékenységet figyelembe vennének. Tartalmában pedig azt, hogy minden megállapításában visszautalna arra a folyamatszerűsége, amelyet az igazságosság alapvető megfogalmazásaként fogadtak el Immanuel Kant és John Rawls elméletei nyomán. A gond mindig az volt, hogy a Kárpát-

medencében a kormányt és államot nem birtokló népek akartak beszélgetni az állam vezető népeivel, akik azonban a kormányrúd birtokában nem akartak egyezkedni. Óvodás jelenetek a nagypolitikában. Enyém a játékautó, nem adom. A hatalom túlsúlya az igazságossággal szemben, ami éppen a túlsúly miatt csak erőszakkal tartható meg.

E kérdések tárgyalása messze vezetne, itt pusztán azt vizsgáljuk, hogy Szabó Dezső meddig jutott e kérdések feldolgozásában.

Mi lehetne?

Szabó Dezső *Új magyar ideológia felé* című művével (1923) az első világháború utáni magyar közállapotokat vizsgálja. Súlyos kritikával illeti a korábbi korszakot, annak államkonstrukcióját, melyet: „gondolkodás és lelkiifurdalás nélküli géprészekké idegez[ett] be egy félévszázados abszolúte központosító politika”, (Szabó 2002. 3) Frappáns diagnózis fél mondatban. Platón már két és félezer éve felismerte az elvet, hogy egy állam nem lehet tartós, amelyet arra alapoznak, hogy ne gondolkozz, ne legyen lelkiismeret-furdalásod, legyél eszköz, hiszen épp az egyes ember legfontosabb képességeit semlegesíti, az észet, a morált és a szabad cselekvést. Olyan adottságok, amelyek nélkül jó állam nem alapítható, hiszen az államot emberek tartják fenn, akik akkor támogatják, akkor válnak híveivé annak, ha valódi képességeikre, ügyességükre, eszközre és felelős szabadságukra építik azt. Ha *ők maguk* arra építik, mint alapítói. Egyébként az állam mindig idegen marad számukra, melynek törvényeit nem képesek követni. Amennyiben az állam területén élőket nem emberként tekintjük, az államot nem emberi mivoltuk, gondolkodásuk, szükségleteik és cselekvéseik meghosszabbításának és megkönnyítőjének, nem az ő teremtményüknek és függelmüknek, akkor az állam tudatos és harmonikus fenntartásában nem is számíthatunk rájuk. Sem a látszólag békés hétköznapiakban, sem a válsághelyzetekben. Azért csak látszólag békés egy ilyen állam háború nélküli állapota, mert valódi béke csak emberek között lehetséges, akik megegyeztek, akik a megegyezést magukra és embertársaikra nézve igazságosként és *ezért* kötelezőként ismerik el. Vagyis olyan emberek között, akiket az államalkotó teljes emberi mivoltában elismer mint olyant, aki éppen ebben az elismert mivoltában maga államalkotó.

Tegyük hozzá, egy ilyen államban nem létezik a „kisebbség” lekicsinylő, lefokozó és a faj elválasztó fogalma sem. Márpedig ez utóbbi Szabó Dezső fogalma, amikor a többi Kárpát-medencében élő népcsoportról beszél (pl. Szabó 1991. 54) Minden egyes ember önmaga egyetemes teljessége, abszolútum. Önmaga világegyetemének középpontja. A világegyetem pedig nem lehet elszigeteltségben, nem lehet kisebbségben, nem lehet faj. Igazságosság csak világegyetemek között lehetséges, nem a fizikaiak, hanem a morálisak, a szubjektívek, a felelősek között.

Az embernek van tudata, az embernek van énje, az ember személy, tudással, morállal, művészettel él. Sem az embernél kisebb egységek (egyéb élőlények, sejtek, kövek), sem a nagyobbak (társadalmak, bolygók, csillagok, galaxisok) nem rendelkeznek ezekkel. Az egyes ember hordozza mindezt, ahogy Ady minden személy- és transzcendentális filozófiát összefoglalóan írja, „Vagyok, mint minden ember: fenség,/Észak-fok, titok, idegenség,/Lidérces, messze fény,/Lidérces, messze fény.” (Ady)

Az ember „titok”, rejtély, magát alkotja meg gondolkodásával, ha nem, hát szörnnyé válik. Minden gondolkodás és minden etika az egyénre összpontosít, belőle indul ki, és hozzá tér vissza. Ki gondolkodik, ha nem az egyén? Ki morális, ha nem ő? Szókratész az egyes ember véleményét, moralitását próbálta feltárni és formálni, de már előtte Homérosz is az Antigonében

az embert jelölte meg, mint a legfélelmetesebb, leginkább hátborzongató és titokzatos lény, sőt, szörny, miközben a magyar fordítás eufemisztikusan „csodálatost” ír („Sok van, mi csodálatos,/De az embernél nincs semmi csodálatosabb.” (Szophoklész)⁸. Arisztotelész metafizikájának kiinduló pontja az ember. A teremtéstörténet az embert mint egyes embert nevezi meg Isten képmásának és nem az embereket. Isten nem tömeget teremt, hanem egyetlen embert, majd társat számára, akiknek megadatik a szabadság és a felelősség vállalásának lehetősége. Morális tragédiájában Madách sem tömegeken keresztül, hanem az egyes ember beállítódásán keresztül mutatja be a történelem változásait. A kétezer éves keresztény teológia és filozófia az egyén moráljára épít, Boethius személydefiníciójában nevezi az embert oszthatatlan és kommunikálhatatlannak. Descartes minden tudásnak a helyét az emberben határozza meg, Immanuel Kant szerint minden tudás és etika és a világban lehetséges jó feltétele a szubjektum.

Az individuum jelentése „nem osztható”. Csak az egyedi ember gondolkodik, szabad, morális, felelős. Nincs kollektív gondolkodás, kollektív moralitás és felelősség. Az én gondolkodom közvetlen tudata és az én valóságához való közvetlen hozzáférés csak annak adatik meg, aki kimondja, *én*. Ő, és mindenki más, csak ahhoz az egyetlen énhez férhet hozzá privilegizáltan, belülről. Ez a belülről megélt, megtapasztalt valóság az egyéni ember, a közösség, az egész emberiség fenntartója. Nem egyedül, hanem a többi hasonló helyzetben lévő emberrel. Természetesen nincs egyén közösség nélkül, a nyelv, a sok ember formálja az egyes embert, de a középponti csomópont, az oszthatatlan, az egyes ember. Ennél fogva az individuum nem csak megkerülhetetlen, hanem mindennek a középpontja: önmaga világának és ezáltal az egész emberi világ fennállásának. Az individuum így politikai is, a politikát, az együttélés formáit alakítja, de a politika előtt ott van az individuális tudat (másfajta tudat nincs is), az én gondolkodom, melyet soha nem tehetünk zárójelbe, hiszen minden politika feltétele.

Ahol nincs kiegyensúlyozott, az egyes ember tudatáig eljutó és azt felelőssé tevő igazságosság-köztudat, ott a Hobbes-féle mindenki harca mindenki ellen tombol akkor is, ha az éppen nem fegyverek használatában nyilvánul meg. De úgy fog manifesztálódni, ha fordul a történelmi helyzet. Mint ahogy fordult is, nem is egyszer e régió utolsó kétszáz éves történetében. És akkor jön a mindenki bosszúja mindenkin, ami még rosszabb, mint a harc. A harcnak adható racionalitás és vég – a bosszúnak nem.

Ha nem igazságosságra, felelősségre és szabadságra alapítunk államot, hanem egy gépezetet tervezünk meg, akkor nem emberekre, hanem gépi alkatrészekre, húsdarabokra építjük, és a kényszeresen összetartó erő széthullásával, Szabó Dezső szavaival „máról holnapra külön-külön vonagló, egymás ellen hadonászó mozaikdarabok alaktalan, kaotikus tömege” (Szabó 2002. 3) lesz. Ez Trianon. Ez az, amit a normatív diskurzus módszerével akár 1867-ben, akár 1849-ben meg lehetett volna jósolni. És feltehetjük a kérdést, ma meddig jutottunk a magyarországi politikában. És tovább, „akik az állam sorsát addig intézték, a megidéző történelmi óra első ütésére szétszaladtak, mint hamiskártyások, ha a rendőrség kopogtatását hallják a klub ajtaján”. (Szabó 2002. 3-4) Nem ez történt 1989-ben, a kommunizmus bukásakor, hogy valami rejtélyes erő vagy biztatás hatására rövidesen visszaoldalogjanak az örökké velünk élő kártyások, hogy most már ne kommunistaként, hanem új nevű pártokban folytassák a

⁸A német fordításban *Ungeheur* szerepel, aminek jelentése *szörny, szörnyeteg, borzadály, szörnyű*. Kiszámíthatatlan, minden kegyetlenségre, de minden csodára képes.

„I. Stasimon (332–375) Chor. Zahlreich ist das Ungeheure, doch nichts/ungeheurer als der Mensch”. Sophokles, *Antigone*, übersetzt von K. Steinmann, Stuttgart, Reclam, 2016.

<https://www.reclam.de/data/media/978-3-15-019244-3.pdf>

Pártban megkezdett barlangi játszmáikat? Az *individuális haszon* játszmáit, amelyek során eszük ágában sincs államot normativitás alapján alkotni.

Szabó Dezső a magyarországi közállapotok igazságtalanságát sajátosan „magyar revolúcióval” kívánja megoldani, „*a magyar forradalmat a magyarsággal, a magyarság érdekében*”. (Szabó 2002. 9) Két kérdés merül föl, az egyik, hogy *hol* kívánja ezt a nagy változást megvalósítani, másrészt pedig hogy *kivel*. A magyar nép történelmi nyomorát, kilátástalan helyzetét, számtalan vereségét hatalmas történelmi erőkre vezeti vissza, sajátos módon csak éppen nem magára arra, amit ő „magyarságnak” nevez. Ha ezen a magyar nyelvet, mint első nyelvet beszélőket érti, akkor alapvető tényezőkként kellene figyelembe vennie, hogy 1. ez a nyelv elszigetelt Európában, 2. a kiegyezés idejében a Kárpát-medence lakosságának is alig több mint ötven százalékanak volt magyar az anyanyelve. A *hol* és *kivel* kérdésre tehát megnyugtatóan sem nyelvi, sem geográfiai választ nem tudunk adni. Ha ugyanis a magyar nyelvben, ennek erejével és fogalmaival kíván forradalmat, akkor a történelmi Magyarország területén az ott élők több mint negyven százaléka kizáródik ebből, ők lesznek a „kisebbség”, mely fogalomról az imént mutattam be, hogy tarthatatlan, mind morális, mind politikai értelemben. E kizárással elvetjük egy későbbi forradalom csíráját és biztosítjuk a „magyar revolúcióval” létrehozott állam szétesését.

Az sem világos, hogy mit ért forradalmon, és milyen jellegű (gazdasági, politikai, etnikai, kulturális) forradalom lebeg szeme előtt. A forradalom fogalmát történetileg a francia forradalom főbb vonásain mutatja be, hangsúlyozva, hogy értelmezése a magyar viszonyokra nem ültethető át minden további nélkül. (Szabó 2007. 263-264) Alaptétele szerint az emberiséget az élősdiség mozgatja: mindenki élősdi akar lenni, kitermeltből a kitermelők közé jutni. A francia forradalom nem volt más, mint a megrögzött kitermelési struktúrák felrobbantása, a kártyák újraleosztása, a kártyázók csoportjainak újraalkotása. „A francia Forradalom nyomán kirobbanó demokratikus szabadverseny megteremtette a zsákmány-Állam modern fejlődési formáját, a *részvénytársaság Államot*.” (Szabó 1991. 20) Szabó Dezső metahistorikus történet szemléletével kételkedik abban, hogy az ember mélyén rejlő élőszködő ragadozó fogalmi vagy politikai forradalmakkal felszámolható lenne.

Ha imént említett eszmefuttatásában politikai forradalomra utal, ami a legvalószínűbb, akkor vagy az egyetemes igazságosság eszmény minden szinten való megvalósítását, vagy valamiféle „magyar igazságosságot a magyarnak” eszményét érti a fogalom alatt. Ez utóbbi az említett sokrétű elszigeteltség és a törvényszerűen meghatározódó *kisebbség*-fogalom tarthatatlansága miatt a legnagyobb igazságtalanságot generálná azokkal szemben, akik nem tartoznak a magyar etnikai, nyelvi vagy kulturális örökséghez. És történelmi távlatokban pedig főként és elsősorban azokkal szemben, akik a magyar etnikai-nyelvi közösséghez tartoznak. Ha viszont egyetemes elvek szerint kíván átalakítani, akkor nem magyar, hanem a többi nyelvvel, néppel közös út lesz. Ha pedig közös út az egyetlen járható, akkor a tanulás, a képzés az alapja.

Ezzel pedig ahhoz a kérdéshez jutunk, amely a legnagyobb ezeréves feladata lett volna az itt élő népességnek – a tanulásához. Szabó Dezső a demokratikus fejlődés alapvető összetevőjének látja az „iskolai nevelést”, az oktatást, és ezzel megegyezik minden demokráciateoretikussal. (Szabó 1991. 600) Dewey a bolsevik forradalommal szemben azt állítja, ha igazságosságra alapozott demokráciát akarunk, akkor nem forradalmat kell csinálni, hanem jogilag megalapozni az államot és a lehető legmagasabb szintű széleskörű tanítást és oktatást kell biztosítani. Dewey kísérleti iskolát is alapított, Szabó Dezsőnek viszont oktatási javaslata általánosságban marad, és nem teszi föl a saját korától napjainkig, és már jóval előtte is égető kérdést, miért nem veszi kezébe a magyar nép saját oktatását a falu, a kis közösségek szintjén, miért nem épül föl önerőből, a „magyar paraszt” igényéből eredően a nép önképzése. A

mulasztást, a hibát mások felelősségébe tolni mindig az egyszerű és kézenfekvőnek tűnő út, ennek nemcsak a marxizmus a példája, amely irányzat képviselői szerint soha nem a marxista, hanem mindig a másik a kizsákmányoló.

Látjuk-e magyarjainkat akár napjainkban is, saját elhatározásból és elköteleződésből a lehető legmagasabb szintű idegen nyelvtudásra, filozófiai, irodalmi, művészeti képződésre törekedni? Látjuk-e, hogy fiataljaink családjaik, szüleik motivációját követve addig nem nyugszanak, amíg felsőfokú szinten nem beszélnek-olvasnak-írnak angolul, németül, franciául, spanyolul és a többi nyelven? Olvassák-e a klasszikusokat, keresik-e minden erejükkel a teljes emberi életet, felteszik-e a kérdést, hogy mit is jelent az emberi teljesség, van-e ilyen, hogy mit jelent gondolkodni, együtt élni? Mit jelent magyarul beszélni, hogyan viszonyul nyelvük és a nyelv által hordozott értékrendszer a többi nyelvhez és azok értékrendszereihez? Hány magyarországi magyar tudna ezekre a kérdésekre szabatos választ adni – ezer év európai lét után? Mert ha nem tudunk válaszokat adni, vagy elmondani, miként gondolkodunk ezeken a kérdéseken, akkor európai létünk még nem *jelenlét* és nem *ittlét* (*Dasein*). Hányan mondanák, igen, erre törekszünk, nyelveket tanulunk, magyar és külföldi irodalmat olvasunk, klasszikus zenét hallgatunk, tanulmányozzuk a gondolkodástörténet nagyjait, és igyekszünk az igazságosság fogalmát megérteni, törekszünk a szomszéd népek megismerésére és megértésére? Ha kevesen mondanák ezt, teljes erőbedobással az érdeklődés, a belső motiváció felkeltésével kellene törődnünk.

Álljon itt Szabó Dezső prózakölteménye, egyetlen bekezdés egyik tanulmányából, ahogy ő a magyart vagy a magyarságot leírja. Bennfoglalt válasz a felvetett kérdésekre, újabb meta-kérdés generálásával: ilyen belső közegben és akkori vagy mostani világtörténeti kényszerek közepette vajon milyen további kérdéseket kell megfogalmaznunk napjainkban és vannak-e megvalósítható javaslataink, főleg van-e széles támogatottságú, tehát átfogó politikai erő és morális elhatározás, kitartás képessége az egyesekben, az esetleges szélesebb körben elfogadható javaslatok megvalósításának végigvitelére.

„Hol van hát a magyarság? Szétszórva a rög nehéz szeszélyei közt sáros, csúf, embertelen falvakban, kisablakú, nagyrészt egészségtelen házakban, az úr és a zivatar félelmei közt: él a magyar paraszt. Ő őrizte meg az ősi pszichét: minden védő, minden termő és alkotóerőnk. Az édes magyar nyelv századokon át az ő mély föld-lelkének meleg titkaiban rejtőzött. Ő fizette ezer esztendő véres-aranyos történelmi dáridóját. A világháború szörnyetege az ő húsból, az ő véreből táplálkozott. A két forradalom alatt ő volt az egyetlen szilárd talaj, az egyetlen megtartó erő. Ő őrzött meg mindent, ő adott mindent, ő terem mindent. Ő az egyetlen történelmi osztály: a magyarság. [...] Mi lenne a sorsa ennek a magyarságnak egy esetleges ellenforradalmi uralom alatt? Az idegen kizsákmányoló osztályok, idegen középosztály és idegen bürokrácia kezében csak vad-iramú éhségek vak zsákmánya lenne. Ennek a fajnak, mely Európa legintelligensebb, legemberibb, legmélyebb kincsű népe: pokol volna a mai napja, és nem volna holnapja. [...] Az ellenforradalom egyetemes halált jelent a magyarságra. Jelenti minden értéke, minden ereje eltaposását. Jelenti a magyarság tervszerű kiűzését, kigyilkolását vére, szenvedése, munkája szent földjéről. Jelenti az idegen harácsolók végleges hódítását.” (Szabó 2007. 266.)

A házak ma már egészségesebbek, ablakaik nagyobbak. Kérdés, hogy a Kárpát-medence többi népe, melynek feltehetőleg vannak hasonló kortárs gondolkodói, akik hasonlókat állítanak saját népükről, aláírnák-e ezt a jellemzést. Vajon a struktúrákat átnevezve, a szolgabírónak és Döbröginek más nevet (polgármester, pártigazgató) adva, az önállóság, az autonómia, a közösségalkotás, a gondolkodás mennyi fénye jutott be a modernebb házakban rejtőzködő elmékbe? Fény, amely ma már nem csak a nagyobb ablakokon, de az elektronikus eszközök képernyőin keresztül is érkezhethet(ne).

Mit jelent önállóan gondolkodni? Nem várhatja egyetlen nép, egyetlen közösség sem, hogy erre más vezesse rá. Miért is? Mindenkinek, minden egyes individuumnak, egyének csoportjainak éppen elég gondja van saját magával: minden egyes embernek meg kell küzdenie saját élete tér- és időbeli, pszichológiai, gondolati és tehetségbeli végességével. Miért emeljen föl bárki is valaki mást, másik közösséget, másik népcsoportot vagy népet – saját családtagjain kívül, akik a biológiai, pszichológiai, közösségi törvények által rá bízottak? Amikor tehát forradalomról beszélünk, akkor annak fogalmát kellene tisztázni, és amíg nincs meg a gondolkodás, a kultúra, a megismerés és a jóság kiművelt szándéka, addig forradalom jóra nem vezethet. Minden nem spontán, ideológiai alapú társadalmi vagy politikai forradalom pusztulásba vivő emberkísérlet. A kultúrára, megismerésre, etikára alapuló széleskörű társadalmi szándék nem forradalomra, hanem békés társadalmi átalakulásra vezet(ne), a jogalkotás eszközeivel.

Írástudatlansága, nyelvi elszigeteltsége, viszonylagos műveltséghiánya, tengernélküli geográfiai bezártsága miatt, a Kárpát-medencében élőket váratlanul érte az elmúlt évszázadok technikai-civilizációs fejlődése, a földrajzi és gazdasági tér kitágulása, az úgynevezett kapitalizmus kibontakozása. Ez utóbbi eredetileg, bár nem kizárólag, az alkotó erő megnyilvánulása is, a felelősség vállalása saját és sajátjaink sorsa iránt. Az élet anyagi feltételrendszerének történetileg legsikeresebb biztosítása. Az itt élő emberek nagy része nem tudott mit kezdeni azzal a félelmetes gazdasági haladással, amelyben a nyugati népek szerves fejlődés során részesültek, amit ők maguk vittek végbe. Amikor történelmi esély kínálkozott, és ez nem egyszer fordult elő, éppen az organikus nyelvi és kulturális összekapcsoltság hiánya miatt, rendre elszalasztották a lehetőséget, mintha csak értetlen nézői és nem cselekvő meghatározói lettek volna saját sorsuk alakulásának. Az esélyt csak akkor tudták volna megragadni, ha közülük sokan járták volna a világot, nyelveket beszéltek volna, elsajátították volna azokat a mesterségbeli, cselekvési, technikai, kommunikatív és gazdasági készségeket, amelyek a gyors változásokhoz való alkalmazkodás feltételei. „Ha a magyarság kebelében lettek volna kellő szervezett erők, a szükséges szellemi horizonttal felkészülve: ez lett volna a magyarság forradalma, hatalmas evolúciója, élethez jutása az ezer éven át elnyomott és kizsákmányolt fajnak.” (Szabó 2002. 9) A „ha” és volna nem történelmi fogalom – a *van*, a *megcsináltuk* a történelem kategóriái. A ha és akkor: a gyakorlat, a morál, a jövő lehetősége. Ha és volna, ha lett volna: a szellemi horizont. Honnan jön? Önmagától! Kinek van, hol van? Az egyes embernek, az egyes embernél. Az egyén szellemi horizontja saját munkájából, saját törekvéséből jön. Saját tanulásából, képződéséből, igényéből. Ha onnan nem, akkor sehonnan.

Felkészülés? A magyar népnek volt rá éppen ezer éve. Akinek ezer év nem elegendő, annak mennyi kell? Ismer valaki olyan népet, amelynek ezer év esély után a történelem újabb lehetőséget ad? Egy nép, amelyet ezer évig elnyomtak és kizsákmányoltak? Az elnyomás és a kizsákmányolás köztudottan tizenkilencedik századi fogalmak. Ha nincs fogalom, nincs annak megfelelő cselekvés, legfeljebb történések vannak. Vagyis nem kizsákmányolás volt, pusztán viszonyok, amilyenek a világ minden részén fennálltak a technikai fejlődés, a gépek megjelenése előtt. Nyomor és elmaradottság? A mások által vezetetés és önállótlanúság a mások

vagy a magunk hibája? Immanuel Kant az önállótlan­ ságot ön­ maga által ön­ magának okozott hibának, bűnnek, ön­ maga iránti tartozásnak (*selbstverschuldet*) nevezi.

„A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyaté­ kosságában, hanem az abbeli elhatá­ rozás és bátor­ ság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! Merj a magad értelmére támaszkodni!” (Kant 1995-97. 15)

Jellemző a Magyarországon élő emberekre ez a típusú gondolkodás? A média megnyilvánulásaiból, a hétköznapi kommunikációban az a benyomásunk támad, hogy az emberek felnőttek, bátran elmondják véleményüket, melyet önállóan és szabadon alakítottak ki és folyamatosan felülvizsgál­ nak, mások vezetése nélkül gondolkodnak, saját értelmükre támaszkodnak?

A közösségi sors tévelygése gondolatlanságra és az ebből következő képzetlenségre, tájékozatlanságra, fejletlenségre, „fejetlenségre” és tehetetlenségre vezethető vissza: „kellő felkészültségű szervezettségnek még a csírája sem volt a magyarság kebelében”. (Szabó 2002. 10) A legnagyobb hiány, mert jövőtlenséget hordoz: a csírahiány. Szabó Dezső egy időben a „szociáldemokrata munkásságot” látta a jövő hordozójának, miközben „végzetes sodródással volt benne az események rohanásában” de azért jellemző volt rá „csodálatosan fegyelmezett, intelligens, tanulni vágyó [...] életalkotó hite”. Aki fegyelmezett, az nem sodródik és nem rohan, a tanulni vágyó, az életet alkotni akaró pedig bizonyítson.

Sorait száz évvel ezelőtt írta. Ennyi ideje volt az állítólag élethitű munkásságnak a tanulásra. Hol vannak a nagy művek, a nagy tudások, a nagy egyetemek, hol van a száz év alatt megszerzett kiemelkedő műveltség, melynek segítségével az „életalkotó hit” gyakorlattá és társadalmi valósággá válik? Ismét a „ha”. „Ha ez a nagyszerű elem lett volna abban a helyzetben, hogy megvalósítsa [...] az evolúciót: csinált volna igazi szocializmust, csinált volna igazi demokráciát.” (Szabó 2002. 11) Történelmi értelmetlenség azon siránkozni, hogy ha helyzet lett volna, mi mindent csinált volna. A labdarúgás nyelvén, ha gólhelyzetben lett volna, talán belőtte volna. A történelem azoknak áll, akik a helyzetet megteremtik és kihasználják. A felkészült csapatnak és a góllövőnek. A történelem soha nem kínált semmit tálcán; vagy ha igen, akkor legalább annyit el is vett. Csak annak kínált, aki kínálatot magának, aki megszerezte az előtte heverőt, aki nem engedte, hogy elvegyék a megszerzett javakat. Aki képezte magát, aki eszközeit állandóan fejlesztette és munkára fogható állapotban tartotta, aki állandóan éber volt, aki nem engedte a mécses­ t kihunyni, aki nem ásta el talentumát. Szabó Dezső, sietős írásmódjában újra meg újra adósa marad, hogy elmondja, mit ért kifejezésein, és azok miként ültethetők át a valóságba. Mi is az „igazi” demokrácia, az igazi szocializmus? Mitől lesz igazi, milyen elvek alapján? Hogyan lehet megvalósítani? Végiglapozhatjuk a sok ezer leírt oldalt, sehol egy megvalósíthatósági receptmelléklet a felkapott, majd elejtett fogalmakhoz.

Mielőtt kérdéseink merülnének föl az igazi demokrácia és szocializmus fogalmát illetően, Szabó Dezső megnyugtatja olvasóit: „És az igazi szocializmus, az igazi demokrácia az ország lakosai közt a legégetőbben a magyarságnak az érdeke: egyetlen lehetséges életútja.” (Szabó 2002. 11) Tehát újból és újból magyar demokrácia, magyar szocializmus és a többi nép

kizárása. A negyven százaléknak ez nem igazi érdeke? A németek, a szlávok, a románok? Szabó Dezső vállveregetéssel intézi el törekvéseiket: „Az ország germán és szláv lakosai derék, munkás-, általában jó magyarérzésű népek. Bár természeti adottság, tehetség szempontjából kétségtelenül jóval a magyar faj alatt állnak.” (Szabó 2002. 33-34) Vau! (írd: wow!), mondaná egy angolszász, ha értene magyarul.

A nemzeti arrogancia magasiskolája, habár Szabó Dezső hol a magyarság uralmát akarta megteremteni, a többi népcsoportot vállveregetéssel lesajnálva, hol pedig, ahogy Kovács Dávid hivatkozik, úgy véli, „nincs olyan irodalomtörténeti munka, amely megkísérelte volna bemutatni azt a ’jelentékeny hozzájárulást, melyet a magyar szellem nem magyarfajú lakótársainak köszönhet’.” (Kovács 2014. 26.) Tehát a vállon veregethetőség kiérdeklésénél nagyobb a teljesítmény.

A gondolatmenet itt el is éri azt a színvonalat, amikor nem sok hiányzik, hogy a mai olvasó véglegesen félretegye a könyvet, de vegyük figyelembe Hegedűs Géza állítását, „[n]emegyszer az az olvasó benyomása, hogy ez az író elmebeteg, de néha kiderül, hogy nagyon is józan és nagy felkészültségű nyelvész és irodalomtörténész”. (Hegedűs) Ez is, az is – színe és fonákja, önmagának is, ahogy életrajzában az elvekről megállapítja.

Megtudjuk, hogy az idegen „biológiai” népek honi megtelepedettjei, azért, hogy megszeressenek bennünket, magyarokat, számos vezető pozíciót kapnak, nem is keveset, éppen annyit, hogy a magyarok kiszorulnak saját sorsuk intézéséből, akiknek pusztán a katonaság és a hősi halál marad osztályrészük. Ezen változtatandó Szabó Dezső a magyarság szerveződését javasolja, a többi itt élő népcsoporthoz hasonlóan.

Nemzeti haladás

Szabó Dezsőtől nem vitatható el a magyar népet féltő aggodalma. A magyarországi történeti, gazdasági állapotokra vonatkozó diagnózisa azonban egyoldalú és minden valódi hasznosíthatóság nélkül való. Egydimenziós a betegség feltárása, nincs gyógymód. Ott állnak az idegen erők, melyek mindent megtesznek a magyar nép elnyomására és kiszipolyozására, alul tartására, és itt vannak a tehetséges, tiszta magyarok, akikre jobb jövőt lehetne építeni. Nem teszi föl a kérdést, hogy hol szunnyadtak magyarjaink az elmúlt ezer évben. Ha ily nagy területű országot birtokoltak, hogy csúszott ki közülük közül? Talán csak La Fontaine hollójának szerepe jutott nekik a történelemben, amely a róka hízelgésére kipottyantotta a sajtot a szájából? Csak itt éppen még hízelgő sem volt. Egyetlen nagy sajt volt, mely ezer év után pottyant ki az ezeréves holló csőréből, avagy minden nemzedék kiejtett egyet? Bármelyik is, ezer esztendő nem volt elég a tanuláshoz, a róka felismeréséhez, ha mégis volt, a sajt szorosabb megfogásához, egy jobb, finomabb sajt elkészítéséhez vagy akár egy sajt elkészítéséhez a rókának, a többit pedig magunknak?

Szabó Dezső a nemzetet is „idegen” fogalomnak tartja, és a magyar fajban látja a jövő zálogát. Nem kis szerénységgel megállapítja: „A mellveregetéssel agyonemlegetett *nemzet* szó helyére, melyre oly súlyosan ráfizetett a magyarság, a köztudatban az Elsodort falu helyettesítette be a *faj* kifejezést. E regény megjelenése óta beszél mindenki fajról, véd mindenki fajt”. (Szabó 2002. 34) Darwin valamivel korábban írt a fajok eredetéről, és ha nem is mindenki, de elég sokan kezdtek a fogalomról beszélni. A nemzet alkotja az államot, az egy államban élők egy nemzet. A faj eredetileg biológiai fogalom, ám a biológia tudománya szerint az ember egyetlen biológiai faj. Szabó Dezső értelmezésében a faj a biológiai, az eredetileg régóta ugyanazt a nyelvet beszélő, etnikai és etnológiai egységként elemezhető összesség. A

magyar faj szervezte meg a magyar nemzetet az összes többi itt élő fajjal. Szabó Dezső szerint minden itthoni baj forrása, hogy ez a faj kiengedte kezéből a nemzet vezetését, és különféle ideológiáknak szolgáltatva ki magát, legyen az kapitalizmus vagy nemzeti konzervativizmus. A nemzethez hasonlóan visszautasítja a „keresztény faj” fogalmát is, mint életképtelen konstrukciót.

Miközben sajnálkozik, hogy a magyar faj vesztes, elnyomják, amikor karakterizálni kell, akkor egészen pontosan adja a látteleletet, hogy miért történhetett meg, ami megtörtént. Kérdések merülnek fel: a magyar emberek tényleg olyan szerencsétlenek és ügyefogyottak, ahogy Szabó Dezső leírja? Tudja-e, hogy a Kárpát-medence népeinek tanult tagjai értékelik a magyarok teljesítményeit? Hogy Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban mint rendkívüli értékre, figyelemre és tiszteletre érdemes világra tekintenek Magyarországra?

Amit Adyról poétikus módon ír, mintha magyarságról szóló egész elméletét összefoglalná egyetlen mondatban. Ha ilyen lenne a magyar, akkor miért panaszkodunk, hogy vesztes? Persze, nem az, nagyon sok nép nehezebb helyzetben van, és a génanalízisek korában tudjuk, hogy legalább is biológiai „faj” vonatkozásában, nincs *a magyar*, amire Szabó Dezső számos alkalommal esküszik:

„Magyar, akinél csak bravúros megvillanás lehet az akarat, hősi túlzás és azért is vitézkedés a tett, aki elduzzog a közepes könyöklő demokráciától, mint egy megríkatott mesekirály. [...] Ez a magyar, ez az erdélyi magyar, ez a magyar nemes, a werbőczis, öklös, kalodás múltnak ez a fiatal zsarnoka, megnőve a lángész arányában a byroni légió romantikus gigászává, beleszületik a megtatarozott Magyarország zagyva demokráciájába. És amint bitang jószág lett a régi kúria, koldus anakronizmus a régi magyar úr: idejétmúlt fényűzés lett a lángész, a világ a kis közepesek tolongó lökdösése lett.” (Szabó 2007. 101)

Sztereotípiák garmada. Ha mindez igaz lenne a magyarországi emberekről, „a magyarról”, akkor nem igazán érthető, hogy miért akar erre az emberfajtára demokráciát építeni. A demokrácia elvi szinten, akár a kereszténység, az ember önmagán uralkodni tudó képességéből, tehát akaratából indul ki. Ha az akarat csak megvillanás, a demokrácia is csak az lesz. A hősi túlzás és a vitézkedés valóban nem a demokráciába való, ezek pre-demokratikus cselekvésszerűségek, amikor még nem véd a törvény, amit mi alkottunk, amikor nem tőlünk függ minden.

A demokrácia azért könyöklő, lökdösődő, mert nincs előre kijelölt uralkodó osztály, amelynek tagjai száz és ezer évekkel ezelőtti könyöklők, gyilkosok, rablók, banditák leszármazottai. A demokráciával együtt jár a törvény előtti egyenlőség és az esélyek egyenlősége. Ha egyenlő az esély, akkor mindenki egyenlő lehetőséggel indulhat a nyilvánosság porondján, hogy érdemeket szerezzen alkotásaival: művészettel, tudománnyal, sporttal. Nem csak anakronizmus, de felszámolódott a „rég magyar úr”, ezzel szemben a lángész nagyon is kell a demokráciának, sikeressége ezen múlik. Minél több alkotó, akarat, kitartással bíró géniusz ide, akik az igazságosság, a tudás és a költészet bajnokaiként jobb világon dolgoznak, nem türelmetlenül, forradalommal, hanem folyamatos, generációkon átívelő munkálkodással.

„A magyar időtlenné vált az új időben, ahol nem a bravúr, nem hősi felbuzdulás, nem valóságot felejtő álom kell.” (Szabó 2007. 101-102) Valóban nem ezek kellene. Szabó Dezső

a „magyart” a múlttal azonosítja, egy olyan múlttal, amely valószínűleg soha nem volt, de ha a magyar a múlté, akkor nem lehet a jelené, azaz nem tartozik az időhöz, időtlenül elmúlt. Bár újabban ismét vitatják, kellenek-e hősök a demokráciába, valójában nem kellenek, legalább is nem nagy számban. A legrégebbi demokrácia, Svájc közmondása szerint boldogok az országok, melyeknek nincs szükségük hősökre, és olyan álmódókra, akik közvetlenül a saját és környezetük jobbá tételére való törekvés helyett a valóságot felejtő álmokba zuhannak. „Ő nem Ady, nem egyén, ő a magyar, az örök magyar, aki halálos dáridókat tart, ha építeni kellene, duzzog, ha versenyezni kellene, gőgös úr, ha meg kellene alkudni s álmodik, mikor kenyeret kellene keresni.” (Szabó 2007. 102) Örök magyar? Múlt, jelen, jövő időntúli birtokosa? Isten? Milyen prófétai felkenés, milyen megistenülés jogosítja föl Szabó Dezsőt az örök magyar meghatározására, milyen hatalommal foglalja el jövőnket? Ezek lennének? Halálos dáridó, építés helyett? Duzzogás, versengés helyett? Gőgösködés, dialógus helyett? Álmodás, munkálkodás helyett? Az ilyen ember és társadalma halálra van ítélve, de legalább didergésre, mint La Fontaine meséjében a tücsök. Didérgés volt és van, de nem feltétlenül a dáridó, a duzzogás, az álmodás miatt, hanem az igazságosság törvénybe öntöttsége hiányosságai, légbuborékai és zárványosságai miatt. Ahogy Amerikában mondják, ha megteremtjük a demokrácia jogi alapjait, akkor az utána gondoskodik magáról és az igazságosság megvalósulásáról. Ady Endre a demokráciából nézve az azt megelőző korszakhoz tartozik, ami a modern demokrácia klasszikusai szerint egyenértékű azzal, hogy politikai értelemben nem tanulhatunk tőle.

Szabó Dezső a tőle megszokott következetlenséggel Párizs Adyra való hatását dicséri, „ebbe a magyarba [...] behullott Párizs, mint egy fogantató márciusi éjszaka, s a múltnak, a vérnek, a dacnak fia új elrévüléssel mered a felfedezett életre. Hát van költészet, mely megmondja az élet megfoghatatlan elsuhanásait, van kultúra, mely szépség és korlátlan élet, van megszülesedett emberi jövő, mely nem piszkos verseny tiprása!” (Szabó 2007. 102) Egy magyar Párizsban, ahol nem fájnak neki azok a típusú bajok, amelyek ott ugyanúgy megvannak, mint honában. A forradalom nem csak hőseit és polgárait, de a vidéket is lefejezte, az egyetlen fej Párizs. Nem fáj neki a francia vidék politikai elkietlenedése, a francia paraszt és kisember, a külvárosok lakóinak sorsa. A párizsiak erőszakossága és nagyképűsége, amellyel minden nem párizsit lenéznek. Az elsuhanásokat megragadó költészet, a szépség, a korlátlan élet néhány költőé és gazdagé: a külföldi nem látja az emberi szenvedést, melynek vállán, tömegépitménye oromzatán néhány költő és nagygazdag személyes jó sorsát énekli meg. Ha Adyt érdekelte volna, megtalálhatta volna ott is a maga bajait – csak éppen ez nem érdekelte. A külföldieket a díszletek érdeklik, nem a díszlettologatók sorsa. Persze, a költészet más. Ady költészetet ment Párizsba tanulni. De Szabó Dezső nem erről beszél, hanem arról, hogy Ady mennyire azonosul a magyar sorssal. Ha faji sorsköltő, akkor Párizsban az ottani faji sorsköltők iránt kellett volna érdeklődnie, és tőlük tanulni. De nem ezt tette – tehát ő elsősorban nem az volt, aminek Szabó Dezső leírja, nem ontológiai, hanem poétikai magyar volt, aki a saját versét és a saját költői sikerét kereste. Nem a valódi sors, hanem a valódi költészet érdekelte.

A nemzet és a faj szerinte már az államalapítással elkülönült. Szent István Magyarországot bekapcsolta az európai népek és keresztény kultúra körébe, azzal az áldozattal, hogy a magyar nép ősi vallását feladta, szokásait átalakította. Az új állam az élet minden területén szakértelmet, kitartó munkát igényelt, melyekkel Szabó Dezső szerint a magyar nem rendelkezett: „A bánya, a cserebere, a házépítés mindennapi egyhangú munkájához le lehetett-e szállítani a harc viharos tetteiben tobzódó vagy a végtelen pihenésekben álmodó magyart? [...] Íme: az állam legelemibb szükségai idegent sürgetnek.” (Szabó 2002. 45) Ez a városlakó mintha soha nem járt volna magyar faluban. Nyoma sincs a viharos tobzódásokat hajszó és a

végtelen pihenésben elnyugvó népi entitásnak. Diagnózisa szerint az egész magyar államot és így a nemzetet is külföldiek építették föl, a király velük keveredett családi viszonyba. A bejövők ugyan elvégezték a munkát, amelyre a szerző szerint a magyarok képtelenek voltak, és adókedvezményeket, hadviselés alóli mentességet kaptak, ám ebből az következett, hogy a magyarok elvesztették egyeduralmukat saját életük fölött, egész európai létünk önkéntes hátrányba helyezkedéssel kezdődött és úgy is maradt: „*ebben az országban előny volt idegennek, tragédia volt magyarnak lenni. És ezt a tragédiát már az első napoktól fogva államraisonnak lehetett nevezni.*” (Szabó 2002. 46) A szerző nem bizonyítja tézisé, mely szerint mindenki jól járt, kivéve a magyarokat, de leszögezi, hogy képtelen volt saját erejéből államot alapítani és felépíteni – habár más írásában ennek szöges ellentétét állítja, „hogy a magyar nemzetnek alaptehetsége az *államalkotás*”. (Szabó 2007. 347) Alaptehetség vagy sem, Szent István és köre megalapította a magyar államot, betagozta az európai államok közé. A magyaroknak feltehetőleg fizikai léte függött az idegenekkel való szövetségtől és keveredéstől, a mások segítségével végbevitt államalapítás és kereszténységfelvétel nélkül lehet, hogy már arra sem emlékeznének a Kárpát-medencében, hogy létezett egy nomád és írástudatlan nép, akik magyaroknak hívták magukat. Az avarok, a gepidák vagy az illírek népeivel egy sorban emlegetnék őket.

Az idők során sokkal több írástudatlan nép tűnt el, mint amennyi államot alapított és fennmaradt. Az államalapítás után a magyar királyságban még sok-sok évszázadig nem volt írástudás, nem írták föl eseményeiket, nem rögzítették tapasztalataikat, átadva a következőknek, így aztán nem is volt tudatos történelem és az államélet saját igények szerinti alakítása. Ez nem volt máshogy a Brit-szigeteken és a Frank Birodalom utódállamaiban sem. Ezeréves történelemben hibát és felelőst keresni nem tűnik járható útnak, a feltérképezhetetlenül sok körülmény, választás és döntés nem teszi lehetővé a történeti ítélezést, legfeljebb a múltról ideológiák gyártását.

Ahhoz hogy tudjuk, mi történt, a magyaroknak írniuk kellett volna. Ha írástudók területet foglalnak, felírják és leírják, és ezzel már rögzítették a tényt, hogy a terület az övék, és így adják tovább a következő nemzedékeknek. A nem író népek nem tudják utódaikra hagyni a földet, csak a nyers és pillanatnyi erő és időleges szövetségeseik lesznek támaszaik – melyek előbb-utóbb kimerülnek, felszámolódnak. Az írástudatlanok történeti távlatokban esélytelenek az írástudókkal szemben. Az írástudóknak területük, hazájuk lesz, történelmük egy önmagában történelmietlen, mítoszokkal körülvett világban. Írással tartós államot, hadsereget, politikát, tulajdont, öröklést lehet biztosítani. Az írástudók technikát képesek fejleszteni, jobb fegyvereik lesznek. Ha írástudatlan népek fennmaradnak, és történetük lesz, azt csakis az írástudó népeknek, azok segítségének köszönhetik. Ki tudna ma már a jebuzitákról, ammonitákról vagy akár Nabukodonozorról, ha a Bibliában nem olvashatnánk róluk?

Mit jelentene ma írástudónak lenni? Regényeket, költeményeket olvasni és írni, idegen nyelveket tanulni, saját és más kultúrát megismerni, naplót vezetni, a lehető legmagasabb szinten szakmát tanulni és művelni, tudományt előre vinni, technikai ügyességet fejleszteni, filozófiát olvasni, zenét, hangszeren játszás, kottairást tanulni, a művészeti ágakban jártasságot szerezni, hangversenyekre, irodalmi eseményekre járni, a saját gyermekek nevelésével és tanításával a családban kiemelten foglalkozni, a közösségi és politikai életben részt venni, nem Machiavellit követve hataloméhesen, hanem a közös valóság együttes, igazságos formálására törekedve. Ezek az erények megvannak a magyarországi emberek többségében? Ha igen, akkor írástudó nép a magyar és akkor lesz történelmi esélye Magyarországnak. Egyébként, ha a legtöbb ember nem ezt teszi, nyilvánvalóvá fog válni, hogy már ebben a században is csak szerencsés véletlennek köszönhetően voltunk még itt, mi magyarok és állt még Magyarország.

Meg is lehet fordítani Szabó Dezső tételét: a Szent István király által behívott külföldi írnokoknak, tudósoknak, szerzeteseknek köszönhetően írta maga az író magyarul szövegét, esküdött a magyar szubsztanciára és elemezhetjük ma írásait magyarul.

Mélypszichológiai magyarságtan

Nevezhetnénk *pszichoanalitikus hungarizmusnak* is Szabó Dezső tételét, mely szerint a magyar mivolt az ember mélyében, minden racionális gondolkodás előtt van. Életünk, cselekedeteink, világlátásunk és akaratunk is valahol a tudatos, logikus gondolkodással rendelkező énünk alatt van, vagy abban gyökerezik. A tudatos gondolkodás is a mélyvalóság eredménye. A tudat előtt a tudattalan van, a szénatomoktól, szerves molekuláktól kezdve, a sejteken, szöveteken, szerveken keresztül az egész biológiai szervezet. A tudat pedig végül „a világ összes ránk ható hatásaiból folyton levő énünknek, ösztönös, tudattalan, minden pillanatban millió életfolyamatban tovamuló test-lelkünknek” az eredménye. (Szabó 2002. 53) Az „én” tudatosság nélkül nem értelmezhető, feltehetőleg „énünk” kifejezés helyett „valónk”-at vagy valami hasonlót akart a szerző írni. Szabó Dezső szövegét néhány évvel azután írta, hogy Freud kiadta alapvető tanulmányait, a hatás tagadhatatlan. A paradoxon, hogy egy német nyelvterületen született elmélet, mely magán hordozza a német nyelv és kifejezéstartár összes jegyét, szolgál eszközzül annak kimutatására, hogy a „magyar” mennyire különleges és *mélyen* eltér a germántól, a szlávtól.

A német nyelven megfogalmazott gondolkodás- és elemzés mód felhasználásával írja, hogy magyar „tudatunk és tudatos akaratunk sohasem elég arra, hogy egy olyan tettet vagy alkotást hozzon létre, melyet csak egész ösztönös test-lelkünk teremthet.” (Szabó 2002. 53.) Tettnek, alkotásnak csak azt tekinthetjük, ami tudatos, aminek szerkezetét végiggondoltuk és elhatározásunk szerint létre is akartuk hozni. A tudattalan, ösztönös aktivitás legfeljebb történés, de nem valami, amit választunk, aminek szerkezetét tudatosan megalkotjuk, majd végbeviszük. Valóban sokkal több minden történik velünk, mint ami tudatos, de felelősségünk csak ez utóbbi iránt van. Ezeket tekinthetjük az *ember* cselekedetének, az összes többi aktivitásunkban a többi élőlényel vagyunk rokonságban.

Megkülönbözteti a tudatos akaratot az organikustól, de ez csak az ösztönösség egy másik neve. A mély lelket, az ösztönt tartja sajátos módon egyik vagy másik néphez tartozónak. Ez az elmélet azonban nem vált a tudomány részévé, annak ellenére, hogy a népek közt valódi kulturális és civilizációs eltérések vannak.

Nyilvánvaló, hogy a szervezetet nem csak az elsődleges fizikai-kémiai, biokémiai, hanem a környezeti hatások is alakítják. Népek, melyek év-tízezredek óta Afrikában élnek, szervezetükkel, nyelvükkel, szokásaikkal a természeti környezethez egészen másként alkalmazkodtak, mint a sarkkörök környékén lakó hidegégővi népek. Más a kedélyük, másként válaszolnak váratlan hangokra, felbukkanó vadállatokra. A hangok, a vadállatok, a fények, a növényzet, minden különbözik, és ehhez az emberi szervezet, közösség, kultúra, nyelv alkalmazkodik.

A magyar nép jelenlegi tudásunk szerint a többi európai néphez viszonyítva néhány ezer illetve néhány száz évvel később érkezett az eurázsiai kontinens nyugati félszigetére, amelyet ma Európának neveznek, és csak egy nehezen védhető, gyéren lakott, az egykori Római Birodalom keleti peremvidékén elhelyezkedő területet tudott elfoglalni. Falba ütköztek, amikor nyugatabbra kalandozgattak, valójában raboltak, fosztogattak, pusztítottak, ám néhány vereség után belátták esélytelenségüket, és azt, hogy az Alpok völgyeinek stratégiai előnyeit ismerő, az

önmagukat elszántan védő, már akkor páncélt viselő és technikailag gondosan kidolgozott fegyverzettel rendelkező germán népekkel jobb békében élni. Szent István király levonta a következtetést.

Hogy a sztyeppékről érkezve, a római-keresztény kultúrát nem ismerve más volt a kedélyük magyarjainknak, ezt tagadni ugyanúgy értelmetlen lenne, mint ahogy értelmetlen ebből továbbvivő következtetést levonni: „Lehet egy német vagy egy szláv minden gondolati meggyőződésével, tudata egész becsületes akaratával magyar: de látása formájában, gondolata és érzése mikéntjében, egész tudattalan, ösztönös énjében, mely életét és összes tetteit termi, megmarad a német vagy az illető szláv faj képletének.” (Szabó 2002. 53) Ha le akartak telepedni, államot akartak, meg akartak maradni, akkor kedélyt kellett váltani, meg kellett tanulni írni, és elfogadni azokat a szabályokat, amelyek a kontinensen kialakulóban voltak. A magyarok jöttek a kontinensre, nem a kontinens ment a magyarokhoz. Az európai félsziget elmúlt három évezrede a világtörténelem csodája, irigylésre méltó, kegyelmi, kitüntetett pontja. Minden itt jött létre, ami nagy gondolkodás, filozófia, művészet, tudomány. Ennek mi magyarok részesei vagyunk, befogadtak bennünket, és megmaradtunk. Remélhattünk ennél többet?

Ha valaki gondolati meggyőződésével, akaratával magyar (bármit is jelentsen ez), hogy lehet látása formájában, gondolata és érzése mikéntjében egy más faj képletének hordozója? A látás formája tér és idő: ezek hordoznának faji sajátságokat? Ha pedig gondolati meggyőződése magyar, akkor gondolatának mikéntje hogy lehet valami más? A meggyőződés és a miként közt mi a különbség? A gondolat tartalmáról és formájáról lenne szó? Szerzőnk szerint a gondolat tartalma lenne magyar és a formája más. Mit jelent itt a forma? A gondolat formáját a logika Arisztotelész által felfedezett törvényei alakítják, és sok egyéb formai, tapasztalat előtti tényező, mint például a kategóriák, az ítélőerő, a képzelőerő. A tapasztalati világot formáló kategóriák nem köthetők egy kulturális fajhoz, hiszen a mennyiség, a minőség, a reláció és a modalitás strukturális csoportjai minden megismerő gondolkodás sajátjai. A képzelőerő pedig az érzéki, a látott sokaság szabad, fogalomelőtti szerkezettel való ellátása. Mindezeket az összetevőket nem uraljuk, de minden tapasztalatunk feltétele. Sehol nincs helye ezekben a tapasztalat előtti struktúrákban sem a magyarnak, sem a szlávnak, sem a germánnak. Lehetségesek természetesen temperamentumbeli, érzelemjellegű különbségek, ám ezek az emberben egészen máshol helyezkednek el, mint ahol és ahogy szerzőnk véli. Ráadásul, ezek tudattal, ésszel, gondolkodással uralhatók és inkluzívvá tehetők – szemben a szerző által követelt exkluzivitással.

A szerző tétele, hogy a magyar saját országában elnyomott. „Olyan arányban foglalja-e el a vér szerinti magyarság a közélet pontjait, olyan arányban jut irányításhoz, történelemcsináláshoz, gazdasági, szociális, kulturális befolyáshoz, ranghoz, névhez, sajtóhoz, mindenféle érvényesüléshez, amilyen arányban azt létszáma és elvégzett munkája természetszerűen megkívánja?” (Szabó 2002. 54) teszi föl a kérdést, és megfogalmazza a felszólítást, „ez arány betartásánál magyarnak csak a vér szerinti magyar vétessék”. (Szabó 2002. 63). Ez a felszólítás a maga korában értelmezendő, mai körülményekre lefordíthatatlan. Egyrészt a „kis” Magyarországon mindenki magyarul beszél, a származást pusztán magánjelleggel tartják számon az érdeklődők, a legtöbb ember számára elveszítette jelentőségét. Másrészt a közélethez, a történelemcsináláshoz és az összes többi befolyáshoz való hozzáférésben ma kizárólag a tehetség, a kapcsolatrendszer és a szerencse szab határt, vagy ad lehetőséget. Vért pedig nem szabad többé venni politikai okokból. Esztétikai indokból napjainkban divattá vált a saját biológiai származásnak a génstruktúrák elemzésével történő

megvizsgálata. A legtöbb vizsgálató meglepetéssel tapasztalja, hányféle népből tevődik össze.

A „magyarság” felemelésének sürgetése után sajátos módon arra jut a szerző, hogy a demokrácia lehet egyedüli kiútja a zsákutcás magyar fejlődésnek. „Mivel háríthatjuk el [...] az akadályokat?” (Szabó 2002. 66), kérdezi. Kétségtelen, a politikai forma megalkotása alapvető, de meglepő módon nem azzal kezd, hogy tanulással, tanulással, tanulással és az ezzel együtt járó kulturálódással. Politikai formát, főleg demokráciát nehéz fogalmilag és a civilizációs elveknek megfelelően nem képzett alanyokra és alanyokból építeni.

Az akadályok elhárítása „olyan társadalmi (nem individuális) demokráciával” (Szabó 2002. 53) lehetséges, „mely az államot kizárólag egyenlő jogú dolgozók alkotó és védő gépezetévé teszi, s mely a konzervatív érdekszövetségek elhárításával letöri az individuális szabad verseny immorális erőit is. Így azzal a politikával, amely a magyarságot minden ereje kifejtéséhez juttatja, egyszersmind legtöbb értéket fogunk termelni az emberiségnek is.” (Szabó 2002. 67) A szerző politikai fejtegetéseinek végén a demokráciát tartja a legmegfelelőbb járható útnak. Nem fejt ki azonban, hogy milyen demokráciára gondol. Társadalmi demokráciára? A demokrácia a társadalmi együttélés egy formája, így a jelzős szerkezet szöszaporítás és nem bír tartalommal. Ellenben amikor nem individuális demokráciát hirdet, akkor a száz évvel későbbi olvasó számára felmerül a szocialista (azaz társadalmi) demokrácia réme, mely negyven évig uralta kísértetiesnél erőteljesebb mértékben a régiót, és inkább a jelző nélküli demokráciát választja. Az pedig mi máson tud alapulni, mint az igazságosságon, más szóval a morálon.

A jelző nélkül, etikára alapozott és az alkotmányban, a törvényhozásban garantált igazságosság alapú demokrácián kívül az elmúlt száz évben valamennyi jelzős szerkezettel ellátott (népi, szocialista, nemzeti) demokrácia elbukott, nem ritkán mérhetetlen szenvedéseket okozva embereknek, embercsoportoknak. A jelző ugyanis exkluzívvá tesz egy demokráciát és logikai, vagyis cselekvéseméleti értelemben belsőleg számolja fel azt, míg a morál és a demokrácia univerzálisan inkluzivista, nem tűr semmiféle alkudozást, kirekesztést. Az egyetemes igazságosság nevében a jelző nélküli demokrácia természetéből adódóan letöri, törvényekkel megtiltja az immorális, vagyis irracionális individualisták valamennyi közösségre káros aktivitását is.

A magyar demokrácia

Szabó Dezső szerint a „történelemcsinálás, az államélet építése a modern demokráciában a középosztály kezébe került”. (Szabó 2002, 90-91.) Ezt egészséges, jó, reményt keltő fejleménynek tartja, kiegyensúlyozónak, hiszen a középosztályba tartozás mindenki számára nyitva áll, ami minimalizálja az osztályharc és a polgárháború veszélyét. Ekkor „a nemzet egész egyeteme egyszersmind intéző állam is [...] az egész közösség részt vesz az államélet: a saját élete irányításában.” (Szabó 2002, 91.) Ez minden demokrácia alapelve. A kérdés a végső princípium.

Szabó Dezső szavai egy évszázad múltán a mának is szólnak: „az új fejlődés, a modern szabad verseny a demokrácia minden betegségét hozzánk hozta s minden előnyét a határokon kívül hagyta. A régi rezsimek pedig minden betegsége megmaradt, a régi előnyök megszűnésével.” (Szabó 2002. 93.) Mi kell ahhoz, hogy az egy országban élő emberek a maguk számára a legjobbat hozzák ki a demokrácia lehetőségeiből? Hogy tényleg virágzó, jókedvű, felszabadult országuk legyen? Olyan jelzők ezek, melyek nem jelennek meg Szabó Dezső írásában. A demokrácia alapvető feltétele a művelődés, a kultúra, az érdeklődés, a saját és

közvetlen környezet élete iránti teljes felelősségvállalás. A demokrácia az állam minimalizálódása: akkor jó a demokrácia, ha a lehető legtöbb ember a maga ura, és az államot úgy értelmezi, mint amit ő tart fenn, mint ami egyes életfenntartó feladatait átveszi, de nem olyan, amely uralkodik fölötté, vagy éppenséggel kitarja.

A magyar középosztályra jellemző az a magatartás, amit Kant a felvilágosodás előtti állapotként jellemzett, a „teljes szellemi elmaradottság, ösztönös irtózás a kultúrától, a haladástól, az emberi szellem merész, megújító áramaitól. [...] szolgai meghunyászkodás minden tényleges, hivatalos hatalom előtt, a szellemi érték megvetése, sunyi gyűlölete”. Ez lenne a magyar virtus, a magyar mélylélek, melyet más helyen megénekel? Ezek a tulajdonságok vezetnének az írástudáshoz? Nem ezek a karakterjegyek kényszerítették Szent István királyt, hogy külföldi erőket hozzon be az állam megszervezéséhez és fenntartásához? Nem arról van szó, hogy a magyar nyomor önhibából az, ami, és egyes-egyedül önmagát húzhatja ki a nép a mocsárból? Itt nem érvényesek a gravitáció törvényei, Münchhausen bárót követve, saját kontyát kell megfognia és a süppedésből kiemelni magát. Senki más nem emeli ki és föl. De akkor az tényleg a saját demokráciája lesz, nem a szendergő magyar mélyléleké, amely inkább harcol és pihen, mint szervezeten dolgozik és alkot, hanem azé, amelyik képezi magát, civilizálódik, írni, olvasni, értelmezni, érvelni tanul, felelősséget vállal, nem csak a maga, hanem a közösség hasznát is keresi.

Ezen a módon lehet sajátos, az itteni emberek arcára szabott, azt az arcot mutató demokráciát kialakítani – és nem felülről. Felülről kialakított demokrácia nincs, mint ahogy széles körű műveltséggel nem rendelkező országok sem képesek a demokráciára. Egyetérthetünk Szabó Dezsővel, hogy a kezdeményezés ösztönös bátorsága, a felelősség vállalása és a szellemi értéken alapuló fegyelem nélkül nincs termékeny közösség. (Szabó 2002. 107) Ezzel összefüggésben állítja, „a magyar jövő egyetlen útja: ha mi vetjük neki magunkat egy minden emberi jogot biztosító demokrácia építésének, ha mi állunk az emberi haladás, a jogos emberi elégtelenség élére, ha mi leszünk minden dolgozó ember legszélesebb jövőt jelentő perspektívája”. (Szabó 2002. 108) A „mi” helyére tegyük a „minden egyes ember” fogalmát, és megkapjuk, amire a demokráciának szüksége van, az egyes ember egész önmaga iránti felelősségvállalására. Mert aki maga, tette iránt teljes felelősséget vállal, az felelősséget vállal családjá, hozzátartozói, a társadalom egésze iránt is. Az egyéni ember szabadságára és felelősségére épített alkotmány és társadalmi berendezkedés kihúzza minden társadalmi cinizmus, szkepticizmus és korrupció méregfogát.

Mint oly sokan megállapítottak, és láthattuk, a szerző nem riad vissza az önellentmondástól sem. Egyszer a magyar mélylélekre, az erre építendő társadalomra, a sajátos magyar idegrendszerre hivatkozik, máskor pedig az emberiség egyetemes történelmére. „A világtörténelem szele ellen kereszténykurzulni nem lehet. Nem lehet nagy nemzeteknek sem, kicsinyeknek még kevésbé.” (Szabó 2002. 111) Ez annak a demokráciaalapozó univerzalizmusnak a megfogalmazása, amelyet a legnagyobb filozófusoknál olvashatunk. Miért nem hivatkozik rájuk, miért nem idézi őket kifejezetten?

Tételesen is ellentmond önmagának, amikor Szent István államalapító kompromisszumát bírálta: „Már most kérjük: ki a jó magyar, ki a jó hazafi: az, aki egy kis nemzet minden erejét minden eszközzel még torzítással, még hazugsággal, még erőszakkal és titkos bűnökkel is egy nagy világtörténelmi áramlat ellen szegezi, s mindent egy hazard és abszurd kockára téve: minden percben a halálos megsemmisülést teszi lehetővé nemzete számára? Vagy az, aki azt mondja, hogy ezt a nagy világtörténelmi áramlatot is bele kell kapcsolni a magyar élet alkotó-, védő- és fejlesztőerői közé, hogy a magyarság ezen a fronton is ki legyen építve, hogy ennek a világeszmének győzelme is jövőt és életet jelentsen a

magyarságnak? Van-e ember, aki erre a kérdésre fedetlen arccal másféle feleletet tud adni?” (Szabó 2002. 111-112) Vagyis annak a Szent Istvánnak van igaza Szabó Dezső szerint, amely Szent Istvánnak ugyanazon Szabó Dezső szerint ugyanabban a kérdésben és összefüggésben nincs igaza.

Ellentmondások sorozata végig. A magyar paraszt lassúságát, fatalizmusát, a világ előli visszahúzódását taglalja, miközben „védő és szerző ösztöne ős egészségben megvan még.” Ezek után jön azonban a legnagyobb probléma, hogy valójában nem is volt képes államot alapítani, nem ő alapította az államot. „És hogy ez az ösztön még nem fejlődött egy sajátos állami életet és kultúrát termő faji öntudattá: annak az okait ne nála keressük.” (Szabó 2002. 131) Vajon egy évezrednyi idő után kinél?

Szabó Dezső paternalisztikus demokráciakoncepciót képvisel, ami valójában ellentmondás. Vissza kell térnünk annak hangsúlyozására, hogy a demokráciára mihelyt jelzőt aggatunk, megszüntetjük. Sem a népi, sem a liberális, sem a szocialista, sem a paternalista (az előző három összefoglaló neve) demokrácia nem demokrácia, mert előre elkötelezi magát a szabadság egy fajtája és egy államforma mellett, melyet egyedül utólag, a felelős szabadság megvalósulásának végtelen módzatai alapján lehet jellemezni. A demokráciát a népnek magának kell kifizetnie önmagából, nem lehet felülről diktálni. A felülről diktált demokrácia a felül lévő atyaságának jegyeit hordozza, infantilizál, a polgár mindig az állam-anya gondoskodására számít. A szocialista demokráciában a szocialista párt vagy állam ellátására, a liberális demokráciában pedig a liberális pártra. Ez utóbbi, mivel nem vonja állami birtokba a termelő erőket, képtelen is teljesíteni a demokrácia és a vele járó jólét ígéreteit. A valódi demokráciában az állam a polgár felnőtt fia, vele egyenrangú, de nem fölötte álló partnere.

„1919 augusztusában [...] nagy demokratikus újjáépítés minden lehetősége megvolt.” (Szabó 2002. 144) De akkor miért nem lett demokrácia? Szabó Dezső felsorolja, hogy mi mindent tanult a magyar paraszt az első világháborús katonáskodás során. Más népeket, szokásokat, készségeket, technikai tudást, gazdálkodási módokat ismerhetett meg, kitágult látóköre, megjött az olvasási kedve. Ebben az időben történetileg és elvileg egy új születés, egy valódi modern honfoglalás lehetősége teremtdött meg. Történetileg, mert egy pillanatra eltakarodtak a színpadról a korábbi urak és bitorlók. Elvileg, mert légüres térben a legkönnyebb az alapítás. A modern magyar demokráciát a magyar emberekre kellett volna alapítani, belőlük eredeztetni, és bevezetni az általános és titkos választójogot. Szabó Dezsőnél ugyanakkor nem jelenik meg sem a demokrácia fogalom- és jogelméleti megalapozása, sem egy olyan forгатókönyvet nem javasol, amely alapján ezt meg lehetett volna csinálni. Márpedig, ha nem tudjuk, mit, miért és hogyan akarunk csinálni, akkor csak poétikus nyelvbe burkolódzó vágyakozás vagy siránkozás marad, melynek meglesznek a következményei. A régi rend urai visszaoldalogtak és visszaállították azokat az intézményeket, amelyek nem segítették a magyar parasztságban manifesztálódó nép politikai emancipációját. Ahogy 1989 után is történt.

Fel lehet tenni természetesen a kérdést, és ezt Szabó Dezső nem teszi föl, hogy miért nem vívta ki magának a magyar nép a tényleges parlamenti és jogilag megalapozott önrendelkezést. Jellemzése alapján tényleg nem alkalmas saját szabadsága kivívására: gyanakvó, meghúzódozó, fél az ismeretlentől, alacsony a műveltsége. Nem írástudó. A történelem során csak azoknak a népeknek volt szabadsága és demokráciája, amelyek maguk vívták ki maguknak. Nincs magától érvényesülő szabadság, igazságosság és demokrácia, ki kell vívni. Senki nem fogja a magyar nép helyett saját demokráciáját megalkotni. Senki nem fog helyette és érte írni, olvasni. Próbálkoztak vele külső erők, az lett a „népi” demokrácia kísérlete. Ha egy nép demokráciát akar, saját erejével fel kell lépnie a színpadra – és ott is kell maradni.

Szabó Dezső *görénykurzusnak* nevezi a kommün után kialakuló politikai rendszert, mivel elmaradt az átfogó földosztás, a demokrácia megteremtése és az oktatás, a kulturálódás széleskörű fejlesztése és támogatása. Erős szavak arra a kiélezett helyzetre, amikor megteremtődik Magyarországon nem először és nem másodszor a jó politikai társadalom megalkotásának lehetősége. Nem igaz a tétel, hogy csak a svájciaknak és az amerikaiaknak adatott meg a nulla pontról való indulás kegyelme.

Szabó Dezső filozófiája

Szabó Dezső írásaiban nincs nyoma a filozófia rendszeres művelésének, de a gondolkodástörténet összefüggései tudatosításának sem. Fogalmai nem tisztáztak, gondolatrendszere nincs, hiszen egy rendszer csak ellentmondástól mentesen tud fennállni. Filozófust ritkán idéz, akkor is ilyen formában: „Ilyen módszerrel azt, hogy a paraszt a tyúkjá hangjáról kitalálja, hogy megtojt, a bergsoni intuitív filozófia hatásának lehet betudni.” (Szabó 2002. 135) Ez vajmi kevés egy olyan bölcsészről, akinek megadatott, hogy Párizsban tanuljon.

Szembefordul a modern filozófia alapelveivel, amely valójában a filozófia és az evangéliumok legrégebbi princípiuma: az individualizmussal. Az individualizmust lehet az önzés, az önmagára összpontosítás ideológiájának tekinteni és küzdeni ellene. De ez az értelmezés végzetes félreértés, mint általában minden, ami a filozófiából, a *gondos gondolkodás* birodalmából kikerülve a nagy politikai színpadok haszon-, pozíció- és karrierleső szereplőinek szövegkönyvébe kerül.

Szabó Dezső szerint „a legnagyobb félelem: nem fognak-e az újabb generációk, téves általánosítással, egy abszolút individuális morál szükségére következtetni a mai napokból?” (Szabó é.n. 152) Az első világháborút egyenesen az individualizmus általánossá válásából, annak anarchikusságából eredezteti. Szerinte „az utolsó százötven év nagy betegségére elég e két fogalmat megjelölni: romanticizmus és szabadverseny-demokrácia”. (Szabó é.n. 153) Ezzel állítja szembe a klasszikusként is emlegetett „keresztény-monarchikus-rendi” világot, melynek Szabó Dezső szerint a szociális vagy logikai lelki alkat felel meg. Ennek egységes, orientáló világképét, a közös racionalitás összefogó és összefoglaló erejét emeli ki, mely megakadályozza az egyéni csapongás, anarchia túlsúlyba kerülését. Más írásaiban magyar vonatkozásban épp a keresztényrendi világ fenntartóit vádolja a magyar parasztság elnyomásával és kulturálatlanságban tartásával.

A hagyományos világképpel szembeállítja a romantikus individualizmust, az egyéniség előretörését, mely szerint a közösségekben káoszt eredményez. Az egyén élete a közösség egészében és nem elkülönülteként értelmezhető. A protestantizmus, Descartes és Rousseau az individualizmus kialakulásának fő előmozdítói. Habár elismeri, hogy Rousseau nézeteiből az az egyén- és a közösségalapú politika levezethető: „A Contrat social-ból éppen úgy kikövetkeztethető egy abszolút individuális, mint egy abszolút szociális politika.” (Szabó é.n. 161. jegyzet) A művészi romanticizmus egyéni megnyilvánulásaiból, az egyén társadalommal szemben álló önmegvalósítási, önteremtő szándékából következtet az individualizmus társadalmi tarthatatlanságára, holott van egy másik individualizmus, a logikai és perszonális, amely éppen abból indul ki, hogy minden egyes ember ugyanazokat a törvényeket hordozza magában, így valójában az individuumra és az individuum felelősségére, szabadságára és moralitására alapozott társadalom arra épül, ami minden emberben közös. Ez egyben az emberi társadalom létrehozásának és kiegyensúlyozottságának a feltétele. Ha nincsenek közös adottságaink, közös, minden emberben hordozott törvény, akkor lehetetlenség a szabályozott

együttlét, a társadalom. „Egyéni vallás, egyéni morál, egyéni esztétika: kész a szabadverseny-demokrácia.” (Szabó é. n. 169) Mindezek a romantikus művészet jegyei, de nem a társadalomszervezés elvei. Ha a művészi képzelőerőre és ennek szabadságára építik a társadalmat, akkor valóban felszabadulnak az ösztönök, a csapongás lesz az úr, anarchia uralkodhat el: „A valamennyire nagy nehezen policírozott világ újból egy rengeteg lett, melynek törvénybozótjában a nagy zsványok lesnek”. (Szabó é. n. 169) Diagnózisa szerint a politika egyéniesülése nem azért probléma, mert az egyénből levezetett egyetemes morálra épül, hanem mert ténszerűen az egyén ösztöneire, zabolátlan vágyaira.

A szabadverseny demokratia mind a politikában, mind a gazdaságban az egymással szövetkező törtető terepe lett. Ennek következtében az állam éppen ellenkezőjévé válik, mint ami eredeti hivatása lett volna, a közjó, a közbiztonság szolgálata. A demokrácia kifordul magából, megromlik, és azok kezébe kerül, akik átlátva a játékszabályokat, a politika és a gazdaság erőit saját javukra fordítják. „Az állam erős egyének eszköze, mintegy érvényesülésük intézményes biztosítása lesz. Törvény nekik csinál utat és biztonságot, mert a parlamenti versenyt magukkal ragadták s az uralkodó hatalom lépést sem tehet náluk nélkül. Sajtó nekik csinál néphangulatot, filozófia és irodalom nekik gyárt imperiálizmust.” (Szabó é.n. 170) A kíméletlen verseny, ha törvények nem szabályozzák, vagy ha a törvények kijátszhatók, újra egymás ellenségévé teszi az embereket a belpolitikában és az országokat a külpolitikában, egészen a világháborúig.

Szabó Dezső olyan mellett érvel, amelyet ma szociális demokráciának nevezhetnénk vagy akár újraelosztó jóléti államnak. Ehhez szerinte az embereket meg kell győzni bizonyos alapelvek helyességében, ezeket közös értéknek és dogmának kell nyilvánítani. Csak akkor lesz egy közösség politikailag stabil, ha emlékeztében mindenkinek egyszerűen előhívható alapvető állítások vannak saját társadalmáról. Másodszor a társadalomnak tagoltnak kell lennie, ami a munkamegosztást biztosítja. Továbbá az iskolának egységes nevelési elvek alapján kell az értékeket közvetíteni, egyébként társadalmi zavar és összevisszaság az eredmény. Mindez Plátón államelméletének egyszerűsített ismétlése.

A régi értékek szelektív megtartása mellett érvel; ami jó a szociális demokráciának, azt kell felhasználni. Ez ellentmond a modern demokrácia alapítói véleményének, akik szerint csak a jó értékeket kell átvenni és átalakítani a demokrácia keretei közt. Immanuel Kant kimutatta, hogy a rossz irracionális, az ördöggel nem lehet társadalmi szövetséget kötni, mert annak eredménye a teljes zűrzavar. Közben hangsúlyozza, hogy ha jól fogalmazzuk az elveket, akkor még az ördögök számára is lehet jó államot alkotni. Kétségtelen, az ördögök maguk nem tudnak jó államot alakítani – itt, de csak itt, a formák megalkotásakor van szükség paternalizmusra. Államalkotóra, aki nem ördög és ismeri a logika és a jó princípiumait.

