

Stéphane Audoin-Rouzeau – Anette Becker: 1914–1918 Az újraírt háború

Ford., előszó: Fislí Éva. *L'Harmattan-Atelier, Budapest, 2006. 217 old., 2300 Ft (Atelier füzetek)*

Az első világháború történetírása nagyjából követte a XX. század történettudományának általános tendenciáit. Az első publikációk túlnyomórészt katonai, diplomáciai, belpolitikai és gazdasági kérdésekről szóltak, az 1960-as évektől kezdve viszont – először brit kutatóknál – a világháború társadalomtörténete, majd az 1980-as években a kultúra- és mentalitástörténete került előtérbe. Így a nyugat-európai történészek egy része közel került ahhoz, hogy a világháborút eltávolítsa, eloldja a nemzeti keretektől, s valamiféle egyetemes, de legalábbis összeurópai válságfolyamat részeként mutassa be. Erre utalnak az olyan, lassanként közhellyé váló címek is, mint például az „Európa az új harmincéves háború korában: 1914–1945”, bár ezt a kifejezést már Winston Churchill is használta. Az 1990-es évek történész-nemzedékének szemléletét pedig döntően azok a viták formálták, amelyek a XX. század legalapvetőbb vonásaként jelölték meg a korlátlan erőszakot, a vérfürdőket, a népirtást – nyilván nem függetlenül az aktuális ruandai vagy boszniai tapasztalatoktól. A „rövid” XX. század nem is Szarajevótól Szarajevóig, hanem az örmény genocídi-umtól Srebrenicáig tartott.

Két jeles francia szerző a kulturális antropológia nagyon átfogó nézőpontjából és az ezredforduló poszt-modern történeti megközelítéseit, fogalomhasználatát alkalmazva gondolta

és írta újra a nagy háború történetét. (A 2000-ben publikált francia eredetiben újra megtalálták (*retrouver*), a 2002-es angol fordítás szerint megértették (*understanding*) a háborút.) Bőven merítettek az Annales-iskola eredményes, inkább a társadalom- és a kultúrtörténetet favorizáló hagyományából, a Maurice Halbwachshoz kapcsolódó „kollektív emlékezet”-teóriákból, továbbá azokból a nacionalizmus-kutatásokból, amelyek szintén a nemzeti emlékezetet (és jelképeit stb.) helyezték a vizsgálódás középpontjába.

Míndez számos ok miatt lehet érdekes és fontos a magyar olvasónak. Egyrészt azért, mert az első világháború nálunk elfelejtett korszaknak számít – mintha 1918–1919, majd Trianon és végül a második világháború oly mértékben homályosította volna el e négy évet, hogy legfeljebb előzményként vagyunk hajlandók rövid pillantást vetni rá. Pedig közhely, hogy minden, ami a XX. században rossz és tragikus volt, 1914-ben kezdődött; George Kennan amerikai diplomata és történész sokat idézett mondása szerint a nagy háború a XX. század „őskatasztrófája” lett. Másrészt pedig azért, mert a hazai olvasó roppant keveset tudhat mindarról, amit az utóbbi évtizedek történetírása elért: még mindig Galántai József régi és már megjelenésekor sem nagyon korszerű – döntően a diplomáciára és a hadtörténetre koncentrált – műveit adják ki újra, a téma modernebb megközelítéseit legfeljebb egy-egy tanulmány jelzi, szakfolyóiratokban.

De lehet-e olyan összefoglalást írni a nagy háborúról (a franciák ma is ezt az elnevezést használják), amelyben nincsenek hadjáratok, sőt csaták és csatahelyek is csak elvétve, nincsenek benne hadvezérek és politikusok, tulajdonképpen még politikai események sem? Értelemszerűen a nemzeti keretek elhanyagolhatók; a „totális” háborúban, minden totálissá és egyetemessé válik. Stéphane Audoin-Rou-