A rossz logikátlan és a logikátlan rossz a társadalom, a jogalkotás, az együttélés és az igazságosság számára. Ezek a legisztább racionalitás manifesztációi. Ahogy Rawls mondja, az igazságosság nem tűr kompromisszumot, vagy Derrida, aki szerint az igazságosság nem dekonstruálható. Szabó Dezső amorális, irracionális szocializmusa elvi szövetségkötés a bolsevik terrorral, vagyis az ördöggel, amelynek képviselői a bűnön keresztül akartak a legnagyobb jóhoz eljutni, és amelynek eredményei ismertek. Tételük irracionális volt, és ami logikátlan, ellene megy a természetnek és a világnak. Minthogy élete során Szabó Dezső mindent és mindennek az ellentétét is állította, természetesen a rosszal való szövetség halálos végét is látta: „Ha a bárány [...] ideológikus közösségbe [lép] a farkassal, az eredmény mindig ugyanaz: a farkas felfal, a bárány felfalatik.” (Szabó 1991. 46) Élete utáni évtizedek e tételt illusztrálták.

Az elmúlt század a gyakorlatban is bebizonyította a racionalitás kiküszöbölése és a farkas- vagy ördögszövetség eredményeit. Szabó Dezső alábbi állításai azonban nem azért utasítandók vissza, mert a történelem megcáfolta, hanem azért, mert ezt előre lehetett tudni – Platón, Arisztotelész és Kant látták a politikai irracionalitás és amoralitás következményeit: „Semmit sem szabad a priori számúzni a mérlegelésből. Ha az ördög szükséges egy erős szociális egység létrehozására és megtermékenyítésére: hát legyen ördög, ha tagadni kell az ördögöt, hát tagadjuk. A szociális igazság – egy termékeny momentum”. (Szabó é.n. 176) Tudnia kellett volna, hogy a szociális igazságosság nem lehet termékeny, ha az ördögre, az érzénelküliségre alapoz. Irracionális alapok nem tartanak fenn semmit, mert nincs szerkezetük, és nem vezetnek racionális viszonyokhoz. A demokrácia egyetlen paternalizmust enged meg: a törvényalkotás gyakorlati racionalitását.

Szabó Dezső legnagyobb tévedését egyetlen mondatban fejezi ki, 1915-ben, két évvel az oroszországi forradalom előtt, mely éppen az ő általa követelt elvek alapján döntött romba egy fél világot: „Hiszem, hogy a világháború csak bevezető Európa államaiban talán ádázabb és komolyabb belső harcokhoz. Bár e harcoknak eredménye egy új, erős, termékeny emberegység lenne és lenne egy nagy halottja: a legfertelmesebb történelmi hulla, a szabadverseny-demokrácia.” (Szabó é.n. 178) A huszadik században sok hulla volt az egész világban, szinte minden eszme elbukott és nagyon sokan meghaltak, a szabad verseny és a demokrácia kivételével.

Ebben az írásban Szabó Dezső gondolatrendszerét kíséreltem meg elemezni. Teremtő erejű nyelvet, víziókat, álmokat, ellenségeskedő megjegyzéseket, erős és közvetlen sértéseket, visszautasításra ingerlő megszólításokat, nagyívű államelmélet-kezdeményt, és még sorolhatnám, mi mindent találtam. Olvasóját morális, esztétikai és intellektuális értelemben is komolyan igénybe veszi. Különleges, képzelőerőt mozgató meglátások, nyelvi formulák és elfogadhatatlan stiláris jegyek, morális emelkedettség és az elvetemültséghez közelálló megnyilatkozások keverednek írásaiban, mint az ocsú a búzával. Végül nem lett az az átfogó magyarságmegváltó, amivé válni szeretett volna. Ha az esztétikai, az intellektuális és a morális ocsút szétválasztotta volna a búzától, ha több időt hagyott volna gyöngyszemei kidolgozására, és törölte volna a bántót, az erőszakost, a rútát, az irracionálist, akkor napjainkban talán a huszadik század legnagyobbjai közt emlegethetnénk. Varga Károly összefoglalja sikertelenségének okát: „Meggyőződését körömszakadtig védi és gyakran ártatlant is bánt. Túlzásaival megingatja a benne bízók hitét, üldözési mániájában olyan mértékkel használja a csúfondároskodást, az undorítót olyan féktelenül hajhássza, hogy a megváltói eszmét lealacsonyította, nevetségessé tette. Erejét, harci kedvét apró személyeskedésre pazarolta el, szélmalomharcot folytatott: megváltónak indult és Don Quijote lett belőle”. (Varga 1934. 31) 1934-ben, ötvenöt éves korában, mai szemmel még nem volt idős, mégis végleg leszámol életével. Állandó harcai, türelmetlensége, meg nem értése és viszonyosan meg nem értettsége önmagával csalódott leszámolásra készíti, holott ezután még tizenegy évig él és ontja az írásokat: „Mit tettél az életeddel? Mire használtad a neked adott erőket?” ... „Bűnös vagyok, tévedtem, életem üres volt, mint a falu bolondjának a kacagása és hiábavaló, mint az üszökvert kalász. A legnagyobb bűn: valószínűtlenség voltam.” (Varga 1934. 31) A valószínűtlen megértése csak utólag lehetséges, váratlan, arcul csap. Mint az ostobaság, a váratlan széllökés. Senki sem kíván Don Quijote áldozata vagy szélmalma lenni.

Irodalom

Szabó Dezső felhasznált művei

(1982; 1996): *Életeim I-II*. Bukarest, Kriterion,; Budapest, Püski.

(1990): *A magyar káosz. Pamfletek*. Budapest, Szépirodalmi.

(1991): *Az egész látóhatár. I.-II*. Budapest, Püski.

(2002): *Új magyar ideológia felé*. Budapest, Szabó Dezső Emléktársaság.

(2003): *Egyenes úton*. Budapest, Püski,

(2007): *Tanulmányok, esszék*. Budapest, Kortárs.

További irodalom

Ady Endre (é.n.): Sem utódja, sem boldog őse ... In: *Ady Endre összes költeményei*. Budapest, OSZK, Magyar Elektronikus Könyvtár.

<https://mek.oszk.hu/00500/00588/html/index.htm>

Bán Zoltán András (2018): Aki gyűlölte az olimpiát. *Unikornis*, 2018. 08. 06.

<http://www.unikornis.hu/kultura/20160802-szabo-dezso-berlini-olimpia-fajvedelem.html>

Boros János (1998): *Pragmatikus filozófia*. Pécs, Jelenkor.

<https://mek.oszk.hu/10100/10151/10151.pdf>

Boros János (2000): *A demokrácia filozófiája*. Pécs, Jelenkor.

<http://mek.oszk.hu/10100/10191/10191.pdf>

Boros János (2009): *A demokrácia antropológiája*. Pécs, Jelenkor.

Emerson, Ralph Waldo (é.n.): The American Scholar. In: *Digital Emerson. A Collective Archive*.

<http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/the-american-scholar>

EMERSON, Ralph Waldo (é.n.): Self-Reliance. In: *Digital Emerson. A Collective Archive*.

<http://digitalemerson.wsulibs.wsu.edu/exhibits/show/text/first-series/self-reliance>

Fedák Anita (2018): Szabó Dezső, az ungvári gimnáziumi tanár. *Magyar Irodalmi Lap*, 2018. 01. 13.

<http://www.irodalmilap.net/?q=cikk/szabo-dezso-az-ungvari-gimnaziumi-tanar-8>

Fülep Lajos (1919): Szabó Dezső regénye. (Az elsodort falu. Regény két kötetben, Táltos kiadása, 1919.). *Nyugat*, 1919, 16-17.

<http://epa.oszk.hu/00000/00022/00271/08012.htm>

Hegedűs Géza (é.n.): *A magyar irodalom arcképcsarnoka*. Budapest, Magyar Elektronikus Könyvtár, Országos Széchenyi Könyvtár.

<http://mek.oszk.hu/01100/01149/html/szabodez.htm>

József Attila (1937): *Ős patkány terjeszt kórt*. In: *József Attila összes költeménye*, Budapest, Magyar Elektronikus Könyvtár, Országos Széchenyi Könyvtár.
<https://www.mek.oszk.hu/00700/00708/html/kolto00000/kotet00001/ciklus00519/cim00522.htm>

Kant, Immanuel (1995-97): Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás. In: Uő. *Történetfilozófiai írások*, Budapest, Ictus, 15.; Kant, Immanuel (1783): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland (1983): *Was ist Aufklärung?* Stuttgart, Reclam, 9.
https://homepage.univie.ac.at/henning.schluss/seminare/089-Bildung-Politik-%D6ffentlichkeit/TEzte/Mendelssohn_aufklaerung.PDF

Kovács Dávid (2014): Szabó Dezső nemzetszemlélete az 1910-es évek első felében. *Valóság*, 5.
https://epa.oszk.hu/02900/02924/00017/pdf/EPA02924_valosag_2014_5_019-033.pdf

Molnár Gusztáv (1982): A fiatal Szabó Dezső. In: Szabó Dezső: *Életeim I*. Bukarest, Kriterion, 6-7.

Nagy Péter (1990): „A pamflet Michelangelója”. In: Szabó Dezső: *A magyar káosz. Pamfletek*, Budapest, Szépirodalmi, 5-17.

Ricœur, Paul (1985): *Temps et récit III*. Paris, Seuil.

Rorty, Richard (1989): *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, Magyarul (1994): *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Fordította Boros János és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 1994.

Rowling, Joanne Kathleen (2003): *Harry Potter and the Order Of The Phoenix* Harry. Bloomsbury, Scholastic. Magyarul (2003): *Harry Potter és a Főnix Rendje*. Fordította Tóth Tamás Boldizsár. Budapest, Animus.

Szophoklész (é.n.): *Antigoné*. Fordította Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest, Magyar Elektronikus Könyvtár.
<http://mek.niif.hu/00500/00500/00500.htm>

Sophokles (2016): *Antigone*. Übersetzt von K. Steinmann. Stuttgart, Reclam.
<https://www.reclam.de/data/media/978-3-15-019244-3.pdf>

Varga Károly (1934): Szabó Dezső ideológiái. In: *Debreceni Szemle*. Különlenyomat, 1934. 5-9., 30.
http://mtdportal.extra.hu/books/varga_karoly_szabo_dezso_ideologiaja.pdf

Történetmesélés és népi pszichológia

Bevezetés

Kommunikatív cselekvései során az ember történeteket hív segítségül, ha meg akarja érteni kommunikációs partnerei cselekvési motívumait és az azokat tápláló vélekedéseket, életelveket. Azaz a gondolkodás történetorientáltsága jelenti a pillérét annak a népi vagy naiv pszichológiának nevezett mindennapi gyakorlatnak, aminek keretében mások cselekedeteit és viselkedését a nekik tulajdonított vélekedések, vágyak, remények, félelmek és más mentális állapotok jegyében magyarázzuk. Narratív értelmezési sémák használata tesz képessé bennünket arra, hogy kommunikációs aktusok során másokat hitekkal, vágyakkal, reményekkel vagy félelmekkel ruházzunk fel, és ennek jegyében értsük meg a közvetített üzeneteik hátterében rejlő kommunikációs intenciókat. Ezek segítségével minősítjük racionálisnak, és ezáltal bizonyos feltételek fennálltával megjósolhatónak mások cselekedeteit. Más szóval, a népi pszichológia prediktív ereje gondolkodásunk narratív jellegéből fakad, abból a képességünkől, hogy megértve a másik aktusai által közvetített narratívákat és ismerve az azokat meghatározó közösségi, társadalmi metanarratívákat, meg tudjuk jósolni, hogy az individuum az adott szituációban végrehajtható lehetséges cselekvések közül várhatóan melyiket választja ki céljai elérésére. A választás tárgyát jelentő lehetséges problémamegoldó aktusokat a közösségi metanarratívák jelenítik meg, míg az individuum a metanarratívákhoz való viszonyát az önmagáról elmesélt, én- és identitásformáló autobiografikus narratívák segítségével reprezentálja. Ennek jegyében lehet cselekedeteit egy adott kommunikációs szituációban racionálisnak vagy irracionálisnak minősíteni a népi pszichológia eszközeivel. És ennek jegyében lehet rekonstruálni a szándékait befolyásoló vélekedéseket, hiteket, vágyakat, vagy éppen előítéleteket is. Minden egyes közvetlenül kommunikált történet hátterében tehát egy olyan immanens narratíva rejlik, amely azt hivatott megvilágítani, hogy a történetmesélő az adott szituációban választható cselekvések közül miért éppen az adott aktust választotta az általa közvetíteni kívánt történet megjelenítéséhez. A kommunikatív aktust végrehajtó individuum elsődleges indítéka, hogy a kommunikatív aktus vevője az adó választási szándékát reprezentáló történetet e rejtett narratíva jegyében értse meg. Ennek elsődleges feltétele pedig, hogy az adó egyaránt információkkal rendelkezzen az adott szituációban a vevő által lehetségesnek tekintett cselekvések körének és a társadalmilag elfogadott potenciális aktusok csoportjának viszonyáról, vagyis arról, hogy az adott szituációban a vevő milyen lehetséges cselekvésekkel reagálna az adó által megoldani kívánt problémára. Voltaképpen ezek az információk jelentik az adott helyzetekben működtetett népi pszichológia legfontosabb pillérét. A narratíva gondolkodásunkra, megértési folyamatainkra, kommunikatív aktusainkra, mindennapi problémamegoldó cselekvéseinkre gyakorolt hatását vizsgálni tehát nem kevesebbet jelent, mint az emberi természet és kultúra kapcsolatát kutatni. A történetekben való gondolkodás a kognitív folyamatainkat immanens módon meghatározó, természetesen képességünk. Mint Roland Barthes írja, a narratíva, „mint az élet, csak úgy egyszerűen van” (Barthes 1977. 79). A narratíva olyan különleges, az emberi lényegét megjelenítő metakódként működik a mindennapi kommunikatív folyamatokban, amely biztosítja azt, hogy a kommunikációs szándékok megragadásával az adó és a vevő által ismert közös világgal kapcsolatos üzenetek szabadon áramolhassanak az adott kultúrákban, vagy a különböző kultúrák között. Ezért a narratíva természetéről beszélni nem kevesebbet jelent, „mint vizsgálódásunk tárgyává tenni a kultúra egészét, sőt, mondhatnánk az egész emberiség természetét” (White 1997. 103).

Joggal vetődik fel ugyanakkor a kérdés, hogyan képesek a narratívák rávilágítani a kommunikációs üzenetek háttérében rejlő szándékokra, vágyakra, célokra, tervekre a kommunikáció folyamatában? Miként válhatnak a narratívák a megértés alapjává, az eredményes kommunikatív aktusok elemévé? Hogyan tudja egy individuum narratívák segítségével megvilágítani a kommunikációs partnerével, az adott kommunikációs helyzettel, az üzenet tartalmával kapcsolatos attitűdjeit, és ilyen módon érthetővé tenni viselkedését a kommunikatív cselekvés végrehajtásakor? Ilyen és ezekhez hasonló kérdésekre keresem a választ tanulmányomban, amelynek alapvető célja, hogy jól használható adalékokat kínáljon a narrativitással és a népi pszichológiával kapcsolatos filozófiai modellek továbbgondolásához. Ennek a kísérletnek az az általános feltevés jelenti a kiindulópontját, hogy a kommunikáció folyamatában egy explicit és egy implicit narratíva egyidejű közvetítése és felfogása jelenti a megértés feltételét. Minden explicit, „elmesélt” történet a háttérében rejlő élettörténetek, implicit narratívák viszonyában nyer jelentést, és válik a viselkedés megértésének és megjósolhatóságának alapjává. Más szóval, a kommunikatív aktus adója által közvetített jelentéstartalmak oly módon tehetők megragadhatóvá a vevő számára, hogy az adó egy explicit és egy implicit történet révén teszi egyértelművé a vevő számára az általa az adott szituációban megvalósított kommunikatív aktushoz vezető szándékokat, vágyakat, attitűdöket. E két narratíva típus együttes feldolgozásával válhat világossá, hogy az adott szituációban lehetséges, társadalmilag elfogadott és értelmezhető aktusok közül az adó milyen indíték alapján választott ki egyet üzenete közlésére, és hogy ennek az indítéknak a háttérében milyen vágy, hit, attitűd rejlik. Ennek az indítéknak, illetve a háttérében rejlő váagnak, hitnek, attitűdnek a reprodukálása a feltétele annak, hogy a vevő az adó cselekvését és magát az adót racionálisnak tekintse az adott helyzetben, és ennek jegyében tulajdonítson a kommunikatív aktus által közvetített üzenetnek jelentést, valamint tartsa hasonló helyzetekben prognosztizálhatónak az adó aktusait, viselkedését. Az explicit narratíva verbális és nonverbális eszközök használatával világít rá az adott szituációban megjelenő konkrét probléma megoldásához választott cselekvés indítékára. Az adó ennek segítségével érzékelteti, hogy az adott szituációban általa ismert, társadalmilag elfogadott lehetséges cselekvések közül, miért éppen az adott aktust tekintette leginkább megfelelőnek a szituációban észlelt probléma megoldására, és a problémamegoldással kapcsolatos üzenete közvetítésére. Az explicit narratíva mint gondolati séma tehát azt teszi a megjelenített eseménystruktúra révén érthetővé a kommunikatív aktus vevője számára, hogy az adó az adott helyzetben észlelt problémát követően milyen intenció jegyében döntött az általa megvalósított cselekvés mellett. Segítségével az adó azt „meséli” el a vevő számára, hogy az adott szituációban miért reagált a vevő által érzékelt, konkrét cselekvéssel az észlelt problémára. Ezzel egy időben viszont az adó cselekvéseivel, viselkedésével közvetít egy implicit narratívát is, amelynek elsődleges rendeltetése, hogy feltárja az adó konkrét szituációban észlelt problémával, valamint magával a szituációval kapcsolatos általános attitűdjeit is. Ennek a verbális és nonverbális jelekkel egyaránt megjelenített narratívának a rendeltetése tehát, hogy az adó világossá tegye a vevő számára, hogy általában véve hogyan viszonyul az adott szituációban észlelt problémához és a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekhez. Ezek az implicit narratívák (például különböző stilisztikai eszközök, gesztusok, mimikai játékok, paranyelvi jelek révén) azt teszik megragadhatóvá a befogadó számára, hogy az adó rendszerint milyen cselekvésekkel, viselkedéssel reagál az aktuálisához hasonló problémákra a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekben. Az adó ezeknek az implicit narratíváknak használatával hívja segítségül az identitását formáló autobiografikus narratívákat kommunikációs indítékai világossá tételéhez. A kommunikációs üzenet megértésének feltétele, hogy az adó egyidőben ragadja meg a vevő által megjelenített explicit és implicit narratíva által kifejezett intenciókat, vágyakat, hiteket, attitűdöket. Azaz oly módon értse meg, hogy az adó az adott szituációban miért éppen az általa észlelt cselekvést választotta üzenete közvetítésére, hogy egyúttal megragadja a vevő konkrét szituációval és problémával

kapcsolatos általános attitűdjeit is. Más szóval, az adó számára az az explicit történet, amely azt hivatott megvilágítani, hogy az adó az adott szituációban miért az adott aktust választotta üzenet közvetítésére az adó és vevő által is ismert lehetséges cselekvések közül, annak az implicit történetnek a tükrében válik érhetővé, ami azt sugallja, hogy az adó a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekben, az aktuális problémákhoz hasonló problémák megoldásakor általában hogyan cselekszik. A kommunikációs narratívák ebben a kettős szerkezetben biztosítják az eredményes kommunikáció feltételeit a legegyszerűbb népi pszichológiai értelmezési folyamatoktól a legkomplexebb jelentéstartalmak megragadásáig. Segítségükkel válik érhetővé, hogy az egyes helyzetekben figyelembe vehető, társadalmilag elfogadott lehetséges aktusok közül miért éppen az aktuális cselekvést választotta az adó az általa észlelt probléma megoldására. Ennek kritériuma pedig, hogy az adó és a vevő az adott helyzetben az adott probléma kapcsán társadalmilag elfogadott lehetséges cselekvésekről hozzávetőlegesen ugyanazokkal ismeretekkel rendelkezzen, és ennek a közös tudásnak a feltételezésével kódolja, illetve dekódolja a narratívákba ágyazott jelentéstartalmakat. Az egyszerűbb, népi pszichológiai diskurzusokban ez azt jelenti, hogy egy individuum oly módon ruházza fel kommunikatív partnerét intenciókkal, vágyakkal, attitűdökkel, hogy egyrészt megérti az explicit narratíváit, amik az általa is ismert lehetséges cselekvések közül történő választását teszik érhetővé számára, másrészt észleli azokat az implicit narratívákat is, amelyek az adó adott szituációval kapcsolatos általános attitűdjeit tárják fel előtte. Ezáltal tulajdonít racionalitást a cselekvésének és válik képessé arra, hogy előre jelezze az adott helyzetben várható viselkedését.

1. Narrativitás és népi pszichológia

A kommunikatív aktusainkat meghatározó narrativitás struktúrájának megvilágításával tehát egyúttal megragadhatóvá válik számunkra az is, hogy a narratív módon elrendeződő értelmezési sémák használatával hogyan tudunk a kommunikációs partnerünknek mentális állapotokat (pl. hitet, vágyat, reményt vagy félelmet) tulajdonítani, és ezáltal kommunikációs intencióra következtetni. Nem kisebb a tétje egy erre irányuló kognitív nyelvészeti vagy narratív pszichológiai vizsgálatnak, mint hogy világossá tudjuk-e tenni az intenciótulajdonításon alapuló megértés folyamatát a népi pszichológiára vonatkozó tudatfilozófiai modellek és a mentalista nyelvkoncepciók szintézisének jegyében. Ezért ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy rávilágítsak, miként kínál a kognitív nyelvészet és narratív pszichológia keretein belül kikristályosodott narratívafogalom megfelelő alapot mind a népi pszichológiára vonatkozó tudatfilozófiai elméletek, mind a szándéktulajdonításra mint kommunikációs kritériumra fókuszáló nyelvfilozófiai teóriák újragondolásához.

Kezdjük tehát a népi pszichológia problematikájával! Mint arra a kérdéskörrel kapcsolatos tudatfilozófiai elemzések felhívják a figyelmet, a népi pszichológia elsődleges funkciója, hogy a kommunikatív kapcsolatban lévő emberek a felismert viselkedési mintázatok tükrében szándékokat, vágyakat, vélekedéseket stb. tulajdonítsanak egymásnak egy adott szituációban, és ez alapján értelmezzék vagy jósolják meg egymás cselekvéseit. A népi pszichológia prediktív ereje teremti meg az egymással kommunikatív viszonyba kerülő felek részéről a megértés, empátia és a hatékony személyközi stratégiák alapjait. Ez a készségként elsajátított, mint Daniel Dennett írja, „naiv szociális technológia” (Dennett 1998. 43), az észlelések, vélekedések, intenciók és cselekvések között oksági kapcsolat lehetséges mintáinak mindennapi értelmezési keretként való felhasználását jelenti. A népi pszichológia a vélekedéseket, intenciókat, vágyakat, cselekvéseket stb. egymással valós oksági kapcsolatban lévő intencionális eseményeknek és állapotoknak tekinti. Ezek az oksági kapcsolatok általános törvényekkel leírható viszonyok. Mint a Fodor álláspontját ismertető Dennett írja, a népi pszichológia „nem idealizált racionalisztikus kalkulusmód, hanem naturalista, empirikus leíróelmélet, mely a tapasztalatokkal kapcsolatos igen sok indukció által feltárt oki szabályszerűségeket rendeli a dolgokhoz” (Dennett 1998. 54). Ezek az intencionális okság

háttérben feltételezett szabályszerűségek arra utalnak, hogy a mindennapi cselekvésmagyarázatok rendszerint az értelmezett cselekvések ésszerűségéből indulnak ki. Azaz a cselekvő racionalitására utalva nevezik meg a cselekvések indokait. Emiatt tekinthetjük a népi pszichológiát „racionalisztikus értelmező és előre jelző kalkulusnak” (Dennett 1998. 47). Ez a racionális kalkulus egyrészt azt feltételezi, hogy a cselekvő vélekedéseit az ágens megismerési szükségleteihez és élettörténetéhez mérten minősíthetjük igaznak és relevánsnak, másrészt abból a hipotézisből indul ki, hogy a cselekvő a cselekvési tervei szempontjából releváns tények ismeretében és azoknak megfelelően cselekszik. Azaz a népi pszichológiát végsősoron olyan sajátos logikai behaviorizmusnak kell tekintenünk, amely a cselekvő vélekedéseit annak az előfeltételezésnek a jegyében rekonstruálja cselekvési okokként, hogy a cselekvő bizonyos feltételek mellett bizonyos viselkedésre hajlik, „olyan viselkedésre, amely a személy más hiedelmeinek és vágyainak megléte mellett racionális lenne” (Dennett 1998. 50).

A szándékokra, vélekedésekre, vágyakra utaló cselekvésmagyarázatok tehát az aktusok ésszerűségét feltételezve írják le a végrehajtásukhoz vezető mentális folyamatokat, azaz a cselekvők racionalitásából kiindulva próbálják megragadhatóvá tenni az aktusok valódi okait. Mint arra Jerry Fodor is felhívja a figyelmet, az „értelmes cselekvés” mint fogalom egy olyan lényegi oki elemet tartalmaz, amelyet egy adott kultúrában valamennyi individuum értelmesség-kritériumnak tekint (Fodor 1975). Ennek jegyében képesek a kommunikáló felek egymáshoz mint intencionális rendszerekhez közeledni, vagyis mint olyan létezőkhöz, amelyek viselkedését úgy lehet megérteni és előre jelezni, hogy vélekedéseket, vágyakat, kívánságokat tulajdonítunk nekik (Dennett 1971). Ezeket a mentális állapotokat, véli Dennett, rendszerint abból kiindulva azonosítjuk, hogy azokat az individuumnak élettörténeteinek függvényében birtokolnia kell (Dennett 1998. 47). Más szóval, azt feltételezzük a másik ember viselkedésének megértésekor, hogy a neki tulajdonított mentális állapotok egyaránt igazak és relevánsak a narratívákban megjelenített élete szempontjából. Bár Dennett ezt a folyamatot nem elemzi részletesen, megállapításai sejtetik, hogy ez az értelmezési processzus narratívák csomópontján zajlik. A másik fél viselkedésével szembesülő individuum úgy alkot narratívát a viselkedésről és annak körülményeiről, hogy megpróbálja rekonstruálni a viselkedés relevanciáját megvilágító élettörténetet, amely így egyfajta keretnarratívaként szolgál a viselkedés által közvetlenül kifejezett narratíva értelmezéséhez. Ez alapján jut arra a következtetésre, hogy a viselkedés olyan aktusokból áll, amelyek teljes mértékig relevánsak és ésszerűek az általa különböző mentális állapotokkal (vélekedésekkel, vágyakkal) felruházott individuum esetében.

A fentieket továbbgondolva tehát kijelenthetjük, hogy megértett és a saját történeteinkkel egybevetett narratívák tükrében minősítjük racionálisnak, és ezáltal bizonyos feltételek fennálltával megjósolhatónak mások cselekedeteit. A népi pszichológia így voltaképpen arra a képességünkre épül, hogy reprodukálva a másik aktusai által közvetlenül megjelenített narratívákat és az azokat meghatározó élettörténeteket és közösségi, társadalmi metanarratívákat, meg tudjuk érteni, hogy az individuum az adott szituációban végrehajtható lehetséges cselekvések közül, miért éppen az adott szituációban észlelt aktusokat választotta ki céljai elérésére. A cselekvések által reprezentált, explicit történetek a cselekvők élettörténeteiből táplálkozó implicit narratívák viszonyában válnak a cselekvések értelmezésének és előrejelezhetőségének pilléreivé. Ez a belső reláció teszi megragadhatóvá a cselekvők intencióit és ez alapján válnak megjósolhatóvá cselekedeteik az egyes szituációkban. Ahhoz tehát, hogy megértsük egy individuum adott szituációban végrehajtott cselekvésének intencióit, tudnunk kell, hogy az adott helyzetben milyen társadalmilag elfogadott lehetséges cselekvések közül választhatta ki az észlelt probléma megoldására leginkább megfelelőnek tűnő aktust. A cselekvés reprodukálható oka ebben a választásban rejlik. A cselekvés megértésének alapját pedig értelemszerűen a lehetséges cselekvéseket mint viselkedési mintákat megjelenítő kulturális és társadalmi metanarratívák megismerése jelenti.

Az individuum cselekvései során folyamatosan jelzi a cselekvési mintákat kínáló metanarratívákhoz való viszonyát, hogy ily módon is értelmezési támpontokat kínáljon cselekvései megértéséhez az adott szituációban. Kommunikációs aktusai, magatartása a számára viselkedésmintát, lehetséges problémamegoldó cselekvést kínáló metanarratívához való viszonyát jelenítik meg. A kommunikációs aktus vevője ennek ismeretében rekonstruálja az adó indítékait, valamint az azokat befolyásoló vélekedéseket, vágyakat, és ennek tudatában minősíti az adó cselekedeteit egy adott kommunikációs szituációban racionálisnak vagy irracionálisnak.

A cselekvések által megjelenített történetek hátterében tehát egy olyan implicit narratíva húzódik, amely annak a kérdésnek a tisztázásához nyújt értelmezési támpontot, hogy egy individuum miért éppen az adott cselekvést választotta a kulturálisan és társadalmilag elfogadott lehetséges aktusok közül az általa a konkrét szituációban közvetíteni kívánt történet megjelenítéséhez. A kommunikatív aktus adójának elsődleges indítéka, hogy a vevő a választás okát reprezentáló történetet ennek az implicit történetnek a jegyében reprodukálja. Ennek elsődleges feltétele pedig, hogy a vevő megfelelő információkkal rendelkezzen az adó által lehetségesnek tekintett cselekvések körének és a társadalmilag elfogadott potenciális aktusok csoportjának viszonyáról, vagyis arról, hogy az adott szituációban adó milyen lehetséges cselekvésekkel reagálhatna a megoldani kívánt problémára. Voltaképpen az ilyen jellegű információk befogadása és feldolgozása jelenti a népi pszichológia alapját.

A kommunikatív aktus adója által közvetített jelentéstartalmak tehát oly módon válnak megragadhatóvá a vevő számára, hogy az adó a cselekvése által közvetlenül megjelenített, explicit történet és egy, a cselekvéshez való viszonyát reprezentáló, implicit történet metszéspontján teszi érzékelhetővé a vevő számára a kommunikatív aktushoz vezető szándékot, vágyat, attitűdöt, vélekedést. A kommunikatív aktus különböző stíluselemekkel, nonverbális eszközökkel és más kellékekkel megjelenített és az üzenet önmagához való viszonyát reprezentáló dimenziója így egy olyan implicit narratívát feltételez, amely azt „beszéli el” az adott szituációban, hogy az adó miért az általa végrehajtott aktust választotta a társadalmilag elfogadott, lehetséges cselekvések közül. Így ennek az implicit narratívának a reprodukálása a feltétele annak, hogy a vevő megragadja az adó aktusának szubjektív elemeit, és ezáltal az aktus jakobsoni értelemben vett poétikai funkciója érvényesülhessen.⁹ Más szóval, ez a narratíva típus tárja fel egy cselekvés szubjektív elemeit, a cselekvő szándékát, vélekedését, vágyait a cselekvő választását megérteni akaró egyén számára. Az explicit és az implicit narratíva egyidejű reprodukálásával válhat a népi pszichológia eszközeit használó egyén számára világossá, hogy egy adott helyzetben lehetséges, társadalmilag elfogadott cselekvések közül a cselekvő, vagy a kommunikatív aktus adója milyen indíték alapján választott ki egyet üzenete közvetítésére, és hogy ennek az indítéknak a hátterében milyen vélekedések, vágyak, attitűdök rejlenek. Ennek az indítéknak a jegyében lehet egy adott szituációban valamely cselekvést és cselekvőt racionálisnak tekinteni, és hasonló szituációkban előre jelezhetőnek tartani bizonyos aktusait és viselkedésmódját. Az explicit narratívákat, azaz valamilyen konkrét probléma megoldására irányuló aktus eseménystruktúráját megjelenítő cselekvések (pl. a történetmesélésre irányuló kommunikatív aktusok), közvetlenül észlelhető eseménysorok, jelek révén hivatottak feltárni a cselekvő, vagy kommunikatív aktus esetén, az adó indítékait. A cselekvő ezek segítségével kívánja közvetlenül megragadhatóvá tenni, hogy miért éppen az

⁹ Mint Roman Jakobson óta tudjuk, a kommunikatív aktus egyik különleges rendeltetése az üzenetre irányuló, poétikai funkció (Jakobson 1972). E funkció érvényesülésével a kommunikációs üzenet voltaképpen saját lényegét, szubjektív tartalmi elemeit közvetíti a kommunikációs aktus vevője számára. Ez a funkció, véli Jakobson, az egyenértékűség elvét a szelekció tengelyéről a kombináció tengelyére vetíti, mintegy megvilágítva az adó által kiválasztott elemek kombinációjában rejlő megjelenítő erőt.

adott cselekvést tekintette leginkább megfelelőnek az általa észlelt probléma megoldására, és a problémamegoldással kapcsolatos üzenete közvetítésére. Ezzel a narratíva-típussal a cselekvő, a kommunikatív aktus adója azt „meséli el” egy adott helyzetben, hogy miért reagált a vevő által érzékelt konkrét cselekvéssel az észlelt problémára. Ezzel egy időben viszont a cselekvő/adó aktusaival, viselkedésével megjelenít egy implicit narratívát is, hogy megragadhatóvá tegye az észlelt problémával és magával a cselekvési helyzettel kapcsolatos általános attitűdjeit. Ezzel a különböző cselekvésformákkal, verbális és nonverbális jelekkel megjelenített történettel a cselekvő/adó érzékeltetni kívánja környezete számára cselekvése/kommunikatív aktusa szubjektív elemeit, és ezáltal azt, hogy általában hogyan viszonyulna az adott szituációban észlelt problémához és a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekhez. Ezek a pl. stilisztikai eszközökkel, gesztusokkal, mimikai játékokkal megjelenített, implicit narratívák azt „mesélik el” a cselekvő/adó környezetének, hogy a cselekvő/adó rendszerint milyen cselekvésekkel, viselkedéssel reagál az adott helyzethez hasonló szituációkban hasonló problémákra.

A cselekvő/adó ezekkel az implicit narratívákkal kívánja megragadhatóvá tenni az identitását formáló meta- és autobiografikus narratívákhoz való viszonyát is. Így járul hozzá ahhoz, hogy a cselekvéseit, viselkedését megérteni próbáló befogadók az explicit narratívák által megjelenített intencióiról, vágyairól, vélekedéseiről, attitűdjeiről árnyaltabb képet kapjanak. Azaz oly módon értsék meg, hogy a cselekvő/adó az adott helyzetben miért az adott cselekvéssel reagált az észlelt problémára, hogy egyúttal képet alkotnak a cselekvő/adó hasonló szituációkkal és problémákkal kapcsolatos általános attitűdjeiről is. Az implicit narratívák tehát azt sugallják a befogadók számára, hogy a cselekvő/adó a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekben az aktuális problémához hasonló problémák megoldásakor általában hogyan cselekszik. Ezáltal teszik igazán érthetővé a cselekvő/adó aktusai által közvetlenül megjelenített, explicit narratívákat, amelyek azt hivatottak megvilágítani, hogy a cselekvő/adó az adott szituációban miért az adott aktust választotta üzenete közvetítésére a cselekvő/adó és a befogadó által egyaránt ismert lehetséges cselekvések közül.

A cselekvések, kommunikatív aktusok által megjelenített narratívák ebben a kettős szerkezetben biztosítják a cselekvések megértésének, a cselekvési szándékok megragadásának feltételeit a legegyszerűbb népi pszichológiai értelmezési folyamatoktól a legkomplexebb kommunikációs jelentéstartalmak megragadásáig. Az explicit és implicit narratívák metszéspontjában válik igazán érthetővé, hogy a cselekvő a társadalmilag elfogadott lehetséges aktusok közül miért éppen az aktuális cselekvést választotta az általa észlelt probléma megoldására, és ezzel együtt cselekvési indítékai megjelenítésére. Ez pedig kizárólag akkor válhat lehetségessé, ha a cselekvő és a cselekvését megérteni akaró egyén az adott helyzetben az adott probléma kapcsán hozzávetőlegesen ugyanazokkal az ismeretekkel rendelkezik, azaz egyaránt ismerik az egyén viselkedését az adott helyzetben meghatározó metanarratívákat. Az egyszerűbb népi pszichológiai diskurzusokban például a cselekvést, viselkedést értelmező egyén oly módon ruházza fel a lehetséges aktusok közül választó cselekvőt intenciókkal, vágyakkal, attitűdökkel, hogy egyrészt megérti a cselekvő választásának mentális okát, indítékát a cselekvés által közvetlenül megjelenített, explicit narratíva révén, másrészt a cselekvő által küldött jelek segítségével és a cselekvést társadalmilag, közösségileg meghatározó metanarratíva ismeretében reprodukálja azt az implicit narratívát is, amit a cselekvő az adott szituációval és problémával kapcsolatos általános attitűdjeiről „mesél el” az egyén számára, aki feltehetőleg így tud a népi pszichológus eszközeivel racionalitást tulajdonítani az észlelt cselekvésnek, és válik képessé arra, hogy prognosztizálja hasonló szituációkban a másik fél viselkedését, lehetséges aktusait.

2. Narratíva, fogalom, nyelvi jelentés

Az előző fejezetben a narratíva-központú megközelítés kínálhat újabb adalékokat annak a nyelvfilozófusokat manapság egyre inkább foglalkoztató kérdésnek a tisztázásához is, hogy voltaképpen hogyan is ragadhatók meg a nyelvi kommunikáció folyamatában a nyelvtől független jelenségekként leírt mentális állapotok és események. Tény ugyanis, hogy a kognitív nyelvészet és narratív pszichológia által is inspirált mentalista fordulat jegyében mára mind több nyelvfilozófus helyezkedik arra az álláspontra, hogy a jelentés és a kommunikatív cselekvéseket kísérő mentális jelenségek belső kapcsolatának leírásához a nyelvi elemzés önmagában nem nyújt elegendő támpontot. Miként John R. Searle fogalmaz *Intentionality* című könyvében, „bizonyos alapvető szemantikai fogalmak, mint amilyen például a jelentés fogalma, olyan még alapvetőbb pszichológiai kategóriák segítségével elemezhetők, mint a vélekedés, a kívánság és a szándék fogalma” (Searle 1983. 160-161). Searle szerint az a kérdés, hogy a jelentés milyen módon határozhatja meg a nyelvi referenciát, egész egyszerűen elválaszthatatlan a jelentés és a nyelvi aktusokat kísérő mentális állapotok viszonyának problémájától. Ez a felismerés motiválja Searle-t egy olyan általános intencionalitás-konceptió kidolgozására, amely révén választ kaphatunk a jelentést meghatározó mentális jelenségek természetével kapcsolatos kérdésekre. Ez a Searle koncepciójában körvonalazódó pszichológiai realizmus termékenyítőleg hatott a tudat és intencionalitás problematikája iránt immár nyitott nyelvfilozófiai iskolákra, amelyek osztják azt a többek között Herbert P. Grice nevével fémjelzett kommunikációfilozófiai feltevést, hogy a nyelvi kommunikáció lényege a kommunikációs intenciók kifejezésében és megragadásában rejlik (Grice 1968, 1989). Más szóval, Grice szerint a kommunikáció folyamatában közvetített mentális tartalmak nem mások, mint a közlemények háttérében rejlő intenciók. Az általa sugallt megközelítésében valamely kommunikatív aktus során a beszélő oly módon kíván a kijelentésével valamilyen hatást elérni, hogy a hallgató felismeri ezt a szándékát. A „beszélő azt akarta mondani, hogy ...” („utterer meant that...”) típusú kijelentések érvényességi feltételeiről adott Grice-féle magyarázat tehát a következő definíciót sugallja számunkra (Grice 1968. 230): *U* beszélő *x*-t kijelentve azt akarta mondani, hogy *p*, amennyiben *U* valamely *A* hallgatónak azzal a szándékkal jelentette ki *x*-t,

- 1 hogy *A* higgye, hogy *U* hiszi, hogy *p*,
- 2 hogy *A* higgye, hogy *U* –nak (1) a szándéka,
- 3 hogy az (1)-t a (2) révén érje el.

A kommunikáció eredményességének kritériuma így a Grice-féle modell szerint az, hogy az (1), (2) és (3) egyaránt megvalósuljon. A (2) megvalósulása természetesen azt jelenti, hogy a beszélő ismertté teszi a hallgató számára azt az intencióját, hogy (1)-t szándékozik elérni. Az (1) elérésének intencióját fogja fel tehát Grice a beszélő voltaképpeni üzenetének.

Bár a Grice-féle koncepció meggyőző jellege sokak számára tette vonzóvá az elemzésnek ezt az új irányát, többen komoly fenntartásokat fogalmaztak meg a jelentés-intenció modelljével kapcsolatban. Ezek a fenntartások lényegüket tekintve annak a Searle által is hangoztatott kritikai észrevételnek a különböző változatai, mely szerint Grice úgy építette be jelentéselméletébe az intenció, a vélekedés és más mentális jelenségek fogalmát, hogy e lépést nem előzte meg részéről egy általános intencionalitás-konceptió kidolgozása (Searle 1983. 161). Ennek ellenére Grice modelljének hatása jól kimutatható abban a John R. Searle, Donald Davidson, Jerry Fodor által újfogalmazott általános hipotézisben, miszerint a nyelvi kommunikáció akkor tekinthető sikeresnek, ha a kommunikatív cselekvés vevője képes megérteni valamilyen az aktus adójának szavai által kifejezett, de eredendően nem nyelvi természetű mentális tartalmat. Ez a jelentés-felfogás ölt testet például Searle azon megállapításában is, hogy amíg a szavak jelentése „származékos”, addig a gondolatoké „belső” (Searle 1983. 27-28), vagy abban a Fodor-féle koncepcióban, hogy a gondolkodásnak saját nyelve van, amelynek elemei sajátos kauzális viszonyban állnak azokkal az extra-mentális tárgyakkal, amelyekre utalnak (Fodor 1987). A kommunikáció folyamatában megragadott

mentális tartalom, véli Fodor, nem más, mint a gondolkodás nyelvével kapcsolatos előzetes attitűd. David Lewis (1983) ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy a beszélő által kifejezett mentális tartalomnak valamiféle elvont dolognak – általános fogalomnak – kell lennie, amely – bár független az individuális tudattól – valamilyen módon jellemzi a beszélőt. Lewis ezeknek a mentális tartalomnak a megértése, azaz a kommunikáció eredményessége szempontjából igen fontos szerepet tulajdonít a nyelvi konvenciókként felfogott hitelességnek és bizalomnak (Lewis 1983. 163-189). Fodor viszont úgy gondolkodik a kommunikáció folyamatát meghatározó konvenciókról, mint olyan „receptekről”, amelyek révén a hallgatók sikerrel következtethetnek az üzenetek specifikus tartalmára (Fodor 1987. 106). A mentalista nyelvelméletek szempontjából tehát kulcskérdés lehet, hogy elfogadható meghatározást tudnak-e kínálni az üzenet tartalmával azonosított, egyéni mentális állapotok és a kommunikáció folyamatában közvetített jelentések kapcsolatáról.

Davidson (1984) szerint például egy ilyen meghatározásnak a nyelv individualizációjának eszméjéből kell kiindulnia, hiszen a hallgatónak a beszélő által tett kijelentések igazságfeltételeire vonatkozó tudása mindenkor a hallgató „saját”, egyéni módon használt nyelvének közegében ölt testet. Ahhoz ugyanis nem férhet kétség, véli Davidson, hogy a nyelvhasználók egyúttal egyéni tónust is adnak az általuk elsajátított nyelvnek, s ennek eredményeként – bár ugyanazt a nyelvet beszéljük – „mégis bizonyos mértékig eltérő jelentéseket kapcsolnak a szavakhoz” (Davidson 1984. 277). Ezek a jelentésbeli eltérések persze finom, árnyalatbeli differenciák, amelyek normális körülmények között nem gátolják a megértést. Azaz amennyiben a hallgató ismeri a beszélő kijelentéseinek igazságfeltételeit, nem fogja a beszélő által individualizált nyelvet a sajátjától különbözőnek tartani. A megértés kritériumát a Davidson „kommunikációs háromszög” modelljében körvonalazott interszubjektivitás jelenti (Davidson 2001). Davidson, aki externalista elmélete középpontjába a kommunikáció adójának, vevőjének és a kettőjüket befogadó világának a kölcsönhatását állítja, a kijelentések igazságtartalmát a beszélő, a társadalom és a közös környezet alkotta háromszög függvényeként határozza meg. Felfogásában az igazság és az azon alapuló tudás objektivitásának forrását ez a különböző kommunikációs szituációkat meghatározó háromszög jelenti. Azaz a tudásunk alapjául szolgáló fogalmi viszonyok, jelentések meghatározó eleme a tudás és a fogalmi viszonyok kialakulásához vezető kommunikációs szituációk fogalmi megjelenítése. Davidson szerint tehát valamely tárgyról, jelenségről, viszonyról stb. alkotott fogalmunk feltételezi a tárggyal, jelenséggel, viszonnyal stb. kapcsolatos kommunikáció interszubjektivitását. Olyannyira, hogy ez a kommunikációs szituációkban rejlő interszubjektivitás a fogalmakra épülő tudás objektivitásának feltétele is. A kommunikációs szituációk ilyen értelemben jelölik ki a fogalmi viszonyok és a nyelvi jelentések kereteit.

Ezt a Davidson-féle feltevést erősíti tehát az a kognitív nyelvészet és narratív pszichológia irányából sugallt hipotézis, hogy a kommunikációs szituációkat megjelenítő narratívák mintegy belső kapcsolatban vannak a nyelvi jelentéseket is meghatározó fogalmi viszonyokkal. A különböző aktusokhoz köthető eseménystruktúrák olyan explicit és implicit narratívák metszéspontján rögzülnek és reprezentálódnak a kommunikációs cselekvések során, amelyek alapjai a jelentéseket is meghatározó fogalmi viszonyok. A nyelvi jelentés kérdése ugyanis az általunk javasolt megközelítésben erősen kötődik az elme tárgyra irányultságára visszavezethető és narratív módon elrendeződő fogalmi kapcsolatok problematikájához. Mégpedig azért, mert feltevésünk szerint egy szó jelentésének szerves része a szó használatát meghatározó nyelvi és nem nyelvi cselekvési szituációk fogalmi megjelenítése. De vajon milyen fogalmi összefüggések rejlenek e jelentésbeli tartalom háttérében? Hogyan épülnek fel a nyelvi jelentést meghatározó fogalmi viszonyok?

Induljunk ki tehát abból a feltevésből, hogy amennyiben a nyelvi aktusok - mint történetekbe rendezhető események - az intencionális cselekvések egyik – bár kétségkívül sajátos – osztályához tartoznak, a róluk alkotott fogalmak éppúgy részei az ismereti háttér asszociációs

hálózatának, mint valamennyi más típusú cselekvés narratív keretekbe foglalt fogalmi reprezentációja. A nyelvi cselekvésekről alkotott fogalmak így – hasonlóan más cselekvések fogalmi reprezentációjához – az adott cselekvés végrehajtásának módjára vonatkozó tudás alapelemei. Ami tehát annyit jelent, hogy a megnevezési aktus végrehajtásakor aktivizálódik magának a megnevezési aktusnak a fogalma is, azaz az adott szó használatának módjára vonatkozó tudásunk. Amennyiben tehát elfogadjuk, hogy a nyelvi aktusok fogalmi reprezentációi is részei az elme narratív módon elrendeződő képzettársítási rendszerének, úgy be kell látnunk azt is, hogy – hasonlóan valamennyi más cselekvés-fogalmunkhoz – e fogalmi reprezentációk is más és más cselekvési helyzetek narratív módon elrendeződő, fogalmi reprezentációjának elemeiként rögzülnek a tudatban. Vagyis a nyelvi cselekvésekről alkotott fogalmaink intencionális tartalma is arra az asszociációs szerepre vezethető vissza, amelyet az egyes cselekvési szituációk fogalmi reprezentációinak kapcsolóelemeiként töltenek be. Így például valamely szó használatáról alkotott fogalmunk tartalmát azokra a képzettársítási viszonyokra vezethetjük vissza, amelyek ezt a fogalmat összetettebb cselekvések (pl. az adott szót tartalmazó mondatok kimondása) fogalmi megjelenítésének részeként más nyelvi aktusok fogalmaival kapcsolják össze. Azaz valamely szó használatának fogalmi megjelenítése közvetlenül táplálkozik azoknak a lehetséges fogalmi viszonyoknak az ismeretéből, amelyek a szó használatáról alkotott fogalmunkat különböző komplexitású nyelvi cselekvések fogalmi megjelenítésének elemévé teszik.

A fentiek tehát azt sugallják számunkra, hogy valamely szó használata explicit és implicit narratívák mentén elrendeződő képzettársítási viszonyok egész sorának mozgósításával jár együtt. Ezek a cselekvési narratívák metszéspontjában elrendeződő relációk azonban közvetlenül két fogalmi csomópont – a megnevezés tárgyáról, azaz a jelöletről és a szó használatáról mint intencionális cselekvésről alkotott fogalom – révén válnak jelentésformáló tényezőkké. A jelöletről alkotott fogalmunk tartalmát azok a képzettársítási viszonyok határozzák meg, amelyek ezt a fogalmat a jelölt dologgal kapcsolatos lehetséges cselekvések és dolgok fogalmaival kapcsolják össze különböző narratívák részeként a nyelvhasználó tudatában. A szóban forgó asszociációs viszonyok léte pedig abból a tényből eredeztethető, hogy a jelölet fogalma más és más cselekvési helyzetek egymáshoz különböző narratívák részeként kapcsolódó fogalmi megjelenítésének közös elemeként rögzül a beszélő tudatában. A szó használatáról alkotott fogalmunk tartalmát ugyanakkor azok a konceptuális viszonyok határozzák meg, amelyek a szóban forgó fogalmat más nyelvi aktusok fogalmi megjelenítésével fűzik össze. Ezért jeleníthető meg minden egyes megnevezés aktus valamilyen összetettebb nyelvi cselekvés lehetséges elemeként az aktusok kognitív háttérében. Mármost a fentiek jelentéstani tanulságát megfogalmazandó arra a megállapításra jutunk, hogy a szavak jelentésüket voltaképpen ezekből a használatuk során mozgósított képzettársítási viszonyokból nyerik. Egészen pontosan azokból a narratívák metszéspontján kialakuló relációkból, amelyek a szó jelöletéről és a szó használatának aktusáról alkotott fogalmakat az ismereti háttér képzettársítási rendszerébe kapcsolják. Azaz a szó jelentése végső soron nem más, mint a használatát meghatározó kommunikációs szituációk különböző narratívák csomópontjában szerveződő fogalmi reprezentációja.

A fenti meghatározás szerint tehát a szavak jelentése két alapvető fogalmi összetevőre bontható. E fogalmi összetevők révén azonban közvetve a szó jelentésének részévé válnak azok a fogalmi viszonyok is, amelyek ezeket a fogalmi összetevőket más entitások és cselekvések fogalmaival kapcsolják össze. A szavak jelentése így voltaképpen komplex fogalmi összefüggések egész sorát képes átfogni. Ezek a fogalmi összefüggések egyfelől a jelölet fogalmát kapcsolják össze különböző narratívák mentén más dolog- és cselekvés-fogalmakkal. A „könyv” szó például ezért képes felidézni a tárgy fogalma mellett a könyv rendeltetésével, sajátos alkalmazási körével, a használatához kapcsolódó különböző cselekvési narratívákat is. Másfelől viszont egy szó jelentéstartománya olyan fogalmi viszonyok csomópontjául is

szolgálhat, amelyek a szó használatáról alkotott fogalmunkat más nyelvi aktusok narratív struktúrákban elrendeződő képzeivel köthetik össze. A „könyv” szó jelentésének így válhatnak például elemévé azok az explicit és implicit narratívák metszéspontján rögzült fogalmi kapcsolatok, amelyek a könyv szó által felidézett létezőket és cselekvéseket jelölő szavak („címlap”, „fejezet”, „olvas”, „fellapoz” stb.) fogalmi megjelenítését a „könyv” szó használatának fogalmi reprezentációjához kapcsolják.

A jelentés fogalmi összetevőinek belső viszonyáról szólva azonban nem kerülheti el figyelmünket az a tény sem, hogy minél összetettebb valamely jelölet fogalma (pl. a különböző elvont entitásokat jelölő szavak esetében), annál erősebben töltkezik fel az adott szó jelentése a szóhasználat fogalmi megjelenítésének intencionális tartalmával, azaz annál erősebbnek érezzük a szóhasználat (kommunikációval) kapcsolatban rögzült narratívák jelentésmeghatározó szerepét is. E jelenség magyarázata a fentiek alapján kézenfekvőnek tűnik. Ha ugyanis a szavak jelentését a megnevezés cselekvési szituációjának fogalmi megjelenítéseként fogjuk fel, akkor bármilyen komplexitású is a jelöletről alkotott fogalmunk, a hozzá közvetlenül kapcsolódó jelentésbeli elem minden esetben a megnevezés aktusának különböző narratívákhoz köthető fogalmi megjelenítése lesz. Mármost egy olyan jelölet esetében, amelyhez összetettsége folytán más cselekvés nem társítható közvetlenül, mint a megnevezés aktusa, a jelölet-fogalom erőteljesebben kötődik a megnevezés aktusát felölelő kommunikatív cselekvések történetekbe ágyazott fogalmi megjelenítéséhez, mint egy olyan dolog-fogalom, amelyhez nem csupán a megnevezés aktusának fogalma kapcsolódhat közvetlenül a nyelvhasználó tudatában.

Vegyük például a „kerekség” szavunkat! A szó használatakor érezzük, hogy a megnevezés aktusa az egyetlen olyan cselekvés, amelynek fogalmi megjelenítése közvetlenül kapcsolódik a denotátum fogalmához a szó jelentéstartományában. Vagyis, bár a „kerekség” szó jelöletének fogalma olyan explicit és implicit narratívák csomópontjában születik meg, amelyek ezt a fogalmat a kerek tárgyakkal kapcsolatos cselekvések fogalmaival is összekapcsolják, közvetlen jelentésbeli viszony kizárólag a megnevezés aktusáról alkotott fogalomhoz fűzi. Ezzel szemben pl. a „kerék” szó jelöletének fogalma közvetlen asszociációs viszonyban van a megnevezési aktus fogalmi megjelenítése mellett más, az adott tárggyal kapcsolatos cselekvések fogalmával is. Így a „kerekség” szó jelöletének fogalma sokkal erőteljesebben kötődik a szó használatára épülő nyelvi cselekvések fogalmához, mint a „kerék” szó által jelölt dolog fogalma.

Az összetett fogalmi viszonyokat kifejező, rendszerint elvont entitásokra utaló kifejezések esetében tehát a nyelv alapvető vonásaként meghatározott kognitív tömörítésnek már egy magasabb fokával találkozunk. Ez egyfelől azt jelenti, hogy jelöletük fogalma fogalmi viszonyok igen széles tartományát foghatja át, illetve azt, hogy a használatukról alkotott fogalom a jelölt dolog összetett fogalmát még összetettebb fogalmi összefüggések részévé teszi. Az elvont fogalmakat felölelő fogalmi hálózatok komplexitása tehát abból adódik, hogy ezek a hálózatok a fogalmi reprezentációk különböző rétegeiből épülnek fel. A nyelv pedig éppen azáltal válhat a kognitív tömörítés eszközévé, hogy elemei révén mind komplexebb explicit és implicit narratívák csomópontjában rögzült fogalmi összefüggések kifejezésére nyílik lehetőség. Gondoljunk például az olyan szavakra, mint a „szellemiség”, „tudat”, „fejlődés” vagy „történetiség”!

Nagy valószínűséggel tehát ez nyelvi jelentések háttérben narratív fogalmi viszonyok részeként rögzült intencionális tartalom hordozza magában a kommunikációs aktusokhoz vezető intenciók, vélekedések, vágyak stb. felismerésének és ezáltal a megnyilatkozások megfelelő értelmezésének lehetőségét. Egy kommunikatív aktust akkor tekinthetünk eredményesnek, ha az aktus vevője az adó cselekvéseire vezető mentális okokat ennek az intencionális tartalomnak a jegyében képes reprodukálni. A nyelvi kommunikáció eredményességének első számú feltétele, hogy a kommunikatív aktus vevője az aktust olyan intencionális eseménynek fogja fel, amelyet a közlő valamely intenciója, vélekedése, vágya stb.

idéz elő. Mint azt Grice fentiekben ismertetett modellje is sugallja számunkra, a kommunikációs üzenet voltaképpen tartalma a beszélőnek az a szándéka, hogy a hallgató számára világossá tegye a mondandója tartalmával kapcsolatos intencióját és vélekedését. Vagyis, hogy az általam javasolt gondolatmenet vonalán maradjunk, az adó explicit és implicit narratívái által megjelenített kommunikációs szándék elsősorban arra irányul, hogy a vevő számára megragadhatóvá váljanak a beszélő szavainak jelentését meghatározó mentális állapotok és események (intenciók, vélekedések, vágyak, attitűdök). Más szóval, a Fodor által is vizsgált jelentés-hipotézisek a vevőnek arra a törekvésére vezethetők vissza, hogy az adó által használt szavak jelentését a kommunikációs aktus intencionális okait megjelenítő explicit és implicit narratívák jegyében reprodukálja.

Ebben rejlik az énkonstituáló, - reprezentáló narratívák alapvető funkciója. Ezek az explicit és implicit narratívák azzal, hogy megjelenítik a kommunikációs aktusok intencionális háttérének oksági viszonyait, az adott kontextusban jól használható értelmezési mátrixot kínálnak a kommunikációs szándékok azonosításához, és ezáltal kellően megalapozott jelentés-hipotézisek megalkotásához. A hallgató a beszélő azon elsődleges indítéka jegyében reprodukálja a jelentéstartalmakat, hogy jól értelmezhető narratívák segítségével tegye érthetővé az adott szituációban az üzenettel kapcsolatos intencióit, vágyait, vélekedéseit és ezen intenciók, vágyak, vélekedések közlésének valódi szándékát a szándéktulajdonítás Grice által is feltételezett lépcsőfokain haladva. Ilyen értelemben tehát a beszélő intencióit, vágyait, vélekedéseit reprezentáló narratívák a kommunikációs aktusok eredményességét meghatározó népi pszichológia alapvető eszközei. Olyan megkerülhetetlen interpretációs eszközök, amelyek az emberi kommunikáció és megismerés minden szintjén megjelennek, és hozzájárulnak a közlési és kognitív folyamatok eredményességéhez.

Irodalom

- Barthes, Roland (1977): *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*. In: *Image, Music, Text*. New York.
- Davidson, Donald (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press.
- Dennett, Daniel C. (1971): Intentional Systems. *The Journal of Philosophy*, 4, 87-106.
- Dennett, Daniel C. (1998): *Az intencionalitás filozófiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Fodor, Jerry (1975): *The Language of Thought*. Cambridge, Harvard University Press.
- Fodor, Jerry (1987): *Psychosemantics*. Cambridge, MIT Press.
- Grice, Herbert P. (1968): Utterer's Meaning, Sentence-Meaning and Word-Meaning. *Foundations of Language*, 4, 225-242.
- Grice, Herbert P. (1989): *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Harvard University Press.
- Jakobson, Roman (1972): *Hang-Jel-Vers*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Lewis, David (1983): Languages and Language. In: *Philosophical Papers*. Oxford, Oxford University Press.

Searle, John R. (1983): *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, London, New York, Cambridge University Press.

White, Hayden (1997): *A történelem terhe*. Budapest, Osiris Kiadó.

Nagy J. Endre

Igazság és/vagy szépség?

T. S. Eliot és Erich Heller vitája

Bevezetés

T. S. Eliot még a hatvanas években vált ismertté Magyarországon, amikor Vas István fordításában megjelentek válogatott versei, pontosan 1966-ban (Eliot 1966). Majd ugyancsak az Európa Kiadó jelentette meg *Versek – Drámák / Macskák* könyve c. kötetben műveinek ugyancsak válogatott kötetét, alapos jegyzetekkel kiegészítve (Eliot 1986). Kétségtelenül segíthette befogadását a *Macskák* című musical nagy sikerű játssza a Madách Színházban. Ennek is köszönhetően költők szegődtek nyomába (Juhász Ferenc, Tandori Dezső [Juhász 2003, Tandori é.n.]), majd egy monográfiában egész fejezetet szenteltek neki (Kappanyos 2013. 20-38).

Ezzel szemben Erich Heller szinte teljesen ismeretlen hazánkban, én egyetlen hivatkozást sem találtam rá magyarul. 1911-ben született a Prága melletti Chomotovban zsidó orvosi családban, és 1935-ben végzett a prágai német egyetem jogi karán. 1939-ben emigrált Angliába, ahol a Cambridge-i, a Londoni és a walesi Swansea Egyetemeken dolgozott mint germanista. 1960-tól az evanstoni Northwestern Universityn volt német professzor, majd később, 1979-es visszavonulásáig mint Avalon Professor of Humanities. Az 1952-ben megjelent *Disinherited Mind* szerzett neki hírnevet, amelyet az alábbiakban elemezni fogunk, és amely németül, olaszul és japánul is megjelent. A könyv fő mondanivalója (Goethe, Jacob Burkhardt, Nietzsche, Rilke, Spengler, Kafka, Karl Kraus elemzésén keresztül) az, hogy az igazság eltűnt az európai kultúrából, helyet adva a művészetnek, miközben a való világ elszegényedett: a szellem kitagadottá vált (Heller 1957). 1990-ben halt meg.

Auftakt: Erich Heller versus T. S. Eliot

Heller könyve voltaképpen azt ábrázolja részletesen, miként következett be a Hegel szerinti, a költészet utáni prózai világállapot, amikor is a szellem elvesztette kapcsolatát az elődökkel. Több nagy tanulmányban vizsgálja, jórészt egy nietzschei fénytörésben Goethét, Jakob Burkhardtot, Spenglert, Kafkát és Karl Kraust, s közte a legterjedelmesebb tanulmányban Nietzsche-t és Rilket. Ez utóbbi tanulmány elején, amely alcímében „with a discourse on thought, belief and poetry” címet viseli, rögtön emlékeztetett T. S. Eliot problémájára, amelyet legkifejlettebb formában a *Goethe, a bölcs* című tanulmányában találhatunk meg. Majd még később visszatérünk ehhez a kérdéshez, de ide tartozik T. S. Eliotnak az a fejtegetése, mely szerint, ha a filozófiai rendszer nem taszító, vagy merő ostobaság, mindenféle filozófiai különbségek ellenére, az olvasónak el kell-e fogadnia a filozófiájukat, vagy hitüket, vagy világnézetüket? Vagyis hogy képesek vagyunk-e olyan költemények élvezetére, amelyek a miénkétől más filozófiából, más hitből, más világnézetből sarjadtak ki? Pl. ő tudja-e élvezni egyszerre a *Bhagavad-gítá*-t, Lucretius Carus *De rerum naturá*-ját és Dante *Divina Commediá*-ját? S így válaszol:

„Nem vévén tudomást az egyéb különbségekről – az a tény, hogy a Bhagavad-gítá nyelvben és kultúrában a legtávolabb áll tőlem, és hogy Goethe időben közelebb esik

hozzám, mint Lucretius, feltétlenül azzal a beismeréssel jár-e, hogy keresztény lévén, Dante költeményét jobban értem, mint a másik kettőt, továbbá, hogy még jobban kellene értenem, ha római katolikus volnék? Én inkább úgy látom, hogy mikor olyan költeményhez közeledem, amelyen az indiai eposz *Szent ének*-e vagy Lucretius műve, olyankor nem azzal az elhatározással teszem, hogy – Coleridge szavaival – felfüggeszsem a hitetlenségemet, hanem igyekszem magamat egy hívő helyzetébe képzelni. De kritikai tevékenységemnek ez csak egyik mozzanata; a második az, hogy megint eltávolodjam, és a hit körén kívülről tekintsem a költeményt” (Eliot, 1981, 485).

És ez azért lehetséges – fejtegeti a továbbiakban –, mert ezek mögött „ott találjuk a bölcsességet, amit mindnyájan elfogadhatunk. Kinyilatkoztatott vallásokról és filozófiai rendszerekről azt kell hinnünk, hogy az egyik igaz, a többi téves, de bölcsesség lógosz szünosz, ugyanaz mindenkinek és mindenütt.” (Eliot 1981. 487).

Mármost Erich Heller, nem ismervén még ezt az utóbb idézett tanulmányt, a Nietzsche–Rilke esszé második oldalán rögtön Eliotot idézi, mégpedig *Shakespeare és a senecai sztoicizmus* című tanulmányt (Heller 1957. 127), majd később vitatkozik is azzal a felfogással, amelyet Eliot *akkor* képviselt (150-155.) (Eliot 1981. 567). Majd pedig hivatkozva Dante tanulmányára (Eliot, 1975. 205-230), egy egész oldalt kitevő lábjegyzetet szentel neki (Eliot 1975. 158-159), valamint a tanulmány végén még egyszer visszatér egy majdnem ugyanakkora lábjegyzetben, s kitér egy másik Shakespeare-tanulmányban kifejtett másik fogalomra, az „objective correlative”-re, amelyet magyarul „objektív egyenértékes”-nek fordított Takács Ferenc (Eliot 1981. 514.). Ekkor azonban, amikor a könyv megjelent (1952) még T. S. Eliot nem írta meg a *Goethe a bölcs* című előadását, amelyet 1955-ben tartott a Hamburgi Egyetemen. Tehát T. S. Eliot tudott válaszolni az ő korábbi kritikájára.

Mármost Heller a Nietzsche–Rilke tanulmány elején T. S. Eliotot idézve Goethe-re utal vissza, mondván, hogy Eliot úgy viszonyul Shakespeare-hez, mint hajdan Goethe Tassóhoz, majd hivatkozva Eliot egy szöveghelyét, amely a költő és a gondolkodás kapcsolatára utal:

„Rengeteg bizonyítékunk van arra nézve [...] »miként gondolkodott Shakespeare a katonai dicsőségről és a hadi eseményéről«. Igazán rengeteg bizonyítékunk volna? Nem inkább úgy fest a dolog, hogy Shakespeare egyáltalán nem gondolkodott? Avval volt elfoglalva, hogy az emberi természetet költészetté emelje”. (Eliot, 1981. 212.)

Ez a pont olyan T. S. Eliotnál – fejti ki Heller –, mint Goethénél az, hogy „anélkül, hogy saját eszméivel törődne, Tasso életéből megcsinálta a sajátját” (Eliot 1981. 113.). Majd közbevetőleg utal arra, hogy T. S. Eliot jelentősen eltért a *Hagyomány és egyéniség* című korábban írott esszéjében képviselt álláspontjától, amikor azt mondta, hogy „Shakespeare-t szintén az a küzdelem kötötte le – és csak ez lehet a költő élete –, hogy a maga egyéni és magánérdekű kínjait valami gazdaggá és személytelenné formálja” (Eliot 1981. 214; Heller 1957. 125). Majd tovább interpretálva T. S. Eliotot, úgy folytatja: az, hogy költő szükségképpen hitt-e azokat az elméleteket, teológiákat vagy filozófiákat, amelyekből költői céljaira kölcsönzött, hogy pl. Dante hitt-e Aquinói Szent Tamás teológiai világmépében, amelyet ő aztán oly egyszerűen használt a *Divina Commediá*-ban, vagy Shakespeare egyetértett-e Machiavellivel, Montaigne-nel vagy Senecával, akiket oly költőileg parafrázált, T. S. Eliot is végül is Goethe-i konklúzióhoz jut: „A költő költészetet, hoz létre, a metafizikus metafizikát, a pók szálát bocsát ki magából; nemigen mondhatjuk, hogy hinne bármelyikük is: mindegyik tesz csupán” (Eliot 1981. 216; Heller 1957. 126.) Nos, ez az a felfogás, amellyel Heller vitát kezd.

Tehát, vonja le a következtetést Heller, ha T. S. Eliotot követné, akkor Nietzsche és Rilke közötti párhuzamok keresése abban merülhetne ki, hogy Nietzsche-t mint *gondolkodót*, és Rilke-t mint *költőt* kellene bemutatnia, csak annyit téve, hogy megmutassa: mi történt Nietzsche gondolkodásával, amikor Rilke átfordította költészetébe, hiszen, mint T. S. Eliot írta: „a költő nem szükségszerűen érdeklődik maga a gondolkodás iránt, csupán csak kifejezi »a gondolkodás érzelmi megfelelőjét«. De ő pont ezt, ezt a T. S. Eliot-i felfogást támadja, azt az „elméletet, amely a gondolkodás, hit és költészet közötti viszony tekintetében képviselt”, s ezért ő más vonalat fog követni. Ugyanis Rilkének megvolt az a szokása, hogy elnyomja intellektuális kölcsönzése kifejezett elismerését, annál inkább, mivel ő is hitt abban, hogy azok asszimilációja és művészetének egyedülálló médiumába való átformálása, „az az egyedüli, ami számít” (Heller 1957. 127.).

Ha jól értjük Hellert, azt akarja mondani, hogy – ellentétben T. S. Eliottal, aki különbséget tesz egy gondolkodó műve, meg annak költői megfogalmazása között – ő úgy gondolja, hogy egyrészt nem lehet a költeményt csupán mint egy gondolat költői parafrázisát felfogni, amelynek gondolati tartalmát a költő csupán felhasználta teljesen függetlenül saját hitétől, filozófiájától, eszméjétől, amihez képes a költő valahogy személytelenné lennie, hanem *a költői mű egyben gondolati mű is*. Nem lehet elválasztani a költő hitét, filozófiáját magától a költői műtől, mint ezt T. S. Eliot megkísérelte – véli Heller. Pláne úgy, hogy a művet a költő emocionális lenyomatának tekinti. Ami utalás az „objective correlative”-re, vagyis arra, hogy T. S. Eliot szerint a költő emocionális megfelelőjét kell, hogy megtalálja tárgyának. Ennek a kérdésnek a részletes tárgyalására később fogunk rátérni, de előtte egy esztétörténeti kitérőt kell tennünk.

Kitérés: Hegel és Heidegger a szépségről és igazságról

A logikai, racionális igazság és a költői műben foglalt igazság problémája régtől foglalkoztatta a költőket és gondolkodókat is. Vagy, ahogy Keats fogalmazott Óda egy görög vázához című verse végén: „A szép igaz, s az igaz szép”. Hivatkoztunk előbb pl. Heideggerre, aki *Der Ursprung des Kunstwerkes*, című írásában külön elemzi az igazság és a műalkotás viszonyát (Heidegger 1960). A munka utószavában Heidegger is a hegeli diktumból indul ki: a művészet már nem elégíti ki a szellem legmagasabb szükségletét, mert a művészet legszebb meghatározásaiban számunkra a múlthoz tartozik (Hegel 1952.12.). Erre szerintem *nem* válasz az, hogy Hegel óta számos műalkotás és irányzat jött létre. Hegel nem ezt akarta tagadni. Hanem a kérdése az, amiről máig nincs döntés, mert az igény a görög gondolkodástól fogva fennáll, hogy tudniillik, *melyik létező (Seiende) egy már megtörtént igazságának (einer schon geschehenen Wahrheit), melyik gondolkodás felel meg?* Tudjuk egyéb Heidegger-írásokból, hogy Heidegger számára az igazság a dolog – hogy úgy mondjuk – meztelen felmutatásában van, ami azonos az alétheiával (Nagy J. 2002.166-172). Ami elfelejtődött Platón óta. Tudjuk, hogy Heidegger az igazságot mint a létezőnek (Seiende), mint létezőnek el-nem-rejtettségében tekinti (Heidegger 1960. 85.).

„Az igazság a lét(Sein) igazsága. A szépség nem mint e mellett lévő igazság jön tekintetbe. Mert, ha az igazság a műbe van belehelyezve, akkor megjelenik. A megjelenés –mint az igazságnak ez a léte a műben és a mű –a szépség. Ily módon a Szép az Igazság történéséhez tartozik. Nem csupán megtörténésre (Gefallen) vonatkozik és nem csupán annak a tárgyában, a szép annak a formájában rejlik, de csak azért, mert a forma csak a létből mint a létező létezéséből világlik meg. Ezért történik a lét mint

eidosz. Az idea betagozódik a morféba. A szünolon a forma és a hülé egyfajta egésze, nevezetesen az ergon, az energiea módjában van. A jelenlét módja az ens aktualitásának aktusává válik. Az aktualitás valósággá. A tárgyiasság élménnyé válik. Azon a módon, ahogyan a nyugati világ számára létező (Seiende) mint valóságos van, elrejtetik a szépségnek egyfajta, az igazsággal való összejövésébe. A nyugati művészet lényegi története megfelel az igazság lényegi változásának. Ez –az önmagában vett szépségből éppoly épp oly kevésbé ragadható meg, mint az élményből sem—úgy van tételezve, hogy a metafizikai fogalom a művészetből átnyúlik a lényegbe” (Heidegger 1960. 85-86).

Hegel álláspontja a maga logikáján belül érthető. Szerinte ugyanis van az eszme, amely elkülönül szubjektív fogalomra, ami átmegy a valóságos létbe, ez az objektív szellem, s végül visszatér eredetéhez, amiben az eszme, miután bejárta az utat, totalitássá alakul.

„Mármost az eszme általában nem más, mint a fogalom, a fogalom realitása és a kettő egysége. A fogalom ugyanis még mint olyan ugyanis nem eszme, bár a fogalmat és eszmét gyakran váltogatva használják; csak a maga realitásában jelenlévő és azzal egységben tételezett fogalmat nevezhetjük eszmének” (Hegel 1952.109).

Ha tehát a szépség eszme, akkor szépség és igazság *ugyanazok*. Voltaképpen Heidegger is idejut egy pillanatig, amikor azt mondja, hogy a műalkotásban az igazság látszik. Az idea betagozódik a formába. Hegel pedig azt mondja, hogy a műben az igaz a közvetlen tudat számára létezik:

„és a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem *szép* is. Ezért a szép meghatározása: az eszme érzéki *látszása*. Mert az érzéki s általában az objektivitás, a szépségben nem őriz meg semmiféle magábanvaló önállóságot, hanem feladja *léte* közvetlenségét, mivel csak a fogalomnak a létezése és objektivitása, és mint realitás tételeződik, amely a *fogalmat* a maga objektivitásával alkotott egységében ábrázolja, ebben az objektív létezésben magában, s így csupán az eszme látszásának számít...Mert a fogalom és a jelenség összhangja tökéletes egymást áthatás” (Hegel 1952. 114,118.).

Gondoljuk el mindezt Michelangelo Mózes-szobrán megvalósulni. A szoborban a szép végtelen és szabad. Mégpedig azért, mert a szép fogalma itt nem kerül szembe az objektivitással, azaz a kősséggel, mert túl van azon. A fogalom szabadon, önmagánál létezik. De az objektivitás, a kősség nem engedi elszabadulni a szubjektivitást sem, ugyanis a kő mint inerciával rendelkező matéria ellenáll a szellem vagy a fogalom mértéktelenségének. A tárgyaknak ezzel az egyoldalú szabadságával közvetlenül tételeződik „a szubjektív felfogás szabadságnélkülisége” (Hegel 1952. 115.). Nyilván, nem lehet belefaragni a kőbe olyasmit, ami ellentmond a kő anyagszerűségének. Ezért ebben a mozzanatban a szubjektivitás alávetettsége révén érhető el az igazság. De az igazi műalkotásban, a két szempontnak egyesülnie kell, megszüntetve az elvadult akarát, és az „elvadult” objektum önállóságát. Ezáltal a műtárgyban

„nemcsak, miként a fogalomban mint olyanban pusztán eszmei egységgel kell rendelkezniük, hanem önálló realitás oldalát is ki kell fejezniük. A szép objektumban mindkettőnek létezni kell: a fogalom által tételezett *szükségzerűségének* a különös oldalak összetartozásában, a *szabadságuk* látszásának, mint maguk számára és *nem csak az egység* számára fellépett részeknek” (Hegel 1952. 118.).

A Mózes-szoborban tehát tényleg az igazság látszik. A szoborban megtestesül a választott nép és vezetője. Mózes, aki Isten segítségével a tíz csapást mérte az egyiptomiakra, aki átvezette a népet a Vörös-tengeren, és főként az Mózes, aki átvette az Ábrahámmal kötött szövetséget, s aki magával Istennel beszélt a csipkebokorban; az a Mózes, aki míg fenn volt a Sínai-hegyen és megkapta Istentől a kőtáblákat, s szembesült lejőve, hogy népe bálványimádásba merült, s aki ez után odavágta a kőtáblákat az aranyborjúhoz. Ez a népvezér, aki megőrizte a választott népet az egyistenhitnek, de az a Mózes is, aki haragjában megölte az egyiptomi munkafelügyelőt. Tehát ő az az erő, ami kimozdította a világtörténetet a sarkaiból. Ő az eszme. Az egyistenhit, aki mint a szép eszmének érzéki egyediségében megtestesíti a szükségszerűséget egy eredetileg esetleges kődarab megformált formájában.

Mindez azt is mutatja, hogy a befogadásnak van szubjektív előfeltétele: annak rendelkeznie kell mindezzel a tudással, hogy tényleg élvezni tudja műalkotást. A műalkotásnak nemcsak alkotás-genezise a lényeges, de a befogadónak is föl kell művelődnie ahhoz, hogy tényleg teljes mélységében be tudja fogadni a műtárgyat vagy műalkotást. Polányi Mihály ezt úgy fejezte ki, hogy a műalkotásoknak *transzszaturális* értelme van, ami feltételezi a befogadó oldaláról is egy hasonló szubjektum-genezist, mint a műalkotás keletkezésében (Nagy J. 2020. 81-96). Különben a műveletlen ember számára nincs kilépés a Mózes-szobor köségéből. S akik tagadják az ilyen transznaturális értelmektől a valóság attribútumát (mondván, hogy ezek csak a szubjektumban s nem objektíve léteznek), Polányi azzal vág vissza: ezek olyan „valóságosak, mint a macskakő” (Polányi 1957).

S van Hegelnek egy finom megjegyzése az előbb idézett fejtegetése végén: „A szükségszerűség mint olyan: - az oldalak vonatkozása[tudniillik a szubjektum szabadsága és a matéria szükségszerűsége], amelyek annyira egymáshoz vannak láncolva, hogy az egyikkel közvetlenül tételeződik a másik is”. Majd itt jön a különbségtétel a fogalmiság és az esztétikai megvalósulása között: „Bár az ilyen szükségszerűség nem hiányozhat a szép tárgyakból, ez azonban nem léphet elő magának a szükségszerűségnek formájában, hanem *a szándék-nélküli esetlegesség látszata mögé kell rejtőznie*” (Hegel 1952.118.). Világos: a Mózes-szoborban nincs közvetlenül a fogalmi szükségszerűség, hanem el van rejtve egy „véletlen” műtárgy látszásába.

Hegel számára tehát a probléma a maga *Logikáján* belül az, hogy miként határolja el a szubjektív fogalomból kibocsátott objektív fogalmat, mint logikai igazat, az ugyancsak a szubjektumból kibocsátott objektívtól, azaz a műalkotástól. Ha ugyanis a létező csak az én szubjektumom képzeletének mutatkozik meg, akkor a külső tárgyban, eseményben, stb. a totális fogalomnak csupán egy oldala jelenik meg, ami viszont a *látszat* csupán. Ami önmagában állandósul az egészszel szemben. S itt jön a lehatárolás a puszta látszat és az esztétikai látszás között. Ugyanis a szépség és igazság az eszmében még azonos volt. Az eszme magánvalósága szerint egzisztál, és ekkor *nem* érzéki és külső egzisztencia szerint létezik, hanem „csak” általános eszme. De amikor az eszme elér egy „bizonyos meglévő egzisztenciát, mint természeti és szellemi objektivitást”, „[a]mikor e külsődleges létezésében közvetlenül a tudat számára létezik és a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem *szép* is. Ezért a *szép* meghatározása: az eszme érzéki *látszása* (Hegel 1951. 29).

Ezzel Hegel a maga rendszerén belül megoldotta a szép és igaz viszonyának a problémáját. Azonosak meg nem is azonosak egymással. A puszta értelem (ami Hegel szerint a tudatnak az ész előtt fokozata) nem is tudja felfogni ezt az azonosság és nem azonosság azonosságát, mert a különbséget mindenkor egymástól elválasztva tartja:

„már amennyire a realitás egészében másvalami, mint a fogalom, az érzéki egészen másvalami, mint a fogalom, az objektív egészen másvalami, mint a szubjektív, s ennyiben ilyen ellentétek nem egyesülhetnek. Így az értelem mindig megreked a végesben, az egyoldalúban. A szép viszont önmagában véve *végtelen* és szabad” (Hegel 1952. 114-115).

Ahogy Hegel az *Enciklopédiában* megkülönbözteti a negatív dialektikát, amely megmaradva az egyoldalú értelmi meghatározások szintjén mindig „az egyoldalú értelmi meghatározások végességén” (Hegel 1979. 147) belül csapong az egyik végletből a másikba, addig a pozitív dialektika, a spekulatíván észszerű, ami „abban van, hogy az ellentéteket mint eszmei mozzanatokat magában foglalja”, s „épp ezzel konkrétan és totalitásnak bizonyul” (Hegel, 1979.148). Erre még visszatérünk a Heidegger-elemzésünk végén.

Hegel még egy pre-nietzscheánus, pre-freudista és pre-totalitáriánus, sőt egy pre-posztmodern világban élt és gondolkodott. Ő még azt hitte, hogy az „abszolút szabadság és a rémület világa”, a francia forradalom terrorja az „az abszolút szabadság az önmagát elpusztító valóságból az öntudatos szellem egy más országába, a morális szellem világába” (Hegel 1973. 306-307) megy át. Ő nem számított arra, hogy egy ilyen rendszer totálissá, világot leigázó válik a 20. század majdnem egészében. Hogy, amit ő csak mint az *individuális tudat* elfajzását írt le, mint a *szív törvényét és az önhittség örületét*, az csak tovább viszi és általánosságba emeli a francia terror világát, „a tudatnak közvetlenül általánosságra igényt tartó egyediség[e]”, amikor az egyetlen vezér hosszú évekig (nemzetiszocializmus), vagy évtizedekig (kommunizmus) azt erőlteti egy egész társadalomra, hogy „az igazság szerinte a szív (=a kiváltságos nemzet, vagy a kiváltságos ország munkásosztálya, illetve pártja, illetve vezére) törvénye...[e]nnek az ő törvényének valóságosnak kell lennie; ebben a törvény mint valóság, mint érvényes rend: cél és lényeg; de közvetlenül számára épp a törvény mint érvényes rend” (Hegel, 1973,194.). Csakhogy nem az individuum örületéről van szó. Hanem egy egész világrendről, amelyben sokáig, évekig vagy évtizedekig a törvény (= a vezért akarata) nem pusztán *vélt* törvény, hanem kegyetlen valóság, ami – megintcsak ellentétben az individuummal – *nem megy tönkre*.

Hegel idejében tehát, kulturális szinten még Európa tömegei hisznek a kereszténységben, még szilárdan állnak a történelmi egyházak, még nem vált tömegmértékűvé a vallástalanság és az ateizmus, még nem szekularizálódott majdnem egész Európa, még nem következett be a vallási piac uralma, a hit még nem fragmentálódott a legkülönbözőbb hitekké s a spiritualitás válogató vallásossággá (Taylor 2007. 504-535). Arról nem is beszélve, hogy a 20. századi totalitáriánizmusok kegyetlenségben visszaesnek a karóba húzások korába¹⁰, csak tömegmértékekben, s míg hajdan a kivégzéseket többnyire nyilvánosan csinálták, addig ezek rendszerei (önmaguk előtt is elleplezett és/vagy elnyomott) szégyenükben a tömegpusztítást eldugják megsemmisítő táborokba.

Tehát Hegel törekvését a kibékítő pozitív dialektikára, meg a műalkotásra, amely érzéki valóságban mutatja meg a szubjektív és objektív fogalom egységét, ilyen háttér előtt kell értelmezni. De Heidegger, a pozitivizmus és neokantianizmus ismeretében, főként az első világháború elsőpró tapasztalata birtokában alkotta meg fenomenológiai elméletét. Ő már Nietzsche után volt, aki eltemette Istent. Ezért Heidegger, bár látva, hogy az addigi Isten meghalt, de sajnálva ezt, és fenntartva a reményt, hogy egyszer majd el- illetve visszajön (Heidegger 1993), fogalmazott meg egy olyan műalkotáselméletet, amely *Isten nélkül is képes valami valláspótlékot* nyújtani, szigorúan az intellektus határain belül.

¹⁰ Ahogy szegény József Attila hitte még a holokauszt előtt bizalommal telten:”Bízom, hisz, mint elődeinket,/ karóba nem húznak ma már”(Ős patkány terjeszt kórt...)

Heidegger szerint vissza kell menni a műalkotás keletkezéséig: a genezisében a műalkotásnak megvan a fogalma, amint az igazság feltárul magától, el-nem-rejtetten, látható módon, mint alétheia. Heidegger a görög techné szót úgy magyarázza, hogy az nem abban a jelentésben veendő, hogy egyfajta gyakorlati teljesítményt vártak volna tőle, nem, hanem a techné a görögöknek sokkal inkább „a tudás egy módját” jelentette.

„Tudni azt jelenti: látottnak lenni, a látás szélesebb értelmében, ami azt jelenti: észrevenni a jelenlétet mint olyat. A tudás lényege a görög gondolkodás számára benne rejtett az alétheiában, azaz a létező(Seiende) felfedésében. Minden magatartást hordoz és elvezet a létezőhöz. A techné mint görög tapasztalati tudás annyiban a létező létrehozása, amennyiben a jelenlétet mint olyat az elrejtettség**ből** az ő külön kinézése el nem rejtettségébe *elő*hoz; techné sohasem jelentette a csinálás tevékenységét” (Heidegger 1960. 59).

Ha úgy vesszük: a műalkotásban, tárgyban közvetlenül szemlélhető az igazság, de nem az igazság fogalmi formájában. Maga Heidegger Van Gogh *Parasztcipők*-elemzésében mutatja meg, hogy mi mindent kell hozzágondolni a közvetlenül látható műtárgy megértéshez. Miután itt az ábrázolás tárgya egy használati eszköz, Heidegger hosszan foglalkozik az eszköz mibenlétével, körülbelül úgy, ahogy mi előbb felvázoltuk a Mózes-szoborhoz szükséges háttértudást. Mindezt nem magában a képben találtuk, hanem szerintünk *odaképzéssel*. Ez az a háttértudás, amelyhez a szemlélőnek hozzá kell művelődnie. Mindezt „csupán az által, hogy odaálltunk van Gogh festménye elé. Az beszélt[a mi háttértudásunkon keresztül- tehetjük hozzá]. A mű közelében hirtelen másutt voltunk, mint ahol lenni szoktunk” (Köpeczi, 1966,183). Polányi Mihály ezt úgy fejezte ki, hogy el vagyunk ragadva (carried away) „mind a személyes, mind a közösségi létezésünk alaktalanságából” (Polányi 1975. 152, 101).

De Heidegger szerint az igazság „az igazság története a műben van, mégpedig egy műnek a módján. Ennek megfelelően a művészet lényege mint az igazság műbe-helyezése(das ins-Werk-setzen) határozódik meg” (Heidegger 1960. 73). E meghatározás tudatosan kétértelmű. Mivel egyrészt azt jelenti, hogy művészet magát egy magát berendező igazság alakjába helyezi. Ez úgy történik, hogy az alkotásban a létező el-nem-rejtettsége elő van hozva. Ám a műbe-helyezés egyben azt is jelenti, hogy a mű-lét a történésbe-hozás és annak menetében zajlik. Ez a megőrzés. A művészet ilyenképpen „az igazság alkotó megőrzése a műben. *Akkor a művészet az igazságnak a levése és története* (Heidegger 1960. 73). Nos, a fő szempont itt az, hogy *az igazság mozgó valami, mindig történik*. De miként mozog az igazság a műalkotás keletkezésében? Nos, itt Heidegger valami egészen szokatlan fogalom párt vezet be, amelyek bár egymást ellentételezik, mégis összetartoznak. Ez pedig a világ és a föld. Teljesen mindegy, hogy építőművészetről, festészetről vagy zenéről van szó, mind visszavezetendő a költészetre, mert „a költészet az igazság megvilágító tervezés módja, azaz a költés (Dichten) ebben a szélesebb értelemben” (Heidegger 1960. 75). De amennyiben a nyelv mint a költészet forrása, mégpedig olyan, amely megnevezi a létezőt, és szóhoz és megjelenéshez juttatja, annyiban szerepe a művészetek között mégiscsak kitüntetett. S ezen a ponton Heidegger behozza a világot és a földet, ezért hosszabban idézzük:

„A kivetendő(entwerfende)¹¹ mondás a költészet: a világ és a föld mondása, küzdelmük(Streit) játékterének mondása, és ezzel együtt az istenek minden

¹¹ A kivetendő sajátos jelentést vesz fel Heideggernél, az ontológiai kategóriák mintájára az ontikus egzisztenciáléja, kb. a jelenvaló lét belevettségének (eingeworfen) ellentettje.

közelségének és távolának a helyei. A költészet a létező el-nem-rejtettségének a mondása. A mindenkori nyelv a története annak a mondásnak, amelyben történetileg egy nép számára világa feltárul, és a föld mint elzáródott megőriztetik. A kivetendő mondás az, ami a mondható előkészítésében lényegének fogalma, azaz az ő világtörténethez hozzátartozása előzetesen meghatározódik(vorgeprägt) (Heidegger 1960. 77-78).

Gadamer az ehhez az előadáshoz írott előszavában a műalkotás mint dolog dologszerűségére helyezi a hangsúlyt Heidegger interpretációjában. Szemben a hagyományos esztétikai felfogásokkal, amelyek a műalkotást önmagában nézték, mint amely nem tartozik a világhoz, minek következtében a világ szétesett, s ha a műalkotást tárgynak vették mint ami használatban van, akkor az világ nélküli lett és hazátlan. Heidegger szerint azonban a műalkotás megnyitja saját maga világát. A tárgy csak az a valami, amelyhez nemcsak a világa tartozik, hanem egyszerre magában állásként és a világra nyitottságként felfogva. Heidegger ezáltal a műhöz tartozó világ fogalmát felállítja és megnyitja, s az ellenfogalmával a Földdel helyezi szembe. Amennyiben a Földet mint a világ ellenfogalmát a megnyitással szembeni ellentmondásként mint magába zárkózást és elzárkózást írja le. Mindkettő ott van a műalkotásban: a maga-megnyitás és a maga-bezáródás.

„Ami így létrejön a műben, azonban egyenesen az ő elrejtettsége és magábazáródása, amit Heidegger föld-létnek nevezett. A föld valójában nem anyag, hanem az, amiből minden származik és amibe minden visszatér” (Gadamer 1960. 105-106).

Gadamer arra is rámutat, hogy a világ és Föld ellentéte emlékeztet Hegelnek az általunk korábban idézett meghatározására (= a szép eszméjének érzéki látszása) és arra, hogy Hegel a szubjektum és objektum, Én és a tárgy közötti ellentétet miként békítette ki és oldotta fel (= pozitív dialektika), s hogy Heideggernél is megjelenik ez a probléma, de a műalkotás létét nem a szubjektivitás szubjektumából kiindulva oldja meg.

„Mert az ő saját tudatos gondolkodásából gondolt eszméje az, ami a műalkotás érzéki manifestációját alkotja. Az egész igazság az eszme elgondolásában kellene feloldódna [ti. Hegelnél]. Az igazság a fogalomban elnyeri sajátképi alakját. Ha Heidegger ezzel szemben a világ és föld harcáról beszél, úgy ez az igazság nem a filozófiai fogalom igazságában oldódik fel [mint láttuk ezt Hegelnél], és ér véget. Az igazságnak saját manifestációja az, ami a műalkotásban megtörténik. A felhívás műalkotására, amelyben az igazság előjön, Heideggernél bizonyítást nyer az, hogy értelmes beszélni az igazság egyfajta *történéséről*” (Gadamer 1960. 107).

Majd mindjárt látni fogjuk, hogy körülbelül ez lesz az igazság és szépség témában Erich Heller pozíciója is, melyet elért, de még ez előtt tovább kell folytatnunk Gadamer pozitív kritikáját, amit az értelmezéshez fűzött, ugyanis szerinte bár senki sem tagadhatja, hogy a műalkotásban egy egész világ jelenik meg, ami érzékileg megtapasztalható, ami eddig nem volt ismert,

„hanem az is, hogy a műalkotással valami új lépett be a létezésbe. Nem egyedül az igazság nyilvánvalóvá válása van, hanem ő maga az esemény. Mert ugyanis a görögöknél az alétheia mint 'el-nem-rejtettség' nemcsak a *puszta igaz* meglátását jelentette, hanem első lépésben a később el nem rejtőzött elrejtőzését, ami maga nem tévedés, hanem eredetileg a léthez tartozik” (Gadamer 1960 107).

Tehát a létező megmutatkozásában először csak a lét elrejtőzése van. *Az elrejtetés és felfedés magának a létnek a története.* Mert az igazság mint el-nem-rejtettség állandóan felfedés és az elrejtettség ellentétében van. A kettő szükségszerűen összetartozik. Ebben lényeg.

Mármint, ha Heidegger olyan cizelláltan tudja leírni a dolog dologszerűségét, az eszköz eszközszerűségét, a világ és Föld viszályát, óhatatlanul felmerül a kérdés: de ki látja, értelmezi, felfogja, élvezi műalkotást? Sőt: ki az a szubjektum, aki létrehozza műalkotást? Nos, erre hiába várunk választ Heideggernél, mert a hagyományos metafizikából kitörni akarván *neki el kellett törülni a szubjektum fogalmát*, hogy eljusson a léthez, illetve a lét feltárulásához (alétheia). De ez is önmagától történik. Ahogy a nyelv, bár mi „beszélgetés lettünk”, tehát kell hozzá legalább két alany, mégis Heideggernél, a lét és nyelv viszonyában – mint M. Fehér István megfogalmazta interpretációjában – „nem az ember, hanem a nyelv beszél” (Fehér M. 1992. 318). Tehát a kommunikáció, a beszélgetés olyan beszéd, ami megelőzi a beszélgetőket, sőt ő a fontosabb. Csakhogy – pace Heidegger – beszélgetés nem létezik beszélgetők nélkül. Egyáltalán: Heidegger egész törekvése, amikor pl. ember helyett ittlétről (Dasein) megjelenő létről (Anwesenheit), emberi kapcsolatok helyett együttlétről (Mitsein), a műalkotásban pedig arról beszél, hogy ott az igazság történik, nos, mindez arra utal: nincs személy.

De maga Heidegger is érezte ezt a hiátust, s a *Hegel és a görögök* című előadása végén, miután megrögtt Hegelt, hogy ő a létet az abszolút szubjektivitás felől spekulatív-dialektikusan határozza meg közvetlenként, s mivel azt „absztrakt általánosoként értelmezi”, ezért „nem képes az alétheiát és annak működését sajátosan a gondolkodás dolgaként megpillantani”, és – figyeljünk fel erre az árulkodó megfogalmazásra! – azt „nem képes a szubjektumra való vonatkozástól elszakítani és azt a saját létezésében [Wesen] hozzáférhetővé tenni” (Heidegger, 2003.398,399). Nos, ez után felteszi kérdést, hogy többen szóvá tették, hogy semmiféle elrejtetlenség sem lehetséges önmagában, hiszen az mindig csak „valaki számára” elrejtetlen. Ezáltal az elrejtetlenség elkerülhetetlenül „szubjektivizálódik” (Heidegger 2003. 400).

De felteszi az ezerdolláros kérdést: „Mégis, akire itt gondolunk, szükségképpen szubjektumként kell meghatározni? Vajon »az ember számára« fordulat már feltétlenül implicálja, hogy az ember *által* tételezett?” Nos, ha a naiv ember erre igennel válaszolna, Heidegger mindkét kérdésre nemmel felel. Mégpedig, mert a görögök szerint az embert a lógosz határozza meg, az ember meg az, aki mond, ami az ófelnémet szerint azt jelenti, hogy: „megjelenni-hagyni, láttatni”. Ugyanis csak ha „szem előtt tartjuk az alétheia rejtőzésből való feltárulás rejtélyes működését, akkor jutunk arra a feltételezésre, hogy a nyelv egész lényege rejtőzésből való feltáruláson [Ent-bergung], az alétheia működésén alapul” (Heidegger 2003. 401). Tehát: *megint nem az ember beszél a nyelvet, hanem a nyelv magától tárja fel* az alétheiát. Az ebben a gondolatban lévő ember-nélküliséget majd az ötvenes években fogja kihasználni a strukturalista antropológia, így pl. Lévi-Strauss, aki nyíltan arra törekedett, hogy a személyt mint fölösleges kacatot kidobja a tudományból, majd kb. két évtized múlva Foucault és Gilles Deleuze a filozófiából. Ők viszik végbe a filozófiában azt, amit Heidegger maga előtt is titkolt: *nincs szükség a személyre, vagy ha tetszik az alanyra a világ megértéséhez.* Ők pedig Nietzschehez nyúltak vissza, aki a *Morál genealógiájában* már nyíltan tagadta az alany szükségességét (Nagy J.,2008,337-358.).

A vita: megegyező eltérés

S most térjünk vissza Erich Heller elemzéséhez Rilke és Nietzsche kapcsolatáról. A végeredmény körülbelül az lesz, amit T. S. Eliot kifejtett Aquinói Szent Tamás és Dante viszonyáról. *Nietzsche* a maga tökéletesen kidolgozott *filozófiája* a háttére *Rilke filozófiai költészetének*. Mindketten az életet mint visszavonhatatlanul immanaens, a maga átmeneti és megváltatlan tökéletlenségében érzékelték. Az embernek magának kell a létezés megváltójának lennie. A konklúzió *anima naturaliter religiosa*. Nietzsche a megtestesülést az emberfeletti emberrel váltotta fel, aki hatalomra törő akaratban inkarnálódott. Rilke pedig a világ angyali vízióját a testetlenné vált emberi bensőségben találta meg. „Az imát áldássá kell átalakítani”, mondták mindketten. A Kilencedik elégia azt mondja: a láthatatlant újra kell képezni magunkban. „Föld, téged akarlak”, mondja Rilke. Mint Rilke írta egyszer:

„Nincs sem Itt, és Most, sem Túl, csak a nagy Egyetlen, akiben a teremtmények felülmúlják önmagukat, az angyalokban, „Mi vagyunk a méhecskéi a láthatatlannak. Szenvedélyesen szedegetjük a látható mézét, hogy összegyűjtsük a Láthatatlan nagy kaptárában” (Az utolsó mondat franciául).

Majd úgy folytatja, hogy a Föld csak a láthatatlannak menedék, mégpedig bennünk. Ahol a látható átalakul láthatatlanná, és így beteljesül. Az Elégiák angyalának semmi köze a keresztény ég angyalaihoz. Ő az, akiben végbemegy a láthatónak a Láthatatlanba való transzformációja. Az Angyal, magyarázza Heller, ugyanaz Rilkének, mint Nietzschének az emberfeletti ember. Ő szolgáltatja a követ a filozófusnak, amivel a nyersanyagból aranyat nyer ki. De úgy tűnik, Rilke volt a sikeresebb alkímista. A levelei Duinói Elégiák után rengeteg anyagot nyújtanak a költő műhelyéből az alkalmazásra. De Nietzsche, miközben írja a *Zarathusztrát*, s kifejti az örök visszatérést, a következő naplóbejegyzést teszi: „Nem akarok élni még egyszer. Hogyan szültem újra az életet? A teremtéssel. Mi tartott meg engem? Az Emberfeletti Ember víziója, aki megerősíti az életet. Megpróbálta magamat általa magamat affirmálni –de ah!” Majd így folytatja Heller, igazolva az egész könyv végső üzenetét:

„Rilkének és Nietzschének a vallomása összefoglalják azt a szörnyű problémát, amely elárasztja az egész spirituálisan kitagadott európai szellemet, és újra felteszi a kérdést a költészet és az igazság viszonyáról egy minden spirituális bizonyosságtól megfosztott korban. Az igazság mindent átható értelme nélküli korban, amikor boldogabb kultúrák bírnak egy sejtelemmel a rendről és valóságról, a költészetnek – együtt más művészetekkel – szembesülnie kell egy mindig növekvő szükséglettel egy mindig nagyobb »kreativitás« iránt. Mert a »valóságos rendnek« »kreatívnek« kell lennie ott, ahol sejtelme is hiányzik annak, hogy tényleg létezik. A költő felemelkedésnek története a mese- és énekmondó alázatos pozíciójából a teremtetés magaslataira, a képzelgés szeretőjétől a fantázia szolgálatába, az isteni bölcsesség szószólójából új istenek nemzőjének pozíciójába, egy éppolyan dicsőséges, mint agonizációs elbeszélés. Mert minden új nyereséggel a költői kreativitásban a világ, ahogy van, a világ mint költői közreműködéssel teremtet, egyre szegényebb lesz; és minden újabb elszegényítésével a világnak egyre újabb ösztönzés lesz a költői kreativitáshoz. Végül is a világ, ahogy van, semmi más, mint egy nyomornegyede (slum) a szellemnek, és egy sértés a művésznek. Végül is hátrahagyva nyomait vakmerő repülésének, a génusz egy olyan világban landol, amelyben minden a költő-teremtő által teremtet: *Gesang ist Dasein*” (Heller 1957. 170-171).

Vagyis a valóság mint olyan nem létezik, hanem csak költött valami. Nietzsche egyszer azt mondta, hogy „csak a vallás halála után lesz képes a képzelet betölteni (luxuriate) az isteni szférákat”. Nem tudván, hogy az általa utált romantikusok egyikét (Friedrich Schlegel) idézte: „Az ember csak akkor lehet művész, ha van saját vallása, egy eredeti látás a végtelenre”. Novalis szerint pedig: „A művész velejéig vallástalan. Ezért tud dolgozni a vallás anyagával mintha bronzból volna” (Heller 1957. 171).

„Sem Nietzsche, sem Rilke nem dicsérik a dicsérnivalót. Dicsérnek. Nem hisznek a hihetőben. Hisznek. És dicséretük és hitük maga válik dicséretre méltóvá és hihetővé az ima aktusában. Vallásuk *religio intransitiva*. A jövő antropológusai a modern Európának ebben megkülönböztető vallási teljesítményében fogják meglátni a l’art pour l’art megfelelőjét. Idővel ez fog segíteni megtalálni Rilkének mint költőnek a rangját, és megvilágítani bizonyos konfúziókat amelybe beleestünk, amikor elválasztottuk a »nagy költészetet« a nagy »eszméktől«” (Heller 1957.171). [Oldalvágás T. S. Eliotnak].

Bizonyos értelemben – folytatja tovább Heller – Rilke költészete éppoly ’hamis’, mint eszméi. Ám ez egyáltalán nem lebecsülés, mert van olyanfajta hamisság, amely legitim módon képes elérni a legkifinomultabb esztétikai gyönyörűséget: ott, ahol a következetesen tartós mesterkélttség a spontaneitás látszatát kelti, és ahol a módszeresen kidolgozott mágikus eljárás a naivan csodálatos megjelenését foglalja magába. Ebben az értelemben mind Rilke költészete, mind eszméi a maga kreálta valóság belső (intrinsic) hamisságát tárja fel, és iránta való öngerjesztett szerelmét. A kritikus, miközben védi a maga valóságértelmét és vízióját, amely különbözik a Rilkéétől, gyakran a maga explicit intenciója ellenében, implicite fenntartja a költészet normáit (standards), amelyen mérve Rilke érett éveinek költői művét úgy ítéli meg, mint amely túlságosan szélsőséges ahhoz, hogy reálisan nagy legyen. Rilke költőileg kiaknázott egy marginális pozíciót, amelyet időlegesen tartott meg a katasztrófa árnyékában. A katasztrófa, amely állandóan fenyeget s csak a lélek és elme legszedítőbb akrobatikája hárít el, a külső valóság elvesztésében áll. Az európai tradíció nagy költészetében az érzelmeket nem értelmezik; mert azok válaszolnak az interpretált valóságra. Rilke érett költészetében az érzelmeket értelmezik és aztán válaszolnak saját értelmezésükre.

Minden, a hagyomány által fenntartott nagy művészet (és minden, hagyományőrizte emberi rend) egy fundamentális korrespondencián nyugodott, amely a külső tapasztatnak emberre gyakorolt hatása és az embernek arra adott artikulált válaszai között állt fenn. Ezek a válaszok lehettek bár a pontosság és mélység különböző fokozatain, de mind felismerhetők voltak mint a helyes válaszok különböző és alapvető színei.

Rilke egy olyan világ költője – így Heller –, amelynek Nietzsche a filozófusa. Nevelődése elkerül minden tradicionális helyet a térképen. Kétség foszlat szét minden bizonyosságot. A megnevezhetetlen van megkeresztelve és kimondhatatlanul kijelentve. Egy világ, amelyben a korrespondenciákat erőszakosan szétverték. Nem lehetünk biztosak benne, hogy hogy szerethetőt szeretjük-e és visszaborzadunk-e az utálatosságtól. Isten nem tesz jót, és a gonosz nem bánt. Terror és áldás ugyanazok. Élet és halál azonosak. A szeretők szétválást és nem egyesülést akarnak. A látható világ édessége egy láthatatlan kaptárban van felhalmozva. Zavartalan nagyság nem várható egy ilyen világ költészetétől.

Nos, e ponton tesz Heller egy lábjegyzetet, amelyben T. S. Eliotot idézi meg, ahol utóbbi azt mondja, hogy „[ú]gy beszélünk, mintha a gondolat pontos volna és az érzélem tág. Valójában van pontos érzélem is tág érzélem is. Pontos érzelmet kifejezni pont olyan nagy intellektuális erőt igényel, mint kifejezni egy pontos gondolatot” (E ponton eltértem Takács Ferenc fordításától, ld. Eliot 1981, 212). Ez csodálatosan van kifejezve, így Heller, habár

nehezen lehetne más szót, mint „gondolatot” találni arra az intellektuális erőre, amely képes a pontos érzelm kifejezésére. Ám T. S. Eliot így folytatja mondatot: „Gondolkodáson’ én valami mást értek, mint amit Shakespeare-nél találok, mint pl. céltudatosan gondolkodik, stb”.

Heller úgy kommentálja ezt, hogy ha keres egy definíciót „a költészet zavartalan nagyságára”, el tudja fogadni Eliot úr kijelentését, azt, tudniillik, hogy „pontos érzelm pontos kifejezése”. De hozzá kell tennie, hogy a pontos érzelm egy módja a válasznak, sőt a megértésnek is, amely szorosan kötődik a gondolathoz. A közlés közös eszköze a nyelv, és valóban a pontos érzelm annak eredménye, hogy kifinomult interakció áll fenn a gondolat és érzelm között, amelyet mi kultúrának nevezünk. Az emóció pontosságának mérésére egyetlen eszköz áll rendelkezésünkre: annak artikulációja. És a pontos emocionális artikuláció csak a nyelvben lehetséges „rendszeres megfelelő” (system of correspondances) a gondolat, az érzés és a külső hatások között. A nem artikulált érzelm tág és gondolat nélküli. Ez azonban aligha fordulhat elő egy olyan helyzetben, amiben a modern költészet találja magát. Ez a helyzet ellenséges a pontossággal szemben részben azért, mert a „gondolat” által jutunk oda, hogy „valami különbözzék bármi olyasmitől”, amit megtalálhatunk Shakespeare-ben vagy Dantében.

Nos, ezen a ponton válaszol T. S. Eliot Erich Hellernek a *Goethe, a bölcs* már hivatkozott esszéjében. Sok ponton érdekes ez a fejtegetés, pl. abban, hogy ki az európai jelentőségű művész, illetve nagy költő lehet valaki anélkül, hogy „európai” lenne (pl. Hölderlin „ihletettebb költő volt, mint Goethe, de nem lehet azon a fokon európai jelenség), hogy mi fordítható le a költészetből és mi nem (pl. nem fordítható az inkantáció, a szavak zenéje és a szavak azon része, amelyik bennfoglaltatik a zenében), hogy mi különbség van a maradandóság(folyamatosan képes legyen a különböző nemzedékeken keresztül témát szolgáltatni mindenkorszak másképpen érti újra értékelve műveit) és egyetemesség között és több más efféle.

De mi fordítsuk figyelmünket magára a vitatott kérdésekre. T. S. Eliot, miután nagyrabecsüléséről biztosította Erich Heller „cardiffi professzort”, elismeri, hogy korábbi tanulmányában megfogalmazottakat már több helyen pontosítani tudná, ám ez nem csüggeszti el, ha tévedéseiben Goethével osztozik (a vitát ld. Eliot 1981. 441-448).

A probléma az eszmék helye a költészetben; van-e a költőnek olyan „eszméje”, mint a filozófusnak? Vagy elvárható-e, hogy higgyen az általa leírt filozófiában, vagy van-e joga úgy kezelni, mint a versre alkalmas anyagot? El kell-e fogadnia az olvasónak ugyanazt a filozófiát, amelyet a költő képvisel ahhoz, hogy élvezze a verset?

Ha korábban azt írta, hogy a költőnek *nem kell hinnie* abban a filozófiában, amelyet megverselt, nos, ezzel szemben – koncedálja Heller pozícióját – Hellernek igaza van, hiszen képtelenség feltételezni Lucretius Carusról, hogy ne hitt volna abban a kozmogóniában, amelyet megverselt. Vagy Dante ne hitt volna a Purgatóriumban. De Heller, úgy tűnik neki, azt követeli az olvasótól, mintha „magának az olvasónak el kellene fogadnia a költő filozófiáját, ha fel akarja fogni a költészetét. S ezen az alapon helyteleníti Heller E. H. Holthusen *A késői Rilke* c. könyvében mondottakat. Nem lehet nagy költészetnek minősíteni egy Rilkéét, ha közben egy „intuitív logikára” hivatkozva annak filozófiáját téves ember-képzeten alapulónak tekintjük. Ebből viszont az következne Heller logikáján belül maradva, hogy „Holthusen csalódás áldozata, amikor azt képzei, hogy élvezi Rilke költészetét, mert az ő számára Rilke költészete nem is lehet költészet”. Ez meg Hellert készíti annak hallgatóságos elismerésére, hogy „elfogadjon egy tűrhetetlen helyzetet, tudniillik hogy létezik egy »szakadék«, ami a legtöbb keresztények lehetetlenné teszi, hogy igaznak érezzék sok »igazságot«, amely összeférhetetlen hite igazságával” (Eliot 1981. 484). Itt persze nem látszólagos, de valódi összeférhetetlenségről van szó. És T. S. Eliot egy hosszú lábjegyzetben idéz néhány mondatokat

Holthusentől, ami erre a valódi ellentétre mutat rá (mi csak néhány jellemző mondatot idézünk belőle):

„minden összevéve, el lehet mondani, hogy Rilke »eszméi«, ha elvonatkoztatunk nyelvi-képi, hús-vér valóságuktól, szóval szépségük közegétől, és mint elvont tételeket, mint filozófiai tanokat tekintjük –tévesek...Téves a feltétlen világdicsőítés eszméje, a Teremtő nélküli teremtés, a transzcendencia nélküli immanencia glorifikálása, hamis minden transzcendens valóság beleolvadása és átváltozása a minden-egy immanenciába, Isten nivellálása az átbensőségesítés pátosza által, személyének feloldása a monista érzés végső lendkerekének intenzitásába. Szóval téves mindazt, ami kategórikusan emberen túli, átváltani emberi bensőségességre, az istenit mindenféle álnevekre keresztelni a monista érzés szókincsével”(Eliot 1981. 483-484).

„De ha »összeférhetetlen igazságok« igazságát érezzük, nem teljességgel illuzórikus-e az igazság érzete?” (Eliot 1981. 484) Ő egyetért Holthusennel, és ha Hellernek van igaza, akkor ő Rilkét csak egy félreértés következtében tudja élvezni – fűzi hozzá némi iróniával.

S ez után fog hozzá T. S. Eliot a bölcsesség elemzéséhez. Először is veszi a filozófiai költeménynek nevezhető mű filozófiáját. A három példát már láthattuk a bevezető részben. Nos, amikor az ő filozófiájától távol eső mű olvasásához fog, igyekszik magát a hívő helyzetébe képzelni. De második mozzanata az, hogy eltávolodva a hit körén kívülről veszi szemügyre a költeményt. Majd így vonja le a tanulságot: „Ha a költemény távol esik saját hitemtől, akkor azonosulásom erőfeszítésének vagyok inkább tudatában”. De például a *Divina Commedia* olvasásakor a távolságtartás, a Biblia költői részeinek, az Evangéliumoknak olvasatánál, tehát amikor a Bibliát mint irodalmat fogja fel, olyankor a legnehezebb a távolságtartás. De a *Duinói elégiák* olvastán a másik véglet fordul elő nála: „beérthetném –vallja meg – azzal hogy a nyelvi szépséget élvezzem, hogy versek zenéje hasson rám; és rá kell kényszerítenem magamat arra, hogy behatoljak a számomra nehéz és nem éppen rokonszenves gondolatokba” (Eliot 1981. 486).

De még nem volt szó a tartalomról és formáról, csupán a költői mű filozófiájáról.

„Ennek egészében véve védhetőnek kell lennie; azt a verset, amelyik olyan vallásból eredne, amely egészében véve visszataszítóan hatna ránk, vagy olyan filozófiából, a mely merő ostobaság volna szemünkben, egyszerűen képtelenek volnánk versnek elfogadni. Másrészt, ha két, egyképpen értelmes és érzékeny olvasó egy nagy vershez közeledik, egyik arról a kiindulópontból, hogy hisz a költő filozófiájában, a másik valamilyen másféle filozófia kiindulópontjáról, olyan pont felé kellene igyekezniük, még ha talán sohasem is érhetik el, amelyen kettejük értékelése megegyezhetik egymással. Így hát az is elképzelhető, hogy Heller professzor és Holhusen majdnem elérkezhetik addig a pontig, ahol oszthatják egymás Rilke-értékelését.” (Eliot 1981. 486-497)

Egy példa az értékelésre és el-nem-fogadásra

Ebben tulajdonképpen a két vitatkozó fél meg is egyezhetne. Rögtön példát is fogunk mondani Rilke értő értelmezésére, mégpedig egy magyar fordítóét, aki cisztercita szerzetes (Farkasfaly 1990.). (Sajnos nincs terünk itt egy másik hasonló értelmezés bemutatására [Guardini 2003]).

Először is olyan verseket választott ki többnyire, amelyeknek van valamely vallási konnotációja. Aztán jegyzeteket fűzött versekhez, ahol elmagyarázta a vers immanens értelmét, valamint értékelte azt a katolikus teológia fényében. Például az 1899-es Stundenbuch 1,2 verséhez a következő magyarázatot fűzi.

„Már ezekben a sorokban kifejeződik Rilke istenkereső útjának mindvégig megfejthetetlen dialektikája. A szerzetesi kámzsa, amellyel álcázza magát, kétségtelenül csak jelmez. Nem hívő keresztényt, hanem evilági eszméssel eljegyzett, vallásától már régen elszakadt esztétát takar [...] Rilke álara kettős. A szerzetes jelmez a »szépség koldusát« takarja –ő a művészi Szép elkötelezett, minden mástól elszakadt szerzetese. Azonban az esztéta alakja is csak további felszín, álarc, szerepjátszás a szépség koldusának ruhájában a »végtelenség zarándoka« járja útjait és az örök Valóságot, az abszolút Létet keresi. Gondolatvilágából nyilvánvalóan hiányzik a monaszticizmus alappillére, a keresztény hit» (Farkasfalvy 1990. 113)

Világos itt egyfelől a nagy költő elismerése, de egyben elhatárolása is a keresztény hittől. Később, az 1,33 jegyzetében Nietzsche is előkerül. Az Isten halála gondolat, Nietzsche számára felszabadító hatású volt. De Rilke ezt hátborzongatónak érzi: „A »modern ember«, miközben képzeletben megéli az Isten halálát, az »istenek alkonyában« saját létének mély megrendülését tapasztalja meg» (Farkasfalvy 1990, 116). Végül még egy idézet Stundebuch 2,1 veréshez fűzött magyarázatból:

„Az »abszolútum« ostromlása az utolsó szavakban lesz kifejezett: a valóság teljessége, túlcsoportuló áradata transzcendens: túlnyúl a »dolgozók és fogalmak« korlátain. Evvel Rilke azt vallja, hogy a »szépség« a fizikai (»Dolgok«) és logikai (»fogalmak«) renden felül áll, azon túlmutat, és azt is, hogy a lelki valóság lényege csak a művészet öntörvényű útján érhető el» (Farkasfalvy 1990, 120).

Ezek a rövid elemzések akár Erich Heller könyvében is állhatnának. Csak azért idéztük, persze, mert szemléltető ábrákként szolgálnak a T. S. Eliot igazságára: van valaki, aki képes az övétől eltérő világnézet alapján álló költő nagyságának elismerésére. Jobban megérti saját hite különbségét a költőtől, de egyben felemelkedett a költészet bölcsességére is. Ahogy Eliot megfogalmazta.

”Egy nagy író bölcsességének legjobb bizonyítéka azoknak a tanúságtétele, akik, miután hosszú ideje ismeretségben voltak műveivel, elmondhatják: »Bölcsőbb lettem ez alatt az idő alatt, amit vele töltöttem«. Mert a bölcsesség mélyebb szinten közlődik, mint a logikai tételek; egyik nyelv se megfelelő, de valószínűleg a költészet nyelve a legalkalmasabb a bölcsesség közlésére. Egy nagy költő bölcsessége a művében rejtőzik, de amennyiben a tudatunkba fogadjuk ,mi magunk is bölcsőbbek leszünk» (Eliot 1981. 477-478).

Irodalom

- D.C. Somervell(1946): *Geistige Strömungen in England im 19. Jahrhundert*. Übers. Otto Funke. Bern, A.Franke AG. Verlag,
- Farkasfalvy Dénes (1990): *Rilke nyomában*. Apostoli Szentszék Kiadója, Budapest, Szent István Társulat.
- Fehér M. István (1992): *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): Zur Einführung. In. Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*.Stuttgart.Reclam. 93-114.
- Guardini, Romano (2003): „*Sehol a világ, csak belül*”.*Reiner Maria Rilke Duinói Elégiáiról*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Új Ember.
- Hegel, Georg W. F. (1952): *Esztétika*. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai Kiadó. I. köt.
- Hegel, Georg W. F. (1973): *A szellem fenomenológiája*, Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg W. F. (1979): *A logika. Enciklopédia I*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heidegger, Martin (1960): *Der Ursprung des Kunstwerkes*.Stuttgart.Reclam.
- Hiedegger, Martin (1993): Már csak egy Isten menthet meg bennünket :SPIEGEL-interjú Martin Heideggerrel 1966 szeptember 23-án. *Gondolat-jel*.1993/1-2.44-59.
- Heidegger, Martin (2003): *Útjelzők*. Budapest, Osiris.
- Heller, Erich (1957): *The Disinherited Mind.: Essays in modern German Literature and Thought* .New York.Farra, Straus and Cudahy.
- Juhász Ferenc (év nélk.): *Kétely és bizonyosság*.
konyvtar.dia.hu/html/JUHASZ/juhasz00212a/juhasz00400/juhasz00400.html;
- Kappanyos András (2013): *Hová tűnt a huszadik század?* Budapest, Balassi Kiadó.
- Köpeczi Béla (1966) (Szerk.): *Egzisztencializmus*. Budapest, Gondolat.
- Nagy J. Endre (2002): A Szent és az Akárki: ontoszociológiai esszé-etüd. – *Janus*. (2002) tavasz 166–172.
- Nagy J. Endre (2008): A szubjektumeltűnése: Nietzsche, Althusser, Foucault: az isteni igazságtól el-vezető kalauzok. In: Tomka Miklós(szerk.): *Ami rejtve van és ami látható:Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára*. Budapest-Piliscsaba. Pázmány Társadalomtudomány 10.
- Nagy. Endre J.(2020): Reconstruction of the Self: Based on the Theory of Michael Polanyi. In: James Beauregard, Giusi Gallo,Claudia Stancati: *The Person at the Crossroad*. Vernon Press. 2020.81-96.(megjelenés előtt)

Oakely, Frederick (2014): *Historical Notes on the Tractarian Movement. AD. 1835-1849.* Hard Press Publishing.

Polany, Michael (1967): *The Tacit Dimension.* Garden City, N.Y. Anchor Books, Doubleday.

Polanyi, Michael (1975): Harry Prosch: *Meaning.* London and Chicago. University of Chicago Press.

S.A: Skinner (2005): *Tractarians and the „Condition of England”: The Social and Political Thought of Oxford Movement.*

T.S. Eliot (1966): *Válogatott versek. Gyilkosság a székesegyházban.* Ford. Vas István. Budapest, Európa.

T.S. Eliot (1986): *Versek, Drámák, Macskák könyve.* Budapest, Európa.

T.S. Eliot (1975): Dante. In: Frank Kermode (Ed.): *Selected Prose of T.S. Eliot.* London and Boston. Faber and Faber.

Tandori Dezső (2003): Lábön vett filozófia. *Forrasfolyoirat.hu/0305/tandori.html.* (2003)

Taylor, Charles (2007): *A Secular Age.* Cambridge, Mass., London. The Belknap Press of Harvard University Press.

Az egyidejűség problémája Bergson és Einstein vitájában

„A filozófusok ideje nem létezik.”
(Bergson-Einstein, 1922. 364)¹²

„A valóságos időnek nincsenek pillanatai.”
(Bergson, 1923b. 65)

Bergson és Einstein tudománytörténetileg jól dokumentált és élénken reflektált vitája (Canales, 2015.)¹³ egy rövid beszélgetés keretei közt zajlott a Sorbonne-on, 1922. április 6-án. Az időfogalomról szóló vita Einstein látszólagos győzelmével végződött: a fizika tudományos módszere fenntartja magának az idő vizsgálati jogát, és nem hagy teret filozófiai kutatásoknak. Einstein igen hatásosan érvelt, és ezt erős filozófiakritikával egészítette ki. Bergson a relativitáselméletet illető kritikai megjegyzésekkel igyekezett visszaszerezni az idő és igazság fogalmát a filozófia számára.

Bergson időértelmezése napjaink filozófiai szakirodalmában filozófiatörténeti reflexiók tárgyaként is jelen van, egy 2015-ös kutatás jelesen Bergson időfilozófiájának nyomait kutatja Heidegger korai munkáiban. (Massey, 2015) Kurrens viták tárgya a bergsoni időfogalom és a self kapcsolatának filozófiai-pszichológiai tárgyalása is, amely téma reményteljes tematikus ígérete a jövőbeli Bergson-kutatásoknak. (Fell, 2012) Jelen tanulmány vizsgálati szempontja a bergsoni filozófia fogalmainak fizikai-matematikai kontextusa. A téma felelevenítése a magyar szakmai vitákban hiánypótló, hiszen Bergson Einstein relativitáselméletét tárgyaló munkájának (Bergson 1923) első magyar kiadását a mai napig nem követte újabb. A fizika filozófiai fogalmainak Bergson életművében betöltött szerepének kutatása új tudományelméleti és tudománytörténeti viták talaja lehet. Emellett olyan magyar filozófiai elemzések megalapozásában is segíthet, mint például irodalom és matematika fel nem tárt fogalmi összefüggései Babits költészetében.

Az alábbiakban¹⁴ Bergson és Einstein 1922-es vitájának rövid rekonstruálásával, valamint az egyidejűség fogalmának segítségével arra szeretnék rámutatni, hogy Einstein eszmei győzelme e vitát illetően korántsem egyértelmű. A vizsgálat tudományos érdekességét azonban nemcsak ez adja, hanem az is, hogy kezdetének pontos megállapítása sem könnyű. Tizenegy évvel a sorbonne-i beszélgetés előtt Bergson részt vett a Bolognában megrendezett IV. Filozófiai Kongresszuson. Az itt kialakult vita kísérteties hasonlóságot mutat az 1922-es vitával, nemcsak azért, mert a résztvevők közül többen mindkét eseményen jelen voltak, hanem azért is, mert Bergson éles vitába keveredett Paul Langevinnel, a híres francia fizikussal, akinek ezen a kongresszuson kifejtett utazóparadoxonja hatására Einstein később módosította az óraparadoxont.

Az 1911-es vita rövid bemutatása után az egyidejűség fogalmának az 1922-es vitában játszott szerepét két szempontból vizsgálom, egyrészt a két gondolkodó által használt jelentés

¹² Eredeti szöveg: „Il n'y a donc pas un temps des philosophes.”

¹³ A vita rekonstruálásához és számos hivatkozáshoz is Canales könyvét használom. (Canales 2015)

¹⁴ Jelen tanulmány az MMA-MMKI által 2017.06.06-án *Művészet, tudomány, filozófia* címmel megrendezett konferencián elhangzott előadásom szerkesztett változata.

összehasonlításával, másrészt a fogalomnak Bergson filozófiájában betöltött helyét illetően. Ez utóbbi azért különösen fontos, mert az idő oszthatóságával kapcsolatos kételyek már a legkorábbi Bergson-szövegben megjelennek. (Bergson 1923a) Mindennek filozófiai jelentőségét a Bergson által feltett kérdés adja: hogyan tud elménk két eseményt egyidejűnek felfogni? Míg Einstein számára fizikai szempontból ennek nincs jelentősége, addig Bergson amellet érvelt, hogy Einstein elméletének filozófiai értelmezhetőségéhez fogalommodosításra van szükség, ezért az abszolút és relatív egyidejűség fogalmát vezette be a diskurzusba. A vita filozófiai csúcspontja a fejlődés és lezajlás fogalmainak éles különválasztása, valamint az idő tértől független meghatározásának gondolata. Bergson a vita okát abban látta, hogy bár tér és idő nem azonos rangúak,¹⁵ Einstein mégis egyenrangúként kezeli azokat. Ezután kitérek híres óraparadoxonjára, és a valóságos idő fogalmának segítségével bemutatom Bergson ezzel kapcsolatos kritikáját is, amelynek lényege, hogy Einstein tér-ideje tisztán matematikai leírás, ezért semmit nem mond a valóságról. Bergson ugyanis a matematikai idő és a valóságos idő megkülönböztetését arra alapozza, hogy csak utóbbi lehet a valóság átélésének közege. Einstein válaszában megkülönböztette a fizikai idő objektív fogalmát a pszichológiai időfogalom mentális kontextusától, és azzal vádolta Bergsont, hogy e két időfogalomról gondolkodva valójában nem filozófiát művel, hanem a pszichológia és fizika tudományos eredményeire reflektál. Végül igyekszem rávilágítani a vita ismeretelméleti jelentőségére, amely az időbeli változás valóságosságának (vagy fikcionalitásának) filozófiai kérdése mellett az érzéki benyomásaink és a mentális események közti különbségtétel problémáját is érinti.

A nemzetközi szakirodalom¹⁶ máig élénken foglalkozik a két tudós időelméleti vitájával. Ennek legfontosabb elemei: a relativitáselméletnek az a gondolata, hogy minden, ami megtörtént, és meg fog történni velünk, már létezik; Einstein „két óra” elmélete, azaz az ikerparadoxon; Bergson filozófiai érve, amely szerint az intuícióval kiszabadulunk a tér-idő feltételei alól, valamint a valóságos idő oszthatatlanságának gondolata már egy tizenegy évvel korábbi filozófiai kongresszuson is megjelennek.¹⁷ A *Nature* beszámolója szerint a kongresszus előadásai nagyrészt filozófia és tudomány kapcsolatával foglalkoztak, és egy kérdésben összegezhettek: van-e a filozófiának önálló, szaktudományoktól független létjogosultsága? Élénk vita folyt a formai ok arisztotelészi meghatározásáról, valamint a fogalom kevésbé metafizikai, inkább biológiai jelentéstartalmáról. A beszámoló szerint e vita Bergson előadásában érte el tetőpontját.

„Ezzel a témával folytatódott a diszkusszió minden nap; a vita végül a legnagyobb érdeklődéssel várt, Prof. Henri Bergson által tartott előadásban érte el csúcspontját. Ő napjaink talán legtöbbet tárgyalt és leghíresebb filozófusa Európában.” (Szerző nélkül. *Nature*, 1911. 399)¹⁸

Előadásában Bergson a természettudomány és filozófia módszertani különbségét hangsúlyozta, és a filozófiai gondolkodás sajátosságaként határozta meg a spontán észlelés képességét, az intuíciót, amelynek nincs szüksége az intellektus értelmező tevékenységére. Ez korántsem egyértelmű a filozófusok számára, hiszen a filozófiatörténet „betű szerinti bonyolultsága” nem segít a „szellem egyszerűségének” felismerésében. (Bergson 2012. 88) A filozófiai intuíció

¹⁵ Bergson egész filozófiája és a relativitáskritikája is azon alapul, hogy az időt a tértől függetlenül definiálhatónak látja.

¹⁶ Canales (2015) kimerítően tárgyalja a vonatkozó francia, angol és német szakirodalmat a vita kezdetétől napjainkig.

¹⁷ IV. Nemzetközi Filozófiai Kongresszus, Bologna, 1911. április 6-11. A kongresszusról a *Nature* 1911. május 18-án beszámolt. In: *Nature* 86. (1911), 399-400.o. Az eseményről Pauler Ákos is írt. In: *Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, 1912. 83-95.o.

¹⁸ Eredeti szöveg: „The same subject continued to be discussed each day, until the debate finally culminated in the lecture that was awaited with the greatest curiosity, that which was given by Prof. Henri Bergson, who is perhaps the most discussed and the most interesting philosopher in Europe at the present time.”

egyszerűsége éles ellentétben áll a kifejezéséhez szükséges eszközök komplexitásával, és ez látszólag feloldhatatlan ellentét a bergsoni filozófiában, ám nem szabad figyelmen kívül hagyni azt, hogy a kifejezőeszköz nem lényegi eleme az intuíciónak. Bergson itt elsősorban pozitívizmuskritikát kívánt adni, emellett azonban az előadást intuiciós filozófiájának bevezetéseként is értelmezhetjük. A mérhetőség és tartam fogalmi ellentétével, az idő oszthatatlanságának gondolatával, valamint a mozgás állandóságának, azaz nem mozzanatokból való felépülésének filozófiai eszméjével a kor fizikai kérdéseire is reflektált. A konferencia előadásai a klasszikus mechanika tudományos határaival is foglalkoztak. Paul Langevin francia fizikus, Pierre Curie tanítványa a mechanikai törvények abszolút voltával kapcsolatos tudományelméleti kétségeket boncolgatta, és itt fejtette ki híres paradoxonját. (Canales 2015. 53-55)¹⁹ Einstein ez alapján dolgozta ki óraelméletét, amely Bergsonnal folytatott vitájának középpontjában áll. Az 1911-es konferencián elhangzott ikerparadoxont Bergson harciasan hallgatta²⁰ és egyáltalán nem értett egyet vele.²¹ „Bergson [...] forrongott az előadás soraiban, harcra készen.” (Canales, 2015. 53)²² Mindebből látszik, hogy ekkor már tisztában volt a relativitáselmélet által használt időfogalom filozófiai problémájával. Az időfogalom-vita és annak Bergson filozófiájában játszott szerepének bemutatásához az alábbiakban nem részletezem sem a Minkowski-elméletet, sem Langevin és Einstein szimmetriaelméletét, csupán tudományos kapcsolatuk tényét jelzem, és a tér-idő fogalom használatát, amellyel kapcsolatban Langevin kettős közvetítő szerepére szeretném felhívni a figyelmet. E szerep 1911-ben egyrészt Minkowski és Einstein közé, másrészt Bergson és Einstein közé helyezi. Az idő-vita szempontjából ennek jelentősége az, hogy az 1911-es konferencia adott alkalmat Bergsonnak Einstein relativitáselméletének időfogalom-használatával való első tudományos összecsapásához. Bergson és Einstein vitája tehát már ekkor elkezdődött, és a fentiekből látható, hogy az 1911-es konferencia gondolati előzménye nélkül az 1922-es vita nem érthető meg teljes egészében, amennyiben mindkét félnek konzekvens tudományos pozíciót tulajdonítunk. Eszerint Einstein a természettudós racionalista intellektusával, Bergson pedig a metafizika intuiciós lehetőségével felvértezve szállt harcba. Bergson az 1911-es konferencián mély megdöbbenéssel hallgatta a paradoxont, de Langevinnel való ellentéte nem ekkor, hanem évekkel korábban kezdődött, amikor 1902-ben Langevin megérkezik a Collège de France-ba. Canales ezt így foglalja össze: „A Langevin-Bergson ellentét kihangsúlyozta az Einstein-Bergson összecsapást.” (Canales 2015. 56)²³ Langevin 1911-es paradoxonja eredetileg nem ikekről szól, hanem egyetlen utazóról; Langevin szerint Einstein relativitáselméletéből következik az lehetőség, hogy ha valaki szeretné tudni, milyen lesz a világ kétszáz év múlva, nem kell mást tennie, csak kimennie az ürbe, fénysebességnél gyorsabban utazni, majd visszajönni. Azt fogja tapasztalni, hogy a Földön az idő gyorsabban telt, mint a világűrben. Bergson inkább egy másik előadó, Émile Boutroux tudománykritikájával értett egyet, aki dehumanizációval vádolta Langevint, mert azt állítja, hogy Einstein elméletének hatása – a relatív idő – biológiai létezőkre és fizikai folyamatokra egyaránt érvényes. (Canales 2015. 59) Langevin utazóparadoxonjának és Einstein óraelméletének filozófiai tévedése Bergson szerint egy hibás fogalomhasználatra vezethető vissza: Einstein az egyidejűséget relatívnak tekintette, és a jelent a viszonyítási rendszertől tette függővé. Az egyidejűség fogalmában rejlő kettősség, vagy inkább az oszthatóság fogalma a mérhetőség kritériumát állítja az idődefiníció feltételeként. Bergson az idő oszthatóságát fizikai

¹⁹ Einstein nem volt jelen ezen a konferencián, ám később hallott az elméletéről.

²⁰ Az ikerparadoxont Bergson részletesen elemzi a vitát követő könyvében. (Bergson 1923b. 83-140; 202-212)

²¹ Langevin paradoxonja a Minkowski-féle tér-idő elméleten alapul, amelyben Minkowski a teret az időtől nem elválasztva értelmezte. Ez az elmélet Einstein relativitáselméletét is megalapozta. Jelen tanulmány szempontjából ez a gondolat elegendő, a pontos szakirodalom megadásán túl nincs szükség az elmélet rekonstruálására, amely teljes egészében, szaktudományos kívülállóságomnál fogva, nem áll módomban.

²² Eredeti szöveg: „Bergson [...] was seething in the audience, already getting ready for a fight.”

²³ Eredeti szöveg: „The Langevin-Bergson conflict underlined the Einstein-Bergson clash.”

szempontból indokoltnak tekintette, filozófiai szempontból azonban elfogadhatatlannak tartotta, és ezt a nézetét a tartam fogalmával magyarázta. Mindezt nemcsak a vita után nyolc hónappal megjelent könyve támasztja alá, (Bergson 1923b) hanem egyik legkorábbi munkája is, hiszen 1889-ben a tartam fogalmának segítségével a tértől függetlenként határozta meg az időt, és csupán a számszerűséget kötötte a térhez. (Bergson 1923a. 98-103) Ezek alapján nem túlzás azt állítani, hogy Bergson filozófiája preventív cáfolatát adta Einstein idődefiníciójának azelőtt, mielőtt annak gondolata felbukkant volna az elméleti fizikusok körében. Nem titkolt célja volt a metafizika tudományos rehabilitációja, amin ő elsősorban egy új lélektan kidolgozását értette, és a szellemtudományok terén olyan szerepet szánt a metafizikának, mint amilyet a matematika tölt be a természettudományokban. Ehhez az időmúlás fogalmát lényegileg megkülönböztette a tartamosság közvetlen megélésétől. A fizika által használt tériesített idő fogalma párhuzamba állítható az intellektus értelmező képességével, hiszen az intellektusnak ez a tevékenysége a tudaton kívüli változásokat keresve éppúgy mérhető adatokkal foglalkozik, mint Einstein relativitáselmélete. „*Valamennyi félreértés onnan ered, hogy a valóságos tartamról való felfogásunk alkalmazásait azzal a fogalommal közelítették meg, amelyet a tériesített időről alkottak maguknak.*” (Bergson 2012. 119) Bergson szerint minden tudományos és filozófiatörténeti probléma ebből az időértelmezésből ered, ugyanakkor fontos látni az antik filozófia nyújtotta metafizikai megoldási lehetőséget is.

„A metafizika azon a napon kezdődik, amelyen eleai Zénón jelezte a mozgással és a változással járó ellentmondásokat, ahogyan azokat az értelmünk elképzei. Ezeknek a mozgás és a változás értelmi elképzeése által előidézett nehézségeknek egy mind kifinomultabb intellektuális munkával történő legyőzésére, értelmezésére irányult az antik és a modern filozófusok legfőbb erőfeszítése, így jutott a metafizika oda, hogy a dolgok valóságát az idő felett, azon túl, ami mozog és ami változik, következésképpen azon kívül keresse, amit az érzékeink és a tudatunk észlelnek. Ettől kezdve csak fogalmak többékevésbé mesterséges elrendezése, hipotetikus konstrukció lehetett. Túl akart menni a tapasztalaton; valójában csak állandó, száraz, üres kivonattal helyettesítette a mozgó és teljes, növekvő elmélyítésre képes, ezáltal revelációkkal viselő tapasztalatot, azaz olyan általános, elvont eszmék rendszerével, amelyeket magából ebből a tapasztalatból (vagy inkább legfelületibb rétegeiből) merítettek.” (Bergson 2012. 14)

Ezek szerint a relativitáselmélet kritikai lehetősége a filozófia számára már Zénónnal elkezdődött, és fentiekből látható, hogy Bergson tartamfogalommal megalapozott kritikája ezen a filozófiai reflexión alapul. A tartam minden időpontja más, mint a többi, ezért az egyes időpontok összehasonlítása lehetetlen. A számszerűség (terjedtség, mennyiség, egymásutánosság) által biztosított tudományos vizsgálódás és a közvetlen észlelés (tartam, minőség, egyidejűség) metafizikai módszere közti különbség alapján határozta meg intuíción filozófiáját. E fogalmak közül az Einstennel folytatott vita alapját adó egyidejűség fogalmát szeretném kiemelni. Einstein egyidejűség-fogalma 1922-ben az ekkorra már kiforrott bergsoni filozófiával nem összeegyeztethető jelentést hordoz. Tovább árnyalja a fogalmi ellentétet az a tény, hogy a vitát követő könyv²⁴ címfogalmi, tartam és egyidejűség Bergson számára nemcsak saját filozófiája szempontjából jelentős, de ezek segítségével a vita idejére gondolatban már reagált a relativitáselméletre. Saját bevallása szerint éveket töltött azzal, hogy az 1911-ben Langevin által megismert óraproblémán gondolkodott, (Canales 2015. 43) amely megerősítette az idő oszthatóságával kapcsolatos kételyeit, olyannyira, hogy a relativitáselmélet bergsoni kritikája is ebből, az egyenlő részekre osztható idő vitathatóságából indult ki.

Einstein két óra elmélete szerint, ha két órát összehangolunk, és az egyiket bizonyos sebességgel utaztatjuk, a másikat pedig nyugalomban hagyjuk, azt találjuk, hogy különböző

²⁴ Bergson, 1923b

időt mérnek, mert különböző sebességgel működnek. Az órát birtoklók saját rendszerükön belül nem érzélik a változást, egyik óra a másikhoz képest mégis lassabban jár. Felmerül a kérdés: melyik óra mutatja a helyes időt? Einstein válasza szerint mindkettő, mert mindkét mérési eredmény helyesen referál az időre. Ugyanakkor nem adott fogalmi definíciót térről és időről, hanem csak a kettő mérhető elemeiről beszélt. (Einstein 1973. 11) Fizikai szempontból ez teljesen elegendő, mert valamely fizikai mennyiség mérési módjának megadása pótolja a fogalmi definíciót. A tér-idő definíció az idő egyetlen objektív mérési lehetőségeként jelenik meg a relativitáselméletben. „...a fizikai történések világa idő-térbeli értelemben négydimenziós. Mert olyan egyes eseményekből tevődik össze, amelyeknek mindegyike négy számmal jellemezhető, mégpedig a három térkoordinátával (x, y, z) és egy időkoordinátával, a t időértékkel [...] A klasszikus fizikában az idő abszolút jellegű...A relativitás elmélete megfosztja az időt önállóságától.” (Einstein 1973. 32-33) Einstein definíciója a közel-távolság megkülönböztetésén alapul, Bergson azonban megkérdőjelezte ennek egyértelműségét, és azzal érvelt, hogy a közel-távolság meghatározásának egészen kis változása megváltoztatja a most-később viszonyát is. (Canales 2015. 341-342) A távolság tehát hatással van időérzékelésünkre. Bergson szerint a közel-távolság, illetve a most-később mindig változik, mégpedig a nézőpont, az összehasonlítás időtartama, valamint az észlelő szerint. Ezeknek a distinkcióknak nincs tudományos érvényessége, és mert minden érzékelés az észlelőtől függ,²⁵ ugyanígy nincs egyértelműen meghúzható határ fizikai és mentális esemény között. „...magát az időt képtelenek vagyunk matematikai nyelvre fordítani, [...] mérése végett kénytelenek vagyunk egyidejűségeket helyettesíteni, melyeket megszámlálhatunk; ezek az egyidejűségek pillanatnyiságok; nincs részük az idő természetében; nincs tartamuk.” (Bergson 1923b. 74)

Canales a vita csúcspontját Bergson azon kérdésében látja, amelyre talán csak a neuropszichológia tudna tudományos választ adni: hogyan képes elménk arra, hogy két eseményt azonos idejűnek lásson? A kérdés tudat és világ kapcsolatának kérdésével szembesít minket, (Canales 2015. 343) de Bergson nem bonyolódott bele ilyen neurológiai problémákba, hanem kijelentette, hogy nincs egyértelműen kijelölhető határ fizikai és mentális között. Az egyidejűség Einstein által használt fogalmának filozófiai értelmezése ugyanakkor nem lehetetlen, ehhez azonban képesnek kell lennünk arra, hogy az ikerparadoxon mindkét tagjának helyzetébe képzeljük magunkat – egyszerre. Ez olyan kíváncsi, amelynek a fizikus semmiképp sem tud eleget tenni, mert a vonatkoztatási rendszer a megfigyelőtől függ, tehát a fizikusnak választania kell, az ikerpár melyik tagjára figyel. (Bergson 1923b. 95) Einstein ezzel szemben azt állította, nincs tapasztalati igazolásunk arra, hogy a mechanika törvényei egy kitüntetett vonatkoztatási rendszerben lennének érvényesek. Ebből Bergson számára az következett, hogy: „az R és R' -ben ülő két megfigyelő pontosan ugyanazt a tartamot éli és hogy így a két rendszernek ugyanaz a valóságos Ideje van.” (Bergson 1923b. 101) Einstein elmélete szerint azonban egységes időről csak egy vonatkoztatási rendszeren belül lehet szó. Ennek feloldásához Bergson bevezette a kétféle egyidejűség eszméjét, és az egyidejűséget az abszolút-relatív fogalom kettősségében határozta meg.

„Meg kell tehát különböztetnünk kétféle egyidejűséget, kétféle egymásutánt. Az első az események belsejében van, anyagi mivoltuk része, belőlük származik. A másikat egyszerűen a rendszeren kívül levő megfigyelő ragasztja rájuk. Az első magából a rendszerből fejez ki valamit, abszolút. A második változó, relatív, fiktív; függ a távolságtól, változik a sebességek skáláján a mozdulatlanságtól kezdve, melyben a rendszer önmagához képest van, a mozgásbanlevésig, amelyet a másikkal szemben tanusít.” (Bergson 1923b. 110)

²⁵ Einstein kimondja, hogy az egyidejűség a megfigyelő helyzetétől függ, ezért nem állíthatjuk, hogy figyelmen kívül hagyta volna az észlelő szerepét az eseményben. (Einstein 1973. 17-20) Bergson kritikája arra vonatkozik, hogy Einstein nem látja a relativitás fogalmának elégtelenségét az idő lényegi meghatározásában, amelyhez szerinte az abszolút fogalmára is szükség van.

Mindezek ellenére Einstein nem maradt adós az egyidejűség meghatározásával, mert az arányfogalmakat saját rendszerén belül megfelelően definiálta. „A relativitás elmélete értelmében a pillanatnyi, illetve a végtelen nagy terjedési sebességű távolhatás helyébe mindig a fénysebességgel terjedő távolhatás lép.” (Einstein 1973. 29) Bergson kritikája azonban nem a relativitás fizikai jelentéstartalmára vonatkozik, hanem az egyenlő részekre osztható idő és lényegi idő megkülönböztetésén alapul. Nem értette, miért kell egy esemény időtartamát úgy leírni, hogy az milyen kapcsolatban van egy órával, hiszen az órák önmagukban nem definiálják sem az egyidejűséget, sem az idő tartamát. „Mert ha nem azon kezdenők, hogy elfogadunk egy ilyen abszolút egyidejűséget, melynek órák összeigazításához semmi köze sincsen, ezek az órák nem érnének semmit. Puszta gépezetek volnának, melyek összehasonlításával szórakoznánk...” (Bergson 1923b. 68) Az egyidejűség természetes és intuitív fogalmának megkülönböztetésével mégis helyet hagyott Einstein idődefiníciójának oly módon, hogy az első – a természetes egyidejűség – felismerésének lehetőségét látta a relativitáselméletben. (Canales 2015. 43) Bergson évekig elmélkedve az óraproblémán úgy érezte, kell, hogy legyen valami az órákon kívül, amely időmegértésünket adja, valami, ami tudományos értelemben nem objektív. Ez a gondolat azonban rejtett módon Einstein elméletében is jelen van. Egy fogalom helyességét kísérleti ellenőrizhetőségében látva az egyidejűséggel ennek a kritériumnak módszertanát kereste, és idődefiníciója is ezen alapul. Ugyanakkor nem tudott elszámolni azzal, hogy a szinkronizált órák egyidejűségét milyen módszer használata alapján tekinti érvényesnek.