zeau, a pikárdiai és Anette Becker, a párizsi egyetem professzora szűk 180 oldalon kizárólag a társadalmi és a kulturális-mentális struktúrákat elemezve „találta meg” a világháborút. Az első részben a katonák és a civilek elleni erőszakot, a másodikban (*Keresztes háború*) az erőszak ideológiáit és magát a háborús kultúrát, a harmadikban a kollektív és a személyes gyászt vizsgálta. Csakis az érdekelte őket, ami „alulról”, a frontkatona, a hadifogoly, a civil résztvevő, a gyászoló özvegy szemszögéből látható, és természetesen forrásait is ehhez igazították (levelek, naplók, emlékbeszédek, a katonák által készített tárgyak stb.). Úgy érzem – bármilyen meglepőnek, szokatlannak tetszhet is magyar szemmel ez a vállalkozás –, elmondható, hogy így is meg lehet alkotni a nagy háborút (ha nem is a „történetét”), sőt számos oldala biztosan jobban megragadható, mint eddig. (Azért az ide kívánczok, hogy az 1990-es évek az esemény- és személyiség-központú történetírás új fellendülését hozták.) Mindenesetre feltűnő és meglepő, milyen kevéssé támaszkodtak a szerzők a nagy francia elődökre: a hivatkozott „szemléletformáló” műveket rendszerint Norbert Elias, George Mosse, John Keegan, sőt Sigmund Freud írta; előfordul Georg Grosz és Otto Dix neve is, de például Marc Ferro először 1969-ben kiadott klasszikus szintézisét egyetlen egyszer említik – noha éppen a párizsi tudós elemezte úttörő módon a „felszabadító háborút”, az „elképzelt háborút” vagy a „totális háborút”.

Az erőszak-fejezet mértéktartó: egyfelől jelentősen kitágítja az áldozatok körét, másfelől rögzíti, hogy még a szélsőséges erőszak és a tömeges halál sem idézte elő „minden norma teljes eltűnését” (39. old.). A szerzők – örvendetes módon – az erőszak által érintettek körének kiszélesítése ellenére sem csatlakoznak az „áldozatok versengésének” szerintük újabban rendkívüli méreteket öltő áramlatához. Természetesen jelentős helyet kap

a „nőörténet”, de nem burjánzik el mértéktelenül. A keresztes háborúról szóló rész egészen újszerűen tárgyalja az egyházak szerepét és a vallásosság alig vizsgált témakörét. Felismeri, hogy a faji felsőbbrendűség eszméje már 1914-ben rendkívül fontosnak bizonyult, mintegy megelőlegezve a két világháború közötti évtizedek ideológiai divatját. A németek nem szűntek panaszkodni a francia oldalon feltűnő, színes gyarmati csapatok miatt, a franciák viszont egyszerűen leszögezték: „vagy emberek vagyunk, vagy németek” (119. old.). Egy francia tudós, bizonyos dr. Berillon 1915-ben tette közzé a német faj testszagának sajátosságairól szóló munkáját, melyben leszögezte, hogy „a mai német faj” „organikus jellegzetessége”, hogy túl sok váladékot termel, amivel egyes állatfajtákhoz áll közel – magyarul бүдös (87. old.). Nem mellékesen: Audoin-Rouzeau és Becker szerint az efféle, állítólag a gyakorlati észlelésen alapuló teóriák „ténylegesen áthatották” a francia társadalmat (uo.). Mármost arról nem tudok, hogy a „fajok” eltérő szagáról nálunk is olyan komoly tudományos kutatások folytak volna, mint a franciáknál, de arról igen, hogy a fajhigiéné, a fajnemesítés és a faji egészségtan szerepe, valamint ezekhez kapcsolódva a turánizmus ideológiája nagyon felértékelődött az első világháború Magyarországon.

Ami a „posztmodern” fogalomhasználatot illeti, a könyv hemzseg az olyan kifejezésektől, mint trauma, terror(izmus), gyászmunka, az emlékezet helyei, anómia, kognitív törés, reprezentációk, totalizálódás, a front spiritualitása, a patriotizmus misztifikálódása stb. Mindez okozhat „kognitív” problémákat a nem eléggé edzett magyar olvasónak, amiről helyenként Fisli Éva fordítása is tehet. Bár láthatóan nagy igyekezettel – és többnyire sikerrel – oldotta meg a nehéz szöveg, az újszerű kategóriák átültetését, azért akadnak alig érthető, sőt néhol egészen érthetetlen mondatok. Komoly