„Einstein felhasználja az egyidejűség vázolt fogalmát a fizikai idő definíciójára is. "Idő"-n tulajdonképpen időpontot ért. Valamely esemény ideje az esemény helyén levő óra mutatóállása. Gondoljuk el, hogy valamely koordinátarendszer terében sűrűn egymás mellett pontosan egyenlő szerkezetű órák vannak elhelyezve. Az egyenlő szerkezet és dimenzionálás biztosítéka annak, hogy egyenlő gyorsan járnak. Sűrű elhelyezésük pedig garantálja, hogy bárhol történik esemény, a helyi óra mutatóállása megadja az esemény idejét. Természetes, hogy különböző helyi idők csak akkor hasonlíthatók össze, ha az órák szinkronizálva vannak. Hogyan eszközrendő az órák összeigazítása, arra Einstein nem tér ki.” (Einstein 1973. 16)

Bergson ebben saját filozófiájának igazolását láthatta, amennyiben a fentiekből (a szinkronizálás „hogyanját” nem érintve, ám fizikai szempontoktól való különbözőségének lehetőségét nem kizárva) a mechanikus óraműködésszerű változáson túl másfajta változásra is következtethetünk. Bergson ennek igazolására a fejlődés fogalmának a lezajlástól való megkülönböztetésével tett kísérletet. (Bergson 2012. 17) Eszerint a fejlődés során megmutatkozó radikális újdonságok lehetőségét az átérzés és megélés biztosítja számunkra. Ezzel a mennyiségi tapasztalat (térszerű mérés) helyett valóságos időbeli tartamot tapasztalhatunk meg. Minden nézeteltérés abból ered tehát, hogy a filozófia történetében a tér és idő azonos rangra emeltettek. (Bergson 2012. 11) A kérdés azonban nem az, hogyan érhetjük tetten az időt, hanem az, hogyan jelenik meg számunkra.

„Azt, hogy az idő egymásutániságot foglal magában, nem tagadom. Ámde azzal, hogy az egymásutániság úgy mutakozzék először a tudatunknak, mint egy egymás mellé helyezett „előtt” és „után” elkülönítése, már nem tudnék egyetérteni. Amikor egy dallamot hallgatunk, a lehető legtisztább egymásutánisági benyomásunk van, amilyennel csak rendelkezhetünk - benyomás, mely a lehető legtávolabb áll az egyidejűség benyomásától - és mégis, a dallam folytonossága maga és felbonthatatlanságának lehetetlensége az, ami ezt a benyomást teszi ránk. Ha elkülönített hangjegyekké szabadaljuk szét, annyi „előttre” és „utánra”, amennyi nekünk tetszik, akkor azért, mert térbeli képzeteket keverünk hozzá és az egymásutániságot

egyidejűséggel itatjuk át: a térben, és egyedül csak a térben van a külső részek között határozott elkülönítés.” (Bergson 2012. 121)

Egyéniségünk állandó fejlődése olyan új lehetőségeket teremt, amelyek a régi anyagok új formává alakulásával a változást a valóságos idő jeleként engedik értelmezni. Az időfilozófia problémájához, a tartam fogalmához, és ennek a tudattal való kapcsolatához Spencer „valóságos idő” fogalmának segítségével jutott el Bergson. (Bergson 2012. 9-10) A valóságos idő nem-mérhetőségében, mozgástól való függetlenítésében – és egyben az arisztotelészi elmélettel való szakításban – különbözik az idő korabeli tudományos meghatározásától.

A valóságos idő mint tartam, mint kreatív fejlődés, és mint valóság és lehetőség örök együttes alakulása, új pszichológia alapjait adja. *„Mi telünk el, mikor azt mondjuk, hogy az idő telik.”* (Bergson 1923b.76) Tudatunk történetének tartamát Bergson szubsztanciális változásnak, folyamatos teremtésnek tekintette, amely különösen jól megfigyelhető a művészetben, ahol belső tartamunk közvetlenül nyilvánul meg. *„A festészet, mondta Leonardo da Vinci, mentális dolog.”* (Bergson 2012. 185) E belső tartam az intuícióval ragadható meg, és míg az értelem látszattartalmakkal dolgozik, addig az intuíció az általános tudatba vezet bennünket.²⁶ Bergson kritikája metafizikakritika, és olyan tapasztalat lehetőségének felismerését sürgette, amely Zénón nyomán visszaszolgáltatja az idő tartamát. (Bergson 2012. 14) Einstein tér-idejének valósága ezzel szemben tisztán matematikai. A relativitáselmélet viszonyok összessége, és semmit nem mond el a világról, amelyben élünk.

Einstein válaszában kiemelte, hogy a filozófusok a pszichológiai és fizikai valóság dichotómiája közt táncolnak, ugyanakkor csupán határolt szerepük van az időről való gondolkodásban. Ez nem kevesebbet jelent, mint hogy Einstein nem hagyott teret a filozófiai idő fogalmának. Határozottan képviselte a fizikusok tudományos álláspontját, amely szerint az időről fizikai (tudományosan mért idő: objektív fogalom segítségével) és pszichológiai szempontból (az egyén által észlelt idő, pl. unalom, türelmetlenség: mentális struktúrára alapozva) lehet gondolkodni. A probléma megoldása egy tizenegy évvel korábban megfogalmazott fogalomdistinkció lehet. Az 1911-es konferencia egyik bergsoniánus résztvevője, Édouard Le Roy a fizikai és filozófiai időfogalom megkülönböztetését javasolta az óra és az idő fogalmainak segítségével. Ennek megfelelően míg a fizikusok az óra (heure) fogalmát használnák, addig a filozófusok számára megoldás lehet az idő (temps) fogalom. Langevin azzal a megoldással utasította el a javaslatot, hogy nem kíván filozófusi nézőpontról beszélni, sem pedig segítséget nyújtani a filozófusoknak. (Canales 2015. 59) Hasonló választ adott Einstein az újra felmerült kérdésre 1922-ben. A vita során egyértelművé tette, hogy az idő kérdését nem tekinti filozófiai problémának, és amikor Bergson az időről gondolkodik, valójában a fizikai és pszichológiai megoldások közti kapcsolatot magyarázza. (Canales 2015. 47) Figyelemre méltó, hogy a fizikai és pszichológiai idő megkülönböztetésével Einstein saját elméletének egyik hibáját is kijavította. A relativitáselmélet kulcsfogalma, a fénysebesség, azaz pontosabban a fény óriási sebessége miatt az emberek, általánosítva az egyidejűség fogalmát, azt az egész világegyetemre érvényesnek és érzékelhetőnek tekintették. Valójában azonban nem elég nagy sebességnél ez a különbség nem érzékelhető. A pszichológiai idő mentális kontextusával, illetve a fizikai idő objektív fogalmával Einstein úgy érezte, a lehető legjobban pontosította a fogalmat, amely nem szorul további magyarázatra. *„A filozófusok ideje nem létezik.”* (Bergson-Einstein 1922. 364)

²⁶ Jelen tanulmányban nem részletezem, itt mégis szeretném megjegyezni, hogy Bergson metafizikai vizsgálódásai és az ebben megjelenő időfogalom is egy új lélektan tudományos megalapozását szolgálja, amely a természettudomány materialista módszerét elégtelennek tekinti, és fogalomhasználatával az analitikus pszichológia felismeréseire közelít. Spencer evolúciós elméletét illető kritikája nem választható külön időkritikájától. E két kritikával kezdődik Bergson egész filozófiája, amelyet a legjobban az *Idő és szabadság*-tól a *Teremtő fejlődés*-ig vezető út mentén lehet megérteni. (Bergson 1987. III-XV)

Bergson viszontválaszában felhívta a figyelmet arra, hogy a filozófusok feladata igen érdekes az időprobléma terén, hiszen még a fizikusok sem tudják kikerülni azt, hogy a problémát emberi dolgokra vezessék vissza. (Canales 2015. 48) Nincs könnyű dolga annak, aki ezt az egyszerű, már-már naiv érvet eliminálni kívánja a vitából. Tegyük fel, hogy Bergson elfogadja az Einstein által húzott tudományos határvonalat az órák összehangolásának metakontextusával kapcsolatban, és nem vitatja azt, hogyan történik, illetve hogyan történhet egyáltalán az órák egymáshoz hangolása. A probléma ennek ellenére megmarad, hiszen Bergson elsősorban arra kereste a választ, hogy milyen körülmények között tekinthető a két óra közti késés valódi időbeli változásnak, nem pusztán konvenció eredményének. „...ki kell jelölnünk a valóságosnak s a konvencionálisnak osztályrészét.” (Bergson 1923b. 80) A kérdés tehát megmaradt a valóság és konvenció különbségét érintő filozófiai problémának. E különbségben rejlik a két időelmélet közti különbség esszenciája is. „Ha önök a valóságot matematikai konvencióval határozzák meg, akkor konvencionális valóságot kapnak. De valóságos valóság az, amit észrevesznek, vagy amit észre lehetne venni.” (Bergson 1923b. 112) Bergson számára a valódi és nem valódi közti megkülönböztetés nem az időtől függ, míg Einstein számára ez a legfontosabb. Éppen ez az oka annak, hogy Bergson nem értette, miért kell egy esemény időtartamát úgy leírni, hogy az milyen kapcsolatban van az órával. Egyáltalán: az egyidejűség magyarázatához miért van szükség az órára? Nem a relativitáselmélet fizikai érvényességét vitatta, hanem azt, hogy az idő megértéséhez elegendő az egyidejűség órák által demonstrált példája. Egy óra célja nem más, mint hogy általa megtudjuk, mennyi az idő – ez az állítás szükségszerű kapcsolatot feltételez az óra és az esemény között, mindennek azonban csak és kizárólag az észlelő szempontjából van értelme. (Canales 2015. 42-45) Einstein elméletében ennek nincs jelentősége, mert nem szembesül azzal az episztemológiai problémával, amely szerint nem is olyan egyszerű megkülönböztetnünk érzéki benyomásainkat a mentális eseményektől. Bergson azonban egész intuíciós filozófiáját, és teljes tudománykritikáját a változás fogalmának episztemológiai értelmezésére, az észlelés és észlelt dolog közti lényegi különbségre alapozta. „van változás, de nincsenek dolgok, amelyek változnak.” (Bergson 2012. 122) Einstein számára ez a meghatározás elfogadhatatlan, nemcsak azért, mert az idő fogalmának vizsgálati jogát eliminálta a tudományelméleti vitából, és semmilyen metafizikai kijelentést nem tekintett érvényesnek, hanem azért is, mert, ahogy arra Bergson is rámutatott, a relativitáselmélet a karteziánus metafizikán alapul. (Bergson, 1923b. 201) Bergson intuíciós filozófiája egy új metafizika és új pszichológia megalapozásával épp azzal az Arisztotelész, Descartes, Leibniz és Kant által fémjelzett filozófiatörténeti hagyománnyal szakított, amely az időt a tér fogalmával együtt vizsgálta,²⁷ míg Einstein életműve Lessing, Kant, Schiller és Goethe filozófiai közegéből indult. (Canales, 2015. 22; 57) Mindebből arra következtethetünk, hogy az 1922-es vita győztesének „kihirdetése” és egyben a vita befejezése, filozófiatörténeti elköteleződések, fogalmi meghatározások vagy tudományelméleti értelmezési problémák miatt várat magára. Emellett azonban figyelembe kell venni azt is, hogy a vita központi elemének számító tartam fogalma nemcsak a relativitáselmélettel szembeni kritika alapja, hanem egyben Bergson filozófiájának „kezdeté” is. Ennek ismeretében az 1922-es vita nemcsak a tudományos győzelem kérdését veti fel, hanem azt is, hogy Bergson kritikai megjegyzései hogyan pozicionálhatók az életműben, és ennek eldöntéséhez a filozófiai hagyomány mely elemeit hívhatjuk segítségül. Ez a kérdés adja a vita esztétörténeti aktualitását, hiszen minél jobban elmélyedünk a két tudós életművében és a vita részleteiben, annál inkább érezzük, hogy magunk is e vitakultúra tradíciójának folytatóivá válunk.

²⁷ Bergson ezt a hagyományt emlékezetelméletével cáfolja, ennek bemutatása azonban nem e tanulmány tárgya.

Irodalom

Bergson, Henri (2012): *A gondolkodás és a mozgó*, Budapest, L'Harmattan Kiadó-Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. A fordítás következő kiadás alapján készült: Bergson, Henri (1984): *La Pensée et le mouvant*. In: Bergson, Henri: *Oeuvres* (Textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier) Paris: Presses Universitaires de France. 1250-1482. pp.

Bergson, Henri (1923a): *Idő és szabadság – Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Ford.: Dienes Valéria. Budapest, Franklin-Társulat. A fordítás a következő kiadás alapján készült: Bergson, Henri (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, Felix Alcan.

Bergson, H.-Einstein, A. (1922): La theoire de la relativité – Séance du 6 avril 1922. *Bulletin de la Société française de philosophie* 22, no. 3. Internetes hely: https://s3.archive-host.com/membres/up/784571560/GrandesConfPhiloSciences/philosc13_einstein_1922.pdf. 364. o. Letöltés dátuma: 2017. 05. 29.

Bergson, Henri (1923b): *Tartam és egyidejűség – Hozzászólás Einstein elméletéhez*. Ford.: Dr. Dienes Valéria. Budapest, Pantheon Irodalmi Intézet R.-T. Kiadása. A fordítás a következő kiadás alapján készült: Bergson, Henri (1922) *Durée et simultanéité*. Paris, Felix Alcan.

Bergson, Henri (1987): *Teremtő fejlődés*. Budapest, Akadémiai Kiadó. A fordítás a következő kiadás alapján készült: Bergson, Henri (1907): *L'Évolution créatrice*. Paris, Felix Alcan.

Canales, Jimena (2015): *The Physicist and the Philosopher*, Princeton, Princeton University Press.

Einstein, Albert (1973): *A speciális és általános relativitás*. Ford.: Vámos Ferenc. Budapest, Gondolat Kiadó. A fordítás a következő kiadás alapján készült: Einstein, Albert (1921): *Über die Spezielle und die Allgemeine Relativitätstheorie*. Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig.

Fell, Elena (2012): *Duration, Temporality, Self – Prospects for the Future of Bergsonism*. Bern, Peter Lang AG, International Academic Publishers.

Langevin, Paul (1911): L'Évolution de l'espace et du temps, *Scientia*, 10, 31-54.

Massey, Health 2015: *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. New York, Sunny Press.

A szociális identitás jelentősége a szociálpszichológiában

A nemzetiszocializmus 12 éve a normarendszerek gyökeres átalakulását hozta. Ezzel a megállapítással most nem arra az antihumánus ideológiára gondolok, amely ezt a rendszert jellemezte, mert ez véleményem szerint inkább egy kumulálódó folyamat eredményének tekinthető. Sokkal inkább arra a reflexióra és szemléletváltásra, mely ezt a kegyetlen korszakot követte. Henri Tajfel lengyel származású szociálpszichológus túlélte a második világháborút, családtagjai azonban haláltáborok áldozatai lettek. Az értelmetlen és embertelen pusztítás láttán számos szociálpszichológushoz hasonlóan tette fel ő is a háború utáni korszak kulcskérdését, hogy egy civilizált társadalom hogyan térhetett vissza a barbárságnak erre a szintjére. A második világháború után számos pszichológiai kutatás indult ennek a kérdésnek a megválaszolására. A társadalomtudományi kutatások fő kérdése lett az is, hogy vajon elkerülhető-e, megelőzhető-e a jövőben egy hasonló civilizációs katasztrófa.

A tettesek lélektanának kutatásában elsődleges kérdés volt az, hogy miként válnak békés, hétköznapi emberek egymás gyilkosaivá, létezik-e „fasiszta lélek”. A Berkeley Public Opinion Study Group az embertelenség világának fenntartóját egy „új antropológiai fajban” (Adorno et al. 1950. 9), az autoriter karakterben látta. Henri Tajfel az előítéletek jelenségét kutatva nem elégedett meg azzal a magyarázattal, hogy az előítélet pusztán az egyéni rosszindulat, ill. egyének közötti konfliktusok kifejeződése lenne. Leginkább az érdekelte, hogy mivel magyarázhatók a csoportközi konfliktusok, az előítéletek és a diszkrimináció jelenségei. Bár a csoportmagatartások magyarázatában elsősorban a kognitív folyamatok jelentőségét emelte ki, ezeket mégsem steril laboratóriumi jelenségeként értelmezte, hiszen érzelmi és értékvonatkozásukat is hangsúlyozta. Tajfel meg volt győződve arról, hogy nem lehet egyéni szociálpszichológiát alkotni úgy, hogy a szociális és kulturális környezet hatásait figyelmen kívül hagyjuk. A következő rövid tanulmány célja, hogy a szociálpszichológia egyik legnagyobb hatású elméletét röviden bemutassa.

A szociális identitás elméletének posztulátumai

A szociális identitás elmélete abból a megfigyelésből született, hogy amikor másokkal kapcsolatba kerülünk, akkor a másik emberről és önmagunkról is gyakran valamilyen csoport tagjaként gondolkodunk, vagyis a másik ember számunkra nem autonóm individuumként jelenik meg, hanem valamilyen csoport (tanárok, diákok, nők, férfiak stb.) tagjaként. Más szavakkal, az emberek viselkedését észlelhetjük csoportközi vagy személyközi helyzetként is, ez pedig hatással lesz arra, hogy milyen módon viselkedünk egymással. Az elmélet szerint ebben a folyamatban döntő jelentősége van az aktuális szociális kontextusnak, hiszen ez határozza meg, hogy az egyén szociális identitásai közül melyik válik relevánssá, és azt is, hogyan reagál a környezeti kihívásokra. A kontextus mellett fontos az is, hogy milyen szubjektív hiedelmek élnek az adott csoportról és milyen a kapcsolat a csoportok között. Ezek a szempontok ugyanis konfliktushelyzetekben nagyobb súllyal esnek latba, mint az anyagi érdekek, vagy az individuális és csoportjellemzők (Ellemers & Haslam. 2012). Bár a társadalmi konfliktusokat és jogtalanságot nem lehet kizárólag pszichológiai motívumokkal magyarázni, Tajfel reménye szerint ez az elmélet a maga szerény módján mégis hozzájárulhat a társadalmi problémák kusza hálójának kibontásához (1981. 7).

A szociális identitás fogalma

Az önmagunkról alkotott tudásunk egy része személyes, a másik (nagyobb) része viszont a környezetünkől származik. A szociális identitás az énkép azon a része, amely az egyén releváns csoportokhoz tartozásának tudatából ered (Tajfel 1974. 69). Amikor önmagunkat határozzuk meg (pl. ember vagyok, nő vagyok stb.), akkor valójában egy kategorizációs folyamat zajlik le a gondolkodásunkban, hiszen többnyire valamilyen csoport tagjaként határozzuk meg magunkat. Ez a csoporttagság nyilvánvalóan összekapcsolódik a csoportról való tudással, ugyanakkor az azonosulásnak van érzelmi vonatkozása is, és a csoporttagság az egyén számára mindig valamilyen értéket is képvisel. Vagyis a szociális identitás elmélete arra a jelenségre hívja fel a figyelmet, hogy sok (látszólag) személyközi helyzetben létrejövő konfliktus valójában abból ered, hogy magunkat és a másik embert is az adott szituációban valamilyen csoport tagjaként képzeljük el. A szociális identitás elméleti konstrukciójának célja épp ezeknek a „csoport szellemében” működő magatartásoknak a magyarázata volt.

Tajfel és Turner a szociális identitás elméletét 1979-ben a csoportközi konfliktusok új elméleteként vezették be. Arra keresték a választ, hogy az emberek mikor gondolkodnak magukról „mi” kategóriában (az „én” perspektívája helyett) és ez milyen hatással van az érzéseikre, a gondolkodásukra és a viselkedésükre.

Ellemers és Haslam (2012. 384) a szociális identitás elméletének legfontosabb alapfeltevéseit (Tajfel & Turner 1979. 1986) három pontban foglalták össze:

1. Minél nagyobb mértékben járul hozzá az egyén számára a csoporttagság a szelfről alkotott koncepció értelméhez, annál inkább törekedni fog arra, hogy saját csoportját releváns külső csoportokkal összehasonlítva pozitív szociális identitást alakítson ki vagy tartson fenn.
2. A szociális identitás elmélete egy konfliktuselmélet is egyben, mely azt feltételezi, hogy a szociális kategorizáció önmagában is elegendő a csoportközi diszkrimináció vagy csoportkonfliktusok beindításához.
3. A pozitív szociális identitás fenntartásának különböző stratégiái vannak (individuális mobilitás, szociális kreativitás, szociális versengés), ezek megválasztásakor döntő jelentősége van annak, hogy a szociális valóságról milyen konszenzus alakult ki (a negatívan értékelt csoport tagjai a csoportstátuszt mennyire tartják legitimnek és stabilnak, és milyen kognitív alternatívákat észlelnek).

A szelf fogalma a szociális identitás értelmezési keretében

A szociális identitás elmélete azon durkheimi paradigmához kapcsolható, mely szerint az egyén cselekedetei (pl. az öngyilkosság) nem vezethetők le kizárólag személyes motívumokból, hanem a kollektív tudat, a társadalmi értékrendszer és a konszenzusok hatásai is érvényesülnek benne (1897/1967). Tajfelt és Turnert elsősorban azok az (ön)kategorizációs folyamatok érdekelték, amelyek a szelf kognitív reprezentációját alakítják. Az elmélet konstrukcionista szemléletű, vagyis a szociális valóságot dinamikus folyamatban alakuló szubjektív konstrukciók összességének tekinti. Ennek szellemében a szelfet is egy többszörös identitáson alapuló (összetett) és a mindenkori szociális valóság változásaira érzékenyen reagáló (dinamikus) konstruktumként fogja föl. Az egyén önmeghatározásában így elméletileg elkülönül a személyes identitás és a szociális identitások. Az önkategorizáció Turner-féle elméletében (1985) ezek az önkategorizáció különböző absztrakciós szintjeként integrálódnak. Az exkluzív önkategorizáció a személyes identitás esetében nyer jelentőséget, az inkluzív önkategorizáció pedig a szociális identitások konstrukciójának folyamatában. Ez utóbbinak három szintjét különítette el: személyközi, csoportközi, és az emberiség szintje.

A szociális csoport fogalma

A szociális identitás elmélete (Tajfel & Turner 1979. 1986) és annak továbbfejlesztése, az önkategorizációs elmélet (Turner et al. 1987) a csoportok alakulásában a kognitív folyamatok jelentőségét hangsúlyozza. Arra a kérdésre, hogy mi a feltétele annak, hogy az individuumok magukat ne aggregátumként, hanem csoportként érzéleljék, Tajfel és Turner válasza az, hogy ugyanazon kategória tagjaként gondoljanak magukra és a másokra. Szociális csoportról beszélünk tehát akkor, ha két vagy több individuum ugyanazon szociális kategória tagjaként érzeli magát (Turner 1982. 43). A csoporttagságnak nem feltétele az, hogy a tagok között közvetlen kapcsolat legyen, vagy közös célokat határozzanak meg. Sokkal fontosabb az, ahogyan a tagok önmagukat érzélik és meghatározzák, és nem az, ahogyan másokkal szemben érznek. Turner (1982, 15) kiemeli azt is, hogy a csoporttagok érzélelése gyakran csupán ezen az egy kritériumon alapul, mégis elegendő ahhoz, hogy csoportként cselekedjenek. Vagyis a közös kategóriába sorolás szükséges és elégséges feltétele a csoportok létrejöttének (Turner 1982. 17).

Ahhoz, hogy pszichológiai értelemben csoportról beszéljünk, szükség van arra, hogy az individuumok önmagukat valamiféle csoportként definiálják és csoporttagokat egymással behelyettesíthetőnek tartsák. A csoportjelenségek egyik kognitív alapfolyamata a deperszonalizáció (pl. sztereotípiák, etnocentrizmus, kooperáció). Mivel a szociális kategorizáció mindig azokat az aspektusokat emeli ki, amelyek az adott kontextus szempontjából fontosak, a kontextus változása egyúttal az identitás szintjének változását is eredményezheti (pl. individuálisról a szociális szintre). A deperszonalizáció valójában ezt a szintváltást jelenti (Hogg, Terry & White 1995. 261).

Egy szociális kategória meghatározó attribútumainak (meggyőződések, attitűdök, magatartásformák) reprezentációját a prototípus jeleníti meg. A csoporttagok prototípus-elképzelései többnyire hasonlítanak egymásra, és ezeket a véleményeket meg is osztják egymással (Hogg, Terry & White 1995. 261). A prototipikus gondolkodásnak azért van jelentősége, mert azáltal, hogy a különbséget a csoporttagok között minimalizálja és a csoportok között maximalizálja, a csoport a tagok számára elkülönülő entitásként jelenik meg. A prototípusok persze változhatnak, attól függően, hogy a szociális összehasonlítás szempontjából melyik külső csoport válik relevánssá.

Tajfelt és munkatársait az érdekelte, hogyan jön létre a csoportközi diszkrimináció, mi jelenti ennek a jelenségnek a pszichológiai alapját. Ennek feltárására több kísérletet is folytattak és arra az eredményre jutottak, hogy a saját csoport favorizálása már minimális csoportközi helyzetben is megjelenik. (Minimális csoportról akkor beszélünk, ha az egyén még képes megkülönböztetni a saját és az „idegen” csoportot.) A minimális csoportközi helyzet kísérletek (Tajfel 1970) eredményei azt igazolták, hogy ha az embereket akár teljesen önkényes és lényegtelen szempontok szerint szociális kategóriákba sorolják, akkor a kategorizáció önmagában elégséges a saját és külső csoport megkülönböztetéséhez és a saját csoport favorizálásához. Ellemers és Haslam szerint a szociálpszichológiai kutatások számára a minimális csoport kísérletek jelentősége nem abban áll, hogy a pusztán kategorizáció a saját csoport favorizálását eredményezi, hanem abban, hogy empirikusan igazolták a szociális identitás magatartásra kifejtett hatását (Ellemers & Haslam 2012. 386).

A szociális identitást alakító pszichológiai folyamatok

A csoporttal való azonosulásnak Tajfel három aspektusát emeli ki. Amikor valaki dönt arról, hogy egy csoport tagjaként határozza meg magát, akkor az azonosulás kognitív folyamatáról beszélünk. A csoporttagságot illetően lényeges az is, hogy az egyén a csoporthoz tartozónak érezze magát. Ez jelenti a szociális identitás második, érzelmi komponensét (vö. Tajfel 1978a).

28-29). Az érzelmi kötődés ugyanakkor mindig értékelésen is alapul, hiszen az egyén érzelmi viszonyulását az adott csoporthoz döntően befolyásolja az, ahogyan saját csoportját értékeli, ami lehet pozitív vagy negatív.

A szociális identitás nem statikus, hanem dinamikus rendszerként értelmezhető, mely a belső és külső változások függvényében formálódik. A rendszer legfőbb dinamikáját Tajfel szerint az adja, hogy az individuumok pozitív szociális identitásra törekcszenek, melyet a külső, releváns csoportokkal való összehasonlításból nyernek. Tekintettel arra a posztulátumra, hogy a szociális identitás az énkép részét képezi, a szociális környezet hatásai ebben a folyamatban alapvetően járulnak hozzá a pozitív énkép alakulásához.

A társadalmi valóságban való eligazodásunkat három pszichológiai alapfolyamat határozza meg:

1. a szociális kategorizáció,
2. a szociális összehasonlítás,
3. és azonosulás.

Ezek a pszichológiai folyamatok mutatják meg, hogyan különbözik az egyén szociális identitása a személyes identitástól.

1. Szociális kategorizáció:

Ahhoz, hogy saját pozícióunkat és értékünket meg tudjuk határozni a társadalmi térben, mások helyzetét is fel kell mérnünk, hiszen a valóságban nincsenek abszolút pozíciók (Tajfel 1985b). Az énkép alakulását tehát döntően befolyásolja az, hogy az egyén hogyan, miként kategorizálja magát. Tajfel szerint társadalmi azonosságunkat, helyünket és értékünket a társadalmi hierarchiában a kategorizáció folyamatain keresztül tudjuk meghatározni (1969). Nemcsak a minket körülvevő világ tárgyait és eseményeit rendezzük kategóriákba, hanem önmagunkat is elhelyezzük a szociális valóságban. Ez a kognitív folyamat automatikusan megy végbe, és azáltal, hogy redukálja a valóság komplexitását, jelentősen gyorsítja a világban való eligazodásunkat. Amikor valaki egy bizonyos szociális kategória tagjaként észleli magát és másokat, akkor a csoport tagjait a csoport bizonyos jellemzői alapján tulajdonképpen behelyettesíthetőnek látja (Ellemers & Haslam 2012. 381). Ehhez a csoporttagsághoz mindig kapcsolódnak értékelképzelések és érzelmek is. Bár Tajfel a kategorizációt elemi jelenségnek tekintette, ugyanakkor elhatárolódott azoktól a redukcionista magyarázatoktól, melyek a csoportközi ellenségesség jelenségét biológiai vagy evolúciós okokra vezették vissza (Erős 2007. 6).

A szociális kategorizáció elmélete szerint „ha valamilyen csoportosítás folyamatos dimenzióban történik, akkor hajlamosak vagyunk az egymástól élesen elkülönülő csoportokba tartozó elemek közötti különbségeket az adott dimenzióban eltúlozni, s ha az elemek csoporton belüli különbségeiről van szó, akkor minimálisra csökkenteni ezeket a különbségeket.” (Tajfel 1980. 48). Vagyis ha kategóriákat kell alkotnunk, akkor a kategória mindig felülírja a dimenzió folyamatosságát. Ennek jelentőségére Tajfel a perceptuális túlzás jelenségéről írt tanulmányok kapcsán figyelt fel.

Bruner és Goodman (1947/1981) korongokkal és pénzérmékkel folytatott kísérletei azt mutatták, hogy a legkisebb és a legnagyobb (értékkel bíró) pénzérme méretének becsült értéke között a ksz-ek sokkal nagyobb különbséget feltételeztek, mint a semleges (értékkel nem bíró) korongok méretei között. Carter és Schooler (1949) a perceptuális túlzást állandóan jelen lévő hibaként értelmezték, amely abban nyilvánul meg, hogy a kísérleti személyek a kis értékű pénzérmék nagyságát alá-, míg a nagyobb értékű pénzérmék méretét túlbecsülték. Tajfel szerint

azonban, ha a túlbecslés jelenségét vizsgáljuk, akkor nem mindegy, hogy ezeket a különbségeket egy adott sorozaton belül (pl. pénzérmék) vagy sorozatok között (értékkel bíró pénzérmék vs. érték nélküli korongok) vizsgáljuk. Amikor a sorozatok elemei között kellett különbséget tenni, akkor a ksz-ek a sorozat szomszédos elemeit a „kisebb mint” és „nagyobb mint” viszonyok szerint ítélték meg (Tajfel 1981. 67). A semleges és értékkel bíró sorozatok között összehasonlításakor a hangsúly a két sorozat közötti különbségekre helyeződik. Az érték akkor nyer különös jelentőséget, ha a sorozatok nemcsak értékükben, hanem más dimenziók mentén is különböznek.

Ha az ítéletalkotások sajátos dinamikáját a szociális észlelés területén vizsgáljuk, akkor ennek a jelenségnek különös súlya lesz ha pl. a bőrszín, a magasság vagy bizonyos arcvonások szociális értékét kell meghatározni. A különbségek ebben az esetben sokkal hangsúlyosabbá válnak. A perceptuális túlzás Tajfel szerint az észlelés szociális dimenziójában is hasonlóan működik azzal a különbséggel, hogy a személyészlelésben a túlbecslés még hangsúlyosabban jelenik meg, legfőképp akkor, ha azon dimenzió, amelynek mentén ítéletet alkotunk a másik emberről, különös relevanciával bír számunkra. Secord és munkatársainak kísérletében (1956) az előítéletes kísérleti személyek jelentősen túlbecsülték a bőrszín különbségeit (fehér és fekete között). Vagyis minél fontosabb az adott tulajdonság, annál erőteljesebb lesz a polarizáció.

Tajfel szerint a kategorizáció eltörli a bőrszín folyamatos dimenzióját (világostól a sötétig), és két kategóriára hasítja: feketére és fehérre, vagyis a dimenzió átmeneteit törli meg (Tajfel 1981. 77). A kategorizáció egyrészt pszichológiai alapot szolgáltat ahhoz, hogy az individuumok magukat a kategorizáció pillanatától fogva már nem személyes identitásuk, hanem csoport-hovatartozásuk alapján határozzák meg. Mivel a másik ember megítélése nagymértékben függ attól, hogy milyenek a saját értékpreferenciáink és milyen értékkel bír az a kategória vagy csoport, amelybe besoroltuk, a kategorizáció tkp. az előítéletek működésének kognitív alapfolyamatát is jelenti.

A szociális identitás elmélete szerint ugyanis az a szociális kategória, amelybe tartozónak érzi magát valaki, a kategória jegyein keresztül meghatározza az egyén (szociális) identitását is. Minden egyes csoporttagságunk egy olyan szociális identitásként reprezentálódik bennünk, amely a csoporttagság attribútumait nemcsak leírja, hanem elő is írja. A csoporttagság ugyanis nem csak a csoporthoz tartozás szubjektív érzését jelenti, hanem azt is, hogy az adott csoport tagjaként tudjuk, hogyan „kell” gondolnunk, éreznünk és viselkednünk. Ezeket az értékeléseket a csoport tagjai széles körben osztják és konszenzuson alapulnak. Azért is fontosak, mert megmutatják a viszonyt más releváns csoportokhoz. Ezek az értékelésképzések tulajdonképpen szubjektív hiedelemstruktúrák, melyek legfőbb funkciója, hogy a saját és a releváns külső csoportok közötti viszonyokat szabályozzák (Hogg, Terry & White 1995. 260), hatással vannak a csoportok közötti státuszviszonyok stabilitására és legitimitására, a szociális mobilitás lehetőségeire és a szociális változás lehetőségeire is. Ezek a hiedelmek meghatározzák azt, hogy a pozitív szociális identitás fenntartásához a csoporttagok milyen stratégiákat választanak.

2. Szociális összehasonlítás

Mivel nem léteznek olyan abszolút kategóriák, melyek mentén egy csoport tagjai saját csoportjuk értékét meghatározhatnák, ezért leggyakrabban az összehasonlítás stratégiája érvényesül. A szociális összehasonlítás teszi lehetővé azt, hogy a csoportok saját és a külső csoportok értékét és presztízsét meg tudják határozni. Ez a folyamat társas kommunikációba formálódik, és Festinger (1954) szerint (ez az interakciókban konstruált szociális valóság) a megismerési mércék forrásává válhat. Mivel a szociális identitás az énkép része, ezért Tajfel szerint egy csoport tagjaként a tagok arra törekednek, hogy a szociális összehasonlítás eredménye mindig sikeres legyen, más szavakkal pozitív szociális identitásra törekszenek.

3. A szociális azonosulás

Tajfel elmélete szerint az énértékelésünkre mindenképpen hatással van az, hogy azok a csoportok, amelyek tagjaként kategorizáljuk magunkat, számunkra milyen értéket képviselnek. Az elmélet legfőbb kérdése, hogy a szociális identitásunk hogyan hat az észlelésünkre, magatartásunkra és szociális kapcsolatainkra. A csoporttal való azonosulás jelensége erre ad magyarázatot. Amikor magunkat valamely csoport tagjaként kategorizáljuk, akkor csoporttagként (feltételezhetően) a csoport tulajdonságait is magunkra vesszük. Ezeknek a tulajdonságoknak mindig van valamilyen társadalmi értéke. A szociális azonosulás határozza meg azt, hogy a csoporttagság hogyan reflektálódik a szelfben. Ha az egyén osztja a csoportra jellemző tulajdonságokat, akkor azonosul, ha nem, akkor az elkülönülés különböző stratégiái aktiválódnak.

Az általános percepciók folyamatok és a szociális észlelések között azonban van egy lényeges eltérés. Amikor különböző társadalmi csoportokat kell összehasonlítani, akkor ezt nem tudnánk megtenni, ha nem azonosítanánk magunkat is valamely kategória részeként, ill. a más kategóriáktól különböző csoport tagjaként. Az asztal és a szék összehasonlításakor nem azonosulunk ezekkel a kategóriákkal. Viszont amikor szociális környezetünkben kell összehasonlítani két csoport tagjait (pl. nők vs. férfiak), akkor a hasonlóság (szubjektív) jegyei alapján magunkat is automatikusan valamely kategóriába soroljuk, és más kategóriáktól elhatároljuk. Mivel a társadalomban ezek a jellemzők többnyire értékkel kapcsolatosak, ezért a kategóriába sorolás közvetlenül kihat az énértékelésre. A szociális kategorizáció folyamatában tehát az azonosulás nemcsak azt jelenti, hogy tudatában vagyunk a csoporttagságunknak, hanem azt is, hogy ennek érzelmi és értékjelentősége is van a számunkra (Tajfel 1974). Minél inkább azonosul valaki egy adott csoporttal, annál motiváltabb lesz a csoport pozitív imázsának fenntartásában, erősítésében és a más csoportoktól való különbözés hangsúlyozásában. (Ellemers & Haslam 2012. 382)

A pozitív szociális identitás fenntartásának stratégiái

A társadalmi hierarchiában vannak magasan értékelt és kevésbé értékelt csoportok. A csoporthoz tartozásnak nyilvánvalóan nemcsak szubjektív, hanem objektív kritériumai is vannak. Ha valaki egy hátrányosan megkülönböztetett kategóriába kerül, akkor feltételezhető, hogy ez a kategorizáció az önbecsülésére is ki fog hatni. A szociális identitás elmélete szerint, ha a csoporttagsághoz kapcsolt pozitív elvárás nem teljesül, akkor a (saját csoport) felértékelésnek, és a (külső csoportok) leértékelésének különböző stratégiái lépnek működésbe. Ezek a stratégiák alapvetően a szociális identitás és rajta keresztül az én védelmét szolgálják. Következésképp az alacsonyabb státuszú csoportok tagjai szociális identitásuk értékét emelő stratégiákat választanak, míg a státuszban magasabban pozícionált csoportok tagjainak számára a magas érték fenntartása lesz a motiváció alapja (Tajfel 1978b).

Az egyik ilyen stratégia, amikor az egyén (1) a saját csoportját valamilyen pozitív egyedi jellemző szempontjából emeli ki, míg ugyanezen jellemző szempontjából a másik csoportot leértékeli. A másik lehetőség az, hogy (2) új összehasonlítási szempontokat emelnek be, a harmadik pedig, hogy (3) a lényeges értékelési szempontokat újradefiniálják vagy (4) más csoportokkal hasonlítják össze a saját csoportot vagy végső esetben (5) a tagok elhagyják a csoportot, hogy egy státuszban magasabb csoportba lépjenek át (Salzborn 2016. 327). Tajfel megfogalmazásában ezek a stratégiák három dimenzióban jelenhetnek meg: individuális stratégiák formájában, kreatív megoldásokat keresve, vagy konfliktusos alapon.

Az individuális mobilitás stratégiája akkor jelenhet meg, ha valaki a szociálisan alacsony státuszú csoporttagságát tagadja vagy próbál kimenekülni a csoportból. Ez egyúttal azt is jelentheti, hogy a csoporton belüli egyedi státuszát más csoporttagokkal szemben saját

megkülönböztető (pozitív) jegyei szerint hangsúlyozza. Ekkor azonban nem a teljes csoport státuszának emelése a cél, hanem kizárólag a saját státusz értékének növelése. Az individuális mobilitás stratégiája tehát akkor nyer jelentőséget, amikor valaki egy társadalmilag kevésbé értékelt csoport tagjaként próbál menekülni a csoporthoz kapcsolt sztereotípiák és értékelképzelések negatív következményeitől (Tajfel 1975).

A szociális kreativitás stratégiái az összehasonlítás dimenzióit változtatják meg például azáltal, hogy más összehasonlítási dimenziókat választanak. Az is sikeres stratégia lehet, ha más vonatkozási csoportokat választanak az összehasonlítás alapjául. Például amikor a sikeres gazdasági teljesítményt nyújtó bevándorlók saját teljesítményüket nem a befogadó ország tagjainak teljesítményével hasonlítják össze, hanem az anyaországbéli kevésbé sikeres honfitársaikkal. A szociális kreativitás egyik legkreatívabb formája azonban a csoportjellemzők pozitív újradefiniálása (pl. a Black is beautiful mozgalom Amerikában) (Ellemers & Haslam 2012. 383).

A szociális versengés stratégiáját választó csoporttagok felvállalják a konfliktust a másik csoporttal a fennálló helyzet megváltoztatására. Ez lehet pl. tüntetés, harc, mozgalom stb. Ezek a törekvések olyan szociális változást érhetnek el, amely a csoport egészét érinti, ellentétben az individuális mobilitással. A szociális kreativitás kognitív stratégiáival szemben a konfliktus felvállalása a csoport szociális státuszának megváltozását eredményezheti (Ellemers & Haslam 2012. 383). A konfliktusban nyilvánvaló, hogy az egymással vetélkedő csoportok ugyanabban a dimenzióban értékelik az adott csoportot, tehát itt nincs úgymond intellektuális „egérút”.

A szociokulturális környezet feltételei

Mint láttuk, a pozitív szociális identitás fenntartásának, ill. erősítésének több stratégiája is lehetséges, ezek választását azonban az aktuális kontextus is jelentősen befolyásolhatja. Az egyik környezeti feltételt a csoporthatárok átjárhatósága (permeabilitás) jelenti, ami többnyire szubjektív hiedelmeken alapul. Ha a negatívan értékelt csoportok tagjai a csoportok közötti határt átjárhatónak tartják, akkor nagyobb valószínűséggel választanak individuális mobilitási stratégiákat. Viszont ha úgy ítélik meg, hogy a csoporthatárok nem átjárhatók, akkor valószínűleg olyan stratégiákat választanak, amelyek a csoport egészének státuszemelését célozzák.

A szociokulturális környezeti feltételek második tényezőjét jelenti a csoportstátuszok stabilitása. Ha az alacsony státusszal rendelkező társadalmi csoport tagjai úgy gondolják, hogy a státuszkülönbségek stabilak és megváltozhatatlanok, akkor kevésbé választják a szociális változás stratégiáit, valószínűbb, hogy az individuális mobilitást preferálják (Ellemers & Haslam 2012. 384). Ha azonban a csoporthatárok átjárhatósága ennek gátat szab, akkor valószínűleg a szociális kreativitás stratégiái kerülnek előtérbe.

A harmadik fontos feltételt a fennálló státuszviszonyok legitimitása jelenti. A csoportstátuszok közötti különbségeket ugyanis nem biztos, hogy minden csoport elfogadja. Ha ezeket nem tartják legitimnek, akkor a hátrányos helyzetű csoportok tagjai arra fognak törekedni, hogy megváltoztassák a státuszviszonyokat. Ha egy csoport tagjai a fennálló társadalmi státuszszerkezetet instabillnak és illegitimnek tartják, akkor nagy esélye van annak, hogy társadalmi cselekvésbe kezdjenek.

Összefoglalás

A szociális identitás elméletének hét pszichológiai posztulátuma van, melyek egymással szorosan összefüggenek:

1. A szociális valóság konstrukciójának folyamatában az emberek mindig valamilyen szociális kategória tagjaként gondolnak magukra.
2. Ezek a csoporttagságok bizonyos kontextusokban válnak szalienssé.
3. A szociális összehasonlítás segít abban, hogy szaliens szociális identitásukat más releváns csoportokhoz képest értékeljék.
4. Ha az összehasonlítás eredménye pozitív, akkor pozitív szociális identitás a nyereség.
5. A szociális identitás alapját az önkategorizáció jelenti, mely értékeléssel is jár és érzelmi kötődést is feltételez.
6. A szociális identitás értékelése kihat az egyén önbecsülésére.
7. A kategorizáció és értékelés következményét jelentik azok a stratégiák, melyek a csoport státuszának megváltoztatására irányulnak. Ezek a választások nagymértékben függenek a permeabilitás, a stabilitás és a legitimitás szubjektív hiedelemstruktúráitól.

Ezek az ismeretek az eriksoni alapvetés óta kétségtelenül a 20. századi identitáselméletek második legjelentősebb felismeréseit jelentik. Ugyanakkor, az elméletnek van néhány olyan hiányossága, mely idővel a tudomány előnyére vált, hiszen új kutatásokra ösztönözte a szociálpszichológusokat.

Az egyik fontos kritikai pont az elmélettel kapcsolatban a kultúraközi alkalmazhatóság. Yuki (2003) ugyanis mellett érvel, hogy a csoportészlelés és viselkedés jellemzői a kulturális környezet függvényében eltérőek lehetnek. A szociális identitás elmélete jól leírja a nyugati kultúrák identitás- és önkategorizációs folyamatait, de a kelet-ázsiai kultúrákban a csoportészlelés és viselkedés minőségileg más kognitív folyamatokon alapul. Míg a nyugati kultúrákban az emberek a saját és külső csoportok közötti kategóriák különbségére helyezik a hangsúlyt, a kelet-ázsiaiaknál a csoporttagság kapcsolati jellemzői a meghatározók. Ezekben a kultúrákban a csoportok tagjai jellemzően egy társadalmi háló részeként érzékelik magukat, és nem mereven elhatárolt csoportok tagjaként. Míg a szociális identitás elmélete azt állítja, hogy a csoporttagként való önmeghatározás alapja a külső csoportokkal való összehasonlítás, a kelet-ázsiai kultúrákban a csoporthoz tartozás feltétele a stabil kapcsolati háló. Tehát az elmélet univerzalitása megkérdőjelezhető. Ha pedig ez így van, akkor az is feltételezhető, hogy más történelmi korszakok vizsgálatakor is érdemes ezt már a kutatás kezdete előtt átgondolni.

Crocker és Luhtanen (1990) ugyancsak a szociális identitás elméleti premisszáit alapul véve az önbecsülés kollektív típusát vizsgálták, melyet az egyén csoporttagságaiból táplálkozó személyiségvonásként határoztak meg. Azt feltételezték, hogy akik magas értéket érnek el a kollektív önbecsülés mérőskálán, érzékenyebben reagálnak a kollektív önbecsülést fenyegető kihívásokra. Az önbecsülés és a csoportközi megkülönböztetés között azonban nem sikerült igazolni a kapcsolatot (Ellemers & Haslam 2012. 387). Az derült ki ugyanis, hogy inkább az aktuális szituációnak van hatása azokra a stratégiákra, amelyek a szociális identitás erősítését vagy védelmét szolgálják.

Brown (2000) ezen túl még négy további kritikus pontot emel ki, ahol a későbbi kutatások nem igazolták a koncepciói posztulátumait. Az egyik, hogy a csoporttal való azonosulás és a csoportközi önértékelés közötti kapcsolatot nem sikerült egyértelműen igazolni. A másik, hogy a minimálcsoport paradigma kísérleti eredményei megváltoztak, ha a kísérleti alanyok számára az eredmény nem pozitív, hanem negatív volt. Ebben az esetben a diszkrimináció nem jelent meg. A harmadik probléma, hogy nem minden kísérletben igazolódott az, hogy a csoportok között észlelt hasonlóság és a csoportközi megkülönböztetés között szoros korreláció lenne.

Végül az is kiderült, hogy az alacsony csoportstátuszra adott reakciók spektruma sokkal tágabb, mint amit Tajfel és Turner leírt.

Összességében azonban ezek a kritikai pontok nem döntik meg az elmélet alaptéziseit, csupán részleteit finomítják. Henri Tajfel és kutatócsoportjának bristoli eredményei egy teljesen új paradigmát hoztak a saját csoport iránti elfogultság és a csoportközi diszkrimináció kutatásába. A kritikai vélemények ellenére a szociális identitás elmélete olyan felfedezéseket tett a csoportközi viszonyok tanulmányozásában, melyek még ma sem dőltek meg teljesen, sőt érvényességüket a modern társadalmak működése nap mint nap igazolja.

Irodalom

Adorno, T.W, Frenke-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, R.N. (1950): *The Authoritarian Personality*. New York, Harper & Row.

Brown, R. (2000): Social Identity Theory: Past Achievements, Current Problems and Future Challenges. *European Journal of Social Psychology*, 29, 634-667.

Bruner, J. S. & Goodman, C. C. (1947/1981): Value and Need as Organizing Factors in Perception. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42, 33-44. Magyarul : Az érték és a szükséglet szervező szerepe az észlelésben, (ford. Gergely G.) in: Csepeli, Gy. (szerk.) (1981): *A kísérleti társadalomlélektan főárama*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

Carter, L. F. és Schooler, K. (1949): Value, Need and Other Factors My Perception. *Psychological Review*, 56, 200-7.

Crocker, J. and Luhtanen, R. (1990): Collective Self-esteem and Ingroup Bias. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 60–67.

Durkheim, E. (1897/1967): *Le suicide: Étude de sociologie*. Paris, Félix Alcan. Magyarul: *Az öngyilkosság: Szociológiai tanulmány*. Budapest, Közgazdasági és Jogi kiadó.

Ellemers, N., Haslam, S. A. (2012): Social Identity Theory. In: A. M. Van Lange, Arie W. Kruglanski, & E. Tory Higgins (eds.): *Handbook of Theories of Social Psychology*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Sage, 378–398.

Erős, F. (2007): Irányok és tendenciák az előítéletek kutatásában. *Educatio*, 1, 3–9.

Festinger, L. (1954): A társadalmi összehasonlítás folyamatainak elmélete. In: Pataki F. (szerk.): *Pedagógiai szociálpszichológia*. Budapest, Gondolat, 259–291.

Hogg, M. A., Terry, D. J., White, K. M. (1995): A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory with Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1995), 255–269.

Salzborn, S. (Hg.) (2016): *Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait*. Wiesbaden, Springer.

Secord, P. F., Bevan, W. & Katz, B. (1956): The Negro Stereotype and Perceptual Accentuation. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 53, 78-83.

Tajfel, H. (1969): Cognitive Aspects of Prejudice. *Journal of Social Issues*, 25, 79–97.

- Tajfel, H. (1970): Experiments in Intergroup Discrimination. *Scientific American*, 223, 96–102.
- Tajfel, H. (1974): Social Identity and Intergroup Behaviour. *Social Science Information*, 13, 65–93.
- Tajfel, H. (1978a): Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour. In H. Tajfel (Hg.), *Differentiation between Social Groups. Studies in the social psychology of intergroup relations*, 27-60. London: Academic Press.
- Tajfel, H. (1978b): The Achievement of Group Differentiation. In H. Tajfel (ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, London, Academic Press, 77–98.
- Tajfel, H. 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge, Cambridge UP.
- Tajfel, H. & Turner, J.C. (1979): An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: W.G. Austin and S. Worchel (eds): *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, CA: Brooks/Cole, 33–47.
- Tajfel, H. (1981): *Human Groups and Social Categories*. Cambridge, University Press.
- Tajfel, H. & Turner, J.C. (1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In W.G. Austin, and S. Worchel (eds): *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, CA: Brooks/Cole, 7–24.
- Turner, J.C. (1982): Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group. In: Tajfel, H. (ed.): *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, University Press. 15–40.
- Turner, J.C. (1985): Social Categorization and the Selfconcept: a Social Cognitive Theory of Group Behaviour. In E.J. Lawler (ed.): *Advances in Group Processes*, Greenwich, JAI Press, 77–122.
- Yuki, M. (2003): Intergroup Comparison vs. Intragroup Relationships: A Cross-Cultural Examination of Social Identity Theory in North American and East Asian Cultural Contexts. *Social Psychology Quarterly*, 66, 166-183.

Tudatelmélet és pragmatikai kompetencia a kulturális különbségek tükrében

Bevezetés

A tanulmányban az idiomatikus nyelv értelmezésére használt, gyermekként elsajátított metareprezentációs képesség és a kognitív fejlődés egyes szakaszainak kapcsolatát vizsgálom. Kísérleti eredményeim értelmében a naiv *tudatelmélet* előfeltétele a gyermeki kommunikatív és pragmatikai kompetencia elsajátításának.

Vizsgálatom elméleti keretét a *relevanciaelv* (Sperber–Wilson 1986) szolgál annak feltérképezéséhez, hogy miért nem működik zökkenőmentesen a nem szó szerinti nyelvhasználat azon gyerekek esetében, akik még nem rendelkeznek metareprezentációs képességgel. A diskurzus során a partnerek által tanúsított kooperatív hozzáállás segít a referenciális szándék megfejtésében. Mindez a tudatelméleti és a szándék-reprezentációs képességek működésén keresztül válik világossá. Ez a két mechanizmus kulcsfontosságú a társalgási implikaturák és inferenciák gördülékeny kezeléséhez. A relevanciaelv értelmében a metareprezentációs képesség korrelál a pragmatikai kompetenciával, ugyanis a pragmatikai kompetencia olyan holisztikus nyelvhasználatot jelent, melyben a koherencia és a kohéziós elemek gördülékeny és sikeres koordinációja valósul meg, mely kontextusfüggő beszédhelyzetekben is intuitív módon rugalmas nyelvhasználatot eredményez. Ebben elengedhetetlen a mentális állapotok megélése és követése, illetve ezen túl a perspektívaváltás képessége, mely lehetővé teszi a másik fél mentális állapotainak reprezentációját és felismerését. Fejlődési vonalon elmondható, hogy e mentális állapotok tulajdonítása (attribúció) és alkalmazása kulcsfontosságú a sikeres pragmatikai kompetencia kialakulásában (Schnell 2016). Ennek pszichológiai relevanciáját mutatja, hogy a mentalizációs képesség központi szerepet kap a gyerekek narratívaprodukciójában is: élettörténetük, önéletrajzi emlékezetük kiépülésével tudják saját élettörténetüket írni és azáltal konstruálják saját szelfjüket (Szécsi 2019, Schnell 2016). A mentalizáció tehát a gördülékeny társas nyelvhasználat fontos sarokköve. Ebben a tanulmányban ennek elemi megvalósulását vizsgálom, hogy a metaforicitás, idiomaticitás szintjén a gyerekeknél e pragmatikai kompetencia hogyan bontakozik ki, milyen lépcsőfokokon keresztül épül ki a komplex, humánspecifikus társas nyelvhasználat képessége, s járul hozzá ahhoz, hogy a gyerekek kompetens társalgó partnerekké váljanak.

Kísérleti megközelítésben arra keresem a választ, hogy a naiv tudatelmélet valóban központi szerepet játszik-e az idiomatikus nyelv megértésében és használatában. Feltételezem, hogy azok a gyermekek, akik még nem rendelkeznek kifejlett metareprezentációs képességgel, nehezen értelmezik, ill. használják produktívan az idiomatikus, nem szó szerinti szerkezeteket; míg az idősebbek, tudatelméleti előnyükre, s a relevancia elvére támaszkodva könnyebben kikövetkeztetik a beszélő referenciális szándékát, ahogy ezt számos kutatás (Tomasello 2002) implicálja. A mentalizációs képességgel rendelkező gyerekek jól teljesítenek az idiomatikus nyelvhasználatot vizsgáló feladatokban, de az ő kompetenciájuk sem éri még el a felnőtt szintet. A nem szó szerinti nyelvhasználat képessége viszonylag késői mérföldkő a nyelvelsajátítás folyamatában, s kifejlődése még hosszan az iskoláskorba nyúlik.

Kulturális különbségek a nyelvben és a gondolkodásban

A nyelvhasználat a kognitív tudomány, s így mind a pszichológia, mind a filozófia, az idegtudomány, s a mesterséges intelligencia egyik élénken kutatott területe. A nyelvi relativizmus ill. univerzalizmus az 1950-es évek közepe óta foglalkoztatja a tudósokat. Sapir és Whorf nevéhez fűződik az az 1956-os hipotézis, mely szerint az anyanyelv sajátosságai meghatározzák gondolkodásunkat (Neumer 1999). Azaz, egy adott nyelv keretei, megfogalmazási szabályai, korlátai gondolkodásunk, elménk kereteit, korlátait jelentenék; s ezáltal az adott nyelv adta „szemüvegen” keresztül érzékelnénk, ismernénk meg a világot. Erre egyik példájuk az eszkimók rendkívül gazdag szókincse a hó eltérő formáinak leírására s megnevezésére, mely a mi európai kultúránkban nem jellemző; illetve dél-amerikai természeti népek eltérő megfogalmazásai, akik metaforikusan konceptualizálják környezetüket (a fa ága az ő nyelvükben „a fa keze” pl.). A természeti népek gyakran tőlünk egészen eltérő módon tájékozódnak, s eltérő téri kifejezésekkel rendelkeznek, mint mi európaiak (abszolút orientálnak, azaz nem magukhoz, hanem az égtájukhoz viszonyítanak helymegjelöléseikben, tájékozódásukban) (Pléh–Felhősi–Schnell 2001).

Az ezzel szembenálló tábor a nyelvi univerzalizmus hirdetője (Chomsky 1986, 1988), és azt hangsúlyozza, hogy az emberi kommunikációra használt nyelv egyetemes jellemzőket mutat, s ennek egyik fő bizonyítéka az, hogy velünk született, humánspecifikus képesség. Ennek értelmében tehát az eltérő nyelvek nem befolyásolják gondolkodásunkat, felfogásunkat.

Nyelv és gondolkodás – tyúk vagy tojás?

A kognitív nyelvészet és pszichológia régóta vitatott kérdésköre a nyelv és a gondolkodás viszonya. Melyiknek van elsőbbsége, illetve melyik facilitálja a másik kialakulását? Wittgenstein (1992) számára például a gondolkodás lehetetlen a nyelv nélkül, s úgy vélte, a nyelv teszi lehetővé, hogy fogalmakat alkossunk a fejünkben. Wittgenstein tehát élesen elkülöníti a nyelvet a gondolkodástól (Neumer 1999).

Egy másik úttörő pszichológus, Vigotszkij úgy vélte, hogy a nyelv és a gondolkodás közötti kapcsolat változik a fejlődés során; mégpedig úgy, hogy kétéves korban összekapcsolódik, amikor is a nyelv intellektuálissá, a gondolkodás pedig verbálissá válik. Így lesz a gondolkodás egyéni és társas (Pléh 2004, 175-209). Úgy vélte továbbá, hogy az eltérő nyelvek eltérő referenciakereteket adnak, tehát Vigotszkij a nyelvi relativizmus hirdetője volt (Vigotszkij 1971, 2000), azaz úgy gondolta, hogy a nyelvek és kultúrák eltérőek, s a nyelv meghatározza a gondolkodást. Ennek újjáéledése volt a Sapir–Whorf-hipotézis, melynek radikális változata szerint a nyelv *korlátozza* világnézetünket, míg gyengébb változata szerint a nyelv struktúrája *hatással van* beszélői világnézetére (Wardagh 1995).

Ezen alapokból aztán napjaink nyelvelsajátítási elméletei valamilyen módon mind állást foglalnak a nyelv és a gondolkodás viszonyát illetően. A napjainkra már meghaladott *behaviorista* elmélet szerint a gondolkodás a nyelvre épül, s határozottan megváltozik, amint a gyermek elsajátítja a nyelvet, a szavak pedig a világ egy mentális térképét alakítják ki a gyermekben.

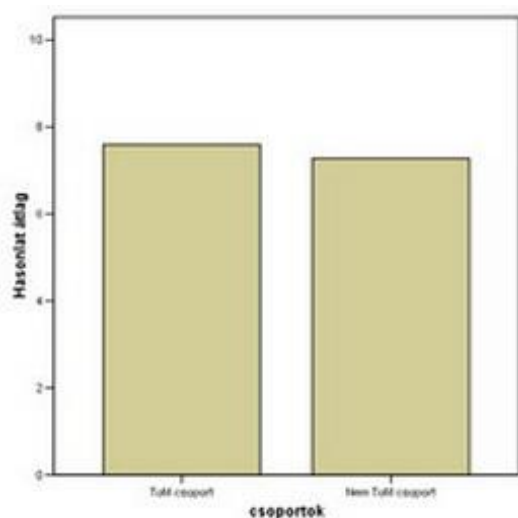
A neo-piagetianus iskola, *kognitív-interakcionista* nézeteivel azt hangsúlyozza, hogy a megismerés határozza meg a nyelvet; a nyelv a gondolkodás tükröződése, s a nyelvelsajátításnak komoly kognitív előfeltételei vannak. Úgy vélik, a gyermeknek konceptuálisan kell megértenie pl. a tárgyállandóságot, s a nyelvben csak eztán jelennek meg az erre utaló nyelvi kifejezések (pl. *papa elment, még csoki!* stb.) (Gergely 1985).

A *nativista* megközelítés szerint a nyelv autonóm, különálló mentális modul (Chomsky 1986, 1988, Fodor 1983), s ennek értelmében a nyelv és a gondolkodás függetlenek egymástól. Így ők, Humboldt korábbi elméleteihez hasonlóan a nyelvi univerzalizmus mellett voksolnak, tehát a nyelv és a gondolkodás egyetemes jellemzőire helyezik a hangsúlyt (Humboldt 1988, Neumer 1999, 19.).

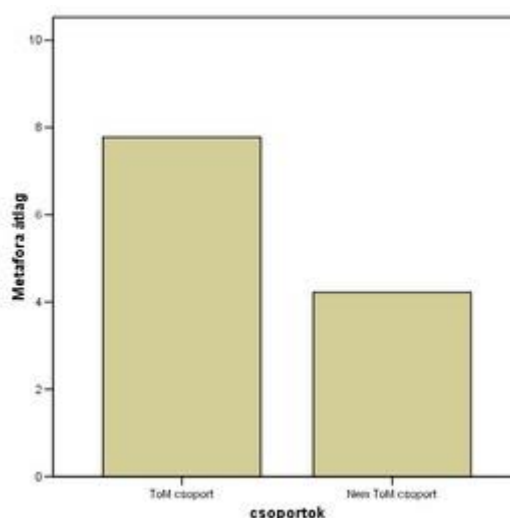
A *kulturális interakcionista* vagy más néven *pragmatista* elmélet képviselői a környezet kulcsszerepére helyezik a hangsúlyt, s a nyelvet természeténél fogva társas jellegűnek tartják, mely a gyermek kommunikációs szükségletéből adódóan alakul ki. Tehát a nyelvet a kommunikáció egy aspektusának tartják; nem a mentális fejlődés egy alkategóriájának (ahogy a kognitivisták), s nem is az emberi kogníció koronájának (mint az innatisták). A pragmatista tábor az, amelyik Vigotszkij nézeteit alapjaiban leginkább megőrizve a nyelvi relativizmus képviselője.

A tudatelmélet és a pragmatikai kompetencia viszonyának empirikus tesztje

A metaforaértelmezés e metareprezentáció alapú modellje empirikus vizsgálatban tesztelésre került (Schnell 2005b, 2007, 2012, 2019), melyben óvodás korcsoportok metafora- ill. idiomaértelmezését vizsgáltam. Azt feltételeztem, hogy a Hamis vélekedéshez szükséges verbális és tudatelmélettel rendelkező gyerekek (akik teljesítették a tesztet, a ToM csoport tagjai), azaz akik társas-kognitív képességekkel rendelkeznek, jól teljesítenek a metaforaértelmezést vizsgáló feladatban. Kontrollfeladatként Happé (1993). nyomán hasonlatértelmezéses feladatot alkalmaztam, melyben a „mint” szócska által explicitté tett összehasonlítás megértéséhez szemantikai (szó szerinti) értelmezés elegendő. A metafora feladatban azonban implicit analógiát, a szándékolt jelentést kellett kikövetkeztetni, melyhez a feltételezett metareprezentációban gyökerező szándékolvasási képesség döntő fontosságúnak bizonyult. A hamis vélekedés tesztet teljesítő, ToM csoportba került gyerekek, akik magasabb fokú mentalizációs képességgel rendelkeznek, sikeresek voltak a metaforaértelmezést vizsgáló feladatban, míg az azzal nem rendelkező társaik csak a szemantikai interpretációt vizsgáló hasonlat feladatot tudták teljesíteni (ld. 1., 2. ábra, Schnell 2007).



1. ábra



2. ábra

Az eredmények tehát alátámasztják azt a feltételezést (Schnell 2007, 2012, 2017, 2019), miszerint a tudatelmélet az idiomatikus nyelvhasználat szükséges eleme, ugyanakkor valószínűsíthető, hogy önmagában nem elégséges feltétele a sikeres nem szó szerinti nyelvhasználatnak és metaforaértelmezésnek. Egyes kutatások azt hangsúlyozzák, hogy mind kognitív, mind nyelvi tényezők szerepet játszanak az idiomatikus nyelvhasználatban. Norbury (2005) nyelvi zavarokkal és autizmussal élő gyerekekkel végzett vizsgálatában azt találta, hogy az elsőrendű tudatelmélet nem biztosíték a metaforaértéshez, és inkább a szemantikai képességekre helyezi a hangsúlyt: a megfelelően tág szemantikai reprezentációkban látja a sikeres metaforainterpretáció központi mozzanatát, és megbízhatóbb prediktornak tekinti azt.

Babarczy és Szamarsz (2006) vizsgálatukban arra keresték a választ, hogy vajon a tudatelmélet-e a kulcsfontosságú tényező a metaforaértésben, ahogy ezt több pszicholingvisztikai elmélet és kutatás is feltételezi (Sperber–Wilson 1986, Happé 1993, 101-119), vagy a Gentner által feltételezett analógiás illesztés felelős e képességért (Wolff–Gentner 2000, Gentner–Bowdle 2001). Williams-szindrómával élő személyekkel végezték a kísérleteket, akiknek társas-kognitív képességeik sérültek, ám perceptuális-kognitív képességeik épek (Tager–Flusberg – Sullivan 2000, Lukács–Pléh–Racsmány 2006). Azt találták, hogy a tudatelmélet nem egy-az-egyben korrelál a metafora-megértéssel. A kísérleti személyek a metaforaértelmezést vizsgáló feladatban a vártnál jobban teljesítettek, míg tudatelméleti képességeik jelentősen elmaradtak a kontrollcsoportétól.

E két eredmény mindegyike azonban kognitív vagy nyelvi zavarokkal élő kísérleti személyekkel végzett vizsgálatokból származik, míg a mentalizációs modell normál fejlődésűek metaforaértelmezési képességeire kíván magyarázatot adni, ill. normál mintán végzett kutatás eredményeiből következtet (Schnell 2007, 2017, 2018, 2019). Karmiloff–Smith (2002) óva int minket attól, hogy általánosítsunk az atipikusan fejlődő agy működéséből a normál fejlődésű agy folyamataira, és ez a nyelvhasználatra is vonatkozik. Így Norbury (2005) ill. Babarczy és Szamarsz (2006) eredményei nem ellentmondó bizonyítékok az itt kifejtett mentalista modell feltételezéseire, mert interpretációs stratégiáikat tekintve feltételezhető egyfajta kompenzáció, amint azt az autizmussal élő személyeknél ismerteti Györi (2002).

Pragmatikai kompetencia és nyelvi relativizmus

Egy nyelv megtanulása többet jelent annál, hogy a gyermek megismerheti és elsajátíthatja az adott kultúra jellegzetességeit, információit. A nyelvelsajátításnak nagyon fontos funkciója a szocializáció, a kulturális identitás megszerzése, hogy a gyermek milyen módon konceptualizálja környezete eseményeit, miként értékelje azokat. Ahogy társas interakciókba elegyednek, anyanyelvükön kommunikálnak és megpróbálják szavakba önteni gondolataikat, sajátos megismerő folyamatok során új kategóriákat alkotnak, és társas szabályokat sajátítanak el. A nyelv tehát láthatóan segíti a gyermek kategorizációját, megismerő tevékenységét és szocializációját. Egy kölcsönös kapcsolódásról van tehát szó, melyben a két tényező egymással kölcsönös függőségben, egymásra hatva alakul (az egyik folyamatos előrehaladása együtt jár a másik fejlődésével).

Vizsgálatom eredménye értelmében a gyerekeknek körülbelül 4-5 éves korára fejlődik ki naiv tudatelméleti képessége (Kiss 2005, Schnell 2007, 2017). Ez az eddigi kutatások szerint nagyjából egyetemes jellemzőket mutat, azaz eltérő kultúrákban is erre az időpontra tehető a gyermekek mentalizációs, metareprezentációs képességének kialakulása. Azt mondhatjuk tehát, hogy vannak bizonyos egyetemes alapelvek a nyelvelsajátításban, mivel az eltérő nyelvek

úgy tűnik, nem determinálják a társas-kognitív tudatelméleti képesség alapjainak kialakulását. A tudatelmélet kognitív mérföldkövének megjelenése tehát nem kultúrspecifikus tényező – azonban még további kutatások szükségesek egy stabil univerzalista álláspont kialakításához, mivel a létező kulturális közegek még nem kerültek teljes választékukban vizsgálat alá, lévén, hogy többnyire saját kultúrkörünk, európai kultúránk nyelvei képezték az eddigi kutatások tárgyát (Tomasello 2002, 2003). Így a tudatelmélet és a nyelvelsajátítás kapcsolata sem oldja meg a nyelvi relativizmus ill. univerzalizmus kérdését teljes bizonyossággal.

Univerzalizmus vs. relativizmus

Mivel az idiomatikus nyelvelsajátítás szorosan kapcsolódik a nyelv és a gondolkodás témaköréhez, az e területen végzett vizsgálódások során kulcsfontosságú mozzanat a kultúrafüggőség ill. az egyetemesség kérdésköre, melybe betekintést nyújthat a metaforikus nyelvi kifejezések mögött húzódó egyetemes konceptuális metaforák elemzése (Schnell 2005a,b, 2007). Az efféle vizsgálatokból arra következtethetünk, hogy vannak esetek, melyekben eltérő nyelvekben hasonló, vagy akár azonos metaforikus nyelvi kifejezések léteznek, melyek mögött azonos konceptuális metafora húzódik meg (Schnell 2005a, 2007, 2012, 2019). Ilyen például a HARAG számos metaforikus nyelvi kifejezése az angolban ill. a magyarban (pl. *a heated debate* [{*túl*}-]fűtött, *forrongó vita*], *he was fuming* [fűstölgett], *he was spitting fire* [tűzet okád]). Itt a nyelvi kifejezések mögött húzódó konceptuális metafora A HARAG FORRÓSÁG (Lakoff–Johnson 1980).

Vannak azonban eltérő nyelvi megfogalmazások, pl. a magyar *fűbe harap* megfelelője az angolban „*felrúgja a vödört*” (*kick the bucket*), míg az olaszban valaki *elhagyja a tollait* (*lasciarci le penne*). Itt eltérő nyelvi megfogalmazások mögött merőben eltérő konceptuális metaforák húzódnak meg, bár találunk olyan kifejezést, mely hasonló konceptuális metaforán alapul: angol *bite the dust* = porba harap, ill. a magyarban valakinek *a haja szála görbül* → *megkopaszkodik* → *elhagyja a tollait* analógia megtalálható.

S természetesen vannak olyan esetek, ahol eltérő nyelvi kifejezéseket találunk: *Nincs ki mind a négy kereke* (magyar); *Nincs meg minden csésze a szekrényben* (német) (*Er hat nicht alle Tassen im Schrank*), ill. az angol *Elvesztette a márványgolyóit* [*He has lost his marbles*] melyek mégis azonos konceptuális metaforán alapulnak [AZ ABNORMÁLIS HIÁNY].

Az eltérő nyelvi megfogalmazások tehát lehetnek kultúrspecifikusak, melyek közti átfedések a kultúrák találkozásának, információcseréjének, egyszerűen a reprezentációterjedésnek jelei (Sperber 2000, Pléh 2000). A metaforikus nyelvi kifejezések sajátos történelmi ill. szocio-kulturális kontextusba ágyazódnak²⁸.

Az *eltérő nyelvi* formák mögött mégis legtöbbször *azonos konceptuális* analógok húzódnak meg, mely alapján az mondható el, hogy a pragmatikai interpretációs folyamatok nagyjából egyetemes szerveződésűek – ez összhangban van Sperber és Wilson által képviselt kognitív pragmatikai nézettel (Sperber–Wilson 1986), a konceptuális metafora elmélettel (Lakoff–Johnson 1980, miszerint az emberi gondolkodás alapvetően metaforikus szerveződésű), és Tomasello azon észrevételével, miszerint a tudatelméleti képesség 4-5 éves kor közötti kialakulása feltételezhetően egyetemes kognitív fejlődéslélektani jellemző.

²⁸ Némely idióma esetében csak az adott kulturális háttérismeret birtokában értelmezhető „helyesen”, azaz a szándékolt átvitt értelemben az adott metafora; pl.: *a rövidebbet húzta* (pórus járt). Ez a társuló jelentés abból a kulturális babonából ered, hogy a csirke mellsontjának eltörése, felezése esetén, akinél marad a hosszabb, az lesz szerencsés, míg aki a rövidebbet húzza, pórus fog járni.

A nyelv rendkívül vitatott terület a megismeréstudomány köré szerveződő kutatásokon belül, ezért minden elméletalkotónak el kell tudnia helyezni vizsgálatát a nyelvi relativizmus ill. univerzalizmus dichotómiájában. E kettősség szellemében zajló vizsgálatok betekintést nyújtanak a pszicholingvisztika összetett kérdéseibe, s felhívják a figyelmet a kulturális különbségek és hatások jelentőségére (Pléh 2000a).

Irodalom

Babarczy, Anna - Szamarasz, Vera (2006): *Metaforaértés Williams szindrómában: tudatelmélet vagy analógiás illesztés?* Magyar Pszichológiai Társaság XVII. Országos Nagygyűlése, 2006 május 25-27., Budapest. Program és előadáskivonatok. 2006.

Chomsky, Noam (1986): *Knowledge of Language. Its origins, knowledge, and use.* New York: Praeger.

Chomsky, Noam (1988): *Language and Problems of Knowledge.* Cambridge: MIT Press.

Fodor, Jerry (1983): *The modularity of mind.* Cambridge, MIT Press. 1983.

Gentner, Dedre - Bowdle, Brian (2001): *Convention, form, and figurative language processing. Metaphor and Symbol.* 2001/16 (3, 4): 223-247.

Gergely, György (szerk.) (1985): *Piaget és a nyelvelsajátítás.* In: *Piaget Emlékkötet.* Budapest: Magvető.

Gibbs, Raymond (1994): *The poetics of Mind.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Győry Miklós, Stefanik Krisztina, Kanizsai-Nagy Ildikó, Balázs Anna (2002): Naiv tudatelmélet és nyelvi pragmatika magasan funkcionáló autizmusban: reprezentációs zavar, performanciakorlát vagy kompenzáció? In: Racsmany M., Kéri Sz. (szerk.) *Architektúra és patológia a megismerésben.* Budapest: BIP. 11-39.

Happé, Francesca (1993): Communicative competence and theory of mind in autism: a test of relevance theory. *Cognition* 1993/48, 101-119.

Humboldt Wilhelm von (1988): *On language: On the diversity of human language construction and its Influence on the mental development of the human species.* New York: Cambridge University Press.

Karmiloff-Smith, Annette - Karmiloff, Kyra (2002). *Pathways to Language. From fetus to adolescent.* Harvard University Press. Cambridge, Mass., USA.

Kiss, Szabolcs (2005): *Elmeolvasás.* Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.

Kövecses, Zoltán (1998): Metafora a kognitív nyelvészetben. In: Pléh Cs. - Győri M. (szerk.) *A kognitív szemlélet és a nyelv kutatása.* Budapest: Pólya Kiadó. 50-82.

Lakoff, George – Johnson, Mark (1980): *Metaphors we live by.* Chicago: The University of Chicago Press.

Lukács, Ágnes - Pléh, Csaba - Racsmány, Mihály (2006): *Spatial language in Williams syndrome. Acta Linguistica Hungarica*, 48 (1-3), 243-269.

Neumer Katalin (szerk.). (1999): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest: Osiris. 13-34.

Norbury, Courteney, Frazier (2005): The relationship between theory of mind and metaphor. Evidence from children with language impairment and autistic spectrum disorder. *British Journal of Developmental Psychology*, Volume 23, Number 3, September 383-399 (17).

Pléh Csaba (2000a): A relativizmus kérdései és a mai pszicholingvisztika. *Pszichológia*, 2000/20, 215-241.

Pléh, Csaba (2000b): A gondolatok terjedési mechanizmusai: mémek vagy fertőzések. *Replika*. 165-185.

Pléh, Csaba – Felhősi, Gabriella – Schnell, Zsuzsanna (2001): Nézzen a ceruza ugyanarra! A téri vonatkoztatási rendszerek változatai kisgyermekkorban. In: Andor, J. – Szűcs, T. – Terts, I.: *Színes eszmék nem alszanak... Szépe György 70. születésnapjára. II. kötet*. Lingua Franca Csoport, Pécs. 977-990.

Pléh Csaba (2004): A nyelv és használója. In: Kenesei, I. (szerk.): *A nyelv és a nyelvek*. Szombathely. Corvina Egyetemi Könyvtár. 175-209.

Schnell, Zsuzsanna (2005a): *Kognitív pragmatika és idiomatikus nyelvhasználat*. A II. Grastyán országos interdiszciplináris konferencia előadásai. PTE Grastyán Endre Szakkollégium, Pécs. 155-170. o.

Schnell, Zsuzsanna (2005b): Tudatelmélet és Pragmatika. Idiomatikus nyelvelsajátítás. In: Gervain, J.- Kovács, K. - Lukács Á. - Racsmány, M. (szerk.): *Az ezerarcú elme. Tanulmányok Pléh Csaba 60. születésnapjára*. Budapest. Akadémiai Kiadó. 102-117.

Schnell, Zsuzsanna (2007): Tudatelmélet és Pragmatika - Idiomatikus nyelvelsajátítás. In: Mund, K. és Kampis, Gy. (szerk.) *Az evolúciós gondolat. Tudat és Elme*. 145-167. Budapest. Typotex.

Schnell, Zsuzsanna (2012): The Development of Humour Competence of Hungarian children - A Cognitive Approach. In: T. Litovkina A., Szöllősy J., Medgyes P., Chłopicki W. (eds.): *Hungarian Humour. Humor and Culture 3*. Cracow: Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012. 235-253.

Schnell, Zsuzsanna (2016): *Az elme nyelve. Társalgás és nyelvfejlődés*. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Schnell, Zsuzsanna (2017): *Eltérő jelentések az eltérő szándékok világában*. Márton Miklós - Molnár Gábor - Tőzsér János. *Más Elmék*. Budapest, L'Harmattan kiadó.

Schnell, Zsuzsanna (2018): Discourse Skills and Social Cognition. Pathology in Neuropragmatics. In: Agora, Zs. – Rab, V. (eds.). *Identities in Conversation. Science-Community-Social Responsibility*. Volume published by the Grastyán Endre College for Advanced Studies, University of Pécs. 136-148.

Schnell, Zsuzsanna. (2019): Fuzzy boundaries in interpretation: Empirical study on the common traits and differences of Irony and Metaphor as the hypothesized infringements of the Maxim of Quality. In: Furkó, P. - Vaskó, I. - Dér, Cs. – Madsen, D. (eds). *Fuzzy Boundaries*

in Discourse Studies – Perspectives on Theoretical, Methodological, and Lexico-Grammatical Fuzziness. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland. 151-181.
https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-030-27573-0_8

Sperber, Dan (2000): *A kultúra magyarázata*. Budapest: Osiris.

Sperber, Daniel - Wilson, Deidre (1986): *Relevance: communication and cognition*. Harvard University Press.

Szécsi, Gábor (2019): Énteremtő narratívák az új média korában. *Kultúratudományi Szemle* 2019/2-3, 14-21. PTE KPVK, Szekszárd.

Tager-Flusberg, Helen. - Sullivan, Kate (2000): *A componential view of theory of mind: Evidence from Williams syndrome*. *Cognition*, 76, 59-89.

Tomasello, Michael (2002): *Gondolkodás és kultúra*. Osiris. Budapest.

Tomasello, Michael (2003): *Constructing a language. A usage-based theory of language acquisition*. Harvard University Press. 1-43.

Vigotszkij, Lev Szemjonovics (1971): *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*. Budapest: Gondolat.

Vigotszkij, Lev Szemjonovics (2000): *Gondolkodás és beszéd*. Budapest: Trezor.

Wardhaugh, Ronald (1995): *Szociolingvisztika*. Osiris-Századvég. Budapest.

Wittgenstein, Ludwig (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz. Budapest.

Wolff, Phillip - Gentner, Dedre (2000): *Evidence for role-neutral initial processing of metaphors*. *Journal of experimental psychology: learning, memory and cognition* 2000/26(2): 529-541.

Zenepedagógia és népdal

Az új stílusú magyar népdal megjelenése

Kodály kórusműveiben és etűdjeiben

„Jobb zenészekre van szükség.”

Kodály Zoltán (1954)

*„...a zeneértéshez közelebb visz a kótaolvasás,
mint az operabérlet vagy népszerű zeneesztétika.”*

Kodály Zoltán (1943)

„Felületes hallgatónak eleinte egyik olyan mint a másik.”

Kodály Zoltán (1960. 25.)

„...ének, népdal és mozgó dó” – foglalta össze Kodály életének utolsó évében a róla elnevezett zenepedagógiai módszer lényegét. (Kodály 1966. 187) Nemcsak pedagógiájának, de alkotóművészetének is legjelentősebb szegmense, alapja a magyar népzene. Mintegy 5000-re tehető az általa gyűjtött dalok száma, műveinek nagy része ezek alapján készült.

Kodály zenepedagógiai műveinek keletkezése, története

Mielőtt Kodály zenepedagógiai célzatú – igaz, ezen gyakran túlmutató – alkotásainak elemzésébe fognék, nézzük, miért és hogyan került a népdal a zeneoktatásba. Ez a mára természetes és magától értetődő dolog nem volt mindig az. Dobszay László így tekint vissza eredetére:

„Amikor Kodály először hívta fel a figyelmet a népdalra – valamikor az 1910 körüli években – nem arról beszélt elsősorban, hogy ez erősíti-e nemzeti vagy népi öntudatunkat. Még kevésbé arról, hogy a népdalokon könnyebb elkezdni a zenetanulást. Őt egy dolog fogta meg, s ez az egy dolog világít át minden szón, amit a népdalról mond. Ez az egy dolog – bármily egyszerűnek látszik is, ki kell mondani -, az, hogy a népdal szép. Nagyon szép. Minden népdal szép? Azért szép, mert népdal? Azért szép, mert a nép énekel? Egyáltalán nem. Sőt Kodály is, Bartók is, megdöbbenve látja, hogy annak, amit a nép énekel, igen nagy százaléka igenis hitvány zene! Hogyan lehet az, hogy a népdal egyszer a szépséges, egyszer a hitvány oldalát fordítja felénk? Ezen elég sokat törték a fejüket Kodályék is, de nemcsak ők, hanem olyan neves zenészei a századnak, mint pl. a német Walter Wiora vagy az angol Cecil Sharp. A válaszokban

már nem egészen egyeznek. Bartók például azt tartotta fontosnak, hogy ami a néptől származik, vagy a nép használatában nyerte el végleges alakját, abban olyan szépség kristályosodott ki, mint a természet tökéletessége. Ami viszont a néphez került lim-lom, amit az iskola vagy a városi félkultúra közvetített a néphez, az csak kárára volt a nép zenei ízlésének... Wiorák viszont úgy látták – s Kodály is effelé látszik hajlani –, hogy a nép által megőrzött régi anyag hordozza az értéket, s minél újabb keletű a dal, annál kevésbé értékes...

A népzene legrégibb rétegei a művészi egyszólamúság fénykorából valók. Ezek a zenék egyszerűek anélkül, hogy ezzel értéktelenebbé válnának...

Kodály tehát nem azért szerette meg a népdalt, mert a nép énekli. Sok olyant énekelt a nép, amit Kodály szívből elutasított, sőt gyűlölt. De amikor felismerte, hogy a nép dalai között olyan szépségek vannak, amilyenekkel másutt még nem találkozott, akkor becsülését még inkább emelte az, hogy e rejtett szépségeket éppen a dolgos, egyszerű nép őrizte meg...

...jelentette ez azt is, hogy a népdalon keresztül el lehet juttatni az igazi zene szépségéhez azokat is, akik a zenei műveltség útján még el sem indultak, vagy a legelején tartanak.”

(Dobszay 2009. 14)

Dobszay pontosan rátapint a lényegre: a népdal bekerülése az oktatásba nem nemzetpolitikai kérdés, még csak nem is zenepedagógiai praktikum, hanem (a kodályi zsenialitás mellett) esztétikai kérdés. Használjon olyat a gyermek, ami lelkét nemesíti, ami örömet okoz neki, ami tetszik neki, vagyis olyat, ami szép. Ezt Kodály nyilván a kezdetektől látta és tudta. Ám ennek általános észrevételéhez és igazolásához hosszú út vezetett. Kodály érdeklődését a zenepedagógia felé a kórusművészet alapozta meg.

Kodály így látja a kezdeteket:

„Mintegy 1925-ig én is a szakzenészek rendes életét éltem, azaz semmit sem törődtem az iskolával, abban a hiszemben, hogy ott minden rendben van, tesznek, amit tehetnek, s akinek nincs hallása, az a zene számára úgyis elveszett. Ebből az illúzióból egy véletlen eset rázott föl. Egy szép tavaszi nap a budai hegyekben egy kiránduló lánycsapatra akadtam. Daloltak, s én megálltam egy félórára, és a bokrok közül hallgattam őket. Attól, amit daloltak, egyre jobban elszörnyedtem, csak annyit mondok, hogy a műsoruk koronája – Schneider Fáni volt. Megtudtam, hogy egy pesti tanítónőképző növendékei, s hirtelen megláttam, hogy a jövő nemzedék nevelői és anyái az analfabétaságnál is rosszabb, teljes zenei züllöttségben nőnek fel. Ma hálásan gondolok Schneider Fánira, mert az kényszerített, hogy gondolkodjam, mit kellene tenni.” (Kodály 1937. 71-74)

A gondolatot tett követte, elkészült a *Túrót eszik a cigány* és több más nőikari mű, amelyek magukban rejtették a folytatás igényét. Azért, mert a darabokat szerették az éneklők és a karvezetők, alkalmasak voltak és szépek. Mindezt nem sokkal megelőzően Kodály már felhívta a figyelmet a problémákra: „*Felépítmény alépítmény nélkül. Tető falak nélkül... Korán jött a Zeneakadémia: nem volt elég odavaló növendék... Wagner zenei világa... elsöpörte a zsenye magyar operát... Tátongó szakadék támadt a maroknyi elit és a nemzet többsége közt zeneileg is...*” majd a konklúzió: „*A magyar zenekultúra létkérdése, hogy ez többé ne történhessen meg. Minden teendőnk egyetlen szóban foglalható össze: nevelés.*” (Kodály 1937. 48) Ugyanitt azt is kifejti Kodály, hogy „...*magyar zenei élet csak e hagyományok alapján, annak levegőjében fejlődhetik*” – és itt a „külön magyar zenei hagyomány”-ra gondol. A karéneklésben látja a megújulás lehetőségét, amit azonban teljességgel meg kell újítani, amihez művek kellenek. A kórusba való felnövést azonban fiatalon, gyermekkorban kell elkezdeni: „*A zene nem magánosok kedvtelése, hanem lelki erőforrás, amelyet minden művelt nemzet igyekszik közkinccsé tenni. Kapja meg belőle részét minden magyar gyermek.*” (Kodály 1937. 50)

Egy kicsit korábbra kell néznünk ahhoz, hogy valóban megértsük, mekkora lépés ez. Szabados Béla (1867-1936), Kodályhoz hasonlóan, Koessler-tanítvány, 1921-ben kiadott *Solfège – A zenei hallás képzése és a zenei alapismeretek*²⁹ c. tankönyvében szó sincs a népzeneről. Ez a könyv a C-dúr skála felépítésétől indul és eljut Bertalotti kétszólamú gyakorlataiig, valamint saját egy-, két- és háromszólamú etűdjeiig. Egyetlen utalás van a népzenére, az utolsó előtti, 270. gyakorlathoz ezt írja: *Régi magyar népdal*. A mű egy töredékdallam, ami nem hasonlít a címére, hacsak a kisnyújtott és kiséles ritmusokat nem vesszük annak. Ugyanebből a korszakból említhetjük még Siklós Albert és Sik József nevét, akik szintén a hallásfejlesztés- szolfézs témakörben alkottak tananyagot.

A zenepedagógia stílusváltása és megerősödése nyomán lassanként folyóiratok, pedagógiai periodikumok is megjelentek – immár hasznos célzattal. Ezek elősegítője a Magyar Kórus Lap- és Zeneműkiadó, amely 1931-1950-ig működött (alapítók Bárdos Lajos és Kertész Gyula), fő célja a zenei ismeretterjesztésen, a kor zenei eseményeinek recenzálásán kívül kórusművek kiadása volt. A Kiadó közel húszéves pályafutása alatt mintegy kétezer zeneművet adott ki. Nemcsak ismert, klasszikus alkotásokat, de fiatal magyar szerzők műveit is. Számos zeneszerzőt, köztük magát Kodályt is művek írására bírták rá, amivel gyarapították a repertoárt. A hasonló nevű folyóiratot, amely kottamellékletet is tartalmazott, ötezer példányban

²⁹ (1921) Budapest, Rozsnyai Károly Könyv- és Zeneműkiadása.

nyomtatták és a posta vitte ki minden faluba. A „félpénzen”, azaz nagyon alacsony költségvetésből létrehozott Fery Oszkár (ma Kiss János altábornagy utca) utcai kis budai kiadó negyven munkatárssal működő, az egész országot behálózó kiadvállalattá növekedett.

A kiadó folyóiratai:

1931 – 1950 Magyar Kórus

1933 – 1950 Énekszó (Kerényi György, Kertész Gyula)

1941 – 1950 Éneklő Ifjúság (Kerényi György)

1947 – 1949 Zenei Szemle (Bartha Dénes, Szabolcsi Bence)

1947 – 50 Zenepedagógia (Czövek Erna)

A kiadó hanglemezeket (sajnos ezek nem maradtak fenn) és időszaki, tematikus kiadványokat is megjelentetett. Szintén nagyon fontos tevékenysége volt azoknak a máig is használatos kórusműgyűjteményeknek az összeállítása és publikálása, amelyek nagyban befolyásolták és mélyítették a kor zenei ízlését. Mindemellett hasznos anyagot adtak a karnagyok és kórusénekesek kezébe.³⁰ A kiadó működésének vége felé népzene tudományos és zenetudományos műveket is kiadott és terjesztett: többek között Bartók: *Népzenénk és a szomszéd népek zenéje*, Kodály: *A magyar népzene*, Szabolcsi Bence: *A zenetörténet kézikönyve* c. műveket. 1931-ben jelentette meg a *Szent vagy uram* népénektárat, a katolikus népének 20. századi reformját elindító gyűjteményt. Szerkesztője Harmat Artúr és Sík Sándor volt, és szintén a Kiadó nevéhez fűződik a *Magyar Cantuale* – ma kevesek által ismert – egyzeneműkari feldolgozásokat tartalmazó népénekgyűjtemény is (1935), valamint a *Harmonia Sacra* vegyeskari feldolgozású népénekgyűjtemény (1934).

Az *Éneklő Ifjúság* c. periodikum 1941 szeptemberében indult, felelős kiadója Kerényi György, szerkesztői rajta kívül Forrai Miklós, K. Péterffy Ida, Rajeczky Benjamin és Volly István voltak. Impresszumában ez olvasható:

„Ez az ifjúsági zenei lap az Éneklő Ifjúság néven ismert mozgalom folyóirata. Innen vette címét is. Ugy találtuk, hogy ez az egyetlen cím, amely nem rekeszt ki senkit, de mindenkit egybefoglal. Zongorázók, hegedűsök, furulyázók: valamennyiünknek közös anyanyelvünk az ének. Természetesen nagyon örülünk, ha a karénekesek is tanulnak hangszert. Folyóiratunk arra törekszik, hogy az éneklő, zenélő ifjúság közös társas életének szebbítője, gazdagítója legyen.” Kodály így köszöntötte az induló lapot: *„Aki nem tud írni-olvasni, arról azt mondják: analfabéta... A mai műveltség írás nélkül elképzelhetetlen... Így van a zenében is. Aki a zenét nem tudja olvasni: zenei*

³⁰ Pl.: Forrai, Miklós (szerk.): *1000 év kórusa*, Forrai, Miklós (szerk.): *Fallalla* stb.

analfabéta... Egy csapat lelkes zenész arra vállalkozott, hogy a magyar ifjúságnak kalauza lesz, hogy kiegészítse mindkét értelemben vett zenei analfabétaságából. Az ifjúságon áll, hogy elfogadja a feléje nyújtott kezét és ezzel életét és az egész nemzet jövőd életét szebbé, gazdagabbá tegye.”

Ezt a bevezetőt ebben a lapszámban aztán főként népzenei írások követik, néhány zenepedagógiai tanács, hírek, egy Gárdonyi Zoltán-bicinium és némi tanács a szolmizáció játékos elsajátításához. A folyóirat a későbbiekben is megtartotta közvetlen, szűkszavú, de lényegre törő stílusát, célja az volt, hogy a Budapeستől és a nagyvárosoktól távol élő, gyakran nehéz körülmények között dolgozó énektanárokat és karnagyokat segítse és bátorítsa, zenei ötletekkel és anyaggal lássa el.

Az *Énekszó* c. folyóiratban Lajtha László 1937-ben pl. így válaszol egy beérkezett levélre, mely a képzetlen, ám lelkes amatőr népzenei gyűjtők problémáiról szól: *„Biztosíthatom a falusi értelmiséget, hogy bármely tudományról legyen is szó, a szaktudósokat mindig maguk mellett tudhatják.”* (Lajtha 1937)

Maradjunk azonban a kodályi vonalnál. 1937-ben, amikor a fentebb idézett mondatokat írta Kodály, jelentette meg első pedagógiai célzatú, kétszólamú gyűjteményét, a *Bicinia Hungarica* I. kötetét. A teljes sorozat (4 füzet) 1942-ig látott napvilágot. Az első három füzet magyar népdalokat és részben saját alkotásokat tartalmaz, a IV. füzet pedig *„rokon népek”* dalainak feldolgozásaiból áll. Az I. füzet végén áll a sokszor idézett, és sokakat a zenei pályán elindító gondolat: *„... nem sokat ér, ha magunknak dalolunk, szebb, ha ketten összedalolnak. Aztán mind többen, százan, ezren...”* A *Bicinia Hungarica* darabjainak előadása nem olyan könnyű, mint ahogy azt sokan hiszik. A tiszta kvintek, kvartok – a magyar népzene legfontosabb hangközei a legnehezebben intonálhatóak közé tartoznak. Mindemellett a teljes népdal is bennük van, aminek hű előadásához nemcsak a tisztaságra kell figyelni. Az I. füzet előszavában ír Kodály arról, hogy a szolmizációs hangok megnevezése egyúttal a hang helyét is mutatja a tonalitásban. Az I. füzet 2. kiadásához hozzáfűzi, hogy e gyakorlatok elsősorban az iskolai órák anyagát kívánják színezní, ha mégis színpadra kerülnének, akkor érdemes többet énekelni belőlük egymás után.

1941-ben készült a *Tizenöt kétszólamú énekgyakorlat*. Előszavában Kodály leírja, hogy e gyakorlatok afféle előkészítésnek tekinthetők Bertalotti gyakorlataihoz (amelyek viszont a Palestrina-stílust készítik elő), a zenei anyanyelvünkön. Ráadásul ezek megtanulása nem igényel semmilyen hangszeres jártasságot, mégis bevezetnek a klasszikus többszólamúság berkeibe. Ezen gyakorlatok között kevés a népdal, néhány népdalszerű akad. A kotta húsz évvel

későbbi, második kiadásának utószavában említi Kodály az akkorra már virágzó ének-zenei általános iskolák fontosságát, ahol ezeket a gyakorlatokat tizenkét éves korukban éneklék a tanulók. Felhívja a figyelmet az általános iskolák folytatásának szükségességére, azaz az ének-zenei gimnáziumok elindítására.

Ugyanebben az évben jelent meg a dolgozatomban nem vizsgált (mert nem tartalmaz népdalt) *Énekeljünk tisztán*-sorozat, amely a hangszeres világon túlmutató akusztikus zenei tisztasághoz irányít. Ennek előszavában emlékezik meg Kodály arról a híres történetről, amikor Sztojanovits Adrienne híres Szilágyis kórusának egyik próbáján meghallotta a kombinációs hangot, azaz a valóban énekelt hang alsó oktávját. Itt írja, hogy a C-dúr skálamódszer teljesen alkalmatlan a tiszta éneklés begyakoroltatásához, és hívja fel a figyelmet a félhangnélküliség fontosságára (a kezdeti időkben), vagyis a pentatónia, azaz „*Az ötfokúság révén egy csapásra jobb pedagógusok és jobb magyarok lehetünk...*”

A 333. olvasógyakorlat zárszava 1943. szeptemberében íródott. Maga a szó – olvasógyakorlat – is most hangzik el először. Itt is a zenei írás-olvasás fontosságára utal Kodály, amihez ez egy lépcső lehet. Közel húsz évvel később, 1962-ben jelent meg a füzet második kiadása. Itt utal a Gulyás György nevéhez köthető, addigra már a földbe döngölt békéstarhosi ének-zenei iskolára, valamint felhívja a figyelmet (nem először) az abszolút hallás fontosságára. Az *Ötfokú zene* c. négykötetes sorozat 1945 és 1948 között jelent meg. Az I. kötet utószavában említi Kodály, hogy „...*az ötfokú zene olyan mint az anyatej.*” Ezen kis etűdök éneklése, hangszeren játszása (a betűkotta ellenére és éppen emiatt!) segít „...*magyarabb zenészeket és zenészebb magyarokat*” nevelni. Nem először említi a pentatónia és a magyar lét/faj/gondolkodás összefüggését, ennek oka az, hogy a pentatóniát – főként ebben az időben – a magyar népdal lelkének, legfontosabb eszközének és jellegzetességének tekintették.

A II. kötet zárszavában ír az ötfokú facimbalomról, amelynek segítségével játékosan tanulhatnak meg énekelni a gyermekek. Ír a „*szolmizáló szótagok madárnyelvéről*”, amely akár a szöveget is helyettesítheti. Három pontban emeli ki, miért elsődleges a pentatónia a korai zenei nevelésben: könnyebb ebben a hangsorban énekelni, a zenei felfogóképességet jobban fejleszti az ugrás, mint a létramódszeres skálázás, valamint ismét megjelenik a gondolat: „*magyar zenei öntudatra*” ébred a gyermek, szépnek érzi zenei anyanyelvét, és „...*a belőlük vált felnőttek is otthon érzik magukat a magyar zene levegőjében.*”

E sorozat záró füzete 140 csuvas dallamot tartalmaz. Kodály megmagyarázza ezek fontosságát. „*A mai csuvas nép őse, a bolgár-török, valamikor az V-VII. században mintegy kétszáz évig együtt élt a magyarral a Kaukázustól északra.*” Dalaikat énekelni fontos, mert „*A magunk megismerését mélyíti. Közös az ősrünk...*”, és általuk „...*zenei világismeretre teszünk*

szert.” Ugyanebben az írásban szól Kodály a világzenéről, amelyet később sokan félreértelmeztek:

„A világ egyre jobban feltárul, s az egy népre szorítkozó művészet hovatovább értelmét veszti. A világzene megvalósulásához közelebb járunk, mint a Goethe-képzelte világirodalomhoz. Az a kérdés, hogyan állunk inkább helyt a világzenében: egyéniségünk elvesztésével vagy megerősítésével? Azt hihetné valaki, annál jobb világpolgárok leszünk, minél inkább hasonulunk a világ hangjához, s lemondunk a magunkról. Pedig éppen ellenkezőleg: a magunk ismeretében gazdagodva, elmélyülve, felvértezve több szavunk lesz a világhoz, mint volt eddig, mikor java erőinkkel jobbra nyomtalanul beleolvadtunk. Ezért biztosabban haladunk a világzene felé a Csuvasföldön át, mintha egyenesen nyugatra mennénk. Szüntelen törekvésünk legyen: jobb zenésszé és magyarabb magyarrá válni. Csak ha a kettő el nem választható egységbe olvad, akkor remélhetjük, hogy megmaradunk.” (Kodály 1957)

Kodály nem a kb. az 1960-as évektől létező és jobb szó híján *világzenének* (Fehér 2018. 270) elnevezett műfajról szól itt, hanem a világ népeinek zenéjéről, az egységes zenei gondolkodásmódról. Ahogyan Goethe egy egységesen érthető, értelmezhető irodalomról, úgy Kodály is a világon mindenütt egységesen felfogható zeneirodalomról szól itt, nem másról. Ezekről az etüdökről meg kell jegyezni, hogy látszólagos egyszerűségük ellenére még a zeneakadémia legfelsőbb évfolyamain is tananyagnak számítanak, ugyanis Kodály ötletei alapján nagyon sokszínűen előadhatóak, ostinatoval, kánonban, rák-, tükörfordításban és sorolhatnánk. Mindemellett a kvint- és kvartközpontú zene továbbra is a legnehezebben intonálható.

A *24 kis kánon a feketebillentyűkön* (1945) szintén nem tartalmaz népdalt – a magyar népdal a maga eredetijében –, igen messze van a polifóniától, kánonban csak nehezen és ~~kevés~~ csak kis része énekelhető. A dallamok ennek ellenére igen gyakran hasonlítanak a magyar népdalhoz, főleg a kezdeti részeken. Újdonságot ajánl ezzel a művel Kodály: a fekete billentyűk az anhaemiton pentatóniát adják, hangszerjáték előkészítésében, a korai kottaolvasási készség elsajátításában, a memóriafejlesztésben és a többszólamú figyelem elindításában is nagyszerűek ezek a gyakorlatok.

A *33 és 44 kétszólamú énekgyakorlattal* (1954) veszi kezdetét a korábban elültetett vetés learatása: egyre nehezednek a gyakorlatok. Az *55 kétszólamú énekgyakorlat* (a 44-hez hasonlóan) két külön kötetben jelenik meg, és már c-kulcsokban írott gyakorlatokat is tartalmaz. *„Talán szabad arra törekedni, hogy ne csak labdarúgóink legyenek különbek mindenkinél, hanem zenészeink is”* – utal a magyar labdarúgó-válogatott egy évvel korábbi, 1953. november

25-i bravúros győzelmére Anglia ellen. Említi az „*ujjakkból való zenélés*” helytelenségét, és jobb zenetanítói módszerekre sarkall. Javasolja, hogy e füzetek tartalmát a szabadban énekeljék, bármilyen felosztásban. Itt már egyre gyakoribb a dó-váltás, ami az összhangzattan előszobája, a funkciók hallást segíti.

Ezek a füzetek végigvezetik a zene iránt érdeklődőt, a zenei írás-olvasást elsajátítani igyekvőt egészen a zene gyakorlatához: a betűvetésen túl a zene jellegzetességeinek megismeréséhez is. Ez a tanulás ráadásul örömteli, hisz a zene teljességét ismerő tudós, a széles fantáziájú művész és a különlegesen emberi ember, maga Kodály Zoltán, a 20. század egyik zsenije a kalauz ezen az úton. Az élmény a legfontosabb, az *öröm* a zenetanulás során, aminek eredménye a jártasság e művészet világában.

A tananyag tehát megvolt. Már csak használni kell, és a zenetanítás örömmel teli munkává válik. A 20. század utolsó évtizedeire összeállt egy olyan módszertan, amely alapján minden tanár jól tudta alkalmazni a népzenei munkája során. Ám az idő telt, és a tudomány sem tétlenkedett. Mindaz, amit Bartók a 20-as, vagy Kodály a 30-as években leírt vagy feltételezett, nagyrészt bizonyítást nyert, avagy kiteljesedett. Ám egy részüknek igazságtartalma kérdőjeleződött meg – az előkerült adatok tükrében. Ahogyan történik ez minden szakterületen. Ám a pedagógiának illik lépést tartani a tudománnyal. Dobszay László 1996-ban hívta fel a figyelmet (Dobszay 1996. 63-66) arra, hogy a zenetanárok tudása az 1934-es szinten állt meg, ami nem helyénvaló. Ezt több pontban foglalta össze:

1. Figyelni kell arra, hogy a népdalanyag jelentősen kibővült.
2. *Mi a népdal?* A kép differenciáltabb lett, mert a népdal ma már nem természetes állapotában létezik. („*Bizony a népdal nem úgy keletkezik, hogy a közösség ül a kukoricamorzsolóban, s akkor a népi alkotás istene vagy szentlelke hirtelen megszállja valamelyik jelenlévőt, s máris megszületik a hamisítatlan népdal.*”)
3. Ma egyre többet tudunk a népdalról, de nem elég a dalokról való „*egyéni ismeret...*”, „*A korszerű népdalismeret több népdalról tud több konkrétumot mondani.*”
4. A népdal életmódja, előadásmódja is fontos: nem a szolmizálás és nem a kottából való kibogarászás, hanem az autentikus felvételek és leírások megismerése segíthet ebben.
5. „*...újra kell gondolni a népdal szerepét kultúránkban.*”
6. Tudomásul kell venni, hogy a 20-as években felállított stíluskategóriák ma nem állják meg helyüket. „*Az iskola ma azt tanítja, hogy van régistílusú magyar népdal, mely pentaton, ereszkedő, és van újstílusú, mely kupolás, visszatérő szerkezetű. Nos, ez a tanítás teljesen idejétmúlt.*” Rengeteg újabb stílus került elő (a régi rétegen belül) ill. megnevezésük vált világossá az évek során.

Bizonyos vagyok abban, hogy Kodály – ha ma élne – egyetértene ezekkel a gondolatokkal. Éleslátása, mindig az ifjúság igényeire figyelő, korát meghazudtoló meglátásai ezt bizonyítják. Dobszay gondolatai Kodály érvrendszerének mai megfelelői.

Az új stílusú magyar népdal megítélése a népzenei rendszerekben

A magyar népzene rendszerezésének igénye igen korán felmerült. A korai kísérletezések után a 20. század két zsenijének elképzelése alapján folyik a dalok zenei alapú rendezése. 1918-ban jelent meg Bartók híres írása: *Die Melodien der Madjarischen Soldatenlieder*. (Bartók 1918. 36-42) Itt Bartók már ír az új stílusról.

„Bartók igen határozottan választja szét benne a „rég stílusú” dallamokat az „új stílusúaktól”... A generális felosztás esetében az alapot erre a századforduló táján virágkorát élő „új stílus” valóban sokoldalúan bizonyítható „új” volta, illetve a pentaton-ereszkedő melódiák ugyancsak számos érvvel alátámasztható „ősisége” adta – e tekintetben az akkori nézeteket mindmáig legfeljebb finomította-kiegészítette, de döntően nem módosította a magyar népzene tudomány.” (Kovács 1993. 13-31)

1924-ben jelent meg Bartók új műve (*A magyar népdal*), amelyben az új stílusról elmondja, hogy két különböző dallamjárású sor szerepelhet benne (A és B), oktávnál nagyobb a hangterjedelme, zárt architektonikus forma jellemzi, dūr, dór, eol, mixolid, frig hangsorok és pentaton fordulatok vannak benne. Architektonikus (kupolázó) dalok ezek, melyeknél a kezdő- és a zárósor azonos. Ez az osztály nem oszlik alosztályokra, jellemző rá az alkalmazkodó ritmus.

Kodály az új stílust a régi szerves folytatásának látta. (Kodály 1960. 24) 1937-ben írott tanulmányában egy még nem letisztult stílusról ír, ami „még naponta terem újat.” Valószínűsíti, hogy a visszatérő sorszerkezet nyugati hatásra tapadt meg népzeneinkben. „Belső fejlődés eredményének” tekinti az AA⁵A⁵A sorszerkezet létrejöttét. Az A⁵A⁵AA szerkezetű, több versszakos régi rétegű, és a rokon népeknél is gyakorta megtalálható dalokat csak egyszer kellett máshol kezdeni, és máris elérkeztünk az AA⁵A⁵A szerkezethez. Már és más gyűjteményekben találkozott azonban A⁸A⁵A⁵A szerkezetű dalokkal is, ezért nem tartja lehetetlennek, hogy a mai AA⁵A⁵A sorszerkezet eredetije is ez lehetett (vagyis az ereszkedő dallamvonal), csak a túl magas hangok miatt segített magán a nép az egy oktávval lejjebb való énekléssel. Közöl egy olyan csuvas dalt is Kodály, amelynek formája tiszta AA⁵A⁵A szerkezet. Ehhez ezt fűzi: „Megerősítené ezt a feltevést, ha az alábbi csuvas dallamnak több változata is kerülnék. Eddig maga van.” (Kodály 1960. 28)

Az olyan sorszerkezetű dalok, amelyeknek első sora oktávval magasabban van az utolsónál, teljességgel hiányoznak a magyar népzenei repertoárból. Ám megtalálhatóak Kodály etűdjei között. Az *Ötfokú zene*³¹ III. (100 *mari dallam*) tartalmaz ilyeneket:

43. $A^8A^5_vA^4_vA$

76. $A^8A^5A^4A$

95. $A^8A^5_vA^4_vA$

96. $A^8A^5_vA^5_vA$ (erre a dallamra hivatkozik Kodály, mint Lach gyűjtésére) (Kodály 1960. 28)

99. A^8BB_vA

A két utolsó dallam a magyar népzene új stílusának megfelelő szerkezetű, ha – Kodály nyomán – az első sor felső oktávban történő előadását nem vesszük figyelembe.

A *Bicinia Hungarica*³² IV. füzetében³³ szintén találunk olyan alapidallamokat, ahol az első és az utolsó sor között oktáv transzpozíció van, de csak az utolsó hangoknál. (Utolsó 2-3-4 hang.) Ám ezek a dalok kivétel nélkül az A^5A^5AA kvintváltó szerkezetre hajaznak, tehát a régi réteg rokonnépi megfelelői. Ezek: 140. ($A^{5,8}A^5_vA_vA$ szerkezettel), 141., 146., 147., 149., 152., 170., 171., 174. (hasonló szerkezettel).

Az oktáv transzpozíciót tartalmazó dalok nagy része azonban kvart transzpozíciót is tartalmaz, ami a magyar népzeneből ebben a formában teljességgel hiányzik.

Nos, a mai kutatás, elsősorban Agócs Gergely folklorista mostani gyűjtőútjai lehet, hogy igazolják Kodály feltevéseit. Agócs számos szabályos visszatérő sorszerkezetű, kupolázó, kifejezetten a mieinkre hasonlító, új stílusú dalt talált ezen a vidéken, vagy annak nem túl messzi szomszédságában.³⁴ Ezen kutatás eredményét látva megváltozhat elképzelésünk a magyar népdal új stílusának nemcsak eredetéről, de értékéről is.

Bartók és Kodály rendezési elképzeléseit magában foglalva jelent meg Járdányi Pál népzenei rendje. Járdányi rendszerező munkáiban lefekteti elképzelését az új stílus felosztásáról. (Járdányi 1961) Az új stílusú dallamokat a 2. sor helyzete alapján sorolja először: a 2. sor magasabb az 1.-nél (ABBA), illetve a 2. sor azonos az elsővel (AABA). Később a dallam vonala alapján sorol.

Az elmúlt időszak egyik komoly kutatási eredménye Bereczky János négykötetes munkája: *A magyar népdal új stílusa*. (Bereczky 2013) Mintegy 60000 adatot, azaz új stílusú magyar népdalt vizsgált meg a szerző. 1600 típusba sorolt 2664 dallampéldát közöl a könyv.

³¹ 1945-48

³² 1937-42

³³ (1958) Budapest, Zeneműkiadó Vállalat. Copyright assigned.

³⁴ Agócs, Gergely: *A Kaukázus szérűjében*. Megjelenés előtt.

Ez alapján az új stílusú magyar népdal megjelenése 1850 körülre tehető. Fejlődésére rendkívüli hatással van a népies műdal. Az új stílusra jellemző a szótagszám-növekedés, az ambitustágulás, a zárt, architektonikus forma. Előadásmódja többnyire alkalmazkodó tempo giusto, gyakori a pontozott ritmus, speciális szövegvilága van.

Négy alapvető tömböt tudunk elkülöníteni egymástól: **korai új stílus, I. átmeneti réteg, II. átmeneti réteg, kifejlett új stílus.**

Ezeken belül Bereczky a dalszerkezet, a forma, az ambitus, végül a szótagszám alapján rendezi a dalokat.

„A magyar népdal világából nem lehet a műdal eredetűeket kizárni” (Bereczky 2013. 104) – írja. Azokat a dalokat, melyek nagymértékben magukon viselik a magyarnóta, népies műdal kritériumait, **folklorizálódott népies műdalnak** nevezi. Bereczky könyvében minden olyan dal megtalálható, amely népdalszerű életet él, tehát elterjedt, használják és variálják. Az utolsó, 1600. típus a *Hideg szél fúj édesanyám* kezdetű katonadal, amely AABA szerkezetű, kifejlett új stílusú, magas szótagszámú, nagy ambitusú dallam. Ez a dallam bármennyire is műdal jellegű és eredetű, Kodály feldolgozza az *55 kétszólamú énekgyakorlatban* (14. szám).

Új stílusú magyar népdal Kodály kórusműveiben

Alig hinnénk, hogy Kodály kórusműveiben meglepően kevés helyen találunk új stílusú népdalt, illetve az új stílusú népdal jellegzetességeit magán viselő saját alkotást. Ezek:

Férfikarok:

Katonadal, Karádi nóták

Vegyeskarok:

Mátrai képek

Nézzük ezek elemzését:

Szöveg	Szótagszám	Sorszerkezet	Hol fordul elő?
Arról alól	11	AABA _v	Katonadal (1934)
Kormos Pistát	11	AA ⁵ A ⁵ _v A	Karádi nóták (1934)
Madárka, madárka	6 6 12 6	AA ⁵ BA	Mátrai képek (1931)
Sej, a tari réten	6 6 10 6	AA ⁵ BA	Mátrai képek

Amint láthatjuk, ezek a dalok változatos formaképet mutatnak, szótagszámukban pedig a régies 6-os (heteroritmikus formában), és a leggyakrabban előforduló 11-es szótagszám jelenik meg. Ilyen kevés dallamról messzemenő következtetéseket levonni felesleges. Érdekes azonban,

hogy a *Mátrai képekben* megjelenő két dallam nagyon hasonló szótagszám képletű és azonos formát mutat.

Az új stílusú népdal megjelenése Kodály pedagógiai műveiben

Nézzük, pedagógiai céllal írt alkotásai közül milyen az új stílusú dalok, illetve ahhoz hasonló saját alkotások aránya!

Egyszólamú alkotások:

Ötfokú zene I.: 14, 18, 22, 30, 46, 55, 58, 59, 61, 63, 64, 70, 75, 90 számú gyakorlatok.

Ötfokú zene II.: 25, 33, 37, 40, 63, 68, 72, 75 számú gyakorlatok.

Az **Ötfokú zene III. kötetében (100 mari dallam)** nem található visszatérő sorszerkezetű dallam.

Az **Ötfokú zene IV. kötetében (140 csuvas népdal)** található néhány visszatérő sorszerkezetre hasonlító dallam, de ezek nem magyar népdalok, számításaimba nem vontam be őket: 56, 130

333 olvasógyakorlat³⁵

AABA 29 db.

ABBA 4 db.

AA⁵A⁵A 8 db.

AA⁵BA 1 db.

Kétszólamú feldolgozások:

Bicinia Hungarica I.³⁶ : 5, 9, 18, 19, 23, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 46, 53, 54 számú gyakorlatok.

Bicinia Hungarica II.³⁷ : 65, 67, 68, 70, 73, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97 számú gyakorlatok.

Bicinia Hungarica III.³⁸ : 102, 103, 104, 105, 108, 110, 111 számú gyakorlatok.

15 kétszólamú énekgyakorlat³⁹ : 6 számú gyakorlat.

44 kétszólamú énekgyakorlat⁴⁰ : 6, 11, 36 számú gyakorlatok.

55 kétszólamú énekgyakorlat⁴¹ : 6, 8, 14, 15, 21, 22, 30, 54 számú gyakorlatok.

66 kétszólamú énekgyakorlat⁴² : 15, 28, 33, 42, 44, 58 számú gyakorlatok.

³⁵ 1943

³⁶ (1958) Budapest, Zeneműkiadó Vállalat. Copyright assigned.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

³⁹ 1941

⁴⁰ 1954

⁴¹ 1954

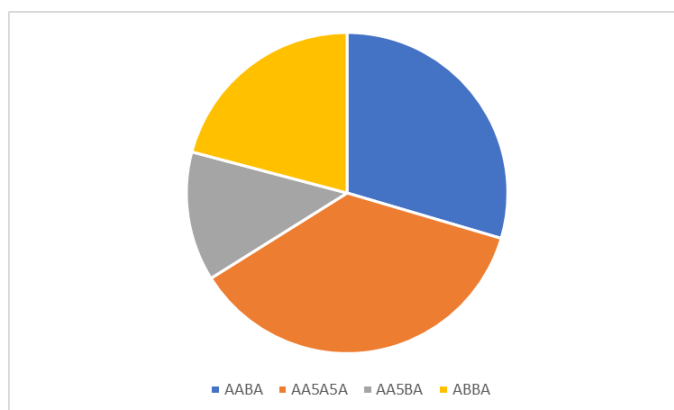
⁴² 1962

77 kétszólamú énekgyakorlat⁴³ : 7, 48, 71, 71a, 73 számú gyakorlatok.

A **Tricinia⁴⁴** 28. darabja (Április) nagy jóindulattal nevezhető AXXA szerkezetűnek, ezt a darabot vizsgálódásomba nem számítom bele.

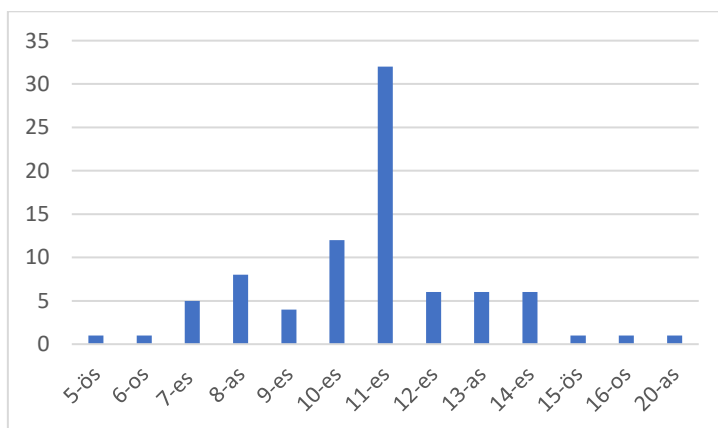
A dalok elemzését most nem közlöm, csak a következtetéseket és a statisztikát.

Nézzük a különböző sorszerkezetek mennyiségi eloszlását, a pedagógiai művekben:



Jól látható a kvint transzpozíciót tartalmazó dalok többsége, ezt követi az AABA sorszerkezet, annak ellenére, hogy Kodály az ABBA szerkezetről írja, hogy „Legkedveltebb formánk a statisztika szerint.” (Kodály 1960. 25)

A szótagszám szerinti eloszlást az első sorok szótagszáma szerint vizsgáltam (itt a 333 olvasógyakorlat darabjait nem vettem figyelembe):



Ez az ábra megegyezik a magyar népdal új stílusának általános szótagszám eloszlásával, legmagasabb a 11-es szótagszámú dalok száma.

⁴³ 1967

⁴⁴ 1954

Összefoglalás

Amint látjuk, Kodály gyakorlatai között nem túl gyakori az új stílusú magyar népdal, kórusműveiben pedig kifejezetten kevés. Okot kár keresni. A magyar népzene gazdag, sokszínű, igaz ez minden rétegeire és stílusára. Kétségtelen, hogy az új stílus szerkezeti sajátosságai talán kevesebb teret engednek a változatosságnak. Ám ahogyan Kodály írja: „*a mezőkövesdi kötény hímzése messziről mind egyforma. Mégis, sok ezre közt sem találunk két egészen egyezőt.*” (Kodály 1960. 25)

Irodalom

Agócs, Gergely: *A Kaukázus szérűjében.* (Megjelenés előtt.)

Bartók, Béla (1918): Die Melodien der madjarischen Soldatenlieder. K. u. K. Kriegsministerium Musikhistorische Zentrale. Historisches Konzert am 12. Jänner 1918. In: B. Bartók (1967): *Összegyűjtött Írásai I.* Budapest, Zeneműkiadó Vállalat. 6. sz., 36–42.
Bereczky, János (2013): *A magyar népdal új stílusa I–IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

Dobszay, László (1996): A népzene kutatás újabb eredményei és zeneoktatásunk. In: A. Kovács (szerk.) (2010): *Dobszay László válogatott írásai. I.* Budapest, LFZE Egyházzenei Kutatócsoport, 63-66.

Dobszay, László (2009): *Kodály után. Tűnődések a zenepedagógiáról.* Kecskemét, LFZE Kodály Intézet.

Fehér, Anikó (2018): „Hej de jönnek újra, édes...” A magyarországi világzene története. In: I. Romsics (szerk.): *Hagyomány – szellemi kulturális örökség – népies rendezvény.* Kalocsa, Kalocsai Múzeumi Értekezések, 19. 270-278.

Járdányi, Pál (1961): Előszó. Írta: Kodály Zoltán. In: P. Járdányi (szerk.): *Magyar népdaltípusok I–II.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

Kodály, Zoltán (1966): A Corvin Magyar Clubban. Előadás és vita Berkeley-ben. In: F. Bónis (szerk.) (1982): *Visszatekintés III.* Budapest, Zeneműkiadó Vállalat, 175-191.

Kodály, Zoltán (1960): *A magyar népzene.* Harmadik kiadás. Budapest, Zeneműkiadó Vállalat.

Kodály, Zoltán (1954): 55 kétszólamú énekgyakorlat. Zeneműkiadó Vállalat. Budapest

Kodály, Zoltán (1957): Mi közünk a csuvas zenéhez? In: Z. Kodály: *Ötfokú zene IV.* Budapest, Kodály Zoltán kiadása.

Kodály, Zoltán (1943): 333 olvasógyakorlat. Szerzői kiadás.

Kodály, Zoltán (1937): Vidéki város zeneélete. Előadás Nyíregyházán. In: F. Bónis (szerk.) (1982): *Visszatekintés I.* Budapest, Zeneműkiadó Vállalat, 71-74.

Kodály, Zoltán (1937): Zenei belmisszió. In: F. Bónis (szerk.) (1982): *Kodály Zoltán. Visszatekintés I.* Budapest, Zeneműkiadó Vállalat, 48-50.

Kovács, Sándor (1993): *A Bartók-rend kialakulásának történet.* In: S. Kovács – F. Sebő (szerk.): *Bartók Béla: Magyar népdalok. Egyetemes Gyűjtemény I. kötet.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 13–31.

Lajtha, László (1937): Egy falusi néptanítóhoz. In: *Énekszó.* Magyar Kórus Lap- és Zeneműkiadó.

Nemzetiségi elitek Magyarországon

Elméleti megközelítések

A szociológia fontos területét képezik a különböző elitekkel kapcsolatos elméleti munkák és az empirikus kutatások. Marx, Weber, Durkheim, Bourdieu, Pareto, Mills, Dahrendorf, Dilas⁴⁵ és több más tudós munkája e tudományterület aligha megkerülhető műveit jelenti. Az elitkutatás egyik sajátos, Magyarországon kissé talán kevésbé vizsgált területét jelentik a nemzetiségi- kisebbségi eliteket érintő tudományos kutatások.

Magyarországon a szociológia tudományának létrejöttékor is voltak olyan tudósok, akik foglalkoztak a nemzetiségi elitekkel, és ha nem is intézményes formában, de azóta is megjelent néhány kutatáson és elemzésen alapuló munka e kérdéskört illetően.⁴⁶

Az elitekkel kapcsolatban több elmélet is létezik, ezek közül két fontosabbat emelek ki:

1) Az elit reprodukció elmélete, mely szerint a rendszerváltozás nem vagy alig érintette az elit tagjait; azokat, akik kiváltságos helyzetben voltak és most is abban vannak. Eszerint valójában az államszocialista nomenklátúra átalakult tulajdonosi polgársággá.

2) Az elit cirkuláció elmélete, mely szerint a posztkommunista átalakulás megváltoztatta az elit szerkezetét, a társadalmi hierarchia csúcsán jelentős személycserék történtek, másféle emberek, másféle szempontok szerint kerülnek elit pozícióba.

A kelet-közép-európai kutatók körében leginkább az elitreprodukció tekinthető uralkodó elméletnek. Ezt képviseli elsősorban Hankiss Elemér, Szalai Erzsébet, Szelényi Iván, Némédi Dénes és néhányan mások is. A földrajzi értelemben hozzánk oly közeli, de lélekben, attitűdökben, értékekben és normákban Magyarországtól és a volt szocialista blokkhoz tartozó országoktól eltérő balkáni térségben a szociológusok egy része ezt az elméletet is árnyaltabban kezeli. Salih Fočo⁴⁷, hivatkozva részben Hugo Drochon eszméletörténeti fejtegetéseire, maga is úgy véli, hogy a történelem, a társadalomtörténet arra tanít és arra figyelmeztet, hogy az elitek váltják egymást, de valójában mindig ők uralkodnak.

Magyarországon a posztkommunista változás nem volt forradalmi jellegű. Buraway szerint a volt szocialista országokban egyfajta merkantilista kapitalizmus vagy egy feudál-

⁴⁵ Az elitek problémáját vizsgáló kelet-európai művek közül, annak ellenére, hogy a londoni Times magazin a 20. sz. 100 legbefolyásosabb könyve közé sorolta Milovan Dilas Új osztály – A modern kommunizmus kritikája c. kötetét, nem lett széles, tudományos körben ismert idehaza. Dilas szerint a szovjet blokk országai ugyanolyan osztálytársadalmak, mint a kapitalisták, azzal a különbséggel, hogy a szocialista társadalmakban az állam és a párt vezetői alkotják az uralkodó osztályt és az állami pártbürokrácia a termelőeszközök tulajdonosa is egyben. A kötet 1967-es megírása után a szerzőt tíz év börtönre ítélték. A könyv illegális kiadásban 1990-ben Zágrábban jelent meg. Dilas Milovan (1990.) Nova klasa kritika modernog komunizma.

⁴⁶ Jászi Oszkár, Bibó István, Konrád György, Kemény István, Tóth Ágnes, Vékás János, Papp Z. Attila, Kovács Imre, Karády Viktor, Forray R. Katalin, Hegedűs T. András, Liskó Ilona, Gyurok János és néhányan mások is foglalkoztak a nemzetiségi-kisebbségi elitek kérdéskörével.

⁴⁷ Fočo, Salih (2000.), Sociologija, Dom štampe, Zenica, 182. o.

kapitalista társadalom alakult ki, ahol tovább élnek a patrónus–kliens viszonyok, és mindez esetenként hazafias-keresztény színezetben jelenik meg.

Tölgyesi Péter (Tölgyesi, 2017) kiegészítve ezt úgy gondolja: aki nem alávetettje, egyfajta szolgálja a hatalomnak, az hamarosan az ellenség lesz. Közbülső állapotban igen kevesen maradhatnak. Marx úgy véli, a történelem az osztályharcok története, az állam és a kormányzat az uralkodó osztály érdekeit szolgálja ki. Ezzel szemben Pareto⁴⁸ azt állítja, hogy a történelem a hatalmi elitek körforgásának története, ahol az elitek cseréje keveset változtat az igazságtalanságon, az új elit viselkedésében talán más, de attitűdjei ugyanazok, mert elnyomja és uralkodik a társadalmon. Az elitek önreprodukciója a saját társadalmi csoportjának az érdekeit szolgálja.

Szalai Erzsébet a késő Kádár-kori nomenklaturát elemezve (Szalai, 1998) arra a következtetésre jut, hogy ez az elitcsoport már nem olyan homogén, megjelenik a technokrata elit, amely konfliktusba keveredik a régi bürokratikus elittel, ami aztán Szalai szerint a rendszerváltozás egyik fő okozója lesz. Ez a technokrata elit nyitott volt a liberalizmus és a piacgazdaság felé, így sikeres volt a tőkeváltása. Szalai szerint az elitpozíciók elfoglalásával a társadalmi reprodukció „vastörvénye” érvényesült, a legtöbben a saját csoportjukban maradtak. Valójában ez az elit felismerte és tudta azt, amit Bourdieu állít (Bourdieu, 1998); nevezetesen, hogy az elitbe tartozáshoz három tőkefajtára van szükség: gazdasági, kulturális és kapcsolati tőkére.

Korábban, az elitkutatás vagy pontosabban az értelmiségi kutatás hajnalán a kulturális tőkének az elitbe tartozás szempontjából még kitüntetett szerepe volt. Erről olvashatunk Huszár Tibor 1975-ben írt doktori disszertációjában is, amelyben az értelmiség történeti, szociológiai áttekintését írja le. Ma úgy tűnik, hogy a kulturális tőkének az elitbe tartozás szempontjából egyre inkább csökken a szerepe. E szerepet átveszi a kapcsolati és gazdasági tőke.

Nemzetiségek a hazai egyenlőtlenségi rendszerben

A magyarországi differenciált státuszú 13 nemzetiség is létrehozta a saját elitjét, a saját elitjeit. Ebben a rendkívül egyenlőtlen, a mobilitási csatornák beszűkülésével jellemezhető magyar társadalomban a hazai nemzetiségek is nagyon egyenlőtlen – és többségük csak a horizontális mobilitási esélyekkel rendelkező – inkább passzív, mint aktív közösséget alkotnak. A rendszerváltozás előtti nemzetiségi elit az elitstátuszának és a privilegizált helyzetének megőrzése érdekében elsősorban a kulturális tőkéjére támaszkodott. Mára az országos önkormányzatokba, részben a megyei és települési önkormányzatokba koncentrálódó kisebbségi politikusok kapcsolati, kisebb részt politikai tőkéjüket próbálják meg gazdasági tőkévé konvertálni.

⁴⁸ Vilfredo Pareto Milano lakosságát vizsgálva elsősorban a vagyoni és egyenlőtlenségi jellegzetességeket írja le megfogalmazva ezzel az ún. Pareto-elvet. Pareto kimutatta, hogy a lakosság 20%-nak kezében összpontosul a vagyon 80%-a. Ezek a jellemzők a világ számos társadalmában megfigyelhetők és leírhatóak, ugyanakkor Pareto mindezt nem normatív tételként fogalmazta meg, hanem empirikus tapasztalatait írta le. A huszadik század elején megfogalmazott paretoi elvek ma a 21. század elején is érvényesek, csupán az arányok változtak, a vagyoni és más egyenlőtlenségek lettek még nagyobbak. Pareto A szociológia általános elmélete (1916.) c. művében társadalomfejlődési elméleteket igyekszik megfogalmazni, továbbá kiemeli az empíria jelentőségét és foglalkozik az emberi cselekvések mozgatóerőivel is.

Szemben a magyar társadalom politikai elitjével, a hazai nemzetiségek politikai elitje legkritikábban formálódik politikai és ideológiai elvek mentén. A politikai és ideológiai sokszínűség alig ismert eleme a hazai kisebbségi valóságnak.

A magyarországi nemzetiségi önkormányzati rendszer egy centralizációra épülő struktúra, ahol a jogosítványok és kondíciók szinte minden fontos eleme az országos önkormányzatokhoz van becsatolva.⁴⁹ Értendő ez alatt a közösség egészét érintő döntések meghozatalát, intézmények alapítását, megszüntetését, egyes csoportok privilegizálását, mások marginálását. A kisebbségi, de a többségi elit érdekeinek is tökéletesen megfelel ez a fajta centralizáció, a magánérdek és a közösségi érdekek szoros összekapcsolása.

A hatályos nemzetiségi törvény, 2011. CLXXIX. t.c., is a centralizációt támogatja. Nem preferálja a prularitást. A médiát a nemzetiségi országos önkormányzatok kompetenciakörébe utalja, valójában ezzel politikai gyámság alá helyezi a tömegkommunikációs eszközök nagy részét. A hazai nemzetiségek mintha figyelmen kívül hagynák a nyilvánosságot. A nyilvánosság habermasi értelmezésére a magyarországi nemzetiségi elitnek, az őket többnyire kiszolgáló sajtónak nincs szüksége, talán nem is értik pontosan a társadalmi és az állami szereplők, intézmények különválásának jelentőségét.

Társadalomtörténeti jellemzők

A hazai nemzetiségek – kivéve talán a cigány kisebbséget – alig vagy egyáltalán nem szerepelnek abban a világban, amit a tömegkommunikációs eszközök többsége láttat. A romák ebben a térben leggyakrabban értékhányosan kerülnek bemutatásra, az előítéletesség és a dichotomizáció kísérő jelenségei e folyamatnak. A médiának ez a sztereotipizációja felfüggeszti azt a jogot, amely minden embernek a joga, azt a jogot, hogy egyén legyen, hogy az legyen, aki lenni akar, egyszeri és megismételhetetlen individuum, aki sorsáért felel és pusztán önmaga jogán méltó a figyelemre és a tiszteletre. A hazai nemzetiségek egy része, szemben a bibói szabadságfelfogással, mintha az antik szabadságértelmezésben hinne. Elhiszi, elhitetik vele, hogy az egyén nem számít. Olyan erős félelmi-függelmi viszonyban él a nemzetiségi polgárok többsége (is), hogy nem mer és nem is tud szabad polgár lenni.

A polgári társadalomban persze nem elegendő pusztán az egyének és a közösségek alapvető jogainak biztosítása, hanem kell hozzá a nyilvánosság is, olyan nyilvánosság, amelyben megjelennek a hivatalos véleménytől eltérő vélemények, értékek és normák is. Ez a fajta nyilvánosság jelentős deficittel bír több kelet-közép-európai országban, a hazai nemzetiségek többségénél pedig nem is létezik valódi nyilvánosság. A magyarországi kisebbségek társadalomtörténeti jellemzői azt igazolják, hogy a fennmaradásukat elsősorban és mindenekelőtt a lokális formációknak, szubentitásoknak köszönhetik, vagyis az érték- és normamentésben a főszerep a helyi közösségeké. Nyilván ezzel maga az elit is tisztában van, mint ahogyan azzal is, hogy a lokális közösségek kisebb és kevesebb társadalmi ellenőrzés nélkül változnak, mint teszik ezt a globális közösségek. Karl Mannheim egyebek mellett ebben látja az értékválság okait, mindazt, amiről az elitnek is tudnia kell, csak talán úgy tesz, mintha nem értené a kisközösség elveinek lényegét. Az elit, a kisebbségi elit is hajlamos azt hinni, hogy – Bibóval szólva – nem az emberekkel, hanem azokkal az értékekkel kell számot vetnie,

⁴⁹ A magyarországi nemzetiségi önkormányzati rendszerről írt horvát nyelvű kötetükben Karagics Mihály és Gyurok János a rendszerváltozástól 2010-ig terjedő időszakot elemzi. Đurok, Ivica-Karagić, Mijo: (2014) Hrvati u Mađarskoj od 1945. do 2010. Manjinski samoupravni sustav, Budimpešta, 63-72. o.

amelyeket képvisel. Ennél talán még veszélyesebb az, ha az elit a bizalom valóságos társadalmi eljárási módjait, így a választás, a felelősség kérdését kezdi el bagatellizálni, vagy a saját képére formálni.

A nemzetiségi elit feladata sokkal több annál, minthogy csak a rábízott szervezetet, annak intézményét, gazdálkodását, vagyonát kezelje és irányítsa. Bibó István szerint a társadalom elitjének, vezető rétegének legfontosabb erénye a szociális érzék. Ez csak részben fedile a ma használatos szociális érzék fogalmát, Bibó ezt sokkal összetettebben értelmezte. Véleménye szerint a szociális érzék a közösség élete és érdekei iránt való helyes érzéket jelenti. Aligha kétséges, hogy az elitnek rendelkeznie kellene a bibói szociális érzékkel, mert pusztán csak racionalitással vagy szakszerűséggel önmagában nem tudja ellátni és betölteni szerepét. A szociális érzék hiánya hozzájárul ahhoz is, hogy az elit elkezd hinni a saját mindenhatóságában, kiváltságait természetesnek érzi, önelégültté teszi a saját fontosságába és nagyságába vetett hite. Ez az állapot, közülük is leginkább az önelégültség, Bibó szerint nem teszi lehetővé, hogy kifejlődjének a vezetők azon képességei, amelyek a társadalom termékeny irányításához szükségeltetnek. Az önelégültségnek nincs kisebbségi vagy többségi karakterológiája, e tekintetben talán csak a viselkedési mintákban különböznek egymástól a kisebbségi és többségi csoport tagjai. Az elit, az elitcsoportok egyik jellemzője az is, hogy saját érdekei szerint bővíti privilégiumait. Ezt a privilégiumbővítést is természetesnek, jogosnak és erkölcsösnek tartja, úgy gondolja, hogy ezek a privilégiumok megilletik őt, kizárólag csak azokat, akik ezekbe az elitcsoportokba tartoznak. Az elit úgy véli, hogy ezek a privilégiumok az elitstátuszának a legfőbb ismérvei, ezért az utolsó csepp vérükig ragaszkodnak a kiváltságaikhoz. Ezek a sajátos normák az elit csoportokhoz tartozókban értékke szilárdulnak vagy merevednek inkább és szocializációs mintaként is szolgálnak a kiváltságos csoport tagjai számára. Ezeknek az értékeknek, normáknak, szemben a bibói elvekkel, nem vagy alig része a szociális érzék és a szolidaritás. Az elit mintha nem akarna tudomást venni a Ferge Zsuzsa által elszabaduló egyenlőtlenségnek nevezett társadalmi valóságról (Ferge, 2000).

Ferge Zsuzsa egy nemzetközi kutatás alapján azt állítja, hogy a hagyományos osztály és rétegekategorikák valójában nem veszítik el érvényességüket, a menedzserek uralma átadja helyét a tőkések uralmának. Az oly sokat emlegetett középosztály egy részét a hatalom magához edesgeti, a középosztály többi része lecsúszik, deklasszálódik, elveszíti az esélyét a vertikális mobilitásra. A középosztálynál jóval rosszabb helyzetbe kerültek a munkások, a hajléktalanok, akik szinte reménytelenül, tartósan és végérvényesen leszakadnak. Bezárultak előttük azok a mobilitási csatornák, amelyek jobb és a csoport számára előnyösebb életfeltételeket teremthettek volna.

Kisebbségi önkormányzatok – nemzetiségi elitek

Magyarországon több olyan nemzetiség is van, amelyek esetében a politikai és kulturális elit nem különül el markánsan egymástól. Ez leginkább abban nyilvánul meg, hogy a kisebbségi intézmények, szervezetek vezetői gyakran a civil szervezetek irányítói is egyben. Képviselők is tagjai a kulturális és politikai vezetésnek. Sajátos helyzetek, függő viszonyok jönnek így létre, amelyek adott esetben elsősorban az érintettek befolyásán és befolyásolhatóságán keresztül, az egzisztencián keresztül vannak hatással az érintett szervezetre, intézményre. A kisebbségi politikai elit mint sajátos társadalmi csoport kapcsán a paretói elveket, típusokat, mintákat és almintákat csak igen óvatosan lehet alkalmazni, de Pareto a javak elosztásáról

vallott nézetei, valamint a társadalmi jelenségek kölcsönös függésére vonatkozó megállapításai a kisebbségi elitekkel kapcsolatban is értelmezhetők bizonyos esetekben.

A kisebbségi politikai elit is kiépítette a racionális bürokrácia intézményeit, ahol Konrád–Szelényi szerint biztosították a vertikális és horizontális cirkulációt (Konrád–Szelényi, 1989), természetesen a saját érdekeik szerint. Ez az a bürokrácia, amely a politikai elit utasítására irányítja a nemzetiségi redistribúció intézményét. Pareto úgy gondolja, hogy az ilyen típusú elit konzervatív, őrzi a konvencionális értékeket, nem érdekelt a változásokban és hiányzik az ehhez való képessége. Ahogyan azt Lengyel László írta (Lengyel, 1996); ez az elit Macbethhez és III. Richárdhoz hasonlóan nem hisz más eszmében, csak a saját hatalmának eszméjében.

A kisebbségi önkormányzati rendszer többnyire centralizációra épülő struktúra, ahol a jogosítványok és kondíciók meghatározó része az országos önkormányzatot érinti. A hatalom és uralom weberi természetrajzát is jól példázza bizonyos tekintetben ez a fajta kisebbségi struktúra. Egy decentralizáltabb kisebbségi önkormányzati rendszer kevésbé tenné lehetővé ilyen nagyfokú koncentrációt, de ebben ellenérdekelt a törvényhozó és maga a kisebbségi politikai elit is. Egészen sajátos és kissé abszurd a helyzet, amikor az országos kisebbségi önkormányzat tagja – aki egyben egy helyi nemzetiségi önkormányzat tagja is, annak delegáltja – nem érdekelt abban, hogy decentralizálja a hatalmat, javait és kondícióit. Ezt a sajátos állapotot aligha lehet feloldani pusztán az elhivatottság, az identitás vagy a kultúrának, mint a hazai nemzetiségek legfontosabb védőbástyájának eszközeivel. A demokratikus elvek, módszerek és jogok szélesítése, a garanciális biztosítékok erősítése, a decentralizáció mint alapvető rendező elv érvényesítése és egy korszerű, versenyképes tudással, az eddigiektől eltérő szocializációs sémákkal rendelkező, kevésbé manipulálható elit megjelenése bizonyosan jó hatással lenne a sokpólusú és megosztott magyarországi nemzetiségi társadalmakra.

A hazai nemzetiségi demokrácia legfőbb jellemzője leginkább a Bihari Mihály által felvázolt, a rendszerváltozást követően kialakult úgynevezett elitdemokrácia fogalmával írható le. A nemzetiségi elit nem engedi közel a döntéshozatalhoz a saját társadalmának szélesebb rétegeit. A kisebbségi elit, az elitdemokrácia nem vár többet a néptől, a választóktól, mint hogy ötévente szavazásra bírja a nemzetiségi népesség azon stabil, de az összlétszámhoz képest kis létszámú rétegét, amely majd demokratikus eszközökkel ugyan, de létrehozza a kevesek hatalmának intézményrendszerét. Mindez azonban nem bírja összefogásra, még kevésbé szellemi lázadásra az eliten kívüli értelmiségieket és a nemzetiségi választókat sem. A magyarországi nemzetiségek tekintetében igaza lehet Higley-nek, aki az elit jellegzetességei és a demokrácia állapota között alapvető összefüggéseket vélt felfedezni. A honi kisebbségi politikai elit, ha nem is a klasszikus weberi értelemben, de számos jelét mutatta annak, hogy elkezdett politikai osztályként megszerveződni.⁵⁰ A közösséget érintő legfontosabb, vagy pontosabban szinte valamennyi releváns politikai, kultúrpolitikai, oktatási és más döntéseket egy szűk csoport hozza meg úgy, hogy ebből a döntéshozatalból leggyakrabban még a különböző befolyással rendelkezőket is kihagyja.

A kisebbségi elit társadalmi kapcsolatainak nagy része a saját csoportjára korlátozódik, ezzel persze erősítve a szegregációt.⁵¹

⁵⁰ Bővebben lásd: Gyurok János (2012.) Kisebbségi-nemzetiségi elitek Magyarországon, Élet és Irodalom, Budapest, 9. l.sz.

⁵¹ A szegregáció problémáját több kutató összekapcsolja a biztonság kérdésével. Siniša Tatalović horvát társadalomtudós a Zágrábban megjelent könyvében az etnikai konfliktusokat, a szegregációt és az európai biztonság kérdését elemzi. Tatalović úgy véli, hogy az etnikai szegregáció önmagában is

A nemzetiségi elitek térnyerése

A magyarországi nemzetiségi elit, szemben magával a kisebbségi közösséggel, inkább nyeresre áll, mint vesztesre. A kisebbségi vezetőréteg – a többségi társadalom elitjének hallgatólagos együttműködésével – megteremtette azokat a kereteket és feltételeket, amelyek a kisebbségi közösségek térvesztése mellett megerősítették annak elitstátuszát. A kisebbségi közösségek differenciált mértékű térvesztésével, alacsony fokú politikai integrációs jellemzőivel szemben ott áll a kisebbségi elit a maga térnyerésével. Igaz, hogy ez elsősorban a saját közösségén belül érvényes, de ez elegendő az elit számára ahhoz, hogy – az etnokulturális értékmentés hosszú évtizedek óta hangoztatott legfőbb akcióprogramja mellett – kellő figyelmet és törődést szenteljen a magánérdekek mobilizációjának. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a kisebbségi elit, vagy legalábbis annak többsége ne lenne tisztességes, hogy szándékai ne lennének jók. A nemzetiségi elit a közösség, az entitás szempontjából – a Bozóki András-féle elméleti keretek alapján vizsgálva – a közösségi és a magánérdekek sajátos keverékét testesíti meg. Az elit, a zömmel elsőgenerációs, főként bölcsész elit egyik legnagyobb tévedése és hibája az, hogy fél a nála képzetebb, tudásukat konvertálni képes, nem konvencionálisan szocializált, a korábbi struktúra terheit a vállán alig viselő új generációtól. Bibó István gondolataival (Bibó, 1942, 2004) élve, fél a más véleményűektől, és ez látható, tapintható nyomokat hagy az elit demokráciafelfogásában, cselekedeteiben és attitűdjeiben egyaránt.

A hazai kisebbségi önkormányzati rendszer kitermelte a régi-új nemzetiségi elitet, és a korábbi fennálló állapotokhoz képest, minden nagyon komoly hibája és fogyatékossága ellenére is, több helyütt kedvező feltételeket teremtett a kisebbségi lét megéléséhez, mint tette azt a monolit berendezkedés. Hogy ezen keretek között a kisebbségi közösségek nem lettek igazán sikeresek és eredményesek, az nem a közösség hibája, hanem nagyrészt a rendszer- és struktúraspecifikus tényezők hibája.⁵² Ugyanakkor nem kerülhető meg az elit, a kisebbségi elit felelőssége sem.

A felelősségkérdést az egyes elitek, főként a nyugati típusú civilizációkban elég sajátosan értelmezik. Szemben több ázsiai kultúrával a nyugati társadalmak elitjeinek egy része mintha megfelelkezne a saját felelősségéről az emberi világgal kialakítandó viszonyokat illetően.⁵³ Az elitek, a társadalom és az állam irányítói, valamint a nemzetiségi elitek sem

konfliktusforrást jelent és társadalmi formációktól függően akár jelentősen erősítheti a társadalmi, szociális, gazdasági, politikai, kulturális és egyéb szegregációt. Tatalović, Siniša: (2003) Etnički sukobi i europska sigurnost, Politička kultura, Zagreb, 114-120. o.

⁵² A nemzetiségi közösségek sikerének meghatározó zálogát, garanciális biztosítékát a korai magyar szociológia egyik kiemelkedő alakja, Jászi Oszkár a jogrend biztosításában látta. Hasonlóan gondolkodik erről a horvát jogtudós, ma is gyakorló alkotmánybíró Mato Arlović, aki a Horvátországban élő nemzetiségek jogrendjének alakulásáról publikált kötetében elemzi a nemzetiségek helyzetét, kiemelve az integrációs, szegregációs problémákat.

⁵³ Sári László a nyugati és a keleti kultúrák elhibázott viszonyait elemezve főként a régi kínai civilizációt említi e tekintetben. Kiemelt jelentőséget tulajdonít a régi kínai filozófiának, amely szerinte mindenekelőtt a társadalomban élő emberek kérdéseire kereste a választ, minden korban döntően az emberi viszonyok filozófiája volt. Sári László, (2019) Dilettánsok történelme – Honnan ered a Nyugat és a Kelet elhibázott viszonya, Corvina, Budapest, 61-64. Sári László kitűnő könyvében számos tekintetben a viszonyítási alapot a kínai, az ősi vagy tradicionális kínai kultúra jelenti elsősorban. A felelősség vállalása és más vonatkozásban is a kínai civilizációhoz hasonló elemeket találunk az indiai kultúrákban, főként az ősi indiai kultúrákban. A harappai, mohendodjaro, chanhudaroi úgynevezett dravidai civilizációk társadalomszervezési alapjait képezte a

keresik már igazán a társadalomban élő emberek, embercsoportok kérdéseire a válaszokat. Gyakran úgy tűnik, mintha megelégednének a saját társadalmi csoportjaik tagjainak gyarapodásával és már emlékeztükben is alig él az Arisztotelész által megfogalmazott és rájuk testált felelősség kérdése.

Ha az elit, a többségi és kisebbségi elit egyaránt emlékezne egykori önmagára, akkor talán jobban értené, hogy az emlékezet visszaadhatja a történeseknek a méltóságát. A jelen helyzetben ez sem lenne kevés.

Irodalom

Arlović, Mato: (2015): *Pravo nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj*. Novi informator, Zagreb

Arlović, Mato (2017): *The Croatian Community of Herzeg-Bosnia, And the (re) organisation of Bosnia and Herzegovina*. Novi informator, Zagreb

Bibó István (1986): *Válogatott tanulmányok II*. Magvető, Budapest

Bihari Mihály (1990): *Demokratikus út a szabadsághoz*. Gondolat, Budapest

Bourdieu, Pierre (1978) : *A társadalmi egyenlőtlenségek újtermelődése*. Gondolat, Budapest

Đilas, Milovan (1990): *Nova klasa – kritika modernog komunizma*. Fenkis knjige Zagreb

Đurok, Ivica-Karagić, Mijo (2014): *Hrvati u Mađarskoj od 1945. do 2010*. Manjinski samoupravni sustav, Budimpešta

Ferge Zsuzsa (2000): *Elszabaduló egyenlőtlenségek*. HRSZE-ELTE, Budapest

Fočo, Salih (2000): *Sociologija*. Dom štampe, Zenica

Gyurok János (2012): *Kisebbségi-nemzetiségi elitek Magyarországon*. ÉS, Budapest

Konrád György-Szelényi Iván: (1989) *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Gondolat, Budapest

Kovács Imre (szerk) (2011): *Elitek a válság korában- Magyarországi elitek, kisebbségi magyar elitek*. MTA ENKI, Budapest

Lengyel László (1996): *A rendszerváltó elit tündöklése és bukása*. Helikon, Budapest

felelősségvállalás kérdése, de a két nagy és a nyugati világban is jól ismert ősi indiai eposzban, a Ramajánában és a Mahabharátában is pontos leírások vannak az egyes csoportok és egyének felelősségvállalása és -viselése kérdéséről. Ugyancsak a keleti kultúrák (és nyugati) civilizációk közötti különbségekről, a kulturális egyetemességről és felelősségről olvashatunk Edward W. Said *Orientalism* (1978) címmel angolul megjelent, viharos kritikákat – Bernard Lewis *Islam and the West* (1993) c. kötetében külön fejezetet szentelt E. W. Said könyvének – is megért, majd később számos más nyelvre lefordított könyvében.

- Sári László (2019): *Dilettánsok történelme, Honnan ered a Nyugat és a Kelet elhibázott viszonya*. Corvina, Budapest
- Somlai Péter (1997): *Szocializáció*. Corvina, Budapest
- Szalai Erzsébet (2000): *Szereppróba*. Századvég, Budapest
- Szelényi Iván (1990): *Új osztály, állam, politika, Európa*. Budapest
- Tatalović, Siniša (2003): *Etnički sukobi i europska sigurnost*. Politička kultura, Zagreb
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom – A megértő szociológia alapvonalai*. KJK, Budapest

A Szabadka építészeti aranykorában tükröződő személyiségjegyek

Johann Wolfgang von Goethe az emberiség kulturális öröksége vezérfonalának a személyiség erkölcsi és érzéki fejlődését tekinti, ahol a színeknek, a szépérzéknek és a természettel való teljességnek⁵⁴ megalapozó szerepe van. Schiller esztétikatanában⁵⁵ a szépséggel és a színek összehatásával való napi kapcsolatot ajánlja a kulturális harmónia fenntartása érdekében. A szépség révén egyéniségünk teljessége, testünk-lelkünk-szellemiségünk egésze bontakozik ki, és ennek a bennünk hordozott szerves, érzelmi képnek az objektív kivetülése történik a környezetünkre. Szabadka városalapítóiban is megnyilvánult ez az alapvető emberi vágy, belső igény, hogy a testi, lelki és szellemi fejlődés során napi szinten érintkezzenek a szépséggel. Minden hozzáférhető és kutatható városalapító dokumentum⁵⁶ jelzi ezt az alapigényt, ezt a belülről fakadó motiváló erőt, lelkületet, hogy személyiségükből fakadóan alkotóként és a közösség tagjaiként, kulturális örökségüként szépséget teremtsenek. Szabadka városalapítóinak épített kulturális öröksége teljességében, úgy fizikai látványában és a választott stílusok szellemiségében, miként az építői közösség lelkületében, örök értékű mércét állított fel a szépségeszmény terén. Az élet teljes körét, a teremtő szép gondolatoktól, a bimbósodáson át a bőséges terméshozamig mindent bemutat az ember és a természet szimbiotikus kapcsolatából. Ez a korszak méltán képviseli az aranykort, hisz az élet legteljesebb körét közvetíti egyetemes kulturális örökségként.

Az emberiség kulturális örökségét Hamvas Béla az Anthologia humanában⁵⁷ az ötezer év bölcsessége mentén vezeti végig, folyamatosan ügyelve arra, hogy a tudás párosuljon a nemes szépérzékkel. A tudás a megértést, a napi szintű szépérzékápolás pedig a folyamatos nemesítő erőt szolgálja. Az életösszefüggéseket segítő egyetemes fejlődés jelképrendszere Szabadkán egyértelműen a látókörünkben van, az épített kulturális örökség képviselőjében. Az életet formáló négy őselem egyensúlyszerűen teret kapott a főtéren: a föld elem – a sárgaföldből

⁵⁴ Johan Wolfgang von Goethe: Naturwissenschaftliche Schriften. II.Abteilung, 6 Band. Zur Morphologie. p. 81.

⁵⁵ Sík Sándor: Esztétika. Univerzum Kiadó, Szeged, 1990. p. 80- 85.

⁵⁶ A dolgozat során valamennyi dokumentumból idézetként kiemelem a szépségeszmény alapkövetelményét, amely a város polgári épületeinek és közintézményeinek egyaránt alapmércéje.

⁵⁷ Hamvas az emberi lét egyetlen és legfontosabb kulturális örökségének a valódi és igazi embernek levést tartja: „az emberiség életének nagy szimfóniája, az a zene, amely a felszín története alatt szól, az emberi lét áldott valódi zenéje, amelynek egyetlen vágya és célja, egyetlen témája és szenvedélye van: embernek lenni, valódi és igazi embernek lenni, és emberi módon élni.” Hamvas Béla: Anthologia humana. Medio Kiadó, Szentendre, 2000.p. 14-15.

égetett téglából épült csodás városháza; a víz elem – a szökőkút és a városközponton átfolyó patakocská; a tűz elem – a metszőpontba helyezett Nap szimbólum és a pompázatosan burjánzó piros virágkompozíciók; a levegő elem – a hatalmas tágas tér, mely hét széles sugárból közelíthető meg, a Nap hét bolygóját jelképezve. Mind a hét szabad művészet temploma teret kapott a városmagban: gimnázium, népszínház, zenede, testkultúra-palota és a könyvtár, mely főként csillagászati előadásaival csalogatta a polgárokat. A városteremtő időszakban a városban és szűk környékén bejegyzett kisiparosok alkotói tevékenységének kézjegye a mai napig is megcsodálható. A városban élő polgárság együtt teremtette meg és élte a városalapítás kulturális örökségét. Ezért is nevezhető e tekintetben aranykornak, és a jelenünkben is e kulturális örökségteremtés módszere példaértékű.

Az emberekben élő erkölcsi és szépség iránti vágy közösségi szinten olyan erős volt, hogy közösen megteremtették azt a boldogságképet, amiben el tudták képzelni az életüket. Ezt az aranykort három fő pillér képezte:

1. Az egyén és a természeti világ egyetemessége közötti tudatos szimbiózis. Teljes értékű megélése az élet teremtő folyamatainak (termő mag, csíráztatás, megtermékenyítés, termővé válás, szaporítás-gyarapítás, termőföld táplálása, pihentetése). A nők a kenyérfőzés folyamán napi szinten éltek ebben a folyamatban. A gazdasági udvarok az állatok és a termő növények révén úgyszintén. A természetnek ez a ritmusvilága tükröződik az épületeken élő tankönyvként.

2. A teljes értékű személyiség (test-lélek-szellemiség) erkölcsi és szépérzékének napi szintű ápolása a természet rendjével összhangban.

3. Az élet alkotófolyamatainak személyes kétértelmű tapasztalása, formálása és alakítása. Egy-egy szakmában mesteri ügyességre tehettek szert az egyének és a mesteremberek, s a közösség példaképeivé váltak.

Mára eltávolodtunk az aranykortól. Jelenünkben mindhárom hordozópillérnél egyensúlytalanság mutatkozik:

1. Az egyén eltávolodása a természeti világ egyetemességétől, jelentősen kisebb mértékben éli meg a szimbiózist. Kész információk, kész termékek – nem vagyunk a teljes alkotófolyamat részesei. Kimarad a képteremtő folyamat, mely a belső kép tükröződése volna, s a tervezés izgalma, a kivitelezés ügyességpróbája meg a díszítés egyéni sajátossága.

2. Az egyén csupán fizikai szinten éli meg önmagát és környezetét, lelkiületének az erkölcsi vonzattal és a szellemiséggel, azaz a szépségeszménnyel való napi kapcsolata jelentősen elhalványult. Ez a városképen és annak környékén is tükröződik. Azonos tulajdonban lévő épületek a város szívében rendezett kulturális örökséget képviselnek, közösségi tartalommal megtöltöttek, míg a város peremén lévő kastélyok, kúriák parlagon hagytak, tartalom nélküliek.

3. A városban az export késztermékek dömpingje teljesen felváltotta a kézművesség egyedi személyiséget tükröző alkotásait. Mesteremberek sincsenek, és ezáltal a közösségekből a példaképek is jelentősen megfogyatkoztak. Szabadkán a kézművesek utcáját felszámolták, így csak a nyári táborok idején ismerkedhetünk kézműves mesterségekkel. Ami a városteremtők kulturális örökségének, közösségi aranykorának megteremtésében kulcsszerepet játszott, jelenünkben nyomaiban sem maradt meg alkotótér formájában.

Szabadkai városalapítók épített örökségének történelmi háttére

„Szabadka történetének talán leggazdagabb, legszínesebb, egyben legellentmondásosabb időszaka.”⁵⁸ A dualista korszakban vált Szabadka a történelmi Magyarország harmadik legnagyobb lélekszámú városává. 1867 májusától a kiegyezés⁵⁹ alaptörvényének értelmében az egykori osztrák császárság kétközpontúvá (dualista) vált. Két, belügyeiben független, önálló parlamenttel rendelkező ország lett. Az uralkodó, a hadsereg, valamint a külképviselet maradt közös. A nemzetiségi törvények kimondták a nemzetiségek polgári egyenjogúságát, a szabad nyelvhasználatot. A népi díszítő művészet elemei a szabad kultúrahasználattal jegyében megjelentek a szecessziós irányzatban.

Helyreállt a politikai szabadság, és lehetővé vált a pártok megalapítása. Művelődési szakszervezetek és iparegyesületek alakultak. Szabadka közigazgatása főleg az agrárkérdésekkel foglalkozott, és az ehhez kötődő szabályrendeleteket igazította helyi szinten: „Szabadka nem iparos és nem kereskedő város... itt még a föld az úr.”⁶⁰ A török hódoltság idején parlagon maradt földeket népesítették újra. 12 nagy kiterjedésű pusztáról volt szó. A lakosság fő jövedelemforrása a szántóföldekből származott. Az 1870-es adatok értelmében 16 000 személy foglalkozott őstermeléssel Szabadkán.⁶¹ Bács- Bodrog vármegyében volt az ország legtermékenyebb földje. A kukorica- és a dohánytermesztés meghonosodott, és a felső tízezer

⁵⁸ Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 114.

⁵⁹ A kiegyezés (1867. május) a polgári forradalmak korszaklezárója volt.

⁶⁰ Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 138.

⁶¹ Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 130.

igényeit szolgálta a selyemhernyó tenyésztése. A várost övező homokterületet fásítással kötötték meg, és létrejöttek az állami erdőgazdaságok (Deszkás, Tölgyfás, Radanovac, Hajdújárás, Zsdráló, Földijárás, Skenderjárás, Zsíroskút, Sáskalapos, Alsó- és Felső Csikéria).⁶²A közutak és a forgalmasabb utcák a városban sorra zöldültek. A szőlőültetvények is a dualista korban újultak és bővültek ellenálló fajokkal. Az 1890-es években 7000 hold volt a város szőlőterülete.

A mezőgazdaság viszonylatához képest másodlagos szerepet kapott az állattenyésztés. A sertésenyésztés országos viszonylatában Szabadka a második helyen állt. A juhtenyésztés az erdősítést és a szántóföldek növekedését követően csökkent. Legrégibb hagyománya a baromfitenyésztésnek volt, a dualista korban Bécsbe és Londonba szállították a szárnyasokat. Érdekességgént megemlíthető, hogy 40 millió tojás és 300.000 baromfi került a külföldi piacokra évente.

A kiegyezést követően felvirágozhatott a kézműipar (szabó, cipész, papucsos, bocskoros, borbély, asztalos, pék, lakatos, hangszerkészítő), majd a nagytőkés ipar. 1895-ös adat szerint⁶³ a városnak 26 ipartelepe (pl. *Hartmann és Conen Vilmos, Szabadkai Villamos Vasút és Világítási Részvénytársaság*) volt. Fellendült a malomipar, megjelentek a téglagyárak, a mészégető telepek. 1895. szept. 11-én *Lindheim Ernő* és Társai⁶⁴ jóváhagyást kapott a villamosvasút építésére, a villanyvilágításra és az áramszolgáltatásra a város területén. 1897-ben már 800 lámpával kezdődött meg az utcai világítás, amelyek lassan felváltották a légszeszlámpákat. A villanyvasút a terv szerint a fontosabb tereket kötötte össze pl. a baromvásárteret és a vasútállomást, valamint Szabadkát a Palicsfürdővel.

1890-től az iparosság jelentős mértékben hozzájárult a polgári réteg kialakulásához, oly mértékben, hogy 1905-ben Szabadkán tartották meg az országos ipartestületi kongresszus hetedik összejövetelét. A dualista kor végéig városunk volt a megerősödött ipari gyárak vonzóköré⁶⁵: Ruda Ernő és Társa vajgyára; Első Szabadkai Artézi Műjéggyár; Rohmann Imre vasöntőde- és vasbútorgyár; Klotild Első Magyar Vegyipari Részvénytársaság; Szabadkai Vendéglősök és Kereskedők Favorit Szikvízgyár Részvénytársaság; Magyar Húskiviteli Részvénytársaság; Kőfaragó és Márványipari Részvénytársaság; Szabadkai Vattagyár Részvénytársaság; Szabadkai Faipari Részvénytársaság; Raichl-féle Keramit és Géptéglagyár Részvénytársaság; Szabadkai Nyomda és Hírlapkiadó Vállalat; Kladek – Tománovics és Társai

⁶² Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 130.

⁶³ Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 146.

⁶⁴ Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 148.

⁶⁵ Magyar László: Szabadka képes történelme. Íróközösség, Szabadka, 2004. p. 150-156.

Géptégla; Cserép és Mészgyár Szabadkán; Egyesült Gőzmalom Részvénytársaság; Kenyérgyár; Első Szabadkai Cukorka és Csokoládégyár; De Negri és Társai Cementárugyár; Bácsmegyei Napló Nyomda és Lapkiadó Részvénytársaság; Szabadkai Bőripari Részvénytársaság. Ebben az időszakban 1900-tól 1918-ig Szabadkán hét bankot hoztak létre.

Az 1867-től bekövetkező társadalmi változások és az iparosodás fokozott népesedéssel járt, és a jó közlekedési útvonalak a századfordulóra Szabadkát a közép-európai forgalom egyik gócpontjává tették. A polgárság „gazdasági kategória kereskedők, ipari és mezőgazdasági vállalkozók, bankárok és pénzügyi vállalkozók, valamint szabad foglalkozásúak (ügyvédek, orvosok, professzorok, művészek) köreiből, és a város adminisztrációs apparátusának felsőbb rétegeiből tobzódtak. Státusz szimbólumai a háromszobás lakás, a személyzet által melegen felszolgált ebéd, a vasúton való utazás és az utódok megfelelő taníttatása.”⁶⁶ A városban való jövedelemszerzés esély volt számukra, hogy a városközeli földekből is részesedjenek. A városba költözés vonzereje főleg a főispánokra, egyházi méltóságokra, tisztviselőkre, háztulajdonosokra, ügyvédekre, kereskedőkre, kézművesekre, iparosokra és tanulóakra hatott. 1910-ben a lakosság 94.610-es lélekszáma szempontjából megelőzi Belgrád, Zágráb, Szarajevó, Szkopje, Ljubljana, Split lakosságát.⁶⁷ Sok polgár számára, akik nem rendelkeztek földbirtokkal, a városi piac és az ipar a megélhetés forrása volt, hiszen legtöbbjük valamilyen mesterséghez értett.

Az iskolai képzés segítette egymásra találni a nemességet és a polgárságot. Az egyre gyarapodó lakosság oktatásával és nevelésével a dualista korig többnyire a pusztai iskolák foglalkoztak. 1869-től a községi igazgatás komoly iskolarendet épített fel a következő rendszerezés alapján: elemi iskolák, leányiskolák és óvodák (gyakorló iskola, apácaiskola, magánintézmények, polgári leányiskola, tanítónőképző), rajz- és zeneiskola, ipari és kereskedelmi iskolák, gimnázium, vallási alapokon nyugvó tanintézmények⁶⁸. 1868-ban a harmincnegyedik törvénycikk, mely a népiskolai közigazgatást szabályozta, a 6-tól 15 éves kor közötti mindkét nemű gyermeket tankötelesnek tekintette. Az elemi iskola hat évfolyamból állt, és a 12. életévtől hároméves inasiskolába (kereskedő, szakmunkás) illetve gimnáziumba járhattak. Gimnáziumba vagy reáliskolába a negyedik osztály befejezésével iratkozhattak, mely hat évig tartott. Több család azért költözött a városba, hogy fiuk gimnáziumi képzésben

⁶⁶ Mikuska Milka (szerk.): A szabadkai polgárság első világháború előtti fényképeken. Városi Múzeum, Szabadka, 1998. p. 14.

⁶⁷ Mijo Mirković: Ekonomska Istorija Jugoslavije. Zagreb, 1958. p. 283.

⁶⁸ Iványi István: Szabadka szabad királyi város története II. Bittermann József könyvnyomdája (1886 - 1892 Faksimile kiadás), p. 397-533.

részesülhessen, és a városlakók több esetben mentesültek a tandíj fizetése alól.⁶⁹ Az 1870-es népszámlálás alkalmával 10.000 tanköteles gyermek közül csak 3000 járt iskolába. A századfordulóig a városban 40 iskolaszoba volt, a pusztákon pedig hat, és ezen kívül pedig négy óvoda⁷⁰.

Szabadka aranykorának kulturális öröksége, szépségeszménye

A nemesek is előszeretettel költöztek be a városba. A polgárosodás számára ez előnyössé vált, hiszen nem csak vásárlóerejük volt jelentős, hanem a városízlés alakítóiként is számon tartották őket. Mindez nem pusztán csak az építészetet érintette meg az öltözködésben a külföldi divat átvételét, hanem a helybeli iparosokat az élelmiszerek, iparcikkek, díszítőelemek, közlekedési eszközök gyártása vonatkozásában is az újdonságokra serkentette. A polgári réteg hajlott a nemesek által képviselt szépségeszmények elemeinek megvalósítására, az otthonukban, meg a tanulási és művelődési kultúrájukban is. Politikai érdemeikért a polgárok olykor a királytól nemességi oklevelet érdemltek ki. Például Schlagetter, soponyai (1902) bácsi főügyész.⁷¹

Szabadkán az olyan társadalmi eseményeknek, amelyek összekapcsolták a nemesi réteget és a polgárságot, többfajta megnyilvánulása volt: otthonteremtő építkezés, parkosított díszes közterek, társadalmi események (vadászat, versenyek, olvasóköri, színház, zenei előadások). Számos feljegyzésből levonható a tanulság, hogy minden közösségi találkozót a szépségeszmény motivált, ugyanis ezek a közösségi összejövetelek egyaránt szolgálták ürügyként az újabb ruhamodellek meg a nagyvilágban látott divatos újdonságok bemutatására. A tehetősebb ipari réteg üzleti útjai során bejárta Európa főbb városait (Bécs, Pozsony, Pest), és az ott látott építkezési kultúra stílusjegyei alapján terveztették otthonaikat. Ily módon Szabadka építészete többfajta stílusjegy szintézise. Az ókori művészeti szépségeszményből merítkező klasszicista stílusjegy, a firenzei arculat és a népi motívum, a világot megjelenítő szecesszió kapott fő teret. A környék természeti adottságaiból kifolyólag a sárga a város alapszíne. Löszhomok és agyag. Azok a szivárvány színeibe öltöztek a gondos kezek munkája nyomán. A homokszemeket, ha nincs, ami megköti, repülve a szélben különböző talajformákat alkot. Bíró Károlynak, a város polgármesterének célja „befogni a homokot”: „Homokból fog épülni a Városháza”.⁷² Az agyag pedig a Föld természetes kincseként vízzel társulva formálható, és a napszívó erejével kőkeménnyé válik: „Az agyag, a kerámia alapanyagának

⁶⁹ Fábíán Borbála: Miért költöztek a nemesek a városba? In. Bácsország, 2011/4. p. 52-53.

⁷⁰ Iványi István: Szabadka szabad királyi város története II. Bittermann József könyvnyomdája (1886 - 1892 Faksimile kiadás), p. 404-405.

⁷¹ Fábíán Borbála: Miért költöztek a nemesek a városba? In. Bácsország: 2011/4. p. 54-55.

⁷² Boško Krstić: Városháza. A szabadkai csoda. Globus, Szabadka, 1999. p. 15.

szívárványos játéka a képzelet világának művészi megjelenítéséhez rendkívüli lehetőségeket nyújt”⁷³. Mindkét anyag megformálásához szükséges az emberek belső tüze, akaratereje, szívóssága, mesterségbeli tudása és a szépérzék bölcsessége. Goethe Színtanában a sárga szín szimbolizálja az emberi bölcsességet, azaz amikor a tudás párosul a nemes szépérzékkel. Szabadka házai, polgárainak lakterei e két fő alapanyagforrásból keltek életre, így lett a városnak a domináns, fő színe a sárga. Mikro- és makrokozmoszus összefüggésben a szabadkaiak „lecsalták” a Napot az égről. A Nap jelképe a Szabadság téren kör formában és sugarakkal van jelölve. A sárga méltán a szerelem színe is, nemcsak a Napé és az agyagé, homoké. Hanem *Kosztolányi* is: „Mostan színes tintákról álmodom. Legszebb a sárga. Sok-sok levelet tintával írnék egy kisleánynak, egy kisleánynak, akit szeretek.”⁷⁴ A Földdel szerelemben élő napfény a borongós őszi estéken és a téli éjszakákon képes megmelengetni az ember szívét-lelkét.

A köztereknek kiemelt fontosságot tulajdonítottak és kialakításukra külön kertészeket bíztak meg. *Széchenyi* századfordulón megfogalmazott meghatározása a közterekről a mai napig idősebb: „a sétatérnek túl az egészségügyi hasznán–társadalmi jelentősége is lenne. Az erős vezérnek született embert össze kell hozni az örökké elbúvó és magát összezsugorító közlegénnyel. Az ily összesimulásra egy tisztességes sétatér, a hol mindenféle színű (rendű és rangú) ember összező a legalkalmasabb eszköz.”⁷⁵ A mai napig is aktuális a gondolata. Az utcákon és a tereken valósul meg a találkozás és a közös együttlét ereje. Kovács Sztríró főkertész egy háromszintű pompázatos virágágyás folyamatos gondozásával tette igen vonzóvá a város főterét. Külön télikert volt a mediterrán növényzet részére az epererdőben. Városalkotóink önmaguk szépségeszményét, lelki világképüket építették bele az épületekbe. Az említett stílusokat külön színvilág jellemezte, ami kihatással volt a városalakosság erkölcsi és érzéki tartományára. Az ember erkölcsi és érzéki⁷⁶ kiteljesülésében a színek központi szerepet játszanak: „A szín az őseredeti természeti jelenségek sorában oly kiemelkedő helyen áll azáltal, hogy kifejezett változatossággal tölti be a számára kijelölt egyszerű kört, ne csodálkozzunk, ha azt tapasztaljuk, hogy egyénként specifikus, összességében részben harmonikus, részben karakterisztikus, mindig határozott és jelentős, az erkölcsiséget közvetlenül érintő hatással van a személyre.”⁷⁷ Goethe az ember erkölcsi és érzéki fejlődésében

⁷³ Bela Duranci: A vajdasági építészeti szecesszió. Forum Kiadó, 1983. p. 23,49.

⁷⁴ Kosztolányi Dezső: Mostan színes tintákról álmodom. <http://www.operencia.com/versek/versek-a-szinekr/172-kosztolanyi-dezs-mostan-szines-tintakrol-almodom#ixzz2gDQPFy5Q> 2018. 12.28. 17:06

⁷⁵ Gombos Zoltán 1974. p.178.

⁷⁶ A szín érzéki-erkölcsi hatása. In: Johann Wolfgang von Goethe: Színtan. Genius Kiadó, Budapest, 2010. p.177- 202.

⁷⁷ Johann Wolfgang von Goethe: Színtan. Genius Kiadó, Budapest, 2010. p. 177.

a színek hatását a legmagasabb rendű személyiségfejlesztő szépérzék kategóriába sorolja. Schiller esztétikatanában⁷⁸ arra a megállapításra jut, hogy a harmónia megbomlása és a háborúk jelenléte az emberek életében azért van, mert nincsenek mindennap kapcsolatban a szépséggel, a színek összhatásával. A szépséggel való folyamatos érintkezésünk a teljességgel való érintkezést jelenti: a bennünk hordozott szerves, érzelmes kép objektív kivetülése. Az ember alapvető vágya, belső igénye, hogy testi, lelki, szellemi fejlődése során, napi szinten érintkezzen a szépséggel, ami egy belső motiváló erő, s hogy alkotóként önmaga és a közösség tagjaként szépséget teremtsen.

A nemesek a polgárokkal különféle kedvtelésekkel bővítették a városi életmódot, ami nemzetközi vonzerővel is rendelkezett. Szabadka körzetében rendszeresen rendeztek vadászatot agarakkal, ami többszörös versenyformává vált.⁷⁹ A vadászat ürügy volt a többszörös szépségeszmények vetélkedésének. Az elejtett vadak agancsai mellett az állatok szépsége is szerepet játszott, ki milyen lóval és agárral büszkélkedhet. A többszörös győzelmet a Bárány Szálló éttermében ünnepelték meg. Az ünnepség zenei hangulatáról a korabeli krónika így emlékezik meg: „Az 1870-es évektől ezeket az ünnepi eseményeket *Piros Józsi* híres zenekarának muzsikája kísérte. A világhírű cigányprímás ezeknek az éveknek a közepén vette át a legjobb helyi zenekar vezetését és egy csapásra meghódította a közönséget.”⁸⁰ Szabadka szépségeszménye Vojnich József másik szenvedélyével is gazdagodott. Az agarászat társadalmi eseményét, polgári közösséget összegyűjtő versenyét festmények is megörökítették: „A Szabadkai Városi Múzeumban őriznek néhány vadászattal kapcsolatos festményt, amelyek a vadászati témákat preferálták – voltak mitológiai jellegűek, vagy olyan tájak, amelyek vadászterületre emlékeztetnek. Egy ismeretlen szerző Adónisz és Aphrodité című festménye a szépség és a szerelem istennőét ábrázolja, amint Adónisszal csalja meg férjét, Héphaistost. A féltékeny Árész vaddisznó képében sebezte meg testét. Aphrodité alakja előtt pedig ott a tegez és a vadászkutya.”⁸¹ *Vojnich József* feleségéről, Creuzer Adriannáról a dualizmus fénykorában több festmény is készült. Lóháton kedvenc agaraival ábrázolják, mellyel bemutatják, hogy a nők is tevékenyen részt vettek e sportágban és esztétikai szépségeszményként megihlették a festőket.

1869-ben Szabadka nagy lépést tett, hogy kiérdemelhesse „a minden szépet támogató”⁸² hízelgő jelzőt. Az önálló hazai művészet megalapításán fáradozott, több vidéki fiók

⁷⁸ Sík Sándor: Esztétika. Univerzum Kiadó, Szeged, 1990. p. 80- 85.

⁷⁹ Petkovics Kálmán: Régi szabadkai játékok. Forum, Újvidék. 1983. p. 8-10.

⁸⁰ Magyar László: Palički ciganski orkestri (1860-1918). Levéltári dokumentumok. In. Rukovet 7-9. 1997. p.15.

⁸¹ Ninkov Kovacsev Olga: Szabadkai vadászatok. In. Bácsország: 2011/4. p.62.

⁸² Gajdos Tibor: Szabadka képzőművészete. Életjel. 1995. p.64.

létrehozásával, ahol bemutatják a kiállításokat. A tagok névjegyzékében e vármegyéből egyedüli *Than Mór* neve, aki szabadkai megbízatása idején alkotóképességének csúcspontján állt. Például *Mária Terézia* életnagyságú képét festette meg. A dualista fellendülés időszakáról a kor krónikása, Iványi István ilyen feljegyzést tesz: „Városunkat a nagy hátramaradottságból felrázva a nyugati civilizációhoz közelebb hozván annyi költenek építésekre, alapítványokra, beruházásokra, tanintézményekre, s egyéb művelődési célokra, hogy a város pénztárcája alig bírja el...”⁸³ 1881-től Szabadka kulturális életét a város módos polgárságának jelentős része támogatta, a képzőművészet pártfogóivá váltak (kb. 34.000 városban élő polgárról van szó). Az első művészi szintű kiállítás is ebben az évben nyílik meg, *Mesterházy Kálmán* festményeivel. A szoborkultúra terén kizárólag szakrális szobrok voltak a köztereken.

A szépségeszményt méltán gazdagítja a képzőművészet, ugyanis ezt a művelődési ágat „nemzetünk művelődésének egyik alaptételeként tekintjük.”⁸⁴ A 20-as évek közepétől rövidebb-hosszabb alkotói ittléttel Szabadka szépségeszményét a következő festők gazdagították: *Solymosi Lajos* (ő rendelkezett az első műteremmel), *Sauer Károly* (a ferencesek zárdáját festette), *Blaskovity Mihály* (a Teréz templom restaurátora). *Aczél Henrik* a 20. század első évtizedétől a város legtevékenyebb képzőművészeti aktivistája, és az 1904-ben induló Bácsország címlapjának tervezője: „Szabadka rajong a szépségért”⁸⁵

A polgárosodás vonzókörében a tudományos és a művészi élet mindinkább megjelenik: népesedtek az olvasóköri, az otthoni könyvtárak, hatványozódtak a képzési igények, jelentősebb a színházi kultúra. A gimnáziumban fényképes földrajzi előadásokat tartott pl. *Vojnits Oszkár* világutazó és földrajzíró, *Kosztolányi Árpád*, és a díszteremben volt hallható *Bartók Béla* zongorajátéka. Városunkat is elérte a Széchenyi István által elindított olvasómozgalom. Ennek keretében tartották meg a Nemzeti Kaszinóban *Mikszáth Kálmán* nagy érdeklődésre számot tartó felolvasását. A Monarchia első mozgó-fénykép vállalatát 1890-ben *Lifka Sándor* alapította meg. Ő örökölte meg mozgófelvételen az új városháza avatását, amit *Csáth Géza* írásaiban díszes tortának nevez.

A dualista korban a gazdasági források révén az iparos lelkületű szabadkaiaknak köszönhetően többrétűvé vált a színház épületének funkciója: „A színházat nem csak azért építették, hogy a hosszú és unalmas téli esték lerövidüljenek, hanem azok számára is, akik hivatali ügyeikből kifolyólag vagy kereskedelmi célokkal látogattak Szabadkára, méltó

⁸³ Iványi István: Szabadka szabad királyi város története I. Bittermann József könyvnyomdája (1886 - 1892 Faksimile kiadás) p. 538.

⁸⁴ Gajdos Tibor: Szabadka képzőművészete. Életjel. 1995. p.66.

⁸⁵ Bácskai Hírlap. 1900.02.28. Címlap.

szálláshely mellett szórakozási lehetőséget is biztosítottak.”⁸⁶ Tényként említettük már, hogy Pesten kívül csak Szabadkán és Miskolcon volt színházépület. Szabadkán minden jelentősebb magyar társulat bemutatkozott. Ilyen hírességek is megfordultak a színházban: 1873-tól *Szigligeti Ede* drámai társulatvezető, a modern európai színházi jelleg megalapozója, *Jászai Mari* (1888-ban Kleopátra, Stuart Mária, Elektra szerepében) *Blaha Lujza*, a nemzet csalogánya, *Latabár Endre*, *Jókainé Laborfalvi Róza*⁸⁷. A családok szépségeszményének kifejezésére ösztönzőleg hatottak az egyéni ízlés alapján berendezhető családi páholyok. Molnár György színművész emlékirataiban olvashatjuk például: „A hölgyek a páholyokat drága toalettjeik és frizuráik kirakataiként tartják számon, amelyekből a színpadon lejátszódó eseményeket figyelik meg, aminek csak akkor szentelnek figyelmet, ha a színésznők kosztümje érdekes.”⁸⁸ A színházépület 1887-től földgázvezetékekkel, majd gázlámpákkal rendelkezik, és a századforduló előtt tartották meg az első villanyvilágítás mellett történő előadást.

Szabadka maradandó szépségeszménye a mai korban is látható és élvezhető: a város belterületének díszes palotái a városháza teréből kisugárzó hosszú fasoros utak, képzőművészeti szempontból is értékes és beszédes homlokzatok, a díszes kapualjak és lépcsőház díszítmények. A többi értéket a Városi Múzeum (festmények, ipari remek alkotások, a korabeli házak bútorzata, a divatos ruházat), a Városi Könyvtár (Bácskai Hírlap, korabeli újságok és kiadványok) és a Városi Levéltár (várostanácsi jegyzőkönyvek, építészeti tervrajzok) archívuma rejti.

Irodalom

Ana Pandžić mr. (2007): *Reprezentativna kulturna baština Vojvodine – Dvorci, kašteli, letnjikovci*. Adiral Books.

Bockemühl, Jochen (1995): *Életösszefüggések megismerése, átélése, alakítása*. ITA Wegman Alapítvány.

B. Foky István (2012): *A bezdáni ember szabadkai versei*. Grafoprodukt, Szabadka.

Borovszky Samu (1911): *Magyarország vármegyéi és városai*. Országos monográfia társaság, Budapest.

Boško Krstić (1999): *Városháza. A szabadkai csoda*. Globus, Szabadka.

⁸⁶ Szerk. Ljubica Ristovski – Milovan Miković: 150 éves a színház épülete. Népszínház, Szabadka, 2004. p. 14.

⁸⁷ Ljubica Ristovski – Milovan Miković (szerk.): 150 éves a színház épülete. Népszínház, Szabadka, 2004. p. 130.

⁸⁸ Ljubica Ristovski – Milovan Miković (szerk.): 150 éves a színház épülete. Népszínház, Szabadka, 2004. p. 14.

- Braun Henrik szerk. és kiadó (1912): *Városháza felavatásának ünnepére*. Szabadka.
- Cvijanov, Rakočević Maja (2012) Ember ábrázolások Szabadka védett központjának szecessziós homlokzatain. In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság 3. (ford. Mácsai Tibor).
- Dömötör Gábor (1999): Gondolatok a szabadkai zsinagóga jövőbeli rendeltetéséről. In. *Üzenet*: 5-8.
- Duránci Béla (2005): *A vajdasági építészeti szecesszió*. Grafoprodukt. Szabadka.
- Fábián Borbála: Miért költöztek a nemesek a városba? In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, 2011/4.
- Forberth Péter – Gáspár Katalin (szerk.): *Vajdaság száz csodája*. Totem Kiadó, Budapest
- Gajdos Tibor (1995): Szabadka képzőművészete. *Életjel*.
- Gerold László (1990): *Száz év színház. Dráma és színjátás Szabadkán a XIX. században*. Fórum Könyvkiadó.
- Goethe, Johann Wolfgang (2010): *Szintan*. Genius Kiadó, Budapest.
- Goethe, Johann Wolfgang (1990): *A növények metamorfózisa*. Pisztráng Kör Waldorf Természetvédő és Természetfenntartó Egyesület.
- Hamvas Béla (2000): *Anthologia humana*. Medio Kiadó, Szentendre.
- Iványi István (1886-1892): *Szabadka szabad királyi város története I., II.* Bittermann József könyvnyomdája (Faksimile kiadás).
- Korać, Jasna (2004): Stari Parkovi Banata. Draganić: *Zavod za zaštitu prirode Srbije*. Vršac, Triton.
- Korać, Jasna (2007): *Stari Parkovi Bačke*. Triton A.D, Vršac.
- Korhecz Papp Zsuzsanna (2012): Délvidéki szecessziós vitrázsok. In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság 3.
- Lamić, Ljudevit Vujković (2012): *A szabadkai városháza bélyegeken*. In. Bácsország, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, 3.(ford. Mácsai Tibor)
- Magyar László (1997): Palički ciganski orkestri (1860-1918). Levéltári dokumentumok. In. *Rukovet* 7-9.
- Magyar László (2004): *Szabadka képes történelme*. Íróközösség, Szabadka.
- Mészáros Zoltán (2012): Szabadka térszerkezetének változásai, belvárosának kialakulása. In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, 3.
- Mikuska Milka szerk. (1998): *A szabadkai polgárság első világháború előtti fényképeken*. Városi Múzeum, Szabadka 1998.
- Mirković, Mijo (1958): *Ekonomska Istorija Jugoslavije*. Zagreb.

- Ninkov K. Olga – Ljubica Vuković Dulić (2013): *Szeccesszió a szabadkai közgyűjteményekben*. Szabadka, Grafoprodukt, Városi Múzeum.
- Ninkov Kovacsev Olga (2002): *Pojave nove umetnosti u Subotici. Secessija kao lepa žena – Az új művészet megjelenése Szabadkán, akár egy szép nő...*, Književna zajednica – Íróközösség, Subotica – Szabadka – Kijarat Kiadó, Budapest.
- Ninkov Kovacsev Olga (2011): Szabadkai vadászatok. In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, 4.
- Ninkov Kovacsev Olga (2012): Szeccesszió a szabadkai kincsestárakban. In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, 3.
- Obradović, Milena (2012): Deset najlepših dvoraca Srbije. In: *Blic magazin*, Jun. 24. p. 18- 19.
- Petkovics Kálmán (1983): *Régi szabadkai játékok*. Forum, Újvidék.
- Podhorányi Zsolt (2011): *Mesélő délvidéki kastélyok*. Szobek Könyvek, Budapest; Társkiadó: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, Zenta.
- Podhorányi Zsolt (2006): *Mesélő kastélyok*. Szobek Könyvek, Budapest.
- Ristovski, Ljubica –Miković, Milovan szerk. (2004): *150 éves a színház épülete*. Népszínház, Szabadka.
- Sík Sándor (1990): *Esztétika*. Univerzum Kiadó, Szeged.
- Szabadkai Történelmi Levéltár jegyzéke. Városi Tanács XX. 39/ 1897.
- Szabó J. József(2001): Egy bánati születésű humanista. Schulpe György élete és munkássága. In: *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, V/VIII. p. 59-62.
- Szabó J. József (2004): Kastélyfosztogatás, műkincsrablás a felszabadítók engedélyével. In: *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, VII/IX. p. 126-130.
- Szabó J. József (1997): *Novi Kneževac u prošlosti*. In: *50 godina „Aleve”*. Novi Kneževac, p. 10-55.
- Szabó József (2002): *Tallán Emil, a világutazó vadász*. Családi kör.
- Székely Bordeaux (2001): *Ökológiai egészségkert (Biokert)*. Living Earth Élő Föld.
- Vasiljević, Zlata (2012): Dvorac zarobila hipoteka. In: *Blic*, 09. 19. p.
- Vizy László – Zsolnay Mattyasovszki Eszter (2012): Szabadka Zsolnay szemmel. In. *Bácsország*, Bácsország Vajdasági Honismereti Társaság, 3.
- Vujnović , Gordana P. szerk.(2012): *Városháza Szabadka*. Szabadka.
- Vujnović, Gordana Prčić – Aladžić, Viktorija – Grlica, Mirko (2006): *Városteremtők I., II. Szabadkai lakóépületek barokktól modernizmusi*. Gradski muzej, Szabadka.

Kontextus és következmény

Értekezés térről, időről és megfigyelőről

Bevezetés

A tér és az idő a fizika két alapfogalma, amelyeket a filozófia, a metafizika a maga sajátos eszközeivel értelmez és újraértelmez. Az újraértelmezés kiindulási pontja mindig is az, amit a szaktudomány a maga formális, bizonyítható és cáfolható elméleteivel az asztalra tett. A tér és idő vonatkozásában Newton, illetve Einstein fizikája az, ami az alapot szolgáltatja. Némi metafizikai meggondolás után kiderül, hogy a tér és idő vizsgálatakor még egy fogalom, nevezetesen a megfigyelő megkerülhetetlenül megjelenik. A megfigyelő figyelmen kívül hagyásával ugyanis a tér és idő vizsgálata hiányos marad. Ehhez azonban a kvantummechanikát is célszerű bevonni a vizsgálat körébe, mert ott jelent meg először a megfigyelő, mint a fizikai folyamatok teljes értékű szereplője. Így a tér és idő vizsgálata a megfigyelővel bővül, a kontextus pedig egy triásszá válik: a newtoni mechanika, a relativitáselmélet és a kvantummechanika adják a vizsgálat kereteit.

Egy elméletet, amely valamely megfigyelt jelenséget modellez, értelmezni kell és megérteni annak következményeit, azaz egy tudományos elmélet nem zárul le annak felállításával. Az értelmezés, a következmények éppen olyan fontosak, mint az elmélet maga, függetlenül attól, hogy az egy komoly matematikai apparátust felvonultató fizikai modell-e, vagy egy táblázatos formájú taxonómia, mint a kémiai elemek periódusos rendszere, vagy egy verbális leírás, mint a természetes kiválasztódás darwini elmélete. Az értelmezés különösen a kvantumelmélet kapcsán folytatott tudományos viták során került a köztudatba, mert a kvantumelmélet kapcsán két alapvetően fontosnak ítélt dolog vetődik fel. Egyrészt, hogy állhat-e egy szigorú fizikai elmélet valószínűségi alapokon, másrészt, hogy világunk determinisztikusan meghatározott-e vagy nem. Az elméleti fizikai kutatás egyik fontos területe jelenleg is a hagyományos fizikai elméletek és a kvantummechanika közötti számos ellentmondás – az indeterminizmus csak egy a sok közül – feloldása. Erről számolok be röviden a tanulmány utolsó fejezetében. Az értelmezés egy külön érdekessége, hogy amíg egy tudományos elmélet többnyire csak száraz matéria: matematikai formulák, táblázatok, mindenféle érzelemtől mentes leírások, addig az értelmezés gyakran szenvedélyessé váló viták tárgya lehet, amelyekben tudományos szaktekintélyek, műhelyek, iskolák csapnak össze.

Thomas S. Kuhn (1984, 30) *A tudományos forradalmak szerkezete* című könyvében a tudományok fejlődését ún. paradigmák változásán keresztül mutatja be, melyeknek két sajátosságuk van: egyrészt feldolgozásuk újszerű, hogy az elméletek versenyében tartós követőkre találjanak, másrészt eléggé nyitottak, hogy számos megoldandó problémát hagyjanak hátra az új tudóscsoportoknak. A tudományos paradigmának ez az első olvasatban ártatlan definíciójáról a második olvasatban kiderül, hogy ez nem más, mint az ún. objektív tudomány egy éles kritikája. Boros János (2009, 244) megfogalmazásában: „... a tudomány már nem a világról való megalapozott biztos ismeretek rendszere, hanem csupán bizonyos világképek (paradigmák) kifejeződése és tagolódása.”

Hogy a probléma a 3. évezredben is akut, az kiderül Lee Smolin (2011, 294) tömör megfogalmazásából: „A tudomány annyiban demokratikus, hogy minden tudósnak van beleszólása, azonban nem a többség dönt.” Számos ehhez kapcsolódó konkrét példája közül az

egyik éppen e tanulmány témakörébe tartozik (Smolin, 2011, 313). Holger Bech Nielsen, a Niels Bohr Intézet kutatója, akinek nevéhez számos kulcsfontosságú felfedezés fűződik, azzal az elképzeléssel állt elő, hogy a relativitáselmélet és a kvantummechanika alapelvei csupán véletlenszerű tények, amik mögött egy sokkal általánosabb elmélet áll. Ezzel az elképzeléssel évekre kikerült a fősodorból, ami a gyakorlatban annyit jelentett, hogy nem kapott publikációs lehetőséget és pénzügyi támogatást. Smolin példái számomra is jelzésértékűek, mert senki sincs kora társadalmán kívül, még akkor sem, ha nem függ pályázati pénzekről vagy publikálási kényszerszertől.

Egy néhány oldalas tanulmány keretei természetesen nem teszik lehetővé, hogy ezeket a korszakalkotó fizikai elméleteket akár csak nagy vonalakban is ismertessem. Ehhez magyar nyelven is bőséges szakirodalom áll rendelkezésre. A filozófia és a fizika határmezsgyéjén mozogva, vizsgálni igyekszem azt a három alapfogalmat, az időt, a teret és a megfigyelőt, amelyek oly régóta foglalkoztatják az emberi képzeletet.

1. Kontextus: tér és idő a newtoni mechanikában

A klasszikus mechanika alapjait Isaac Newton (1642-1727) fektette le először 1687-ben megjelent *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* című művében, amit ma röviden csak *Principiaként* szoktak emlegetni. A *Principia* jelentőségét alig lehet túlbecsülni, hiszen a mechanika területén több mint két évszázadon keresztül az egyedül elfogadott elmélet volt, amely nagy precizitással írja le a testek mozgásával kapcsolatos jelenségeket. A newtoni mechanika az új elmélet, a relativitáselmélet tükrében sem veszítette érvényét, hiszen „normál” viszonyok között nagyon közel azonos eredményeket adnak. Az a körülmény, hogy Newton a földi és égi mozgásokat egyazon elméletben egyesítette, óriási hatással volt a fizikai gondolkodásmódra, de a filozófiára is. A fizikára azért, mert rendkívül eltérőnek látszó jelenségeket, mint a bolygók Nap körüli keringését, vagy egy fáról leeső alma mozgását is le lehet írni ugyanazokkal a rövid, elegáns matematikai képletekkel. Ez a fajta matematikai elegancia iránti igény a fizikusok jelentős részénél ma is megfigyelhető elvárás. A filozófiára gyakorolt legjelentősebb hatását abban látom, hogy a világnak Arisztotelész nyomán kialakult szétválasztása égi és földi dolgokra érvényét veszítette.

Newton a *Principia*val feltette a koronát a Kopernikusz (1473-1543), Tycho Brahe (1546-1601), Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630) nevével fémjelzett tudományos erőfeszítésekre, és Thomas Kuhn paradigma definíciójának megfelelően fizikusok további generációinak nyitott lehetőséget a fizika számos részterületén új elméletek kidolgozására. Newton törvényei többek között nagy pontossággal írják le a Naprendszer égi mechanikáját, amely lehetővé tette egy még meg nem figyelt bolygó, a Neptunusz elméleti úton való megjósolását. A newtoni mechanika sikerei olyannyira megerősítették a determinisztikus világgépet, hogy P-S. Laplace (1749-1827), a nagy francia matematikus úgy vélte, hogy a világ valamely időpontbeli állapotát ismerve lehetséges lenne azt tetszőleges jövőbeli időpontra kiszámolni. Erre az elképzelésre e tanulmány későbbi részeiben még visszatérek.

Az arisztotelészi, ún. peripatetikus dinamika a newtoni dinamika megjelenésével véglegesen érvényét veszítette. A két elmélet közötti talán legfontosabb különbség az, hogy amíg peripatetikusok szerint a mozgás fenntartásához hatóerőre van szükség, addig a newtoni elméletben a mozgás-állapot megváltoztatáshoz van szükség hatóerőre, (Simonyi, 1986, 73). Látható, hogy a newtoni elmélet feladja a naiv szemléletet, amit a közvetlen tapasztalatból meríthetünk.

A newtoni világ jelenségeinek hordozója az abszolút tér, amely Newton szerint természeténél fogva semmilyen rajta kívül állóval nem áll kapcsolatban, mindig azonos és mozdulatlan marad. Az abszolút idő, a jelenségek ütemének megszabója, ugyancsak független minden másától. Az abszolút tér és idő végtelen kiterjedésűek, (Simonyi, 1986, 254). Az, amit mérőeszközökkel mérünk, azok a relatív tér és idő, amelyek az abszolút tér és idő valamely jól definiált részei. Az abszolút tér koncepcióját a kor másik nagy gondolkodója, a német Gottfried Wilhelm Leibniz filozófiai szempontból élesen támadta. A két álláspont bemutatásához Andreas Hüttemann (2010, 313) esszéjét hívom segítségül.

A 17. század természetfilozófiájában számos újszerű kísérlet történt a jelenségek leírására és megmagyarázására. A tér természete és különösen az a kérdés áll a viták középpontjában, hogy a tér az anyagtól függetlenül létezik-e. Az egyik legbefolyásosabb koncepció a Pierre Gassendi (1592-1655) francia lelkész által ókori görög filozófiai alapokon kidolgozott atomizmus volt. Eszerint a természeti folyamatok kicsiny, oszthatatlan testek térben való mozgására vezethetők vissza. Az atomizmusnak így két egymástól független alapfogalma van: az atom és a tér. Newton térelmélete tehát megegyezik az atomizmus térelméletével, mert a tér nála is különvlik az anyagtól, azaz tér akkor is létezne, ha nem lenne benne agyag. A René Descartes (1596-1650) által kidolgozott természetfilozófia két ponton is különbözik az atomistától, nevezetesen Descartes az anyagot végtelenül oszthatónak posztulálja, másrészt a tér nála nem egy önálló valami, hanem anyag és tér nála egy és ugyanazon dolog és mindkettő háromdimenziós kiterjedésű.

Leibniz, ellentétben a newtoni abszolút térelmélettel egy relacionális térfelfogást képvisel. Ebben a tér a dolgok egy lehetséges rendezettsége. A dolgok közötti relációk, amikre a teret visszavezeti, hasonlóan a térhez nem önálló dolgok, hanem ideálék. Álláspontjának alátámasztására Leibniz több különböző érvet is felhoz. Az első érv teológiai jellegű, amelyet a mai filozófiai gondolkodás már nem használ, ezért ezt itt nem kívánom tovább taglalni, de a 17. században Isten viszonya a vizsgált témához minden filozófiai érvelés nélkülözhetetlen része volt. Ockham borotvájának elvét használta Leibniz második érvként. Eszerint, egy elméletből el kell hagyni azokat a feltevéseket, amik sem magyarázó, sem egyéb funkcióval nem rendelkeznek. Leibniz szerint a tárgyak között fennálló viszonyokon túl az abszolút tér feltételezése teljesen felesleges. Bármely tárgy mozgásának leírására elegendő megadni annak más tárgyakhoz viszonyított relatív mozgását. Leibniz azt is felvetette, hogy a relacionális koncepció megfelel az elégséges ok elvének, továbbá ellentétben az abszolút térrel, összhangban van metafizikájával, nevezetesen a monász elmélettel. Ernst Mach, (1838-1916) a kiváló fizikus és tudományfilozófus, igazat adva Leibniznek, az abszolút idő létezését is kétségbe vonta: „... az abszolút idő semmilyen mozgással való összehasonlítással nem mérhető; így sem gyakorlati, sem tudományos értéke nincs; és senki sem jogosult arra, hogy kijelentse, hogy bármit is tud róla. Az egész buta metafizikai spekuláció.” (Simonyi, 1986, 381).

A Newton kontra Leibniz vita immáron évszázadok óta tart, és máig sem dőlt el, (Simonyi, 1986, 253), (Hugget, 2017), (Earman, 1986, 27), és mint az utolsó fejezetben látni fogjuk, a tér és idő olyan titkok hordozói, amik a teljes megismerésre alapvető hatással vannak.

A filozófiában Hippói Szent Ágoston (354-430) volt az első, aki vallomásaiban – Vass József fordításában – így elmélkedik az időről. „- Mi hát az idő? - Ha senki nem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom ...”, (Simonyi, 1986, 108). A teret – úgy tűnik – egyszerűbb megmagyarázni. El lehet menni Párizsba, ahol a Vendôme téren, az Igazságügyi Minisztérium épületében ki van állítva a Mètre Étalon, ami a távolság, a tér egy dimenziójának mértékéül szolgál. Különös módon azonban a másodperc, perc vagy óra nincs kiállítva. Persze minek is – óra mindenkinél van, azzal bárki tud időt mérni. Kérdés, hogy az

óra tényleg időt mér-e. Valójában nem, mert bármilyen óránk is van, mechanikus, kvarc, analóg vagy digitális, az órával nem időt mérünk, hanem valami más: az óramutató által megtett körök számát vagy kvarckristály rezgésszámát. Az idő mérése, mint megannyi más fizikai mennyiségé nem közvetlen módon, hanem közvetetten történik, oly módon, hogy az hosszúságra vagy szögelfordulásra van visszavezetve. Az ilyen közvetett mérések azonban mindig elmélettel terheltek, amely elmélet megadja a mért fizikai mennyiség és a távolság vagy szögelfordulás közötti összefüggést. Ilyen elmélettel terhelt mérésnek egyik közismert példája a higanyszálas hőmérő, ahol a higany tágulásával mérjük a hőmérsékletet (Scheibe, 2006, 142).

Immanuel Kant (1724-1804) a newtoni fizika alapos ismeretében fejtette ki saját, korszakalkotó tér- és időszemléletét. Filozófiai szempontból azzal, hogy a szubjektumot helyezi a középpontba, meghaladta azt, amit a newtoni fizikából közvetlenül kiolvashatunk. Ennek tömör bemutatáshoz Boros János (2018, 87) *Immanuel Kant* című munkájából idézek: „Kant levonja a következtetést, hogy a tér nem a dolgokhoz magukhoz tartozik, mivel azokat nem *a priori* szemléljük. Térről csak az ember szempontjából beszélhetünk, mint az érzékiség szubjektív feltételéről, mint az érzékiség struktúrájáról. [...] Az idő tárgyalási szerkezete párhuzamos a térével. Az idő szükségszerű *a priori* adottság. Az idő a belső érzék formája, azaz mi magunk és a mi belső állapotunk szemléletének formája, általában minden jelenség *a priori* formai feltétele. Az idő nem tárgy, hanem a tárgyak megjelenésének feltétele.” Később, ahol röviden betekintek a legmodernebb fizikai elméletekbe is, megmutatom, hogy Kant tér- és időelmélete csodálatos módon kiállta az idő próbáját.

Szent Ágoston rejtélyének egy lehetséges megoldását Adalbert W.A. Pauldrach (2017, 520) asztrofizikus professzor *Das Dunkle Universum* című könyvének epilógusában így adja meg: „Minden rendszer számára, amely egy céllal létrehozott („gezielt geschaffen”) kezdeti állapotból egy fejlődésen mehet keresztül, csak egy korlátozott időtartam áll rendelkezésre [...] Az idő, amivel egy fejlődést írunk le, valójában maga definiálja ezt a fejlődést, és ez az, ami végül is felemészt.” Ezt a rekurzív definíciót értelmezve arra a megállapításra juthatunk, hogy az idő rejtélye az elmúlt több mint 1500 év alatt semmivel sem lett egyszerűbb.

2. Kontextus: a megfigyelő a kvantummechanikában

A megfigyelő mint a megismerési aktus egyik főszereplője a filozófiában és a fizikában is nagyon sokáig rejtve maradt. A filozófiában Immanuel Kant volt az első, aki felismerte, hogy a megismerendő objektumhoz szervesen hozzátartozik a megismerő szubjektum, azaz a megfigyelő. A fizikában a kvantumelmélet megalkotásakor vált egyértelművé, hogy a megfigyelő nem pusztán passzív szereplője a megismerésnek, hanem annak aktív résztvevője, aki nélkül a „valóságot”, pontosabban a jelenségeket nem lehet sem felismerni, sem értelmezni.

A megfigyelés szerepét nagyon plasztikusan írja le a Nobel-díjas német fizikus Werner Heisenberg (1901-1976): „A természet előbb van, mint az ember, de az ember előbb, mint a természettudomány. [...] Ha azt akarjuk leírni, ami egy atomi folyamatban történik, akkor abból kell kiindulnunk, hogy a 'történik' szó csak a megfigyelésre vonatkozhat, nem pedig két megfigyelés közötti helyzetre.” (Simonyi, 1986, 443). A kvantummechanika egy másik nagy egyénisége, a dán Niels Bohr (1885-1962) alkotta meg a komplementaritás elvét, amely összecseng az előbbi idézettel (Simonyi, 1986, 411).

Tulajdonképpen különös, hogy a megfigyelőt a filozófia és a fizika is hosszú ideig ignorálta, hiszen a megfigyelői „státuszt” minden élőlény születésekor megkapja, és ezt egészen haláláig meg is tartja. A világot ugyanis csak saját, egyéni megfigyelői pozíciójából tudjuk

szemlélni és értelmezni, és tapasztalataink szerint más, még hozzánk nagyon hasonló adottságú és helyzetű megfigyelők is gyakran tőlünk teljesen eltérő „valóságot” érzékelnek.

Jelenleg rendelkezésre álló technikai eszközeinkkel lehetőség van a megfigyelői képesség és pozíció radikális megváltoztatására. Egy hőkamera segítségével, például megfigyelhetővé válik az afrikai szavanna éjszakai élete olyan sötétségben, amelyben emberi szemmel szinte semmit sem lehetne látni. Vagy egy másik példát említve, ha megfigyelői pozíciónkat az ISS űrállomás kabinjába helyezzük, akkor szinte érthetetlennek látszik, hogy miért is volt olyan nehéz az Európából Indiába vezető tengeri út megtalálása. Látható, hogy vannak olyan jelenségek, amelyek egy adott megfigyelői pozícióból nézve nem észlelhetők, vagy óriási fejtörést okozhatnak, azok egy másik pozícióból triviálisak. A megfigyelésnél éppúgy, mint a megismerésnél a szubjektum lehetőségei és képességei alapvető fontosságúak, még akkor is, ha jelenléte rejtettnek tűnik. Világos tehát, hogy a megfigyelő magának a megismerésnek is centrális komponense.

A megfigyelő és a megfigyelt objektum kapcsolatát vizsgálva, négy megfigyelőtípust különböztetek meg, mégpedig úgy, hogy egyre kevésbe korlátozom lehetőségeit:

- 1: a megfigyelő egy ember, aki korlátozott megfigyelési lehetőségek és ismeretek birtokában van
- 1/a: megegyezik az 1. típussal, azzal a különbséggel, hogy (jelen)léte a megfigyelési, megismerési aktusban irreleváns
- 2: a megfigyelő egy démon, akire nem vonatkoznak fizikai korlátok, de a külső világot csak azzal interakcióban képes megfigyelni
- 3: a megfigyelő egy démon, akire semmiféle fizikai korlát sem vonatkozik

Az 1. típusú megfigyelő ember, aki korlátozott ismeretek és korlátozott megfigyelési lehetőségek birtokában van: lényegileg a kanti szubjektum. Erről ír Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007) német fizikus és filozófus az *Aufbau der Physik* (1985, 528) című könyvében Niels Bohrt idézve: „A klasszikus fizikában egy objektum viselkedése szigorú kauzálisan meghatározott, a megfigyelőnek teljes fokú szabadsága van. Azt mérhet, amit csak akar: akár egy részecske helyét vagy impulzusát, akár egy hullám frekvenciáját vagy hullámhosszát. A kvantumelméletben a megfigyelő nem egészen szabad. Megválaszthatja ugyan, hogy a helyet vagy az impulzust akarja-e mérni, de mindkettőt egyidejűleg nem mérheti. Ezáltal az objektum válik szabadabbá: viselkedése nem determinisztikus.” Ahogy C.F. Weizsäcker megjegyzi: a kvantummechanikában az objektum és szubjektum ismeretelméleti szempontból nem elválaszthatók.

Az 1/a típus a materialista filozófia megfigyelője. A materializmus tudatunktól független objektív valóságában a tudat is része az anyagi valóságnak, és a megfigyelő mint a megismerés szubjektuma teljesen irreleváns. A megfigyelő azonban, akár tetszik, akár nem, implicite ott van, hiszen valaki valamit megfigyelt, arról hírt adott, így ott kellett lennie, mert, ha nem így lenne, nem lenne miről beszélni. Azaz megfigyelő ebben a scenárióban is van, legfeljebb úgy tűnhet, hogy az – úgymond – objektív valóságot úgy figyeli meg, hogy azzal semmiféle interakcióba sem lép. Lehetetlen azonban egy olyan kísérleti elrendezést elképzelni, ahol a megfigyelőnek nem kell jelen lennie, hiszen jelenlét nélkül nincs megfigyelés. Másfelől viszont az sem képzelhető el, hogy semmiféle befolyást sem gyakorol, mert megfigyelés a szubjektum és objektum interakciója nélkül nem lehetséges. A klasszikus mechanika kísérleteinek és megfigyelt jelenségeinek felépítése olyan, hogy a megfigyelő befolyása többnyire igen kicsiny, de befolyását sohasem lehet teljesen kiküszöbölni.

Akkor, amikor Tycho Brahe a Mars pályáját mérte, saját jelenléte azt elhanyagolhatóan kis mértékben befolyásolta, de elvileg az sem nulla volt, hiszen egy testnek tömege van, ami befolyásolja a gravitációt. Ez a szofisztikusnak tűnő okoskodás azonban egyre nyilvánvalóbb lesz, minél kisebb méretű rendszereket figyelünk meg. Egészen addig, hogy kvantumok világában a megfigyelő bármennyire is igyekszik „elbújni”, a kísérletet alapvetően befolyásolja. A materializmus megfigyelőtől független valóságának teóriáját csak egy semmiféle fizikai léttel nem bíró démon tudná feloldani. Ennek feltételezése azonban a materializmussal összeegyeztethetetlen.

A 2. típusú megfigyelő egy démon, akire azonban legyenek érvényesek a megfigyelőkre vonatkozó fizikai korlátok, és ne egy hipotetikus, tisztán mechanikai rendszert kelljen előre jeleznie, hanem a mi világunkat. Egy ilyen démon akkor tudná univerzumunk működését előre jelezni, ha rendelkezésére állna univerzumunk tökéletes kópiája, ahol azonban az órák – mondjuk – egy órával előbbre járnának. Ebben az esetben pontosan meg tudná mondani, milyen lesz például egy az égen látható felhő alakja egy óra múlva. Nem kellene mást tennie, csak gyorsan átugrania a másik univerzumba, egy fotót csinálni, amit aztán meg tudna mutatni: tessék, a felhő 59 perc múlva ilyen lesz. (Feltételeztem, hogy a másik világbéli fényképezés 1 perccig tartott.) Ennek a gondolat kísérletnek az a baja, hogy a démon kilépett az egyik világból és átment a másikba, ezzel megváltoztatta mindkét világot, ezért azok ettől fogva már nem azonosak.

A 3. típusú megfigyelő egy olyan lény, akire semmiféle fizikai korlát nem vonatkozik. Ez a szuperdémon, ha van egy parallel univerzuma, amibe betekinthez anélkül, hogy azzal interakcióba lép, képes a jövőt előre jelezni. Még egy ilyen szuperdémonnal kapcsolatban is felmerülhet a kérdés, hogy csak előre jelezni tud-e, vagy meg is tudja magyarázni az előrejelzést. Ezzel eljutottunk a jól ismert kínai szoba problémához, ami a Turing-teszt egy változata. A kínai szoba probléma arról szól, hogy egy kérdésre vagy kérdéssorozatra adott jó válasz önmagában nem elegendő annak eldöntésére, hogy a válaszadó emberi mértékkel intelligens-e. Ez érthető, hiszen ha az – egyszerűség kedvéért – az eldöntendő kérdések körében maradunk, akkor egy igen vagy egy nem válasz ugyanúgy igaz lehet. A döntő momentum tehát nem a válasz maga – igen/nem –, hanem annak indoklása. Arra az eldöntendő kérdésre például, hogy Renoir a legnagyobb francia festő-e, az igen és a nem válasz egyformán plauzibilis lehet. Sőt, maga a válasz végső soron irreleváns, mert a válasz indoklása, annak megmagyarázása az érdekes. Visszatérve a szuperdémonhoz: ő az egyetlen megfigyelőtípus, aki biztos előrejelzést tudna adni, de még mindig nyitva marad a kérdés, hogy mi az előrejelzés magyarázata.

3. Kontextus: tér és idő a relativitáselméletben

Kuhn (1984, 95) szerint: „Minden tudomány történetében az első bevett paradigmáról általában úgy vélekednek, hogy elég jól megmagyarázza az illető tudomány művelői számára könnyen hozzáférhető megfigyelések és kísérletek többségét. A további fejlődéshez ezért rendszerint szükség van bonyolult berendezések építésére, ezoterikus szókészlet és szakmai ismeretek kifejlesztésére, a fogalmak olyan mérvű finomítására, hogy egyre kevésbé hasonlítsanak a köznapi, józan észben fellelhető ősképeinkre.” Ez a tendencia a négy legfontosabb mozgáselmélet esetében is megfigyelhető. Archimédesz mozgáselmélete még teljesen szemléleti alapokon áll. A newtoni mechanika, majd Einstein relativitáselméletei egyre inkább eltávolodnak attól.

A relativitáselmélet valójában két lényegileg különböző elmélet, két alapvetően különböző tér- és időszemlélettel. Mindkét elmélet Albert Einstein (1879-1955) nevéhez fűződik, bár Simonyi Károly (1986, 386) fizikátörténetében ez olvasható: „Ma eléggé általános a tudománytörténészek körében az a vélemény, hogy Poincaré a relativitáselmélettel kapcsolatban mindenre gondolt, amire Einstein – a matematikájában többre is –, és elsősorban ’hiperkriticizmusa’ akadályozta abban, hogy eszméi elismeréséért megvívja harcát.” Jules Henri Poincaré (1854-1912) a 19. század végének, a 20. század elejének egyik legjelentősebb matematikusa volt, ezen kívül fizikus, elméleti csillagász és filozófus, a konvencionalizmus filozófiájának megalapítója.

Einstein 1905-ben hozta nyilvánosságra a speciális relativitáselméletet, amelyben elveti a tér és idő abszolút voltát. Hermann Minkowski (1864-1909) alkotja meg tér- és időkoordináták összekapcsolásával a speciális relativitáselméletet geometriai alapját, a négydimenziós téridőt. 1908. szeptember 21-én a Német Természetkutatók és Orvosok Egyesülete előtt elmondott beszédében így fogalmazott: „Bemutatom Önöknek a tér és idő elméletét, amely a kísérleti fizika táptalajából nőtt ki és ebben rejlik az ereje. Forradalmian új. Mostantól az önmagában vett tér és idő arra ítéltetett, hogy elenyésszen a homályban és csupán a kettejük egyesítése képes arra, hogy megőrizze a független valóságot” (Simonyi, 1986, 390). Ez a négydimenziós tér éppen olyan merev és rögzített, mint a newtoni tér.

A négydimenziós térben a koordináták tisztán fizikai szempontból egyenértékűek. Ez még a térkoordináták esetén is ellentmond a naiv szemléletnek, hiszen lényeges a különbség, hogy a föld felszínén haladunk-e vagy a felszínre merőleges irányban akarunk-e elmozdulni. Tudjuk azonban, hogy ez az aszimmetria a Föld vonzásának a következménye, és a Föld vonzásából kikerülve az előre-hátra és a fel-le irányok elvesztik földi jelentésüket. A mozgás iránya kizárólag a koordináta-rendszer megválasztásától függ, amit a megfigyelő szabadon definiálhat. Az idő esetében – úgy tűnik – egészen más a helyzet, mert az időtengely mentén mozogva az előre-hátra irányok múltat és jövőt jelentenek, amiket alapvető szemléleti fogalmaknak gondolunk. Az idő iránya azonban – jelenlegi tudásunk szerint – nem a fizika alaptörvényeinek következménye, hanem egy esemény, mégpedig az univerzumunk kialakuláshoz való viszonyítást fejez ki. Ennek a viszonyinak a mérőszáma az entrópia, amely egy rendszer rendezetlenségét fejezi ki, és amely egy zárt rendszerben mindig szigorúan monoton növekszik. Az entrópiának ez a növekedése felel meg az idő egyirányú haladásának (Carroll, 2010, 50).

Az 1915-ben publikált általános relativitáselmélet egy újabb radikális lépést jelent, mert a tér itt már nem egyszerűen egy passzív befogadó közeg, hanem a fizikai jelenségek aktív szereplője. Ez egyben alapvető szakítást jelent a korábbi euklideszi geometriával. Ezt az új geometriát részben egymástól függetlenül Bolyai János, N. Lobacsevszkij és C.F. Gauss dolgozták ki, majd Riemann fejlesztette tovább. Az általános relativitáselméletben a tér nem abszolút többé, mert szerkezete a gravitációtól, azaz a tömegek konfigurációjától függ. Amíg az euklideszi geometria elszigetelt és önmagában zárt tudomány, addig ez az új geometria egy a fizikával szervesen összefonódó elmélet (Simonyi, 1986, 396).

Az új geometriai elméletek megjelenésével Kant térszemléletét is számos bírálat érte. Ezeket visszautasítva írja Boros János (2018, 88) *Immanuel Kant* könyvében: „A világot, ahogy reggel kinézünk az ablakon, nem a Bolyai–Lobacsevszkij geometria szerint látjuk. Ez érvényes volt magára a két matematikusra is. Matematikájuk elméleti-fogalmi konstrukció, amely visszahat a tér felfogására, lehetőséget adva, hogy a térnek lehet más fogalmakkal feltárt szerkezete is, mint amely számunkra közvetlenül megjelenik, pontosabban, ami számunkra minden megjelenésnek minden fogalom előtti feltétele. Kant nem zárja ki, hogy fogalmainkkal új struktúrájú tereket konstruáljunk, pusztán azt a térképzetet vizsgálja, amely mindannyiunk

számára megjelenik, amikor a világba tekintünk.” Ez az okfejtés véleményem szerint hasonló ahhoz, ahogy tudjuk, hogy a Föld egy a világűrben száguldó bolygó, de ez még nem változtatja meg szemléletünket és azt az érzésünket, hogy mozdulatlan és szilárd talajon állunk.

Robert B. Laughlin (1950 -) amerikai fizikus, aki 1998-ban kapott fizikai Nobel-díjat a „a kvantumfolyékonyság új formájának felfedezéséért, amelynek gerjesztései az elemi töltés tört részét hordozzák”, *A Different Universe* (2007, 181) című könyvében kifejti, hogy alapvető különbség van Einstein relativitáselmélete és gravitáció elmélete között. A relativitáselmélet ugyanis egyszerűen átvette egy magától értetődőnek tűnő szemlélet helyét, amely hiányos és pontatlan megfigyeléseken alapszik. Ma egy modern részecskegyorsító használatakor, ahol a részecskéket fénysebesség közeli sebességre gyorsítják, azonnal nyilvánvalóvá válik a relativitáselmélet helyessége. Ezért Laughlin úgy véli, hogy a relativitáselmélet egy felfedezés, nem pedig feltalálás. Felfedezés, mert a relativitáselmélet által leírt jelenségek mindig is léteztek, Einstein „csupán” felfedezte és publikálta őket.

A gravitációs elmélet, azaz az általános relativitáselmélet viszont egy találmány, amit semmiféle földi laboratóriumban nem lehet megfigyelni, mert az általa leírt jelenségek a világűr távolában vannak, és ezért máig is vitatottak. Az elmélet alapgondolata, nevezetesen, hogy a tér maga is valamiféle anyagi jelenség, a görög sztoikusoknál vetődött fel először. Ezzel egyidejűleg Einstein kizárta az étert, mint az elektromágneses hullámok terjedésének médiumát. Úgy tűnik azonban, hogy a gravitáció terjedésének mechanizmusa ugyanaz, mint az elektromágneses hullámoké. Ezek terjedése azonban magát a teret feltételezi mint médiumot, ami ezek után az éter szerepét tölti be. A nagyteljesítményű részecskegyorsítókban végzett kísérletekből kiderült, hogy a tér sokkal inkább hasonlít az ablaküveghez, mint az ideális newtoni üres térhez. Ezt az átlátszó üveget elegendő erővel „bombázva” láthatóvá lehet tenni, ekkor ugyanis részecskék hasadnak ki belőle.

Laughlin szerint a fizikusok között jelenleg is folyik egy meglehetősen groteszk vita az általános relativitáselmélet értelmezéséről. A speciális relativitáselmélet szerint ugyanis – és az elmélet sikerei ezt egyértelműen alátámasztják – a tér valami alapvetően más, mint az anyag. Ugyanakkor az a hasonlóság, ami az einsteini gravitáció és a reális objektumokon megfigyelhető dinamikus hullámképződés között van, azt sugallja, hogy a téridőt valamiféle szövedéknek tekintsük.

Dolgozatomban eddig főleg fizikusokat, fizikusok munkáit idéztem, de nem szabad elfelejteni, hogy a fizikusok mindig is tudatában voltak kutatásaik és eredményeik a szaktudományon túlmutató jelentőségével és hatásával, ezért a fizikusok mindig filozófusok is voltak, kezdve az ókori görögöktől, Newtonon, Einsteinen keresztül egészen Heisenbergig és Feynmanig. A fizikus filozófusok és a filozófus fizikusok szorosra fonták e két nagyszerű tudományt összekötő szálakat. Simonyi Károly (1986, 303) művéből idézek: „Kant filozófiáját a XIX. század legtöbb fizikusa – így Helmholtz, Hertz, de még Planck is – elfogadta és fizikai ismereteik igaz voltának bizonyosságát számukra a kanti filozófia adta. A századfordulón tudatosan Mach és Einstein helyezkedett szembe vele. Kant hatását a mai természetfilozófiára jól jellemzi az a tény, hogy tér-idő, kauzalitás-szubsztancia problémáinak tárgyalásánál szembe kell nézni a Kant által a priori voltak bizonyítására felhozott argumentumokkal.”

4. Következmény: a newtoni mechanika determinizmus

A newtoni fizika alapján kialakul egy új materialisztikus világkép. Régebbi korokban elképzelhetetlen volt bármiféle tudományos érvelés Isten bevonása nélkül. Maga Newton még

a *Principi*ban is használ istenérvet, mert az, hogy miért van valami és nem inkább a semmi, mindig is alapvető kérdésnek számított. Később Laplace Istennel kapcsolatban már így érvelt – az anekdota szerint – Napóleonnak: „Felség, erre a hipotézisre a tudománynak ma már nincsen szüksége.” [A materializmussal karöltve megerősödik a természet determinisztikus voltába vetett hit.](#)

A determinizmusnak közesek a gyökerei a kauzalitással. Leukipposz állítását: „Semmi sem történik önmagától, hanem minden valamilyen ok és szükségszerűség következtében.”, (Russell, 1994, 76) mindkét fogalom megalapozásának is tekinthetjük. Leibniz filozófiájának egyik alap gondolata, az „elégséges ok elve” determinisztikusnak és kauzálisnak is értelmezhető. A két fogalmat csak akkortól lehet egymástól élesebben megkülönböztetni, amikortól a tudományokban formálisabb leírásokat kezdtek alkalmazni. De léteznek egyéb rokon fogalmak is, mint például előrejelezhetőség, kiszámíthatóság, megmagyarázhatóság, vagy *horribile dictu*, a fatalizmus – amiket nem könnyű elhatárolni a determinizmustól. Azonban magának a determinizmusnak is különböző értelmezései lehetségesek. Karl Poppernél (1902-1994) például a determinizmus jelentése összeolvad az előrejelezhetőséggel.

A determinizmus leghíresebb megfogalmazása Laplace-tól származik, akinek ma már nehezen érthető nyelvezetét Friedrich Hermann Hund (1896-1997) német fizikus így fogalmazta át: „Egy mechanikus rendszer jövője egyértelműen meghatározott, ha a rendszer elemeinek térkoordinátái és sebességei jelen pillanatban ismertek” (Scheibe, 2006, 211). Ebben a megfogalmazásban nem világos, hogy ki ennek a kvázi szenvedő szerkezetben megfogalmazott mondatnak az alanya. Laplace azonban tudta, hogy ez az a bizonyos démon, akiről ő maga ezt mondja: „az emberi szellem, amely a csillagászatban teljesedett ki, igen távol áll egy effajta intelligenciától.”

Carl Hoefer (2016) az alábbi definíciót adja: „A világot a determinizmus akkor és csak akkor irányítja (vagy uralja), ha a dolgok állása egy t időpontban rögzített, akkor a dolgok menete azt követően természeti törvényeknek megfelelően rögzített.” A definíció minden kifejezése magyarázatot kíván, amit Hoefer meg is tesz: definiálja „a világ”, „a dolgok állása egy t időpontban”, „azt követően”, „természeti törvény”, „rögzített” kifejezéseket.

Earman a *Primer*-ben a determinizmust William James (1842-1910) egyik 1884-ben tartott előadásában elhangzottak alapján definiálja. James szerint mindaz, ami az univerzumban most létezik, egyértelműen meghatározza mindazt, ami valaha is lesz; nem létezik semmiféle rejtett lehetőség a jövőre vonatkozólag; az, amit jelennek nevezünk, kizárólag egy teljességgel kompatibilis; nincs más jövő, csak az, ami az örökkévalóság óta létezik. Earman ezt így formalizálja: Legyen W az összes fizikailag lehetséges világ halmaza. A világ $W \in \mathcal{W}$ Laplace determinisztikus, ha létezik egy olyan $W' \in \mathcal{W}$, úgy, hogy ha W és W' egy tetszőleges időpontban megegyeznek, akkor megegyeznek minden más időpontban (Earman, 1986, 13). Ez egy ontológiai definíció, mert teljesülése csak a világ struktúrájától függ, és független attól, hogy tudunk-e róla vagy nem.

Sean Carroll (2010, 297), a California Institute of Technology (Caltech) kutató professzora „Most vagy mindörökké” című könyvében leírja az ún. „háromtest-probléma” megoldásának történetét. A probléma lényege, hogy hogyan mozog három pontszerű test, mint például a Nap és valamely két bolygója, csupán a gravitáció figyelembevételével. Ennek megoldása közvetlenül összefüggésben áll Earman definíciójával. Poincaré, aki 1890-ben a problémát megoldotta, két nagyon érdekes dolgot mutatott meg. Egyrészt a három test soha nem fog pontosan visszatérni az eredeti helyzetébe, a pályák nem periodikusak, de még csak nem is rendezettek. Olyannyira nem, hogy Poincaré ezzel lerakta a kaoszelmélet alapjait. Másrészt viszont, ha a pályák számításánál megengedünk valamely tetszőlegesen kicsiny pontatlanságot,

akkor a rendszer már végtelen sokszor visszatér a kiindulási helyzetbe. Két közel azonos helyzet között eltelt időt Poincaré visszatérési időnek nevezzük. Minél több elemből áll a rendszer, annál nagyobb lesz a visszatérési idő, amely egy sok elemből álló rendszernél rendkívül nagygyá válik.

A determinizmus kapcsán a fizikusok gyakran természeti törvényekről beszélnek, azonban nem mindig világos, hogy ez alatt – úgymond – magának a természetnek vagy a természetre vonatkozó elméletek determinizmusára gondolnak-e. Ez a megkülönböztetés azonban alapvetően fontos. Példaképpen nézzük meg az optika törvényeit egy síktükör esetében. Az optikai törvényei egy olyan idealizált tükörré vonatkoznak, amelyet a valóságban a leggondosabb előállítási módszerrel sem lehet elérni. Aztán a külső hatásokról nem is beszélve: a levegő páratartalma, hőmérséklete, a benne levő szennyeződések. Ehhez adódik az a hatás, hogy a beeső fénysugár az üveget felmelegíti, megváltoztatva annak optikai tulajdonságait is. Nincs azonban lehetőség a fénytán és a hőtan összekapcsolására. Hasonló a helyzet a mechanikával is. Mechanikai problémák leírásánál is a hőtani aspektus többnyire figyelmen kívül marad, pedig az ütközések során nyilván hőhatások is fellépnek. Felmerülhet az a kérdés is, hogy egy autó vagy repülőgép menet- illetve repülési tulajdonságainak vizsgálatához miért van szükség tesztpályán illetve szélcsatornában végzett hosszan tartó és drága kísérletekre, hiszen itt elvileg minden a jól ismert „természeti törvények” szerint megy végbe.

Ezért gondolom, hogy a fizika tulajdonképpen egy egyes számú főnév helyett megérdemelné a többes számot, azaz fizikák (angolul physics), mert szakterületei annyira különbözőek és olyan kevésbé egységesek. Az egységnek ez a hiánya a mai modern fizikában olyannyira akuttá vált, hogy ahogy a 6. fejezetben látni fogjuk, az elméletek egyesítése vált a talán legfontosabb megoldandó feladattá. Itt csupán arra akarok rámutatni, hogy az egység hiánya nem csak a modern fizika sajátja, hanem a klasszikus fizikában is megfigyelhető.

Kuhn (1984, 77) így ír a tudományról: „Összes területeit együtt tekintve, gyakran inkább úgy tűnik, hogy a tudomány meglehetősen rozoga építmény, s különböző részei között kicsi a koherencia.” Kuhnval egyetértve megjegyzem, hogy még egy tudományágon belül is kicsi a koherencia. Másrészt a fizika „törvényei” a természet jelenségeit rendkívül leegyszerűsített, idealizált formában írják le. Ergo: egy törvény lehet determinisztikus, de valójában még a legegyszerűbb természeti jelenségek sem azok. Ennek számos oka van, itt csak annyit jegyzek meg, hogy a természeti törvények alapjául szolgáló modellrendszerek zártak, míg a természeti jelenségek egy kvázi végtelen nagy, nyitott rendszerben mennek végbe.

A determinizmus azáltal kap különleges érzelmi töltést, hogy a szabad akaratot kizáró kritériumnak véljük. Graham Greene nagysikerű regényében *A csendes amerikai*-ban a főhős Thomas Fowler szájába adja ezeket a szavakat: „Ha nincs hatalmad megváltoztatni a jövőt, nem létezel.” A jövő befolyásolásához az akarat szabadságára van szükség, enélkül nincs létezés, vagy ha van is, az – emberi léptékkal mérve – értelmetlen. A szabad akarat viszont csak akkor létezhet, ha a világ, a természet – és benne mi magunk – indeterminisztikus, azaz még elvileg sem létezik egy – úgymond – „a sors könyve”, ahol minden előre meg van írva. Ezért a determinizmus a filozófiában is az egyik legemocionálisabb téma.

John Searle (1932-), a neves filozófus a R. L. Kuhn által készített interjúban – közzé téve 2013. január 8-án, <https://www.youtube.com/watch?v=rZfSTpjGl8> – az alábbiakat mondja a szabad akaratról: „a filozófia legtöbb területén van haladás (az utóbbi száz vagy még több évben), de a szabad akarat terén nincs. Ennek oka, hogy két egymásnak ellentmondó nézet van: az egyik a személyes tapasztalat, ami szerint van, a másik a determinizmus, ami szerint nincs. A szabad akarat lehet egy illúzió. Léteznek másfajta illúziók is, de ezeknek tudatában vagyunk, míg a szabad akarat illúziójának nem vagyunk a tudatában. Az evolúció szemszögéből is

nehezen magyarázható, hogy létezik egy rendkívül bonyolult és »drága« döntéshozó mechanizmus, amiről kiderül, hogy teljesen használhatatlan, mert az egész csak illúzió. A két nézet nem csak inkompatibilis, hanem nem lehet tudni, hogy hogyan lehet bármelyiket is feladni. A tudatos döntések az elme szintjén nem kauzálisan elégségesek (causally sufficient). A kérdés az, hogy mi van a neurobiológia szintjén. Ha kiderül, hogy a neurobiológiai szinten a döntések kauzálisan elégségesek, akkor a mentális szint irreleváns.” A determinizmus és az akarat szabadságát Huoranszki Ferenc (2001) részletesen elemzi a *Modern metafizika* című könyvében.

5. Következmény: a kvantummechanika indeterminizmusa

A kvantummechanika a tudósok többsége számára túlságosan is radikális volt, mert számos szemléletből származó elképzelést fel kellett adniuk. A terület úttörőinek számító tudósok közül például Max Planck, Erwin Schrödinger és Albert Einstein sohasem tudott igazán megbarátkozni vele. Ennek fő oka az volt, hogy a kvantummechanika egy valószínűségi elmélet, amely megkérdőjelezi a determinizmust. Einstein így fogalmazta meg fenntartását: “a kvantum mechanika [...] sok mindent nyújt, de az Öreg (értsd: Isten) titkához nem nagyon hoz közelebb bennünket. Mindenesetre meg vagyok győződve, hogy nem kockázik” (Randall, 2013, 143).

Ahogy az előző fejezetben rámutattam, a newtoni mechanika a determinizmus felé irányította tudományos diskurzust. A kvantummechanika ezzel szemben az indeterminizmus felé billentette a mérleg nyelvét. Annak ellenére, hogy – ahogy Richard Healey (Beebe, 2009, 675) megállapítja – a világ még lehetne determinisztikus attól, hogy a kvantumelmélet egy ténylegesen indeterminisztikus elmélet lenne.

Neumann János így fogalmaz: „Mindent egybevéve a kauzalitás helyzete a mai fizikában így jellemezhető [...] sem indok, sem mentség nincs arra, hogy a természetben kauzalitásról beszéljünk...”, (Simonyi, 1986, 442). Neumann itt kauzalitást mond, de véleményem szerint ezt determinizmusként is lehet értelmezni. Tudományfilozófusok, így Earman és Russell is elutasították a két fogalom összekeverését. Elsősorban azért, mert a kauzalitás alapvetően eseményorientált: az (esemény) ok meghatározza az (esemény) okozatot. A determinizmusnál azonban egy ilyen jellegű definíció szükségtelen, mert egy függvény például leírhat egy determinisztikus jelenséget anélkül, hogy abban az ok vagy okozat expliciten vagy akár burkoltan megjelenne. Mach az okságot teljes egészében száműzni kívánja a fizikából: „Remélem, hogy a jövő természettudománya az ok és okozat fogalmát, amely nemcsak számomra viseli magán a fetisizmus erős vonását, formai homályossága miatt mellőzni fogja.” (Simonyi, 1986, 438). Úgy látom, hogy még zseniális fizikusok sem mindig használták egyértelműen e fogalmakat. L. De Broglie ezzel szemben – véleményem szerint a radioaktív bomlást szem előtt tartva – ezt írja: „Szerintünk a kvantumfizikában [...] determinizmus nélküli okság létezik.” (Simonyi, 1986, 437).

A kauzalitás tárgyalása meghaladja e kis tanulmány lehetőségeit. Egy rövid bekezdés erejéig azonban szeretnék a kauzalitás védelmére kelni, még akkor is, ha a fizikusok egy része a legszívesebben megszabadulna tőle. Ahogy Boros János (2009, 147) írja: „A kauzalitás az időbeli egymásutániség összefüggő tapasztalata, a valóság megismerése a szubjektum által biztosított feltétele, melynek sémája a szabályozott egymásutániség rendje. A kauzalitás kategóriája és sémája nélkül nem létezne számunkra egy időben összefüggő és eseményekből

álló világ.” Tehát függetlenül attól, hogy az okság a fizikában hasznos vagy nélkülözhető fogalom-e, a megismerés szempontjából alapvető jelentőségű.

Sir Karl Popper (2000) a determinizmus tekintetében túllép a kvantummechanikán, *The Open Universe – An Argument for Indeterminism* című könyvében minden kétséget kizáróan elutasítja a determinizmust mint tudományos kategóriát. A determinizmusnak három típusát különbözteti meg, mégpedig: vallásos, tudományos és metafizikus.

Megállapítja, hogy a determinizmus ideája vallási eredetű, de némely világvallás is hisz az indeterminizmusban. Így a keresztény vallás, legalábbis Szent Ágost óta – Luther és Kálvin tanait kivéve – azt vallja, hogy nem minden isteni rendeltetés.

A tudományos determinizmus szoros kapcsolatban áll a vallásos determinizmussal, lényegileg az Istent helyettesítik a természettel, az isteni törvényt a természeti törvénnyel. Alapgondolata az, hogy a világ struktúrája olyan, hogy bármely jövőbeni esemény kiszámítható, ha ismernénk a természeti törvényeket és a világ valamely múltbeli vagy jelenlegi állapotát. De ha minden esemény előrejelezhető (predictable), akkor az tetszőleges pontossággal kiszámítható. „Megpróbálom megmutatni – írja –, hogy a newtoni mechanika nem jelent »tudományos« determinizmust” (Popper, 2000, 5). Karl Popper (2000, 48) ugyan a világ struktúrájáról beszél, de valójában ez alatt a fizika által vizsgált jelenségvilágot érti, mert szó szerint idézve így fogalmaz: „Egyetértek Kanttal, hogy létezik egy a newtoni elméletnél és bármely más elméletnél mélyebb realitás.”

„A determinizmus metafizikai doktrínája szerint a világ valamennyi eseménye rögzített, vagy megváltoztathatatlan, vagy előre meghatározott. Magától értetődő, hogy ez a fajta determinizmus nem tesztelhető” (Popper, 2000, 7). Érthető módon, számára a tesztelhetőség a determinizmus vizsgálatánál is a döntő kritérium.

Popper többször említi az óra-felhő metaforát az előrejelezhető és nem előrejelezhető események bemutatására. Érvei szerint az óra éppen úgy nem előrejelezhető, mint a felhő, mert, ha két együtt járó óra esetén az egyik váratlanul késni kezd, akkor egy órásmeister eltávolíthat egy kicsiny homokszemet a pontatlan órából, de abban sohasem lehet biztos, hogy ezután az órák megint együtt fognak-e járni.

A laplace-i démon Popper számára egy szupertudós, akire azonban vonatkoznak bizonyos fizikai korlátok, mégpedig azért, mert egyrészt benne van abban a vizsgált rendszerben, másrészt a rendszer állapotát csak bizonyos pontossággal tudja mérni. Matematika jellegű bizonyítási eljárással megmutatja, hogy a saját mozgás előrejelzése nem lehetséges, így a teljes rendszer is csak olyan pontossággal számolható, amely figyelmen kívül hagyja a démon interakcióját a mért környezettel. Ez a körülmény újra csak a megfigyelő kitüntetett szerepére utal.

A tudományos determinizmusnak két változatát különbözteti meg azzal, hogy ad egy gyengébb és egy erősebb definíciót. A gyengébb definíció azonos a már említett előrejelezhetőséggel, míg az erősebb definíció az előrejelezhetőségen túl megkívánja annak eldönthetőségét is, hogy bármely előre definiált esemény valaha bekövetkezik-e. Eszerint például meg kellene tudni mondani, hogy a Föld–Nap távolság lesz-e valaha a fele a mostaninak.

Popper (2000, 79) a gyenge és erős tudományos determinizmuson kívül megemlíti egy harmadik lehetőséget is, amely szerint minden fizikai rendszer előrejelezhető, miután az előrejelzendő esemény bekövetkezett. Ezt a definíciót Popper azért nem vizsgálta meg mélyebben, mert az ő értelmezésében a determinizmus kritériuma a valódi előrejelezhetőség. Ez azonban egy előre megválasztott modellt és rögzített kezdeti feltételeket jelent. Az utólagos predikciónál szabad kezünk van akár a modell, akár a kezdeti feltételek „megfelelő”

megválasztásában. Egy konkrét és e sorok írásakor, 2018 decemberében éppen aktuális eset a tragikusan nagy emberáldozatot követelő cunami Indonéziában. A kérdés az volt, hogy miért nem jelezték azt előre. Utólagos magyarázatként azt lehetett olvasni, hogy ezt a cunamit nem előzte meg földrengés, hanem az Anak Krakatau vulkán kitörése során tengerbe csúszott földtömegek okozták. Ennek előrejelzése pedig még a legmodernebb előrejelző hálózattal is legfeljebb csak 1-2 perccel a cunami bekövetkezése előtt lehetséges. Lásd: <https://www.theguardian.com/world/2018/dec/24/what-caused-the-tsunami-in-indonesia-and-why-was-there-no-warning>

Karl Popper a determinizmus metafizikai definícióját azért hagyta teljesen figyelmen kívül, mert az nem tesztelhető. Úgy vélem, hogy ez általában is igaz a metafizikai elméletekre, mint például a test és lélek dualizmusa, az anyag oszthatatlansága, a világ teremtése. Az úgymond egzakt természettudományok jelentős lépéseket tettek a metafizikai problémák megoldásában, de a megoldott problémák általában újabb és még nehezebb problémák felmerüléséhez vezettek. A megoldott problémák mindig csak részproblémáknak bizonyultak, amik elsősorban világgépünket változtatták meg.

6. Következmény: egyesítési törekvések

A kvantummechanika és annak továbbfejlesztett variánsai, valamint a relativitáselmélet között nem csak kicsi a koherencia, de egymásnak ellentmondanak, így érthető, hogy alig dolgozták ki ezeket az elméleteket, máris megkezdődtek az egyesítési kísérletek, amelyek azóta is, mind a mai napig végigkísérik az elméleti fizikát.

Az első egyesítési törekvés Einstein nevéhez fűződik. Gamow erről *A fizika történetében* így számol be: „Einstein csaknem négy évtizeden keresztül, egészen 1955-ben bekövetkezett haláláig dolgozott az ún. 'egységes térelméleten', amely a gravitációs és az elektromágneses teret azonos geometriai alapon akarta egyesíteni. Az évek múltával azonban a feladat egyre reménytelenebbé vált.” (Simonyi, 1986, 399).

A modern fizika két területén az egyesítési erőfeszítések sikeresek voltak: ezek az elemi részecskék standardmodellje és a kvantumtérelmélet.

A standard modell számot ad a szubatomi elemi részecskékről és a köztük levő kölcsönhatásokról. Táblázatos formában foglalja össze őket, hasonlóan ahhoz, ahogy az elemek periódusos rendszere a kémiai elemeket rendszerezi. Amíg a kémiában a rendezési elv az atomok szintje, addig a részecskefizikában ez a szubatomi szint. Ahogy kezdetben az elemek periódusos rendszerében voltak üres helyek, úgy a standard modell is sokáig hiányos volt. A standard modell legutóbbi jelentős sikere volt 2012 júliusában, hogy a CERN részecskegyorsítójában sikerült kimutatni a Higgs-bozont, amelynek létét a standard modell előre jelezte. A Higgs-bozon vagy Higgs-részecske létét még 1960-ban Peter Higgs skót fizikus jóslta meg. Isteni részecskének is nevezték, mert ez felelős az összes többi részecske tömegéért, és ezért alapvető szerepe van a standard modellben.

A standard modell azonban számos, itt nem részletezhető ellentmondással küzd, és számos önkényes feltevést tartalmaz. Definiál például számos szabad paramétert, amelyeknek nincs elméleti megalapozásuk, kizárólag kísérleti úton határozhatók meg. Ez azért is lényeges, mert végső soron az elemi részecskék tulajdonságai alapvetően meghatározzák az egész univerzum felépítését. Ezek akár csak kismértékű megváltoztatása olyan univerzumot eredményezne, amelyben nem csak élet nem lenne lehetséges, de még a legegyszerűbb atomok

sem tudnának létrejönni. Választ kell találni arra a kérdésre is, hogy ha a szabad paraméterek értékei ennyire önkényesen megválaszthatók, akkor a mi világunk miért éppen ilyen számunkra „kedvező” értékekkel rendelkezik. Egy lehetséges válasz az ún. antropikus elv, amely szerint a fizikai univerzum megfigyelhetőségének kompatibilisnek kell lennie egy őt megfigyelő tudatos élet létrejöttével (Lichtenegger, 2015, 278).

A kvantumtérelmélet a kvantummechanika továbbfejlesztésének tekinthető, amely a természetben található négy kölcsönhatás közül három, nevezetesen az elektromágneses kölcsönhatás, a gyenge magerő és az erős magerő konzisztens és matematikailag bonyolult leírását tartalmazza. A leírásból hiányzó negyedik kölcsönhatás a gravitáció, amelynek integrálása a jelenlegi elméletekbe rendkívül nehéznek bizonyul.

Az egyesítési elméletek egyik legkiválóbb szakértője Lisa Randall, a Harvard Egyetem (Cambridge, Massachusetts) professzora. A sokszorosan kitüntetett kutatót a Time Magazin 2007-ben a világ száz legbefolyásosabb személyisége közé sorolta. Több népszerű tudományos könyve felkerült a New York Times bestsellerlistájára.

Warped Passages: The Secret Universe című könyvében L. Randall (2013) bemutatja a két alapvetően különböző részecskeelméleti megközelítést, a húrelméletet és a modellépítést. A különbség lényegileg az, hogy a húrelmélet tisztán elméleti alapokon áll, míg a modellépítés a részecskegyorsítókban szerzett kísérleti eredmények értelmezése alapján állít fel új modelleket.

A húrelmélet szerint világunk legalapvetőbb építőkövei nem az anyag vagy az energia, hanem végtelenül kicsiny, tíz dimenzióban rezgő húrok és hurkok, amelyek kísérleti kimutatása még a legnagyobb teljesítményű részecskegyorsítókban sem lehetséges. A tíz dimenzió közül hat az elmélet szerint úgymond fel van csavarva úgy, hogy azok kísérleti úton nem kimutathatók. A maradék négy dimenzió a szokásos tér- és időkoordináták. A húrelméleten döntően olyan fizikusok dolgoznak, akiknek az a céljuk, hogy egy egyszerű, elegáns és egységes elméletet találjanak. Jól illeszkednek ehhez azok a fizikusok körében gyakran elhangzó elképzelések, amelyek szerint a matematika a fundamentális valóság, vagy, hogy egész univerzumunk nem más, mint egy matematikai szimuláció. A fizikai elméletek két alapvető követelményéről azonban itt sem lehetne lemondani, nevezetesen, hogy összhangban kell lennie a kísérleti eredményekkel, másrészt képesnek kell lennie új dolgok előrejelzésére. Az ehhez vezető úton azonban, úgy tűnik jelentősek az akadályok, mert az eredmények egyelőre még sem az egyik, sem a másik vonatkozásban sem kielégítőek.

Ed Witten, a húrelmélet egyik vezető alakja szerint az elmúlt évtizedek zavarba ejtő felfedezéseinek legfontosabb tanulsága, hogy a tér és idő leírásához egy alapvetőbb leírás szükséges. Sajnos egyelőre senkinek sincs még csak fogalma sem, hogy a téridő fundamentális leírása hogyan fog kinézni. Az azonban bizonyos, hogy a tér és idő mibenlétének jobb megértése a fizika egyik legnagyobb és legizgalmasabb kihívása az elkövetkezendő években (Randall, 2013, 508).

L. Randall (2013, 87) szerint, aki magát a modellépítők közé sorolja, a kvantummechanika, a relativitáselmélet és standard modell próbára teszik a képzelőerőt, de ezek semmiségek összehasonlítva azokkal az ötletekkel, amit a mai fizika kínál. Tudjuk, hogy valami újra van szükség, mert a meglévő elméletek hiányosak. Jelenleg a legalapvetőbb probléma, hogy a gravitáció a részecskék szintjén sokkal kisebb, mint az elmélet szerint lennie kellene. Egy másik fontos megoldandó probléma, hogy a részecskék tömegének kiszámítására használt úgynevezett Higgs-mechanizmus a mértől sok nagyságrenddel eltérő eredményeket ad. Ezeket a problémákat kísérleti úton is lehetne vizsgálni, de ehhez a CERN részecskegyorsítójának teljesítményét jelentősen meg kellene növelni (Randall, 2013, 291).

A fizikusok jelentős része úgy gondolja, hogy a részecskefizikánál lényegesen többről van szó, mint szubatomi méretekben lejátszódó fizikai folyamatok értelmezéséről. Ezt az érzésüket – véleményem szerint - több tényező is táplálja: egyrészt a fizika a leginkább matematizált tudomány, így úgy tűnhet, hogy az egész világ végső soron matematika; másrészt a részecskefizika szorosan kapcsolódik a kozmológiai elméletekhez, azaz a részecskefizika határai nem fejeződnek be a szubatomi méreteknél, hanem érvényesek az univerzum teljességére, és talán mindarra, ami közte van; logikusnak látszik továbbá, hogy bármely összetett rendszert meghatároznak annak alkotóelemei. Ez vezet el a tudományfilozófia redukcionizmusnak nevezett irányzatához.

Az Oppenheim és Putnam által 1958-ban publikált tanulmány, *The Unity of Science as a Working Hypothesis* a redukcionizmus tudományfilozófiai megfogalmazása, amely szerint az egységes tudományos kutatás entitásai az [elemi részecskék] -> [atomok] -> [molekulák] -> [sejtek] -> [élőlények] -> [társadalmi csoportok] séma szerint alulról felfelé épül fel. Egy felsőbb réteg mindig a megfelelő alsóbb rétegből épül fel és arra redukálható. L. Randall (2013, 88-98) ezzel kapcsolatos szkepszisét így fogalmazza meg: „Az anyag nem valamiféle orosz maruszja baba, ami belül saját maga kicsinyített másolatait tartalmazza. Kicsiny távolságoknál teljesen újszerű jelenségek lépnek fel. [...] Az univerzum nem annyira tiszta, egyszerű és rendezett, mint az elméletek, amikkel azt leírni igyekszünk.”

Az 1979-es fizikai Nobel-díj kitüntetettje Steven Weinberg, (1933-) a standard modell egyik megalkotója *A világ megismerése* című könyvében alapvetően egy redukcionista elképzelés mellett érvel. Úgy látja, hogy a fizika/kémia/biológia tudománycsoport egy redukcionista séma szerint működik. Továbbá, hogy a biológia is alapvetően fizikai elveken működik, de ehhez a történelmi véletlenek sorozata társul, amelyek viszont eredendően megmagyarázhatatlanok. Különös figyelmet érdemel a következő megjegyzése: „Nem tudjuk, még meddig halad a tudomány ezen a reduktív úton. Egyszer talán elérkezünk egy olyan pontig, ahonnan a fajunk rendelkezésére álló erőforrások birtokában lehetetlen lesz tovább haladni. [...] Az sincs kizárva, hogy ehelyett a szellemi erőforrásaink bizonyulnak elégtelennek – talán az ember nem elég okos ahhoz, hogy megértse a fizika alapvető törvényeit.” (Weinberg, 2016, 304).

Konklúzió

A tér és idő két olyan alapfogalom, ahol a filozófia és a fizika rendkívül szorosan egymásba fonódik, és még a szigorúan csak fizikai vagy csak filozófiai vizsgálat sem kerülheti meg a másik tudomány eredményeit. A fizikai megközelítést Brian Greene (2011, 7) *A kozmosz szövedéke* című könyvének előszavában így foglalja össze: „... az általunk megfigyelt valóságnak [...] talán nincs is köze az igazi valósághoz, ha van ilyen egyáltalán. Ennek ellenére, mivel semmi más nem áll rendelkezésünkre, megfigyeléseinket kénytelenek vagyunk komolyan venni.” Ehhez a nagyszerű gondolathoz csak annyit szeretnék hozzátenni, hogy a filozófusok hozzájárulása az, hogy a fizikusok elméleteit a filozófia sajátos eszköztárával továbbgondolták, értelmezték és filozófiai alapokra helyezték. A filozófiai értelmezés aztán nem kerülte el a fizikusok figyelmét, így Brian Greene szavaiban például mintha Immanuel Kant gondolatai elevenednének meg.

Bármelyik oldalról is közelítjük meg a tér vagy az idő által felvetett problémákat, előbb-utóbb ki fog derülni, hogy a megfigyelőt, mint önálló entitást nem lehet megkerülni. A

filozófiában ez Kant óta magától értetődőnek tekintendő, a fizikában viszont csak a kvantumelmélet megjelenése óta egyértelmű a megfigyelő kitüntetett és önálló szerepe a megismerésben, legyen az filozófiai vagy fizikai jellegű. Bármennyire is törekszünk az „objektív valóság” megismerésére, a megismerés mindig is alá van vetve emberi mivoltunk által meghatározott és korlátozott lehetőségeknek. Ahogy Prótagorasz mondta: „Mindennek mértéke az ember.”

A kvantumelmélet megjelenése nagy zavart okozott a fizikusok között, mert azon túl, hogy a megfigyelő először vált explicit szereplővé, néhány egyéb kellemetlennek megítélt mellékhatása is volt. Érthető módon egy olyan egzakt tudományban, mint a fizika, nehéz egy valószínűségi elméletet elfogadni, mert ez a természeti folyamatok determinisztikus jellegét is kétségbe vonja. Egy másik ugyancsak jelentős probléma, hogy a modern fizika legfontosabb elméleteit nem sikerül egyesíteni, és bár szeretnénk a természet egységéről beszélni, még a fizikán belül sem sikerül rendet teremteni. Próbáltam megmutatni, hogy a megfigyelővel, a determinizmussal és az elméletek egyesítésével kapcsolatos problémák egy része a klasszikus fizikában is jelen vannak, de ezek fölött – számomra érthetetlenül – nagyvonalúan elsiklunk.

Irodalom

- Boros J. (2009): *A megismerés talánya*. Áron Kiadó
- Boros J. (2018): *Immanuel Kant*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont
- Carroll, S. (2010): *From eternity to here. The quest for the ultimate theory of time*. Magyar fordításban: *Most vagy mindörökké*. Akadémiai Kiadó
- Cartwright, N (2005.): *The Dappled World*. Cambridge University Press, 2005
- Earman, J. (1986): *A Primer on Determinism*. D. Reidel Publishing Company
- Greene, B. (2011): *The Fabric of the Cosmos*. Magyar fordításban: *A kozmosz szövedéke*. Akkord Kiadó
- Healey, R. (2009): *Causation in Quantum Mechanics*. In Beebe, H. & al. (ed): *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford University Press
- Hoefer, C. (2016): *Casual Determinism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Hugget, Nick; Carl Hoefer (2015): *Absolute and Relational Theories of Space and Motion* <https://plato.stanford.edu/entries/spacetime-theories/>
- Huoranszki F. (2001): *Modern metafizika*. Osiris kiadó
- Hüttemann, A. (2011): *Gottfried Wilhelm Leibniz – Raum*. Klassiker der Philosophie, heute. Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG
- Kuhn, Thomas S. (1984): *The Structure of Scientific Revolutions*. Magyar fordításban: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Gondolat
- Laughlin, R.B. (2007): *A Different Universe – Reinventing Physics from the Bottom Down*. Német fordításban: *Abschied von der Weltformel – Die Neuerfindung der Physik*. Piper Verlag, GmbH, München
- Lichtenegger, K. (2015): *Schlüsselkonzepte zur Physik*. Springer-Verlag
- Pauldrach, A.W.A. (2017): *Das Dunkle Universum*. Springer-Verlag GmbH Deutschland
- Popper, K. (2000): *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. Routledge
- Randall, L. (2013): *Warped Passages*. Német fordításban: *Verborgene Universen*

Fischer Taschenbuchverlag

Russell, B. (1994): *A History of Western Philosophy*. Magyar fordításban: *A Nyugati filozófia története*. Göncöl Kiadó

Russell, B. (1961): *The Basic Writings*. Simon and Schuster

Russell, Bertrand: *Mysticism and Logic and other Essays* (IX. On the Notion of Cause)

https://en.wikisource.org/wiki/Mysticism_and_Logic_and_Other_Essays/Chapter_09

Scheibe, E. (2006): *Die Philosophie der Physiker*. Verlag C. H. Beck oHG

Simonyi K. (1986): *A fizika kultúrtörténete*. Gondolat Kiadó

Smolin, L. (2011): *The Trouble with Physics*. Magyar fordításban: *Mi a gubanc a fizikával?*

Akkord Kiadó

Weinberg, Steven (2016): *To Explain the World*. Magyar fordításban: *A világ megismerése*.

Akkord Kiadó Kft.

Weizsäcker, C.F. (1985): *Aufbau der Physik*. Carl Hanser Verlag, 1985

Az iróniaértés fejlődése – Kísérleti pragmatikai vizsgálódások

A tanulmány a nyelvelsajátítás kései szakaszának, a pragmatikai képességek kibontakozásának időszakáról ad áttekintést, elsősorban ennek kognitív fejlődési vonatkozásait tárgyalja, különös tekintettel az az iróniaértés fejlődésére. Feltérképezi a mentalizáció és az irónia-feldolgozás közötti kapcsolat természetét, ennek gondolkodáspszichológiai és nyelvi jellemzőit, és vizsgálja, hogy a mentalizációnak milyen szerepe van a sikeres iróniaértés folyamatában. A tanulmány keretét szolgáló empirikus vizsgálat neurotipikus fejlődésű óvodás korú gyerekek nyelvi, pragmatikai és kognitív képességeit méri fel és veti össze, s az eredményeket egy tágabb pragmatikai palettára helyezve szintén képet ad a non-kompozicionális nyelvhasználat kompetenciáit érintő fejlődési paradigmákról is. Az iróniát a metafora, humor, társalgási maximasértés-felismerések képességei mellett s azok viszonylatában mutatja be, ezzel elhelyezi azt egy fejlődési kontinuumon. Mindezeket elméleti keretbe helyezve tárgyalja, s végül az irónia eltérő fajtáinak áttekintésével elemzi az alakzat kognitív interpretációs vonatkozásait.

A bemutatott empirikus eredmények arra mutatnak rá, hogy a mentalizáció a pragmatikai képességek kibontakozásában általánosságban kulcsszerepet játszik, s ennek megfelelően, az iróniaértésben szintén központi mozzanatnak bizonyult. A következtetésekben utalunk rá, hogy miért kezeli a nyelvészeti és a kognitív megközelítés eltérően a humor- és az irónia kérdéseit, a nyelvészeti deskriptív szemléletben tipológiák felállítására törekvő, dichotómiákat állító értelmezési keret miképp ad eltérő képet a kognitív szemléletben kirajzolódó, egyazon kontinuumon elhelyezkedő képesség-halmazról.

1. Bevezetés: Humor vs. irónia

Nemesi A. L. (2009) összefoglalja, hogy a klasszikus nyelvészeti és retorikai hagyomány hogy vélekedik a pragmatikai alakzatokról, trópusokról. Ennek értelmében a metafora és az irónia trópusok melyben a szó szerinti jelentést felváltja egy kapcsolódó figuratív, átvitt értelmű jelentés: metaforában ez egy kapcsolódó hasonlat vagy összehasonlítás (analógia), míg az irónia a szó szerinti jelentés ellentettjét vagy azzal szembenálló jelentést képviselne (Wilson 2013). A humor ugyanakkor társas, személyközi és kulturálisan beágyazott dimenziókat érint, mivel társas célokat szolgál. Használjuk agresszív humor formájában (ezt a humorkutatás az iróniára érti általában), melynek célja társas kontextusban mások vagy a saját személyünk értéktelenítése (ld. önirónia). Ennek célja Wittgenstein társadalmi státusz, dominancia érzékeltetése személyközi helyzetekben. Wittgenstein (1965) a nyelvet a játékhoz hasonlította, melyben vannak szabályok, melyekhez alkalmazkodnunk kell, ezeket betartva lehet azt játszani, s ekképp tudja majd társas céljainkat hatékonyan szolgálni. Ennek folyamatában központi a mentalizáció jelensége, hiszen a nyelvi eszközök is eszközei a másik személy (Hallgató) mentális állapotának befolyásolására, vagyis, hogy gondolatait, vélekedéseit, vágyait, hamis vélekedéseit módosítsuk, hatással legyünk rá, értelmezni és megjósolni tudjuk.

Szintén utalunk a humor és a játék közös fejlődési vonásaira, közös evolúciós gyökereire (Bereczkei 2003, Martin 2007).

1.1. Definíciók a nyelvészetben és rokontudományokban

Számos definíciós probléma adódik az irónia és a humor elméleti meghatározásában és a nyelvészeti megközelítések irodalmában. Míg a nyelvészeti szemléletben a humor és az irónia mint két markánsan elkülönülő kategória van jelen s definiálódik (Attardo 1994, 1997, 2000, Giora 2001, 2002), a humorkutatásban inkább átfedésben vannak: az irónia mint a humor alkategóriája, mint agresszív humor jelenik meg és kap meghatározást, mely sajátos személyközi célokat szolgál (Séra 1983, Gibbs-Gregory-Colston 2014). Ez utóbbi értelmezés tarthatóságát gyengíti a tény, hogy nem minden humor ironikus, s bár természetesen vannak átfedések, de kulturálisan és nyelvészetileg is eltérő értelmezései és használata lehet az iróniának. Az irónia retorikai alakzat, melynek valódi kontextuális jelentése csak pragmatikai alapon komputálható, szemantikailag nem az ironikus jelentés dekódolódik (pl. „te tényleg nagyszerű barát vagy”!). Szemantikai értelemben ez szó szerint értendő, s egy dicséret, míg pragmatikai jelentését dekódolva, a kontextusfüggő értelem nyer teret, vagyis a cserbenhagyás alapján értendő ellentétes jelentés a szándékolt, ironikus jelentés: nem vagy jó barát. A szemantikai értelem dekódolása itt kimondottan félrevezető lehet. Kontextusban, a sikeres iróniaértés során nyilvánvalóan a pragmatikai jelentéskonstrukciót aktiválja a holisztikus interpretációra, azaz perspektívaváltásra, mentalizációra képes hallgató.

Stilisztikailag, társas célok és ezek elérését szolgáló nyelvi eszközök terén, vagy akár a szociálpszichológiában az irónia a humoros megnyilatkozásokhoz sorolható, bár különállásukat az is bizonyítja, hogy eltérő reakció jellemző a humor és az irónia esetében. A humorra adott válasz jellemzően a nevetés, míg az irónia esetében általában öniróniával válaszol a hallgató, ha az irónia célpontja, tárgya ő volt. Azért is van ez így, mert ha nevetne a rá vonatkozó irónián, megerősítené, beismerné gyengeségét, ezért rendszerint öniróniával üti el a hallgató a megnyilatkozás élet, és tompítja azt, hogy a verbális párbajban ezzel egyenrangú féllé váljon. Az irónia tehát, melyet gyakran a humor agresszív formájának tekintenek, irányulhat másokra vagy magára a Selfre.

Az irónia határai valójában túlmutatnak a humor keretein olyan ironikus megnyilatkozásokban, melyek olyan bántóak, hogy már nem viccesek. Ez általában másokra irányuló iróniára jellemző forma. Ebből is látszik, hogy a humor-irónia átfedés csak részben tartható. Gibbs (1994, Gibbs-Colston 2007) számos pszicholingvisztikai empirikus vizsgálatot végzett az iróniával, s azt találta, hogy a produktív iróniaértés kompetenciája 8-13 éves korban stabilizálódik, vagyis, a nem szó szerinti, idiomatikus formák között is viszonylag későn kerül elsajátításra, pl. a metaforához képest, mely óvodás korban már megjelenik a gyerekek nyelvhasználatában és produkciójában.

Az elméleti irodalmi adatok azt sejtetik tehát, hogy az irónia feldolgozása viszonylag összetett, bonyolult lenne, mert, másodrendű tudatelméleti kompetenciákhoz kötött: nem csak önmagunk, s nem is egy másik személy mentális állapotaival (vágyai, vélekedései, hamis vélekedései) kell tudnunk gondolkozni, hanem egy harmadik személyét is kell tudni integrálni ahhoz, hogy a helyes ironikus szándékolt jelentést tudjuk dekódolni egy adott szituációban, pontosan a szemantikai értelmet túlhaladó pragmatikai, beszélő-jelentés eléréséhez. Ez csak a másik személy reprezentációinak helyes integrálásával komputálható. Az elmeolvasó,

mentalizációs képesség a non-kompozicionális jelentéskonstrukció központi mozzanata, s eredménye, hogy a szándékolvasás végül a szándékolt jelentés dekódolásához vezet. Az ironia esetében a sikeres értelmezéshez az szükséges, hogy a hallgató felmérje a saját vélekedésire irányuló beszélői szándékot (a beszélő vágyait és szándékait melyek a hallgató vélekedéseire irányulnak) (Winner-Leekam 1991). Ez tehát azt kívánja meg, hogy reprezentációk reprezentációját hozza létre az értelmezést végző személy, így a sikeres ironiaértést sokszor e másodrendű, több szinten végzendő mentalizációs képesség meglétéhez kötik (Happé 1993).

1.1.1. A vizsgálat – célok és keretek

Az empirikus vizsgálat az ironiaértés kognitív vonatkozásait, előfeltételeit és fejlődését járja körül. Alaptétele, hogy a fentiekben leírtak szerint, a tudatelmélet előfeltétele a sikeres ironiaértésnek, ahogy ezt számos empirikus és elméleti ironiakutatás megfogalmazza (Sperber-Wilson 1986, Happé 1993, Wilson 2013, Schnell 2013, 2016, Varga et al. 2013a, 2014). A jelen empirikus vizsgálat az egészségesen fejlődő neurotipikus óvodás korú gyermekek ironiafeldolgozását térképezi fel, mentalizációs képességeik tükrében. A mentalizáció méréséhez egy perspektívaváltási képességet tesztelő, ún. hamis vélekedés feladatot használunk (ld. 2.2.), mellyel a pragmatikai jelentések dekódolásához szükséges szintű mentalizációra képes (a tesztet teljesítők) és az azt nem teljesítők csoportját kapjuk. Ezt követően a mentalizáció hatásának kiszűrésére a két csoport sikerességét mérjük a nyelvi teszttel, ironiaértést vizsgáló feladatokkal. A vizsgálat célja, hogy felmérje, az ironia tényleg lényegesen nehezebb-e kognitív interpretációs szempontból mint a metafora, (Happé 1993, Sullivan – Zaitchik – Tager-Flusberg 1994). A vizsgálat vélja, hogy ezzel megkapjuk az ironia relatív, viszonylagos helyét a pragmatikai jelenségek sorában, hogy megállapítsuk, hogy a megértéséhez szükséges mentális erőfeszítés milyen mértékű, s igazolható-e a kései elsajátítás tézise, vagy akár korábbra tehető egy alapvető naiv ironiaértés (Schnell-Varga 2012, Sullivan-Zaitchik-Tager-Flusberg 1994, Schnell 2016).

Mindezek mellett az ironia relatív helyének megtalálása a kognitív interpretációs spektrumon szintén megmutatja a metaforához és a humorhoz való viszonyát, azonos és eltérő vonásaikat, ezzel hozzásegít ahhoz, hogy a régóta vitatott tipológiai viszonyok rendezésre kerüljenek, s az ironia jelenségét tisztábban lássuk.

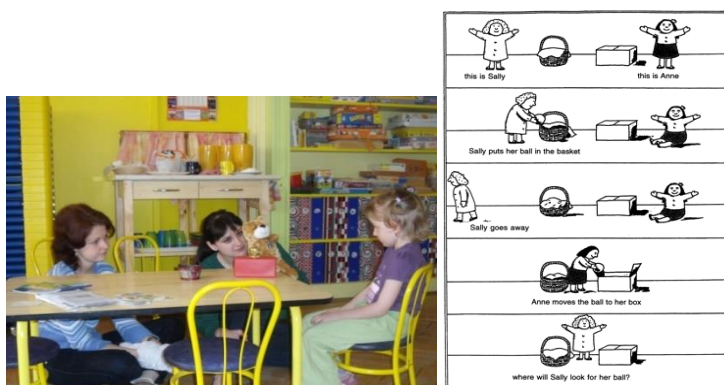
2. A vizsgálat – az ironiaértés fejlődésének empirikus tesztje

2.1. Az idiomaticitás és a társas-kognitív képességek kapcsolatának empirikus vizsgálata

A vizsgálat óvodás korcsoport mentalizációs képességeit mérve vizsgálja a mentalizáció hatását a metaforaértelmezési, pragmatikai feladatokban, A tudatelméleti képesség mérését szolgáló klasszikus hamis vélekedés (HVT) feladattal (Wimmer-Perner 1983) méri a célcsoport mentalizációs képességeit, egy a korcsoportra adaptált, bábjátékkal (ld. 1.a ábra). A feladat a nem látott áthelyezés paradigmán alapul, ahogy ezt az Autizmussal élő (ASD) gyerekekre adaptált Sally-Anne teszt változat tartalmazza (Baron-Cohen 1985, ld. 1.b ábra).

2.2. Vizsgálat: eljárás, módszer

A mentalizációs képesség mérése klasszikus mentalizációt mérő ún. tudatelméleti (Theory of Mind: ToM) feladatokkal történt (verbális elsőrendű- ill., verbális másodrendű hamis vélekedés teszttel (Wimmer-Perner 1983, 1.a,b ábra) történt. Ez két csoportra osztotta a mintát (ToM csoport, NoToM csoport) attól függően, hogy a HVT tesztet sikerrel teljesítették-e. Korábbi vizsgálatainkban (Schnell 2007a,b, 2010, 2012, Schnell-Varga 2012, Schnell 2013, 2016) a két csoport teljesítményét összevetettük a nyelvi, pragmatikai feladatok széles palettájával (Hasonlat, Metafora, Humor, Irónia feldolgozás, Maximasértés felismerés). A jelen tanulmányban az iróniaértés tekintetében releváns eredmények kerülnek előtérbe.



1 a,b ábra

A mentalizáció mérése Hamis Vélekedés teszttel

A minta 45 (végső létszám: 41) 3-6 év közötti óvodás korú gyermekből állt (3;7 – 7;3), a nemek aránya 19 fiú, 26 lány volt. A pragmatikai tesztek mindegyik típusában 5 feladat volt; mindegyikben 1 pont járt a helyes válaszért. Elkülönült csendes szobában zajlott a tesztelés az óvoda erre fenntartott külön termében. A kísérletvezetők elsőként a mentalizációt mérő, nem látott áthelyezés alapú tesztet vették fel, bábjáték formájában. A gyerekek két kontroll kérdésre válaszolva (Realitás- (Hol van most a tárgy?) és Memória kontroll (Hova tette X a tárgyat amikor kiment) kapták csak meg a pontot az elsőrendű mentalizációs kérdésre (Hol fogja X keresni a tárgyat?), hogy a hamis véletlenszerű helyes válaszokat kiszűrjék. Ezt a másodrendű mentalizációt mérő kérdés követett (Mit gondol Y, hol fogja X keresni a tárgyat?).

E mentalizációs eredmények alapján kialakult 2 csoportjának (a mért mentalizációs szintet elérők és az azt el nem érők csoportja) eredményeit hasonlítottuk össze a mért pragmatika nyelvi feladatokban nyújtott teljesítményükkel (Happé 1993). A nyelvi ingereket a kísérletvezetők felolvasták, s erre kérdések mentén kellett a gyerekeknek válaszolni. Minden jó válasz 1 pontot ért. Az irónia feladatsor 5 próbából állt.

2.3. Feladatok

Az Irónia tesztsorban olyan rövid történetek szerepeltek, melyek egyszerű kétmondatos kontextust adva, egy ironikus célkijelentést tartalmaztak. A gyerekeknek erre vonatkozóan

kellet megválaszolni a feltett kérdéseket melyek a kognitív interpretációs tényezőkre irányultak (ld. 1. táblázat).

Irónia	Irónia felszíni jeggyel (segítséggel) (GYŐRI et al. 2002 nyomán)	Irónia kontroll (fizikai kauzalitás)
Dóri és Peti almát szednek. Dóri véletlenül felrúgja az almával teli kosarat, és az almák szétgurulnak. Peti azt mondja: <i>Te aztán ügyes vagy!</i>	Tibi és Petra bálba mennek. Tánc közben Tibi véletlenül rálép Petra lábára. Petra mérgesen azt mondja: <i>Igazán ügyesen táncolsz!</i>	Egy piros és egy sárga lufit fúj a szél. A piros lufi magasra száll, a sárga viszont nekirepül egy tüskés bokornak, és kidurran.
Kérdés: <i>Szerinted Peti úgy gondolja, hogy Dóri nem ügyes? (I)</i> <i>Mit gondol Peti, hogy Dóri ügyes vagy nem?</i>	<i>Petra úgy gondolja, hogy Tibi nem ügyesen táncol? (I)</i> <i>Mit gondol Petra, hogy Tibi ügyesen, vagy nem ügyesen táncol?</i>	<i>Mit gondolsz, a sárga lufi olyan erősen ütődik a tüskés ágaknak, hogy kidurran?</i>

1. táblázat

A vizsgálatban használt irónia próbák

Az irónia felszíni jeggyel kondícióban (Győri et al. 2002 nyomán) a felszíni jegy az implicit mentális állapotot explicitté teszi azáltal, hogy megfogalmazza a beszélő mentális állapotát (érzelmeit). Ennek hiányában a pragmatikai jelentés kikövetkeztetéséhez alaptételünk szerint mentalizációra van szükség, mivel annak talaján, a szándékolvasáson keresztül következtetések mentén váosul meg szándékolt jelentés sikeres dekódolása.

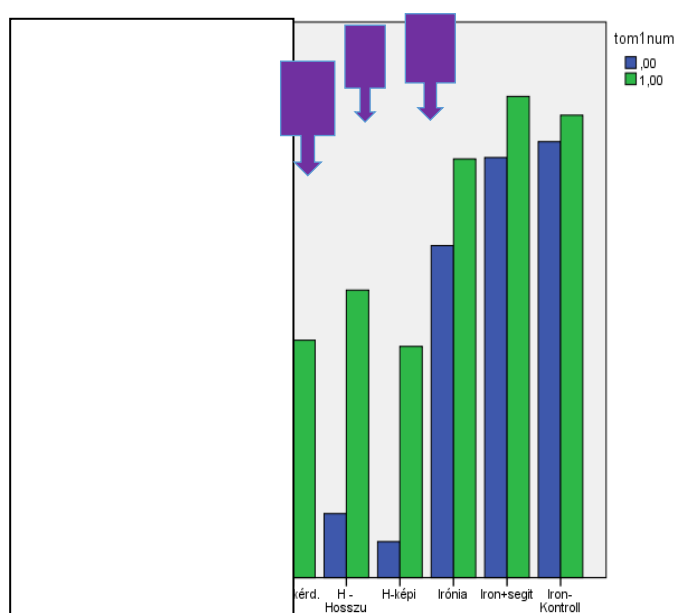
A kontroll feladat lényege az volt, hogy elkülöníthető legyen a szimpla, szemantikai értelmezésen alapuló jelentéskonstrukció az általunk pragmatikai interpretációként jegyzett ironikus értelmezéstől. Mivel ebben nem szerepelnek ágensek, esetükben mentális állapotok kikövetkeztetésére nincs szükség a teljes értékű sikeres értelmezéshez. Mivel szimplán fizikai kauzalitáson alapulnak bennük az események, joggal tekinthető a szemantikai értelmezést mérő kontroll feladatnak, és segíti a mentalizáció szerepének kiszűrését, elkülönítését és így meghatározását. Mindhárom feladatípus illetve van szintaktikai bonyolultságukat és a

megnyilatkozások hosszát tekintve, hogy ez biztosítsa a mérések validitását és megbízhatóságát.

2.4. Eredmények

A mentalizációs tesztben az első- és másodrendű tudtaelméleti kérdésre kapott válaszokban csaknem teljes volt az átfedés, ami igazolja a feltételezést, hogy egyrészt egységes tudatelméleti kompetencia feltételezhető, valamint, hogy e akár másodrendű mentalizációra sokkal korábban képesek a gyerekek mint ahogy azt a hagyományos tesztek alapján eddig gondolták (bővebben ld. Schnell 2012, 2015, 2016, Schnell-Varga 2012, Sullivan-Zaitchik-Tager-Flusberg 1994). A használatban lévő másodrendű mentalizációt mérő, hagyományos, hosszú történetekkel dolgozó tesztek nyelvileg olyan bonyolultak, hogy leterhelik a feldolgozást s így performanciakorlátot állítva fals képet adnak az óvodás korú gyereke e tekintetben mérhető kompetenciájáról, így csak későbbi életkorban teljesíthetők. Ez láthatóan a bonyolult verbális feladat hatása, s nem a mentalizációs perspektívaváltás hiányának eredménye (Sullivan-Zaitchik-Tager-Flusberg 1994, Schnell 2015).

A 2. ábra mutatja az irónia feladatokban kapott eredményeket a két csoportban.



2. ábra

Irónia eredmények a mentalizáció tükrében (00: NoToM csoport, 01: ToM csoport)

2.4.1. Az irónia feldolgozás fejlődési vonatkozásai a mentalizáció fényében

A társas-kognitív képességek és az irónia összefüggéseit vizsgáló jelen fejezet összefoglalja az irónia pszicholingvisztikai hátterét, érinti az irónia összetett jelenségének kutatásában jelentkező elméleti és módszertani problémákat, definiálja megkülönböztető jegyeit, melyek a

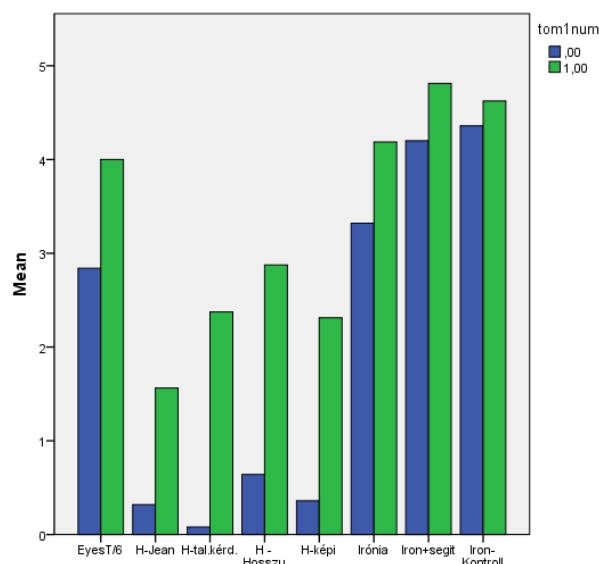
feldolgozásban úgy tűnik szálenciáját eredményezik; és betekintést ad az irónia ill. a humor valós kapcsolatába, átfedési területeikbe és definíciós különbségeikbe (Wilson-Sperber 1992, Wilson 2009). Az empirikus vizsgálat az iróniafeldolgozás régóta fennálló vitáit igyekszik tisztázni (Wilson 2013). Módszertanában az eljárás az előzőekben ismertetett vizsgálati procedúrát követi, és háromféle irónia feladattal (hiperbola alapú kontextuális irónia feladat, irónia felszíni jeggyel (nyelvi segítséggel) feladat, ill. kontroll feladat) méri az iróniaértés sikerét. Az eredmények szerint 3-6 éves korcsoport jól teljesít az irónia feldolgozásban (2. ábra), mely a non-kompozicionális szerkezetek között a legkönnyebbnek bizonyult (5. ábra) (Schnell 2012, Schnell-Varga 2012).

A Mann Whitney két független mintás statisztikai elemzésben a rangok átlaga arra utal, hogy a két csoport teljesítménye között szignifikáns a különbség az irónia feladatban (vagyis az eredmények eltérését a mentalizációs képességbeli különbség magyarázza) $U=115,5$, $p=.019$, $r=.36$.

Az irónia nyelvi felszíni jeggyel feladatban $U=150$, $p=.104$, $r=.25$; vagyis, ebben a próbában nem volt szignifikáns különbség a két csoport teljesítményében (a ToM cs. rangok átlaga 24, NoToM cs: 19), ám ez a különbség is még számottevően nagyobb, mint a kontroll feladatban. Ez azt jelenti, hogy a felszíni jegy mely explicitté tette a beszélő mentális állapotát s ezzel a mentalizációval kikövetkeztetendő implicit tartalmat, megkönnyítette a non-kompozicionális értelmezést, mivel szemantikai értelmezéssel dekódolhatóvá tette a szándékolt jelentést. Ez magyarázza, hogy a mentalizációs tesztet nem teljesítők, akik nem tudnak hatékonyan támaszkodni elmeolvasó, mentalizációs képességeikre (NoToM cs.) sikeresebb volt ebben az explicitté tett irónia értelmezésben mint a klasszikus hiperbola alapú változat értelmezésében. Mindez alátámasztja a mentalizáció kulcsszerepét a produktív pragmatikai kompetenciában és a sikeres irónia-feldolgozásban.

A kontroll feladatban csupán szemantikai feldolgozásra volt szükség, lévén, hogy fizikai kauzalitáson alapuló történeteket alkalmaztunk, melyben nem szerepeltek ágensek, így nem volt szükség mentalizációra és társas-kogníción alapuló, személyközi, pragmatikai inferenciális láncolatok elvégzésére. Az elemzés alapján a két csoport teljesítménye ebben a feladatban nem különbözött szignifikánsan (20,44 átlag rang a NoToM cs., 21,88 a ToM cs.-ban). Az átlagteljesítmény közti különbség tehát nagyon kicsi, vagyis, a teljes értékű mentalizációval nem rendelkező NoToM csoport is szinte ugyanolyan sikeres ebben a szemantikai értelmezést mérő feladatban, mint a mentalizációs képesség birtokában lévő ToM csoport: $U=186$, $p=.664$, $r=.067$.

Korábbi vizsgálataink (Schnell 2010, 2012, Schnell-Varga 2012) a humorkutatásban jártak körül az óvodások humorértési képességeit s ennek kognitív fejlődési hátterét. Az eredmények alapján (részletekért ld. Schnell 2012, Schnell-Varga 2012) van eltérés a hatékony és produktív iróniaértéshez ill. humorértéshez szükséges kognitív erőfeszítés szempontjából (ld. 3. ábra).



3. ábra

Humor- és Iróniaértés a mentalizáció tükrében

1 – Eyes teszt, 2 – H-Egysoros (Jean-), 3 – H-Tal.kérd., 4 – H-Vicc, 5 – H-Képi, 6 – Irónia, 7 – Irónia felsz.j.,
8 – Kontroll

00: NoToM cs. (kék, bal oldal); 01: ToM cs. (zöld, jobb o.)

2.4.2. Az eredmények értelmezése

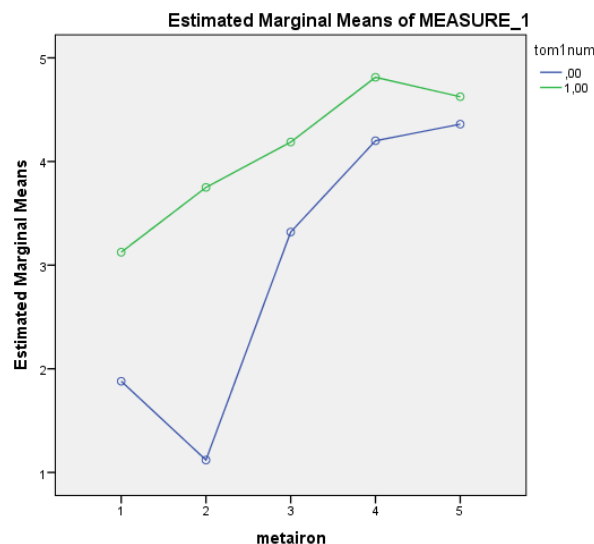
Az iróniaértésben láthatóan jobb eredményt értek el az óvodások, mint a humorban. Ez a humor kulturálisan és szociálisan beágyazott természete, a benne rejlő inkongruenciák s ezt feloldandóan további implicit tartalmak ütköztetésének és kibontásának szükséglete magyarázhatja. A humor interpretációja, kulturális beágyazottsága miatt számos olyan megszorítással jellemezhető mely csak évek során, gyakorisági alapon, szocializációja révén sajátítható el a gyerekek számára (Colston-Gibbs 2002, Pexman et al. 2005). Ezen eltérő (nyelvi, kulturális, kognitív) szempontok integrációja a humor kérdéskörét még összetettebb pragmatikai jelenséggé teszi. Ez a szociokulturális beágyazottság magyarázhatja a kognitív erőfeszítés fokozott mértékét (vagyis a humor nehézségét). A humorértés központi mentális interpretációs mozzanatát kiegészítő tapasztalati háttértudás mozgósításának szükségessége teszi még összetettebb jelenséggé a humort a pragmatikai spektrumon, s adja sajátosságát, kognitív szempontból mérhető eltéréseit az iróniával szemben. E kognitív különbségtétellel összhangban vannak eredményeink, miszerint a klasszikus értelemben vett vicc alapú, ill. kétértelműségeen alapuló humor komplexebb, így kevesebb sikerrel ill. későbbi életkorban stabilizálódik mint az irónia, melyben a szembenálló jelentések feltűnő dichotómiája mely az adott szituációs kontextussal ellentétes, feltehetően aktivál egy sajátos heurisztikát az interpretációban. Ez az ún. „vedd az ellenkezőjét” heurisztika, egyfajta rövidre zárási stratégia mellyel mégis sikeresen kikövetkeztethető az irónikus, pragmatikai jelentés. Ehhez segítség még az irónia három sajátossága, ún. felszíni és ismertető jegye (Wilson 2009, 2013), mint az ironikus hanglejtés, a gúnyos hozzáállás és a normatív értékítélet, állásfoglalás. Mindezek az iróniaértésben olyan jegyek, melyek, hasonlóan a felszíni jegy interpretációt facilitáló

szerepéhez mely eredményeinkben látható (2. ábra), interpretációs fogódzóként segítik az irónikus, ellentétes jelentést dekódoló interpretáció végbemenetelét.

2.5.Irónia vs. Metafora: Az alakzatok és trópusok kognitív mozgatói, hasonlóságai és eltérései

Korábbi vizsgálatainkban, ahogy már utaltunk rá, a pragmatikai jelenségek egész sorát vizsgálatuk a mentalizáció függvényében. Ezek alapján az irónia láthatóan könnyebb az óvodás korcsoportnak, mint a humor (3. ábra, Schnell 2007a,b, 2012, Schnell-Varga 2012), és eredményeink szerint az irónia a metaforánál is kiszámíthatóbb és könnyebben dekódolható: nagyobb sikerességgel oldották meg az irónia értést mérő feladatokat az óvodások, mint a metafora teszteket. (4. ábra, bővebben ld. Schnell 2012, Schnell-Varga 2012, Schnell 2015).

A metafora a jelek szerint egy összetettebb konceptuális jelenség, valószínűleg emergens struktúráinak köszönhetően, melyben a jelentések eltérő mentális terek összegződésének eredményeként kerülnek dekódolásra, ahol az egyes megfeleltetések vezérelve az optimális relevancia alapú hasonlóság és megfeleltethetőség (Colston-Gibbs 2002, Wilson-Carston 2006). Ez magyarázza nehézségét a rövidre zárasi stratégiával jól értelmezhető iróniával szemben. Az eredmények alapján a két csoport teljesítménye szignifikánsan eltér a metafora és az irónia feladatban $p < 0,01$; mean: 2,503; (F) 4,156=44,305 Mixed Way ANOVA. A kontextus interpretációt érintő jótékony hatása itt is érzékelhető: az irónia felszíni jeggyel kondícióban az explicit tett mentális traktátumok mint kontextuális megszorítások, szignifikánsan segítették az interpretációt. Szintén, a verbális képességeket birtokló, kifinomult, verbalizálható mentalizációra képes csoportban a célkijelentés körüli kontextus láthatóan facilitálta a feldolgozást, mely a Kognitív Kongruencia alapelvét erősíti (Zigler-Levine-Gould 1966).



4. ábra

Metafora vs. Irónia a mentalizáció tükrében

(00): NoToM cs., (1,00) ToM cs.

1- Dekontx. metafora; 2- Kontext. metafora; 3- Irónia, 4- Irónia felszíni jeggyel; 5- Kontroll

2.6. Az irónia helye a non-kompozicionalitás kontinuumán a mentalizáció tükrében

Mindezek alapján felvázolható a non-kompozicionalitás kontinuum (5. ábra) mely az egyes pragmatikai vetületek sorrendjét tükrözi azok interpretációs nehézsége alapján: a feldolgozáshoz szükséges mentalizáció és így inferenciális aktivitás mértékének, azaz a sikeres interpretációhoz szükséges mentális erőfeszítés függvényében. A piramis az egyes pragmatikai jelenségek fejlődési vonatkozásait, ezek megjelenésének várható sorrendjét is tükrözi hasonlattól a humorig és a kifinomult társalgási képességekig, valamint mutatja az egyes pragmatikai jelenségek relatív nehézségek fokát. Ezek egymáshoz viszonyított helye a non-kompozicionalitás kontinuumán szintén tükrözi az egyes vetületek elsajátítási pályáját és folytonosságát, melyből kiderül: a legkönnyebbnek az irónia bizonyult, ezt követi a metafora, majd a humor, melynek nehézségét egyéb társas-kulturális, a személyközi kontextus integrációját igénylő tényezők feltétele is növeli (Colston-Gibbs 2002, Pexman et al. 2005).

Ahogy fentebb említettük s az ábrán látható, az irónia a humor feldolgozásnál jelentősen könnyebbnek bizonyult. A humor egy konceptuálisan sokkal összetettebb pragmatikai jelenség társas-kulturális vonatkozásai miatt. Alapját adó inkongruitás nem tisztán nyelvi, hanem sokkal inkább társas-kulturális szinten beágyazott, s így produktivitása eltérő szocializációs hatások, társas-konstrukciók és önkényes kulturális tényezők integrációját igényli. Ezek korral megszerezhető kompetenciák, ám nem tisztán kognitív elveken nyugszanak, s ezzel a humor produktív képességét az iskolás évek elejére teszik (Gibbs 1994, Pexman et al. 2005).

A kontinuum a pragmatika eltérő vetületeinek egymáshoz való viszonyán túl betekintést nyújt az egyes területeken belüli kontinuumok világába, s azok viszonyait is láttatja: az irónia felszíni jeggyel, vagyis egy explicitté tett értelmezési keretben tált irónia láthatóan könnyebb így a kontinuum aljához, a szemantikai értelmezéshez közelebbi oldalon található.



5. ábra

Az irónia helye a pragmatikai jelenségek kontinuumán

3. Konklúziók

A tudatelméleti (Theory of Mind, ToM) teszten jól teljesítő, a verbális módon mérhető mentalizációs képességgel rendelkezők csoportja (ToM csoport) szignifikánsan sikeresebb volt az irónia tesztben, mint a mentalizációs tesztet nem teljesítők csoportja (NoToM). A mentalizáció központi szerepe a sikeres pragmatikai jelentéskonstrukcióban így eredményeink alapján támogatható feltételezés.

Az irónia ugyanakkor a csoportoknak a többi pragmatikai vetülettel összevetve (metafora, humor, maximasértés felismerések) az egyik legkönnyebbnek bizonyult, jóllehet, mindettől függetlenül, a mentalizáció képessége önmagában szignifikáns különbséget jósol az irónia értelmezés sikerességében. A korai sikeresség oka az irónia interpretációját facilitáló száliens ismertető jegyein túl (ironikus hanglejtés, gúnyos hozzáállás, értékítélet és normatív elfogultság kifejezése) az adhat magyarázatot, hogy a világban leképeződő szituációval nyilvánvalóan ellentétes megnyilatkozásként fogalmazódik meg (pl. csalódás után: „te igazán jó barát vagy!”). Ez a száliens összeférhetetlenség önmagában elindít egy a hagyományos, hosszú inferenciális következtetéseken alapuló pragmatikai értelmezéstől eltérő, új heurisztikát: „vedd az ellenkezőjét” olvasatot, s ez a huszárvágás hatékonyan alkalmazható, s egyszerűbben komputálható, mint a humor vagy az eltérő emergens struktúrákat (Fauconnier-Turner 1998) magában foglaló (metafora) vagy szociokulturálisan is beágyazott (humor) többpólusú interpretáció, mely egyidejűleg több szinten zajló, különböző tényezők integrációját igényli. Mivel az irónia esetében a párhuzam, az összehasonlítás a jelentések ütközéséből származik, úgy tűnik, a könnyebbség ebben az esetben abból adódik, hogy a kísérleti személyek egy „vedd az ellenkezőjét” heurisztikát alkalmazták, s ezzel a rövidre záró stratégiával rögtön dekódolják a szándékolt (ironikus) jelentést. A felszíni jegyet tartalmazó irónia feladatban a nyelvi segítség (mely explicitté tette a beszélő mentális állapotát) szignifikánsan növelte a szándékolt jelentések sikeres dekódolásának arányát, s a két csoport teljesítménye közti különbség a felszíni jegy hatására el is tűnt. A kontroll feladatban a szemantikai feldolgozás elegendő volt, így a mentalizáció tekintetében a két csoport teljesítménye között szintén nem volt szignifikáns különbség. Az alátámasztja a mentalizáció központi szerepét a non-kompozicionális interpretáció folyamatában, valamint az iróniaértésben.

Az irónia feldolgozás kognitív feltételeit tekintve úgy tűnik, száliens megkülönböztető jegyei miatt (normatív elköteleződés, gúnyos attitűd, ironikus prozódia és intonáció) könnyebb az óvodásoknak, mint a metafora feldolgozása. Ezek a jegyek osztenzív jegyként funkcionálnak (Csibra 2010) és kiváltják a rövidre záró stratégiát (Győri et al. 2002) mint huszárvágást, mellyel az ellentétes jelentés kerül dekódolásra.

3.1 Az iróniaértés sajátos természete

A metaforaértelmezés és az iróniaértés eltéréseinek vizsgálata nem új keletű próbálkozás. Számos tanulmány vetette már össze a két pragmatikai jelenséget és feldolgozásuk kognitív háttérét (Colston-Gibbs 2002). Vannak hasonlóságaikat hangsúlyozó nézetek. Hasonlóan kerülnek értelmezésre, főként mivel a pragmatikai irodalomban mindkettőt a minőség- (s nem ritkán a mennyiség-) maximasértés megvalósulási formájának tekintik (ld. Brown-Levinson 1978, Nemesi 2009). Azonos interpretációs alapok mellett eltéréseket is feltételeznek e

pragmatikai vetületek között, hiszen az irónia sokszor összemosódik a humorral, s tipikusan a humorkutatásban mint agresszív humor kerül említésre.

Az ezirányú vizsgálódások arra utalnak, hogy közös a metafora és az irónia jelenségeiben, hogy mindkettő egyfajta párhuzamot von, hasonlóságot jelenít meg, ám ezt eltérőképp teszik: A metafora a hasonlóságot, míg az irónia a szembenállást aknázza ki. A párhuzam megjelenítése az emberi elme veleszületett inferenciális képességének eredménye, melyet mentalizációnak hívunk. E képesség mind a metafora, mind az iróniafeldolgozás esetében központi jelentőségű kulcsmozzanatnak tűnik, amit a fenti empirikus eredmények megerősítenek (Schnell 2005, 2006, 2007b, 2008, 2010, 2012, Schnell-Varga 2012, Varga et al. 2013, 2014, 2016, Schnell 2016, 2019 Schnell et al. 2016).

A különbség gyökere abban áll, hogy a párhuzamot eltérőképp, eltérő irányultsággal jelenítik meg: a metafora konvergáló formában, a hasonlóságok illeszkedésének, analógiájának kidomborításával, míg az iróniában divergens módon (kontraszt, ellentét megjelenítésével). E divergens ellentétpár ahogy láttuk egy rövidre zárási stratégiát eredményez az interpretációban, mely a kognitív pragmatikai kutatásokban az iróniaértés atipikus eseteinek empirikus vizsgálataiban régóta ismert jelenség (Happé 1993, Győri et al. 2002).

A metaforaértés komplexitásának alapja a lehetséges és optimális relevanciával bíró megfeleltetések (Wilson 2009, 2013, Wilson-Carston 2006), valamint a konceptuális leképezésekben megjelenő emergens struktúrák megjelenése lehet. Ezek az integratív heurisztikán alapuló folyamatok a metaforaértelmezést rendkívül összetett jelenséggé teszik, mely számos tényező (személyközi- és szituációs kontextust érintő pszichológiai, nyelvi és társas megszorításokat, információkat integráló folyamatok) összjátékának eredménye. A metaforaértésben kognitív szempontból úgy tűnik kifinomultabb inferenciális következtetési láncolatokra van szükség. Mégis, gyakorlatilag különösebb tudatos erőfeszítés nélkül zajlik (Gibbs-Nayak-Cutting 1989, Gibbs 1994), hiszen mentalizációs képességünk, humánspecifikus társas és társalgási adottságunk teszi lehetővé ezt az automatizmust és könnyedséget mellyel a non-kompozicionális szerkezeteket értelmezzük. A mentalizáció ezen inferenciális adottság központi mozzanata.

3.2. Az iróniaértés kognitív mozgatórugói

Az iróniaértés viszonylagos (a többi pragmatikai jelenséghez képest kapott) korai sikere részben magyarázható az osztenzív- és viselkedéses jegyek kiaknázásának igen korai képességével, melyre igen korán képesek csecsemők ahogy Csibra (2010) és Southgate-Chevallier-Csibra (2010) felvázolja. Kutatásukban azt találták, hogy a csecsemők képesek pragmatikai képességeikkel sikeresen kikövetkeztetni a non-verbális gesztusok és verbális megnyilatkozások referenciális kétértelműségét.

Az irónia egy „mintha”, gúnyos, ironikus szituációra épül, mely több szinten is kétértelmű: az irónia megkülönböztető jegyei ezt erősítik: jellemzője az ironikus hanglejtés, adottak a szituációs- és kontextuális megszorítások, jegyek, és kétértelmű maga a társas helyzet, kontextus is. A csecsemők úgy tűnik, igen hatékonyan felismerik az ilyen összeférhetlenségeket, melyek jelentésmódosító hatásúak lehetnek (ez könnyen igazolható, ha az ismert pléhpofo kísérletre gondolunk, melyben a gondozó viselkedése nem kongruens a korábbival, sem a babáéval, s ez igen nagy frusztrációt vált ki a babákban). Elemi interpretációs mechanizmusként ez az inkongruitás azonnali inferenciális automatizmust és láncolatokat indít

be. Csibra (2010) szerint a babák igen korán felismerik a mások viselkedésében rejlő kommunikatív szándékot, s teszik ezt még azelőtt, hogy valójában az adott szándék, cselekvés értelméhez, magához a tartalomhoz, a jelentéshez pontosan hozzáférnének. Így, speciális megszorítások, jegyek segítségével, mint pl. az irónia megkülönböztető jegyeire támaszkodva, ezek között egyes osztenzív, rámutatásos kommunikációs jegyeket is integrálva dekódolják mások kommunikatív szándékát. Ez a hozzáállás a pedagógiai hozzáállásban gyökerezik (Csibra-Gergely 2006, Csibra 2010, Gergely-Csibra 2013), mely biztosítja, hogy a babák kimondottan interperszonális, interpretációra szakosodott mechanizmusokra támaszkodjanak hatékony társas kommunikációjuk során. Az ilyen stratégiák magyarázhatják az iróniaértés korai sikerét, a többi pragmatikai jelenséghez (metafora, humor, maximasértés-felismerések) képest.

A metafora és az irónia eltérő párhuzamokat vonnak tehát: egyik hasonlósági alapon, másik az ellentét kihangsúlyozásával állít analógiát. Ez alapján elmondható, hogy az irónia, mivel az elhangzott megnyilatkozás a szándékolt, beszélői értelem ellentettje, tulajdonképpen a rövidre zárási stratégiával, egy sajátos heurisztikával értelmezhető, a megkülönböztető jegyek hatására „vedd-az-ellenkezőjét” alapon. Azaz egy enyhe irónikus intonáció már elegendőnek tűnik e heurisztika, stratégia aktiválódásához.

Az irónia maga is tehát sokoldalú, összetett jelenség, melyre inkább definíció változatokat találunk az irodalomban, mintsem egy teljes érvényű definíciót. Ahogy láttuk a nyelvészeti és a humorkutatás eltérő perspektíváiban eltérő mozzanatai relevánsak és kerülnek hangsúlyozásra, eltérő formákat és funkciókat ölthet. Ezek a változatos formák és módzatok eltérő módszertani kereteket mozgósíthatnak. Grice (1975) maga is megjegyezte, hogy az irónikus megnyilatkozás megértéséhez a hallgató a beszélő által kimondottakkal ellentétes jelentést kapcsol a megnyilatkozáshoz. Ma az irónia irodalma sokrétű, ez a fekete-fehéren vett ellentétes dekódolás számos gondolkodónál cáfolatot nyer, és inkább a visszhang teória valamint a mintha teória alapján egy színpadi megvalósuláshoz hasonlatos, ill. gondolatokat visszhangoztató jelenséggént értékeli az iróniát (Sperber-Wilson 1986, 2002; Wilson-Sperber 1992, Wilson 2009, 2013, ClarkGerrig 1984, Morgan 1990, Kumon-Nakamura et al 1995). Ez alapján az irónia egy tulajdonított gondolatra vonatkozó attribúció, gondolat-tulajdonítás. Inferenciális láncolatok hosszú sorában s ezek szükségességben gondolkodnak az irónia interpretációjának folyamatában, míg a kognitív szemlélet ennek ellenkezőjét bizonyítja (Gibbs-Gregory-Colston 2014, Schnell et al. 2016, Varga et al. 2013, 2014, 2016). A ma rendelkezésünkre álló kísérleti adatbázis ami az iróniaértés óvodáskori fejlődését érinti, két csoport igen nagy bizonyossággal elkülöníthető: az egyszerű- és az összetett irónia formái (Wilson 2013), jöllehet, az irónia klasszikus elméletei nem gondolkoznak ilyen differenciált keretben az irónia fajtáiról.

Gibbs (2007, 339) nyomán Wilson (2013) az irónia számos definícióját és fajtáját adja. Ezek némelyike nagyon tágra értelmezi az irónia jelenségét, melybe belefér a játékosság is, a szarkazmus, a hiperbola, a retorikai kérdések és a litotézis is. Az irónia sokoldalúsága nagyon megnehezíti, hogy az iróniahasználatot kísérleti helyzetben megbízhatóan tanulmányozzuk és valid leírását adjuk. Leggit és Gibbs (2000, 5-6) összefoglalót ad az irónia eltérő fajtáiról (2a,b táblázat), és azok definícióit adja. Az alaptörténetben egy csoport tagja más filmet szeretne megnézni a moziban mint a többiek, s mivel nem tudnak megegyezni, azzal fenyegetőzik, hogy otthagya őket ha nem azt a filmet nézik meg amit ő szeretne. Ebben a szituációban jellemzően az irónia alábbi formái fordulhatnak elő (Leggit-Gibbs 2000, 5.) (2a. táblázat).

Irónia: A beszélő megfogalmazza, mit gondol az ellentmondásos helyzetről, de nem közvetlenül a hallgatónak kritikus. „pl. Mindig olyan jól kijövünk egymással”.
Szarkazmus: Egy kijelentés mely közvetlenül ellentétes a adott szituációval, és durván nyersen a hallgatónak nézve: pl.: „Olyan érett felnőttként viselkedsz, tényleg”.
Hiperbola/Túlzás: A helyzet szándékosan túlzásokba kapó leírása: pl. „Hú ez világvége...”.
Litotésiz: A helyzet leírása úgy, hogy szándékosan alulhangsúlyozzuk az elemek fontosságát. pl. „Kissé butácska viselkedés ez”.
Szatíra: Egy kijelentés mely látszólag a hallgatónak igazolja, mégis, a beszélő valójában nem ért egyet, és gúnyolódik a hallgatónak. „Na, rajzfilmet akarsz nézni mi?”.
Retorikai kérdés: Egy kérdés mely egyértelműen hamis az adott kontextusban: pl.: „Tudod hogy kell megegyezni....?”.

2.a táblázat

Az irónia eltérő fajtái (Leggit –Gibbs (2000, 5.)

Pexman et al. (2005) további formákkal kísérletez az ironikus bók és hazugság iróniával való összevetésében (2.b táblázat):

Ironikus bók	(egy kitűnő tanulóknak): 'Te aztán biztos meg fogsz bukni!'
Irónikus kritika	(egy gyenge matekosnak) „Neked szuperul megy a matek...”.

2.b táblázat

Az irónia további változatai Pexman et al. (2005) nyomán

Látható, hogy az irónia számos formája létezik, és válik nyelvészeti vizsgálat tárgyává. Ezzel a szerzők (Leggit-Gibbs 2000, Wilson 2013) azt szeretnék megmutatni, hogy az irónia eltérő formái hogyan építenek eltérő interperszonális viszonyokra, eltérő társas- és társadalmi normákra, elvárásokra, szándékokra, s hogy mindegyik megnyilatkozás, bár nagyjából hasonló

társas célokat szolgál, mégis, eltérő megjelenési formát ölthet s ezáltal valamelyest eltérő funkciót is szolgálhat.

3.3.Nyelvi dichotómiák vs. társas-kognitív folytonosság

A nyelvészetben a retorikai hagyományok szerint a non-kompozicionalitás eltérő kategóriáit elkülönült jelenségeként kezelik (Schnell 2019): a hasonlat külön kategória a metaforától, a humor s az ironia szintén külön definíciót kap, így dichotomikus elképzelések és tipológiák jellemzőek. Nemesi (2009) az eltérő retorikai eszközöket vizsgálja, s rámutat, hogy a trópusokhoz képest önmagukban sokkal tágabb kategóriát képviselnek:

A retorikai eszközök magukban foglalják az ironia, a hiperbola (túlzás), a tautológia, az oximoron, valamint az indirekt beszédaktusok változatait is. Rámutat, hogy ezeknek figuratív jelentése van, struktúrákba rendeződnek, formákat alkotnak, stilisztikai alakzatokba rendeződnek, s így a metanyelvi szinten működnek.

Ezzel ellentétben, a trópusok szűkebb kategóriát alkotnak, s magukban foglalják a metafora, metonímia jelenségeit, melyek konceptuális analógiák képszerű megjelenései, s így mentális szinten, feltételezhetően a képzelettel összefonódva működnek.

A jelen vizsgálat eredményei alapján a mentális szinten, az éles dichotómiák helyett sokkal inkább a nyelvi és a társas-kognitív fejlődés kontinuumra rajzolódik ki. Ebben a területátfutó mentalizációs képesség a további pragmatikai és komplex társas nyelvi viselkedés és fejlődés alapköve.

Az indirektség és non-kompozicionalitás szintjei tehát egy kontinuum mentén helyezkednek el (ld. 5. ábra). E fejlődési kontinuum összhangban van a mai, társas-kognitív érintő autizmus kutatásokkal, melyben a mentalizációs képességet nem egy van/nincs jelenségeként, abszolutisztikus dichotómiaként látják, hanem egy spektrum mentén képzelik el, eltérő szintekkel. Ezt a neuropszichiátriai rendellenesség, az Autizmus Spektrum Rendellenesség (ASD) neve is jól mutatja, s átfogja a rendellenesség súlyosabb formáitól kezdve egészen a magasan funkcionálókig a megjelenési változatait.

3.4.Eltérő formák, eltérő interpretációs mintázatok

A jelen vizsgálat eredményei az ironiaértés fejlődéséről összhangban vannak a kognitív pragmatikai és egyben a relevancia-elméleti megközelítések fő tételeivel, miszerint a mentalizációs kulcsfontosságú az ironia sikeres dekódolásában, ugyanakkor az ironia sajátos, önmagában ellentmondásos természete és megkülönböztető jegyei olyan szálensek, hogy elegendők a sajátos heurisztika aktiválásához, mely rövidre záró stratégia osztrénv- és felszíni jegyeken alapul. Az ilyen megszorítások tehát az alábbi 3 megkülönböztető jegyét adják az ironiának: (a) ironikus hanglejtés, tónus, szálens és tipikus prozódia és intonációs minták az ironikus megnyilatkozásokban; (b) gúnyos, ugrató hozzáállás, valamint (c) normatív értékítélet, elfogultság, ill. kritika kifejeződése valamiről ami nem éri el a standard mércét (Wilson 2013).

Ez azt is jelenti, hogy az ironia hiteles példái e jegyek mindegyikével rendelkeznek, mely a jelen vizsgálatban használt példák validitását és megbízhatóságát erősítik, mivel az empirikus tesztfeladatok az ironia prototípusait képviselik: a kontextualizált hiperbola/túlzás prototipikus

iróniáján alapul, mely mindhárom megkülönböztető jeggyel rendelkezik, így hiteles irónia példa a valid és megbízható teszteléshez.

Más szóval, az irónia olyan összetett jelenség, hogy számos további kutatás alapját képezheti eltérő megjelenési formáiban, vetületeiben. Wilson (2013) rámutat, hogy ezek az eltérő megjelenési formák, vetületek nagyon is fontosak kognitív fejlődési, s így módszertani szempontból, hogy magyarázatot tudjunk adni arra, hogy eltérő megjelenési formái milyen, akár eltérő interpretációs mechanizmusokon alapulnak, míg egyes formái elég tág értelemben vett iróniák, s nem feltétlen rendelkeznek az irónia fentiekben ismertetett sajátos megkülönböztető jegyeivel. Mégis, ez utóbbiak is irónia kategóriába sorolódnak (Leggit-Gibbs 2000, Wilson 2013).

Wilson hangsúlyozza, hogy mivel ezek az eltérő iróniaformák feltehetően eltérő fejlődési mintázatokat követnek (Wilson 2013, 52), így értékes lenne feltárni e formák eltérő fejlődési vonatkozásait, a minták eltéréseit. A fenti empirikus vizsgálathoz hasonlóan, a kirajzolódott pragmatikai kontinuum tehát minden egyes pragmatikai jelenségre (metafora, irónia, humor, maximák) érvényes lehet, s a jelenségen belüli kontinuum is felállítható, ahogy vizsgálatainkban a maximák, a metafora típusok (kontextuális vs. dekontextualizált, valamint konvencionális vs. non-konvencionális) és a humor-irónia terén is kontinuum rajzolódik ki (Schnell 2012, 2015, Schnell-Varga 2012) e vetületek kognitív interpretációs mentális erőfeszítésének tükrében.

Az irónia tipikus, gyakori formája a túlzás (hiperbola-) alapú irónia (ld. ingeranyag a fenti kísérleti pragmatikai, empirikus vizsgálatban), mely ugyanakkor nem feltétlen, ill. nem minden kontextusban irónikus. (pl. bizonyos kontextusban metaforaként értelmezhető: „Te óriás vagy”).

Összességében elmondható, hogy az irónia munkadefiníciója az adott vizsgálat szemléletétől, megközelítési perspektívájától függ, így eltérő módszertani kereteket, lépéseket hozhat magával, s ez a sokszínűség megfelelő módszertani alaposság, biztosított validitás és megbízhatóság hiányában akár eltérő eredményekhez is vezethet, melyek akár ellentmondásosan, egymásnak ellentmondóként is értelmezhetőek a fejlődési utakat tekintve. Wilson (2013) hangsúlyozza, hogy az eltérő iróniaformák nem mindegyike alkalmas tesztelésre, ha nem autentikus irónia, s ezzel a vizsgálat validitásában igen nagy szerepet tulajdonít a vizsgálati perspektíva s az ebből kiinduló módszertanban megszülető munkadefiníciók validitásának és megbízhatóságának. Ebből következik, hogy a nem autentikus iróniaformák, melyek pl. nem rendelkeznek az irónia mindhárom megkülönböztető jegyével, nem feltétlen követik a klasszikus fejlődési mintázatot, mely az irónia e prototipikus formájának feldolgozása során jellemző (2013, 54). Látható, hogy olyan sokrétű, változatos az irónia jelensége, hogy önmagában is nagyon gazdag kutatási területét adja a mai kognitív nyelvészetnek és kognitív pragmatikának. További kutatásokra van szükség ahhoz, hogy elméleti síkon és empirikus alapon e formák és kognitív hátterük elkülöníthető, és érdemben definiálható legyen (*ibid.* 52.). A jelen tanulmány e célkitűzést hivatott szolgálni, és a fejlődési pragmatikai paradigmában a felvázolt fejlődési kontinuum segítségével feltárja számunkra a szemantikai szintektől a kétértelműségeken átívelő, eltérő pragmatikai jelenségek kognitív fejlődési, mentális mozgatórugóit és mechanizmusait, hogy az irodalomban ma hiányként megjelenő egysíkú, szűk fókusszal rendelkező paradigmákat kiegészítse a változatok, formák egymáshoz viszonyított helyével a kognitív fejlődési, definíciós kontinuumon, és kimondottan az iróniaértés kognitív fejlődését, valamint változatait felvázolja.

Wilson rámutat, (2013, 54): fontos, hogy a kutatásokban betekintést adjunk a vizsgált interpretációs mechanizmus fejlődésébe, mely jellemzők relevánsak a pragmatikai

jelentéskonstrukció megértéséhez, általánosságban, és az iróniaértés feltárásában kimondottan, hogy ezen empirikus eredmények végül az elméleti paradigmák felállításában, megfogalmazásában segítsék a kutatókat abban, hogy minél validabb paradigmákat állítsanak fel, melyek empirikus alapon igazolhatóak. Az empirikus kutatások tehát fontos kiegészítői az elméleti vizsgálódásoknak, hiszen egyrészt validálják azokat, másrészt új irányokat jelölhetnek ki az elméleti paradigmák további kérdéseit, területeit, fókuszait tekintve. A szerző (2013, 52-54) hangsúlyozza, hogy mivel a formák nem lettek szisztematikusan megkülönböztetve, és a kutatások nem tipológia szerinti iróniakutatásban gondolkoznak, a fejlődési mintázataikat érintő fejlődési eltérések sem lettek szisztematikusan feltérképezve. Az irónia némely formája nagyon tág érvényű, pl. a mintha-játék, tettetés („pretence”) kereteit követi, míg mások komplexebb formát öltve, szinte parodikus elemekkel dolgoznak a személyközi kontextusban. Az ilyen tágabb értelemben vett, egyszerűbb, elemibb formái az iróniának lehetséges, hogy akár egyszerűbb interpretációs mechanizmusokon alapulnak és így akár korábbi életkorban feldolgozhatóak, mint egyes komplexebb iróniaformák. Ez támogatják a fenti vizsgálat (valamint Schnell 2012, Schnell-Varga 2012, Schnell 2016) eredményei, miszerint az óvodás korcsoportban bár mentalizáció függő, de a mentalizációra képes gyerekek szignifikánsan sikeresebbek az iróniaértésben, mint a mentalizációs tesztet nem teljesítő társaik, s magyarázzák, hogy a vizsgált pragmatikai vetületek között miért az irónia a legkönnyebb, összevetve a metafora, humor és maximasértés felismerés eredményeivel.

A jelen vizsgálatban használt ingeranyag az irónia prototipikus formájában gyökerezik, túlzás alapú, kontextuális irónia, mely az irónia mindhárom megkülönböztető (felszíni) jegyével rendelkezik, s ahogy láttuk a felszíni jegy önmagában facilitálja az interpretációt. Ez az iróniafajta tehát a leggyakoribb, jellemző előfordulási forma a spontán hiteles, életszerű diskurzus helyzetekben. Mindezek alapján nem meglepő, ha e felszíni jegyek, megszorítások egy hatékony interpretációs mechanizmust aktiválnak, mint a rövidre zárási stratégia, mely magyarázza a könnyebbséget és korai értés sikerét a többi pragmatikai jelenség kognitív interpretációs bázisához és háttéréhez képest.

Irodalom

Attardo, Salvatore (1994): *Linguistic Theories of Humour*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Attardo Salvatore (1997): Competition and cooperation: Beyond Gricean pragmatics. *Pragmatics and Cognition* 5 (1), 21-50.

Attardo, Salvatore (2000): Irony markers and functions: Towards a goal-oriented theory of irony and its processing. *Rask* 12, 3-20.

Baron-Cohen, Simon – Leslie, Allan, M., - Frith, Uta (1985): Does the autistic child have a theory of mind? *Cognition*, 21(1), 37-46.

Bereczkei, Tamás (2003): *Evolúciós pszichológia*. [Evolutionary Psychology]. Osiris Kiadó, Budapest.

Brown, Penelope – Levinson, Stephen (1978): Universals in language usage: politeness phenomena. In Esther N. Goody (ed.) *Questions and politeness: strategies in social interaction*. Cambridge, Cambridge University Press. 56-289. / 230.

Clark, Herbert – Gerrig, Richard (1984): On the pretense theory of irony. *Journal of Experimental Psychology: General* 113, 121–126.

Colston, Herbert – Gibbs, Ray (2002): Are irony and metaphor understood differently? *Metaphor and symbol*, 17, 57-80.

Csibra, Gergely – Gergely, György (2006): Social learning and social cognition: the case for pedagogy. In Y. Munakata – M. H. Johnson (eds.), *Processes of Change in Brain and Cognitive Development. Attention and Performance*, XXI. (249-274). Oxford: Oxford University Press, 2006.

Csibra, Gergely (2010): Recognizing communicative intentions in infancy. *Mind & Language*, 25, 141-168.

Fauconnier, Gil – Turner, Mark (1998): Conceptual integration networks. *Cognitive Science* 22:2.133-187.

Gergely, György – Csibra, Gergely (2013): Natural pedagogy. In Banaji, M. R. – S.A. Gelman (eds.), *Navigating the social world: What infants, children, and other species can teach us*. New York: Oxford University Press. 127–132.

Gibbs, Ray – Nayak, Nadini – Cutting, Cooper (1989): How to kick the bucket and not decompose: Analyzability and idiom processing. *Journal of memory and language*, 28, 576-593.

Gibbs, Ray (1994): *The Poetics of Mind*. Cambridge. Cambridge University Press.

Gibbs, Ray – Colston, Hernert (eds) (2007): *Irony in Language and Thought: a Cognitive Science Reader*. Lawrence Erlbaum, New York.

Gibbs, Ray – Gregory, Allen, B. – Colston, Herbert (2014): Where is the humor in verbal irony? *Humor*, 27(4), 575-595.

Giora, Rachel (2001): Irony and its discontent. In *Psychology of language: In honour of Elrud Ibsch*. Eds. G. Steen and D. Schram. Amsterdam: John Benjamins, 165-184.

Giora, Rachel (2002): Literal vs. figurative meaning: Different or Equal? *Journal of Pragmatics* 34, 457-486.

Grice, Paul (1997): A társalgás logikája. In Pléh, Csaba – Síklaki, István – Terestyéni, Tamás (szerk.) *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Budapest, Osiris. 213-227.

Győri, Miklós et al. (2002): Naiv tudatelmélet és nyelvi pragmatika magasan funkcionáló autizmusban: reprezentációs zavar, performanciakorlát, vagy kompenzáció? In Racsomány, Mihály – Kéri, Szabolcs (eds.): *Architektúra és patológia a megismerésben [Architecture and pathology in cognition]* Budapest: BIP, 11-39.

Happé, Francesca (1993): Communicative competence and theory of mind in autism: a test of relevance theory. *Cognition*, 48, 101-119.

Kumon-Nakamura, Sachi – Glucksberg, Sam – Brown, Mary (1995): How about another piece of pie: The allusional pretense theory of discourse irony. *Journal of Experimental Psychology: General* 124 (1), 3–21.

Leggit, John – Gibbs, Ray (2000): Emotional reactions to verbal irony. *Discourse Processes* 29, 1-24.

Martin, Rod. A. (2007): *The psychology of humor: An integrative approach*. Burlington, MA: Elsevier Academic Press.

Morgan, Jerry (1990): Comments on Jones and on Perrault. In COHEN, P.R. – MORGAN, J. – POLLACK, M.E. (eds.) *Intentions in Communication*. MIT Press, Cambridge, MA, 187–193.

Nemesi Attila László (2009): *Az alakzatok kérdése a pragmatikában*. [Figures of speech in pragmatics]. Loisir. Budapest.

Pexman, Penny – Glenwright, Melanie – Krol, Andrea – James, Tammy (2005): An acquired taste: Children's perceptions of humor and teasing in verbal irony. *Discourse processes* 40.(3). 259-288.

Schnell, Zsuzsanna (2005): Tudatelmélet és Pragmatika. Idiomatikus nyelvelsajátítás. In: Gervain, Judit – Kovács, Kristóf – Lukács, Ágnes – Racsmány, Mihály (szerk). *Az ezerarcú elme. Tanulmányok Pléh Csaba 60. születésnapjára*. Budapest. Akadémiai Kiadó. 102-117.

Schnell, Zsuzsanna (2006): Metafora és Metareprezentáció – egy mentalista modell. Világosság. XLVII. 2006/8-9-10. 111-129.

Schnell, Zsuzsanna (2007a): Tudatelmélet és Pragmatika - Idiomatikus nyelvelsajátítás. In: Mund, Katalin – Kampic, György (szerk). *Az evolúciós gondolat. Tudat és Elme*. Budapest. Typotex.145-167.

Schnell, Zsuzsanna (2007b): Metaphor Processing and the Acquisition of Idioms – A mentalistic model. *Acta Linguistica* 54 (2007) 1, 73-104.

Schnell, Zsuzsanna. (2008): A humorértelmezési stratégiák kognitív aspektusai. In: Daczi, Margti – T- Litovkina, Anna – Barta, Péter (szerk). *Ezerarcú humor*. Az I. Magyar Interdiszciplináris Humorkonferencia előadásai. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához 79. Budapest: Tinta Könyvkiadó. 240-249.

Schnell, Zsuzsanna (2010): When the Penny Drops – in the Cognitive Dimension. In: Litovkina, Anna – Barta, Péter – Daczi, Margit (szerk.). *Linguistic Shots at Humour*. Tertium, Krakow. 189-209.

Schnell, Zsuzsanna (2012): The Development of Humour Competence of Hungarian children - A Cognitive Approach. In: T. Litovkina, Anna - Szöllőssy, Judit – Medgyes, Péter – Chlopicki Wladislav (szerk.). *Hungarian Humour. Humor and Culture* 3. Cracow: Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012. 235-253.

Schnell, Zsuzsanna - Varga, Eszter (2012): Humour, Irony and Social Cognition. In: T. Litovkina, Anna - Szöllőssy, Judit – Medgyes, Péter – Chlopicki Wladislav (szerk.). *Hungarian Humour. Humor and Culture* 3. Cracow: Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012. 253-271.

Schnell, Zsuzsanna (2013): A gyermekhumor kognitív nyelvészeti vizsgálata. In: Vargha, K. – Litovkina, Anna – Bartha, Zsuzsanna (szerk.). *Sokszínű humor. A III. Magyar Interdiszciplináris konferencia előadásai*. Budapest, Tinta Könyvkiadó, ELTE BTK, Magyar Szemiotikai Társaság. 195-212.

Schnell, Zsuzsanna (2015): Disszertáció: *A nyelvelsajátítás társas-kognitív és pragmatikai vetületei fejlődéstani szemszögből*. [Social-cognitive and pragmatic dimensions of language development from a developmental approach]. Kézirat. www.doktori.hu

Schnell, Zsuzsanna (2016): *Az elme nyelve. Társalgás és nyelvfejlődés*. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Schnell, Zsuzsanna. (2019): Fuzzy boundaries in interpretation: Empirical study on the common traits and differences of Irony and Metaphor as the hypothesized infringements of the Maxim of Quality. In: Furkó, P. - Vaskó, I. - Dér, Cs. – Madsen, D. (eds). *Fuzzy Boundaries in Discourse Studies – Perspectives on Theoretical, Methodological, and Lexico-Grammatical Fuzziness*. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland. 151-181. https://link.springer.com/chapter/10.1007%2F978-3-030-27573-0_8

Schnell, Zsuzsanna – Varga, Eszter – Tényi, Tamás – Simon, Mária – Hajnal, András – Járai, Róbert – Herold, Róbert (2016): Neuropragmatics and irony processing in schizophrenia – the role of the pragmatic module. *Journal of Pragmatics* 92. 74-99.

Séra, László (1983): *A nevetés és a humor pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Southgate, Victoria – Chevallier, Coralie – Csibra, Gergely (2010): Seventeen-month-olds appeal to false beliefs to interpret others' referential communication. *Developmental Science*, 16, 907-912.

Sperber, Dan – Wilson, Deirdre (1986): *Relevance: Communication and Cognition*. Harvard University Press.

Sperber, Dan – Wilson, Deirdre (2002): Pragmatics, modularity and mindreading. *Mind & Language* 17: 3-23.

Sullivan, Kate – Zaitchik, Deborah – Tager-Flusberg, Helen (1994): Preschoolers can attribute second-order beliefs. *Developmental Psychology*, Vol. 30(3), 395-402.

Varga, Eszter – Simon, Mária – Tényi, Tamás – Schnell, Zsuzsanna – Hajnal, András – Orsi, Gergely – Dóczi, Tamás – Komly, Sámuel – Janszky, József – Füredi, Réka – Hamvas, Edina – Fekete, Sándor, Herold, Róbert (2013): Irony comprehension and context processing in schizophrenia during remission – A functional MRI study. *Brain and Language* 126. 231-242.

Varga, Eszter – Schnell, Zsuzsanna – Tényi, Tamás – Németh, Nándor – Simon, Mária – Hajnal, András – Horváth, Réka – Hamvas, Edina – Fekete, Sándor – Herold, Róbert – Járai, Róbert (2014): Compensatory effect of general cognitive skills on non-literal language processing in schizophrenia. *Journal of Neurolinguistics*. Vol. 29. 1–16.

Varga, Eszter – Herold, Róbert – Schnell, Zsuzsanna – Horváth, Réka – Simon, Mária – Hajnal, András – Tényi, Tamás (2016): *The processing of humour by individuals suffering from schizophrenia*. *European Journal of Humour Research*. Vol 4. No. 1. <http://www.europeanjournalofhumour.org/index.php/ejhr/article/view/138/pdf>

Wilson, Deirdre – Sperber, Dan (1992): On verbal irony. *Lingua* 87. 53-76.

Wilson, Deirdre (2009): Irony and metarepresentation. *UCL Working Papers in Linguistics* 21: 183-226.

Wilson, Deirdre – Carston, Robin (2006): *Metaphor, relevance and the “emergent property” issue*. *Mind and Language* 21, 404–433.

Wilson, Deirdre (2013): *Irony comprehension: a developmental perspective*. *Journal of Pragmatics* 59. 40-56.

Wimmer, Heinz – Perner, Josef (1983): Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13, 103-128.

Winner, Ellen – Leekam, Sue (1991): Distinguishing irony from deception: Understanding the speaker's second-order intention. *British Journal of Developmental Psychology*, 9, 257-270.

Wittgenstein, Ludwig (1965): *Philosophical Investigations*. New York: The Macmillan Company.

Zigler, Edward – Levine, Jacob – Gould, Laurence (1966): Cognitive processes in the development of children's appreciation of humour. *Child Development* 37(3) 507-518.

Fontolva haladó gondolatok Boros János: Filozófiaművészet c. könyve kapcsán⁸⁹

Bevezetésképpen: tudható, hogy a latin eredetű recenzió magyar megfelelője könyvismertetés, könyvbírálat. A könyvismertetés és a könyvbírálat közt azonban lényeges különbség van⁹⁰: utóbbi kritikus szemmel megírt könyvismertetés. A recenzió általában kis terjedelmű, esszészerű írás, amely mára már kialakultnak mondható tartalmi és formai jegyekkel rendelkezik. A tudományos könyvismertetés éppolyan régi múltra tekint vissza, mint maga a tudományos közösség. A legrégebbi folyóiratok a legtöbb európai államban a 17. században jelentek meg, és alapvetően a tudományos munkák összefoglalását tartalmazzák.⁹¹

A recenziók számos fontos feladatot látnak el, de a legfontosabb: az olvasó el tudja dönteni, hogy érdemes-e az ismertetett könyvet kezébe vennie vagy sem. Több szerző szerint a recenzió arra is alkalmas, hogy a kutatók annak ellenére is lépést tudjanak tartani a legújabb szakmai fejlődéssel, hogy az örökké változik, sőt gyorsul. A könyvismertetések tehát a kiadott könyv minőségét és fontosságát segítenek felmérni.⁹²

E sorok írója nem tartozik azok közé, akik a recenziókat az objektivitásuk és a szakszerűségük miatt „kiadott lektori véleményeknek” tekintik. A recenzió értelemszerűen a recenzens munkája, vagyis a megbízható könyvismertetés hiteles, szavahihető ismertetőt feltételez.

Lényeges kérdés, hogy a recenzió választ adjon az alábbi kérdésekre:⁹³ Mi a szerző témája és az a szélesebb terület, amelybe a munkája illeszkedik? Egyedi a könyv? Nyújt-e új információt a többi azonos témában írt műhöz képest? Rendelkezik-e a szerző a könyv megírásához szükséges tudással? Milyen megközelítést és módszert alkalmaz a szerző? Mi a szerző központi tézise, melyek a hipotézisei? Ezzel kapcsolatban ügyelni kell arra, hogy a cél és a kiindulás a műben magában rejtett maradhat, de az például a bevezetésben kifejezésre juthat. Mik a szerző következtetései? Azokat mindig megfelelően alátámasztja? Mik a szerző elsődleges forrásai? Milyen átfogó a kutatása? Kinek íródott a könyv (kutatóknak, nem

⁸⁹ E sorok írója fontosnak tartja jelezni, hogy a tárgyalt művel nem először találkozok. Boros János kötete a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézetének gondozásában 2020-ban jelent meg, (olvasószerkesztője Bardi Erzsébet, a kiadásért hivatalból szerző felelt), amelynek kapcsán előzetesen ismerte Farkas Attila lektori véleményét, egyebekben részt vett a kötet bemutatásáról folytatott beszélgetésen a Magyar Művészeti Akadémia székházában, a Pesti Vigadóban 2020. március 3. napján tartott könyvbemutatón. A beszélgetés érdemi részese (a kötet szerzője és jelen sorok írója mellett) Farkas Attila egyetemi adjunktus (PhD), Kucsera Tamás Gergely (habilitált doktor, címzetes egyetemi tanár) és Szécsi Gábor (habilitált egyetemi tanár) volt.

⁹⁰ Drinóczi Tímea: A recenzióírásról. In: Jogtudományi Közlöny 2009. 3. sz. 293-295. o.

⁹¹ Horváth Jenő: Hogyan írjunk recenziót? <http://www.diplomacia.hu/doc/hogyanIrjunkRecenziot.asp> , <http://www.library.ualberta.ca/guides/bookreview/index.cfm> (2009.01.16.), James C. Bradford: Guide to Writing Book Reviews. 1997, <http://www.usd.edu/~khackeme/guides/reviewgd.html> (2009.01.16.), Jesse Nicolaisen: Book review, http://www.db.dk/bh/Core%20Concepts%20in%20LIS/articles%20a-z/book_review.htm. Idézi Drinóczi: im.

⁹² Drinóczi idézett művében arra is utal, hogy „[...] olyan államokban, ahol annak hagyománya van – az előléptetésről, a fizetésemelésről szóló döntések alapjául is szolgálhatnak. A könyvtárosok és az informatikusok nagyban támaszkodhatnak a könyvismertetésekre akkor, amikor a könyvtárat vagy az információs központot fejlesztik.

⁹³ Lásd erről bővebben Drinóczi: im., aki idézi Draper tárgyban írását. Draper: http://www.indiana.edu/~wts/pamphlets/book_reviews.shtml.

kutatóknak, hallgatóknak stb.)? A könyv megfelelő a megcélzott olvasóközönsége számára? Milyen a könyv szerkezete? Az rendszeres, logikus és érthető? Milyen a szerző stílusa? Narratív, elemző, kritikai? Könnyen olvasható, olvasmányos, nehézkes, körülményeskedő? Megfelelő-e a stílusa a célközönség számára? Ha magyar nyelvre fordított műről van szó, akkor érdemes megemlíteni a fordítás minőségét is: pontos-e a szakterminusok fordítása, a nevek, elnevezések átírása. Milyen a könyv külleme? Van-e a könyvben valamilyen illusztráció, index, felhasznált irodalom? Milyen más jellemzői vannak? Mindezek hasznosak? A hiányuk zavaró? Mennyire megfelelő a mű címe? Azt ígéri, amit a munka ténylegesen ad? Találhatóak-e a könyvben ténybeli hibák vagy hibás kiindulópontok, következtetések? A szerzőnek mi volt a célja a könyv megírásával? Elérte e célt? Például, ha a szerző célja, hogy egy problémával összefüggésben adott megoldás mellett érveljen (pl. közoktatás reformja, nemzetközi kapcsolatok), a recenzensnek meg kell ítélnie, hogy a szerző: meghatározta-e a problémát, azonosította-e az okokat, megfelelő háttér-információval szolgált-e, és megfelelő megoldást kínált-e. A recenzens a könyv szerzőjének hozzáértését is értékelheti. Más könyvek esetében a szerző saját elméletét fejti ki. Ebben az esetben a recenzensnek a következőket kell értékelnie: milyen elmélet mellett érvel a könyv, mennyi és milyen érvekkel támasztja alá azt a szerző, az érvek mennyire tűnnek meggyőzőnek, hogyan és mennyiben járul hozzá a könyv a tudományterületén addig megjelent ismeretekhez. Mi a recenzens személyes véleménye a könyvről? Megéri elolvasni? Élvezhető? Meggyőző? Ha igen, miért? Ha nem, mi annak az oka? A lényegre térve, és egyben választ keresve a fenti kérdésekre: Boros János egyetemi tanár korszakunk magyar filozófiai irodalma okán megkerülhetetlen alkotó, akinek széles körű munkássága érdemi indokot kínál arra, hogy írásával foglalkozzunk. Ebben a szellemben vizsgálva a fenti kérdéseket, alapos megfontolásra szánva az alábbi gondolatokat fogalmazom meg.

Boros János Filozófiaművészet c. könyvének alapos olvasása arra enged következtetni, hogy Szerző tökéletesen tisztában van azzal, hogy miért nem „művészetfilozófiáról” érkezett. Farkas Attila helyesen állapítja meg, hogy „Boros János kézírata irányt mutat előre és vissza (kezdet és a vég, meg ami között van) a filozófiaművészethez. Személyes szöveg, nem tolakodó grammatikával, nem az Én romantikus középpontba rögzítésével és az olvasó odakényszerítésével, hanem megalapozott szemantikával. Nem kényszer, hanem felkínált lehetőség az olvasó számára, legyen szakmabeli, más szakterület művelője, vagy »egyszerű« érdeklődő, hogy a megértéssel egyszerre véleményt is formáljon az olvasottakról”.⁹⁴ Boros János vallja, hogy „a filozófia művészet” – amivel állást foglal abban a vitában, hogy a filozófia tudomány-e. Ezt árnyalva úgy véli, hogy „minden tudomány filozófia, habár nem minden filozófia tudomány”. Álláspontom ezzel (csak) részben összecsengő. Napjaink tudományfelfogásának egyes megnyilvánulásait vizsgálva⁹⁵ egyetértéssel fogadhatjuk Polányi Mihály tézisét, amely szerint „azok többsége, akik ma a tudományról írnak, a tudomány értékét vitán kívül állónak tekintik, nincs szükségük filozófiai igazolására, és ilyesféle igazolására maguk képtelenek is.”⁹⁶ Ennek oka álláspontom szerint egyebek mellett az, hogy a hagyományosan független szellemiségű elmélet igénylő felsőoktatás személyzetének körében is végbement expanzió következtében jelentősen csökkent azoknak a minőségi „felsőoktatóknak” az aránya, akik szubjektív feltételeik – képességeik – fennállásának okán

⁹⁴ Farkas Attila: Lektori vélemény Boros János „Filozófiaművészet”. c. kötetéről. A lektori vélemény idézése Farkas Attila előzetes hozzájárulásával történt.

⁹⁵ Ian Hacking a gondolkodás stílusairól szóló leíró munkájában egyes bornírt nézeteket is megemlít. Ian Hacking: *Styles of Scientific Reasoning*. In: J. Rajchman – C. West (szerk.): *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press, New York, 1985. 145–165. old.

⁹⁶ Polányi Mihály: A tudomány fejlődése és a társadalom. <http://www.kfki.hu/chemonet/polanyi/9812/fejloides.html>. Ezzel részletesen foglalkozom megjelenés alatt álló kötetemben. Lásd. Kocsis Miklós: *Állami feladatellátás a szervezetrendszer és a hatékonyság szempontjából*. NKE, Budapest 2020.

nem csupán az empiriától az általános következtetésekig vivő absztrakciók megfogalmazására alkalmasak, hanem tágabb kontextusban tudják szemlélni az általuk vizsgált folyamatokat: képesek a tartalmilag összefüggő szakkérdések absztrakcióinak további általánosítására, tudományfilozófia-művelésre – témánk okán: „Filozófiaművészetre”, függetlenül attól, hogy mit gondolunk a tudomány, a művészet, és ezek valamilyen metszetében (?) a filozófia szerepéről. Farkas Attila idézett írása helyesen állapítja meg, hogy „a nem tudományos filozófia legalább annyira racionális, mit a tudomány, csak másképp. Nemcsak az racionális, ha lemondunk a világ és az ember egészének vizsgálatáról, hanem az is, ha megmaradunk ezen régi célnál.” Boros János más viszonyítási pontot javasol, nem a tudományt, hanem a művészetet. Őszintén vitathatónak – és ekként elismerésre méltónak – tartom azt a nézetét, amely szerint „a tágan vett művészetnek része a filozófia, a tudomány és a szűkebb értelmű művészet”.

A tudományos eredmények értékelése azonban arra vonatkozó előzetes értékválasztást igényel(ne), hogy milyen elméleti módszertan(ok) alkalmazása következtében létrejött – előre megjósolhatatlan, akár egymásnak ellentmondó – eredményeket tekintünk tudományosnak. Ennek az előzetes választásnak a nemléte képezi számos tudományágban azt a hiátust, amelynek létezését az állam és a gazdaság felismerve, a saját – a maga részéről racionális – szempontjaival törekszik kitölteni; e megközelítések azonban a lentebb jelzettek szerint jelentősen eltérnek a tudomány szabadságának saját aspektusaitól. Ebből az a sajnálatos helyzet következik, hogy valamely új eredmény tudományos értéktartalma nem minden esetben a tudományos bizonyíthatóságán múlik, hanem sokkal inkább a mellette felhozható gazdasági, társadalmi, súlyosabb esetben politikai érdekeken. Ez azonban nem meglepő, hanem szükségszerű következménye annak, hogy a tudomány művelői nem törekszenek saját kutatásaik alapját korszakunk követelményeihez igazítani. Megítélésem szerint ennek pótlása a fenti – a tudományra nézve felettébb káros – folyamatok kiküszöböléséhez elengedhetetlen, elsősorban azért, mert a tudomány szabadságának alapjait jelentő elvi fundamentumok tisztázása a tudomány művelőinek tevékenységét megalapozottabbá és laikusok számára is igazolhatóbbá teheti.⁹⁷ Boros János felfogásában a filozófiaművészet kibontása Rorty, Derrida és főként Nancy szövegeinek egymásra vonatkoztatott interpretációjából kiindulva történik úgy, hogy az tekintettel van Heidegger és főként Kant filozófiájának eredményeire is.

Meggyőződésem, hogy korszakunk tudományos (a tárgyalt kontextusban már ez a szó is vitatható...) irodalmának jellemzője, hogy miután azt hisszük, hogy alapvető kérdésekben konszenzust alakítottunk ki (ismerve egymás eltérő álláspontjait), kellő figyelem fordul(t) egyes, korábban nem kutatott részterületekre is, amelyek egyben gyakran valamely más tudományággal való határterületet (is) jelentenek. Az ilyen típusú kutatások nem csak azzal a haszonnal kecsegtetnek, hogy kellő mélységben feltárják az általuk vizsgált problémák mibenlétét, hanem azzal is, hogy a társtudomány eredményeinek felhasználásával jelentősen gazdagítani tudják a tárgyban diskurzust. Különösképpen szerencsésnek mondhatóak az előbbi tendenciák akkor, ha nem csak a különböző tudományok közötti kapcsolatot világítják meg, hanem figyelemmel vannak más, tudományon túli (a fentiek fényében: mi is a tudományon túli?) eredmények hasznosítására.

Ebbe a folyamatba illeszkedik bele Boros János kötete, amely kétségtől hiánypótló műnek tekinthető. Már a címválasztás is érzékelteti a téma összetettségét, egyben a Szerző komplex gondolkodását, aminek alapos értelmezését minden Olvasónak nyugodt napok rászánása mentén javaslom.

A mű megértéséhez elengedhetetlenül szükséges fogalmak meghatározására irányuló gondolat kíséreltetre a kötet igazi kihívást jelent: magam ekként éltem meg, és mindenkinek

⁹⁷ Ehhez részben eltérően lásd Polányi Mihály: A tudomány fejlődése és a társadalom. <http://www.kfki.hu/chemonet/polanyi/9812/fejlodes.html> (utolsó letöltés: 2015. december 20.)

kívánom, hogy legyen része ebben a szellemi élményben – ennél többet kutatók nem remélhetnek.

**Az emberi megismerés lehetőségei: Recenzió Szécsi Gábor és Mák Kornél
Történet és történelem, a narrativista történelemfilozófia alapjai című
művéhez.**

(Szécsi Gábor – Mák Kornél: *Történet és történelem: A narrativista történetfilozófia alapjai*. Szeged, Belvedere Kiadó, 2019.)

Szécsi Gábor és Mák Kornél könyve ugyanis a *Történet és történelem, a narrativista történelemfilozófia alapja* címet viseli, amely egy csokorba gyűjti a narrativista gondolkodásmóddal kapcsolatos elméleteket és szélesebb perspektívában vizsgálja azokat.

A történelem egyidős az emberiséggel, hiszen bármely korszakban is éltek az emberek, fontosnak tartották, hogy valamilyen módon, de lejegyzésre kerüljenek az általuk fontosnak tartott átélte események. A narratívák legkorábbi közlésének formái még jóval az írásbeliség előtt születtek, az emberek elsődleges kommunikációs csatornája a szóbeli közlés volt, amely tényt jól mutatja például a „szájhagyomány útján” történő történetjegyzés. Az emberek már egészen gyermekkoruktól kezdve hallanak történeteket a saját családjuktól, közösségüktől, amelyek nem csak az adott mikrostrukturális részrendszerre vonatkoznak, hanem arra a kulturális közegre is, amiben éppen akkor léteztek. Ezek a történetek szólhatnak a közösség vagy család múltjáról, de olyan iránymutatásokat is tartalmazhatnak, amelyek valamilyen viselkedési formát helyeznek középpontba, vagy tesznek követendővé. Abban a pillanatban, amikor valaki továbbadja ezeket a történeteket, az alkalmassá válik arra, hogy az adott közösség része és megbecsült tagja legyen, ugyanis közvetíteni tudja a közösség által megkívánt normarendszert.

A megismerés azonban nem csupán beszéd vagy szájhagyomány útján terjedhet, az írás, a zene, a képzőművészet, vagy éppen az önkifejezést elősegítő műfajok, például a személyes előadás is képviselhetnek egy-egy narratív szituációt vagy helyzetet. Ahhoz, hogy maradéktalanul megértsünk egy korábbi korszakban született zeneművet vagy egy néhány évszázaddal korábban írott könyvet, nem szükséges szakértőnek lennünk az adott korszakban, ugyanakkor egyes képességeink hasznosak lehetnek abban, hogy minél pontosabban értelmezzük, amit a szerző közölni akart velünk. Sok esetben előfordult, hogy a korabeli művészek egy-egy jelenetet vagy fejezetet azért csempészték bele műveikbe, hogy valamely aktuális problémára nagyobb figyelmet fordítsanak, így az akkori nézők vagy olvasók számára egyértelmű volt ezeknek a blokkoknak a jelentése. Napjaink műkedvelő közönsége számára

azonban ezek az elemek sokszor rejtve maradnak, mert az értelmezési kereteik nem teszik lehetővé, hogy arra a gondolati síkra helyezkedjenek, ahol az adott korszakban élő író-alkotó tevékenykedett. Ilyen esetben is szükséges lehet különböző értelmezési kereteket keresni, amelyek segítségével olyan rejtett tartalmak is elérhetővé válnak, amelyek első megtekintésre nem kerülnek felszínre.

Az előzőekben felvázolt dolgok a praktikum oldaláról közelítették meg a narratívák világát, amelyekkel minden ember találkozhat napjai során, ugyanakkor a megismerés módszerei sokkal összetettebbek lehetnek. A narrativista történetfilozófia egyik megkerülhetetlen alakja, Hayden White új irányvonalat adott a kutatók történelemhez való hozzáállásához, ugyanis úgy vélte, hogy nem a történelmi múlt kell a vizsgálódások középpontjában álljon, hanem a szöveg. Logikája arra épül, hogy a történészek csak a különböző (főként írott) források segítségével alkothatják meg a múltat, azaz teljes valójában sohasem tudják megismerni azt. Legfőbb kritikával is a forrásokat illeti, mondván a többségük elveszett, ezért az általuk megalkotott történelem részleges vagy torzult képet adhat a korábbi korokról, valamint nem lehet megbízni az egyes források szerzőiben, hiszen ezek szubjektív megközelítésen alapulnak és nagyon sokszor szándékosan el is ferdítették a valóságot.

Hasonló eszmefuttatásból indul ki Frank Ankersmit, aki szintén a narrativista irányzat képviselője, de eltér a White által képviselt állásponttól. A „narratív” kifejezés helyett egy sokkal nagyobb töltetű, mélyebb jelentéstartalommal bíró, „reprezentáció” kifejezés használatát honosította meg a történelemfilozófiában. Úgy vélte, a történelmi szövegek által hordozott jelentéstartalom a reprezentáció során jön létre, azaz mások által jelentéstartalommal bíró események csak így ismerhetők meg. Ankersmit White-hoz hasonlóan elutasítja a múlt teljes megismerését, mint különálló egész ismeretét, és csak a szövegek általi megismerést tartja a célszerűen alkalmazandó módszernek.

A neves történelemfilozófusok eszmefuttatásaiból kiindulva Szécsi Gábor és Mák Kornél könyve bemutatja, hogy mi is az az egész, amelyet narratíváknak és narrativista megközelítéseknek nevezhetünk. Különböző narrativista szerzők modelljeinek bemutatását követően egy egyéni megközelítéssel és javaslattal állnak elő, amely megfontolható lehet a történelemfilozófia említett ágához tartozó tudósok számára.

A könyv öt logikusan felépített fejezeten keresztül vezet keresztül a narrativista történelemfilozófia alapjaitól az intencionalitás kérdésköréig. Az *első fejezetben* a történelmi megismerés analitikus filozófiájáról olvashatunk, melyben a tudományág szerzőin és elméleteik bemutatásán túl felismerhetjük, hogy a történelem megismerésén fáradozó történészek a legtöbb esetben saját intuícióikra hagyatkozva választják ki a számukra

legvalószínűbbnek tűnő magyarázatot, ugyanis azt feltételezik, hogy a múltban létezett személy azokat az eseményeket próbálta bemutatni, amely a kortársai számára a legideálisabb képet mutatja. A *második fejezetben* nyelvészeti kutatások eredményeinek hasznosságáról olvashatunk, ezek a legalkalmasabbak arra, hogy a cselekvés, tudat és nyelv összetett viszonyát vizsgálják, amely előkészíti a *harmadik fejezetet*, amely a narratíva, a jelentés és a népi pszichológia kapcsolatát vizsgálja. A szerzők kulcskérdésnek tartják a népi pszichológiát a történeti munkában, amely segítségével vizsgálhatóvá válik az intenciókon alapuló narratíva. A *negyedik fejezet* a történelmi megismerés narrativista és kontextualista modelljeiről szól, amelyben a legkurrensebb nemzetközi szerzők munkásságát mutatja be a szerzőpáros, amelyek alkalmazásával és további formálásával egy újabb modell meghatározását tudják kifejleszteni. Az *ötödik fejezet* ezt az új kauzális modellt taglalja, amelyből kiderül, hogy ahhoz, hogy a legteljesebben megismerhessük a történelmet, a történésznek fel kell tárnia azoknak az intencióknak a hátterét, amelyek a narratívák során kerülnek megismerésre.

Remélhetjük, hogy a könyvben bemutatott sokoldalú narrativista történelemfilozófiai szemléletmód újabb gondolatok megszületését teszi lehetővé és további gondolkodókat inspirál a történelmi megismerés témaköre felé. Jó szívvel ajánlhatjuk a könyvet mindazoknak, akik a történelemfilozófia iránt érdeklődnek, vagy pusztán kíváncsiak, hogy melyek azok a történetalkotási módszerek, amely által „íródik a történelmünk”.

Summaries

A Normative Discourse of Political Essay

János Boros

Dezső Szabó was a highly influential writer and political thinker between the two world wars but today he is forgotten. He attacked almost everyone in Hungary, leading politicians, writers, poets, movements, social and ethnic groups. Practically no one is interested to remember him. Because of his influence however it is worthwhile to read him. In this essay I analyze his creation of expressions, his style, the content and forms of his theories. My method is the normative discourse, a kind of analysis of the rightness and realizability of ideas. I found both: great theories and less interesting stuff, where even the understanding for a today's reader is a serious challenge.

Storytelling and Folk Psychology

Gábor Szécsi

We understand events in the world in terms of narratives which exploit the shared cognitive structure of our actions. Cognitive linguistics studies narrative as one of linguistic phenomena that cannot fit the symbol manipulation paradigm, but makes sense in terms of the cognitive sciences. Narrative psychologists examining narrative are challenged by the notion that human activity and experience are filled with "meaning" and that stories, rather than logical arguments or lawful formulations, are the vehicle by which that meaning is communicated. The aim of this article is to show how the cognitive linguistic and narrative psychological studies of narratives can contribute to the philosophical investigation of the so called folk psychology. We argue, on the one hand that the cognitive linguistic and narrative psychological explanations of the of narratives and the philosophical conceptions of folk psychology are compatible, and we try to show, on the other hand, that philosophical theories of folk psychology could have a lot of benefit from investigating the intense relation between the embodied cognition based approaches of cognitive linguistics and narrative psychology.

Truth and/or Beauty?

A discussion between T.S. Eliot and Erich Heller

Endre J. Nagy

The author picks up an ancient discussion happening between two giants of literary criticism, T.S. Eliot and Erich Heller, on the question of relation between the esthetical beauty and conceptual truth. The friendly discussion initiated by Erich Heller whose main statement was to doubt of position of T.S. Eliot on the "objective correlative" affirming a close correlation between the poet's emotions and their appropriate expression, "ideas" or "thought", in an artistic achievement. For Erich Heller denied the emotions' separation from intellectual and philosophical conception and poetical performance, and he affirmed that philosophy and poetics being closed the one to the other. Since poetry isn't a garment around thought nor a shadowy aesthetic reflection but it is a certain kind of thought. As an example he was demonstrating how much Rilke's poetics meets the philosophy of Nietzsche. E.g. Nietzsche's Superman

corresponds Rilke's Angel, etc., and on the whole Rilke's poesy corresponded Nietzsche's philosophy. T.S. Eliot answered the challenge by an address "Goethe, the Wise"(1955) later than Erich Heller published his book(1952), and he conceded and corrected his own former wordings. He substantiated that in spite of all kind of oppositions of ideas and thoughts, idealism or materialism religious or non-religious etc. the "poetic wisdom" stands above the philosophical controversies. Besides analyzing the above discussions the author contrives in a long philosophical excursion to give a detailed analysis of two antecedents: Hegel and Heidegger. He pointed out that Hegel solved the riddle between the philosophical truth and artistic beauty rightly thought in his logical system. For he conclusively substantiated that the artistic work but a sensual appearance of the Concept distinguishing from the philosophical truth. By contrast to Hegel much as Heidegger succeeded to demonstrate that in the artistic work the truth is happening as a showing-up-itself in the aletheia, and much as he unfolded its context as one of the world and earth he was, in the intrinsic logic of his intellectual construction, forced to omit the subjects from the whole business. For his mind-set was to focusing on the Being so much that the subject, both the creator and receptor, had conclusively to be evaporated. He did not forget the Being but was forgetting the human being.

The Problem of Simultaneity in the Bergson-Einstein Debate

Dóra Dergez-Rippl

Bergson and Einstein had a great debate on the notion of time in 1922. It seemed that Einstein had won and saved the prospecting right for physics. In my paper I argue that we may not rest assured that this is the case. If we examine the debate, we can find that this uncertainty is not only about the result (Who won?), but we can't even determine easily the beginning of the debate. I argue that Bergson's complex philosophical investigation on the question of time had started much earlier: on the one hand in 1889 with *Durée et Simultanéité*, on the other hand in 1911., at a philosophical congress in Bologna where Bergson had a debate with the famous physicist Langevin, and this closely correlates to the latter one in 1922. Beside this I examine the philosophical consequences of Bergson's terminology in the debate with special emphasis of the notions of absolute and relative simultaneity. I argue that albeit for Einstein it has no relevance, Bergson's whole philosophy is based upon this distinction. I end my paper with an aim to determine Bergson's critical remarks in his life-work and in the direction of contemporary research as well.

The Relevance of Social Identity in Social Psychology

Zsuzsanna Agora

The article aims to present one of the most relevant concepts in social psychology and to explain its importance for research. The author clarifies the basic terms such as self and social group, which are important constituent elements in this concept. Furthermore, the core predictions, basic principles, psychological processes and identity management strategies are presented. The author also deals with socio-cultural conditions under which people are predicted to use different strategies for social identity maintenance. The summary also gives the reader an overview of the most important criticisms of the theory.

Theory of Mind and Pragmatic competence in view of cultural differences

Zsuzsanna Schnell

The study investigates the cognitive strategies in the background of the human-specific discourse skills and social language use delineated by the field of pragmatic enquiry in linguistics. The basic tenet of the article is that mentalization, a.k.a. social cognitive skills play a central role in our ability to conduct everyday discourse, intuitively coordinate the myriads of linguistic, psychological and social factors that influence communication. This social use of language constitutes a late phase of language acquisition, thus, the study tries to map how the cognitive ability of mentalization (or mindreading) contributes to pragmatic competence and the successful deciphering of intended (here: metaphorical) meaning through the attribution of intentions to the speaker. The deciphering of intended meaning is a very complex cognitive skill, and it requires the ability to handle lengthy inferential chains competently, as opposed to the derivation of literal (semantic) meaning. In the study the empirical test compares the understanding of implicit metaphorical meaning in linguistic tasks of metaphor, and contrasts it with the understanding of literal semantic meaning ensured by linguistic tasks based on similes that, due to their explicit nature, require pure literal interpretation. The chapter also discusses the effect and the potential influence of cultural background and social-cultural implications which yield the question of linguistic universality vs. relativity, and effects of cultural differences in understanding implied meaning. The author gives examples of idioms from several languages and discusses the universal nature of the innate social-cognitive abilities that enable us to understand idioms only at the age when mentalizing skills are reinforced and in place.

Music Pedagogy and Folk Song

Anikó Fehér

Zoltán Kodály started to formulate his music pedagogical concept in the 1920s. As Kodály pointed out, "music is intellectual food that cannot be replaced by anything else", therefore it is essential that "only art of intrinsic value is suitable for children!" This intrinsic value is the folk song, that has crystallized over centuries and in addition, Kodály's excellent choral works, that are also largely based on folk songs. Kodály's one- and two-part singing exercises, that are also often drawn from Hungarian folk music can be used extremely well in school education. The study examines the relation between Kodály's works and the new style of Hungarian folk song.

Ethnic Elites in Hungary

Gyurok János

Elite research is an important field of sociology. The problem of ethnic-minority elites is less addressed, but at the same time the characteristics of the national and majority elites are very similar. What Bibó, Pareto and others outlined also apply to ethnic elites in a general sociological sense. The ethnic elite also defends its own privileges and believes that these privileges are the main criteria for elite status. In Hungary, the national political and cultural elites are often not markedly different from each other, in this respect they differ from the elites

of the majority nation. The ethnic elite is part of and operator of the minority local government system. This system has produced the old-new elite, which, despite its strong centralization characteristics, plays several positive roles in the domestic ethnic climate. The responsibility of elites is also very significant in terms of social integration, but the ethnic elite is not always aware this.

Personality traits reflected in the Architectural Golden Age of Subotica

Emese Máté

The Subotica founders' cultural and architectural heritage set an eternal standard for the idea of beauty. Through beauty, the entirety of our individuality, the whole of our body-soul-spirit unfolds. And the projection of this organic and emotional image carried within us takes place constantly on our environment. The founders of the city of Subotica also manifested this basic human desire, a need to come into contact with beauty on a daily basis during physical, mental and spiritual development. The city creators of Subotica represent everything from the symbiotic relationship between man and nature. This development era deserves to represent the golden age, as it conveys the fullest range of life as a universal cultural heritage.

Context and Consequence

László Halász

Space and time are fundamental concepts, both in philosophy and physics, where these two sciences are tightly intertwined. It was the philosophy laid out in Kant's *Kritik der reinen Vernunft*, which introduced the subject as fundamental concept completing space and time. The subject, earlier ignored in physics, appeared first in quantum mechanics in the form of the observer. In addition to problems that arose with the introduction of the observer, quantum mechanics has brought numerous other philosophical problems in physics, such as the problem of determinism and the lack of a unified theory of the material world. In this paper, I try to show that these problems, though partly hidden, partly ignored, are already present in classical physics.

The development of irony comprehension – an experimental pragmatic approach

Schnell Zsuzsanna

The study is based on an empirical investigation of the development of irony comprehension. It aims to explain how and why irony is considered to be a late phase of idiomatic language acquisition, and clarify what cognitive strategies are required for its smooth interpretation, that make it such a difficult pragmatic phenomenon as for cognitive interpretative strategies. The research sets out from a mentalistic approach, and tests irony comprehension of preschoolers in three different trials: irony (hyperbole-based), irony with surface cues (in which the mental state of the speaker is made explicit) and irony control task, where there are no agents in the scenarios, therefore, as hypothesized, no need for mentalization for the correct successful

resolution of the pragmatic tasks. Results indicate that irony with surface cue condition was significantly easier for subjects, i.e. when the mental state of the speaker was made explicit, even the subjects with less developed mentalization skills could interpret the utterance successfully, but when it was a genuine irony (implicit), they were not successful. This confirms the role of mentalization in the successful comprehension of irony. The group of children who passed the test of mentalization were significantly more successful in the irony condition. The control task reflects, as expected, the ease with which even preschoolers who do not pass the false belief test can interpret regular utterances that require pure semantic, literal interpretation, as opposed to irony that needs mentalizing skills. The study also explains the unique character of irony in all pragmatic phenomena, as for the cognitive strategies of interpretation, links the findings to Leech's irony principle and the controversial nature of irony in literature. The author also gives an overview of the types of irony and their cognitive background for interpretation.

E számunk szerzői

Agóra Zsuzsanna a Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Kar Pedagógia és Pszichológia Intézetének adjunktusa, a PTE Kultúra-Identitás-Történelem Interdiszciplináris Kutatócsoportjának vezetője. Fő kutatási területe: a történelmi pszichológia, ezen belül is történeti csoportok identitásfolyamatai. Második doktori fokozatának témája a csoportalapú narcizmus nyelvi manifesztációi.

Boros János a Magyar Tudományos Akadémia doktora. A Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának egyetemi tanára, a Magyar Művészeti Akadémia Művészeti és Módszertani Kutatóintézetének tudományos munkatársa. Filozófia PhD fokozatát a svájci Fribourg egyetemén szerezte 1987-ben, 1990 óta tanít Pécsen. A Filozófia szakos program és a filozófia doktori iskola alapítója. Tizennégy könyve jelent meg.

Dergez-Rippl Dóra filozófus, a Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának adjunktusa, a Filozófia Doktori Iskola oktatója. Kutatási területe a magyar filozófia és művészetelmélet, ezen belül a szókratészi és posztmodern irónia poétikai lehetőségei Babits Mihály irodalomelméletében; valamint az alkotófolyamatban megjelenő intuíció és az önismereti lehetőségek művészetfilozófiai, művészetpszichológiai kérdései, különös tekintettel Henri Bergson intuíciós filozófiájára.

Fehér Anikó karnagy, népzene kutató, szerkesztő. A Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Korábban a Magyar Rádió népzenei szerkesztője, majd a Duna Televízió népművészeti szerkesztőségének nívódíjas vezetője volt. Jelenleg a Károli Gáspár Református Egyetem óraadó oktatója. A Nemzetközi Kodály Társaság igazgatósági tagja. Öt zenei témájú könyvet és számos szakcikket jegyez.

Gyurok János szociológus, a Pécsi Tudományegyetem Kultúratudományi Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának adjunktusa. Főbb kutatási területei: nemzetiségek-kisebbségek, Európán kívüli kultúrák, településszociológia, a Balkán térség problémái, a migráció szociológiája. Vendégoktatóként dolgozott Bosznia-Hercegovinában és Horvátországban. Tizenegy kötete jelent meg.

Halász László vegyészmérnök, a műszaki tudományok doktora. 1978-tól 1987-ig a pécsi Pollack Mihály Műszaki főiskolán dolgozott szoftverfejlesztőként, valamint matematika és számítástechnika óraadó tanárként. 1987-től 1992-ig a zürichi Eidgenössische Technische Hochschule alkalmazásában végzett szoftverfejlesztői tevékenységet.

Kocsis Miklós a Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának habilitált egyetemi docense, okleveles közgazdász, jogász. Közel húszéves vezetői tapasztalattal rendelkezik (így többek között országos érdekképviselőt, fenntartói igazgatási szervezetet, önálló költségvetési szervként működő kutatóintézetet vezetett). Kutatási területe: a kultúrafinanszírozás jogi és gazdasági kérdései. A Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézetének igazgatója.

Máté Emese filológus, kulturális örökségvédelmi szakember. A Szabadkai Óvó- és Edzőképző Főiskola oktatója. Kutatási területe: a személyi kulturális örökségfejlődés fejlesztésének lehetőségei, a személyközpontú pedagógiák módszertana, a Waldorf pedagógia alapjai, Maria Montessori életművének kutatása.

Nagy Gábor Dániel a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének habilitált docense. Számos publikációt jegyez, melyek közül magyar vonatkozásban is kiemelkedőnek számít a Máté-Tóth Andrással közösen publikált *Szcientológia Magyarországon* című könyv. Kutatási területei közé tartozik az új vallási mozgalmak elmélete, a kortárs valláselméletek és különböző szociológiai tudományok.

Nagy J. Endre jogász, szociológus, a Magyar Tudományos Akadémia doktora, a Semmelweis Egyetem professor emeritusa (Semmelweis Egyetem), a Pécsi Tudományegyetem korábbi tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe a szociológia- és esztétörténet. Számos kötet, magyar és idegen nyelvű tanulmány szerzője. Néhány fontosabb munkája: *Eszme és valóság* (1992), *Tizenkét költemény* (2015), *Kereszténység és szabadság* (2020).

Schnell Zsuzsanna kognitív nyelvész, a Pécsi Tudományegyetemen végez kutatásokat a nyelvfejlődés, a neuropszichológia és a pszicholingvisztika területén. Fő érdeklődési területe a fejlődépszichológia, a kognitív pszichológia, és a nyelvfilozófia, melyben kísérleti pragmatikai vizsgálatokat folytat a pragmatikai kompetencia és humánspecifikus társas nyelvhasználati képességünk kognitív stratégiáinak megértéséhez. Számos magyar és idegen nyelvű tanulmány és kötet szerzője.

Szécsi Gábor a Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógusképző és Vidékfejlesztési Karának tanszékvezető egyetemi tanára, dékánja; a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa, az Európai Tudományos és Művészeti Akadémia (EASA) rendes tagja. Kutatási területei: kommunikációelmélet, szemantika, kommunikáció- és médiafilozófia. Néhány könyve: *Tudat, nyelv, kommunikáció* (1998); *A kommunikatív elme* (2003); *Kommunikáció és gondolkodás* (2007); *Nyelv, média, közösség* (2013); *Média és társadalom az információ korában* (2016).

Valach Csaba a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének volt demonstrátora, 2017-ben szerezte meg mesterszakos diplomáját. Jelenleg egy civil szervezetnél dolgozik, ahol különböző képzési-oktatási feladatokat lát el. Érdeklődési területei közé tartozik a vallásföldrajz és a videojátékok társadalomban betöltött szerepe.