erőfeszítéssel talán felfogható, hogy „Hiszen valóban minden jel arra vall, hogy a reprezentációk keretei, melyek 1914 július végén, augusztus elején kristályosodtak ki, amikor még semmit sem tudtak az eljövendő háborúról, és amit [?] meghatározott a csak csekély veszteségekkel járó rövid háború képzete, széles körben fennmaradtak az 1914-es év és a következő esztendő veszteségei, valamint a nem csupán a csapatoktól, de már – és egyre inkább – a polgári lakosság körében is követelt áldozatok hatalmas volta ellenére.” (83. old.) De például: „Hiszen alig van különbség a háború e különféle hitformái között” (108. old.) nyilván a nem eléggé gondos korrektúra miatt maradt a szövegben. Egyébként sem tűnik meggyőzőnek a „reprezentáció” szó elburjánzása, amely minden lehetséges és lehetetlen összetételben (a reprezentációk keretei, a reprezentációk talapzata, a reprezentációk rendszere) előnti a szöveget. Lehet, hogy ez egyszerű fordítási kérdés: az angol kiadásból ezeket jórészt kigyomlázták, s nem is hiányoznak senkinek. De mégis arra gyanakszom, hogy itt a „posztmodern” történetírás szemantikai, sőt talán történetfilozófiai problémájába botlunk, amibe éppen ezért csak egészen érintőlegesen bocsátkoznék. Mert érteni vélem, hogy semmilyen jelenség és esemény nem vizsgálható tisztán, hanem azonnal és önmagától egyfajta szemléleti vagy értelmezési keretbe illeszkedik. Nincsenek tények, csak reprezentációk; nincsenek események, csak struktúrák és narratívák. De ha ez igaz is, mire megyünk vele, miképpen „operacionalizálható” ez a kategória, ha egyszer *minden* „csak” reprezentáció? Az embernek néhol a filozófiai képzetekről folyó ismeretelméleti viták jutnak eszébe (mondjuk Locke korából), más helyek mintha a marxizmus „hamis tudat” fogalmát idéznék fel – határozottan azt érzem, hogy a kategória parttalaná váló alkalmazása nem könnyíti, inkább nehezíti a megértést.

A munka minden egyetemességét elismerve, az olvasó csak megnézi, vannak-e magyar vonatkozások. Kettőt sikerült találnom: egyszer a Hanák Péter által feldolgozott „népi leveleket” említi, de minthogy nem az eredetiből – hanem Eric Hobsbawmtól – idéz, mondandójukat teljesen félreérti. Ha valami nem jelenik meg a levelekben, az a kettős monarchiával szemben kialakított nemzeti identitás (88. old.). Még korábban, a civilek elleni brutalitás leírásánál találkozhatunk az osztrák–magyar katonaság Szerbiában – főként asszonyok és gyerekek ellen – elkövetett kegyetlenségeivel, amelyekről 1919-ben adta közre beszámolóját dr. Reiss lausanne-i professzor (46–47. old.). Ezek igazságtartalma a szerzők szerint „éppoly támadhatatlan, mint amennyire elviselhetetlen” – bár más forrást, mint dr. Reisst nem említenek. Volna ebben dolga a magyar történettudománynak (a nyugatiak nagyon alaposan kutatták a belgiumi „atrocitásokat”), mert a rémségekről terjedő hírek bizonyosan hatottak a versailles-i béketárgyalások idején. Mellesleg Josef Redlich osztrák politikus és történész háborús naplója már 1914 őszén „faji háborúként” (*Rassenkrieg*) említette a délvidéki szerbek elleni atrocitásokat. (*Schicksalsjahre Österreichs 1908–1919. Das politische Tagebuch.* H. Böhlau Nachf. Graz, 1953–54. I. köt., 280. old.) Azt pedig John Reed – az orosz forradalom híres szemtanúja – állapította meg 1916-os háborús útikönyvében, hogy „a magyarok voltak, nem az osztrák–németek, akik ezeket az atrocitásokat elkövették – a magyarok, akik mindig is a szerbek ellenségei voltak. [...] A magyarok visszatértek barbár őseik, a hunok szokásaihoz.” (*War in Eastern Europe: Travels through the Balkans in 1915.* Phoenix, London, 1999. 45–46. old.)

„Az újrairt háború” hátsó borítójára a magyar szerkesztők azt írták, hogy megközelítései, értelmezései „*mutatis mutandis* a magyar példára is gond nél-

kül alkalmazhatók”. Hogy alkalmazni kellene őket, azzal maximálisan egyetértek; hogy ez gond nélkül menne, azzal semmiképpen. Mert egyre erősödött az az érzésem, hogy Audoin-Rouzeau és Becker könyve csak látványosan egyetemes értelmezése a világháborúnak, valójában nagyon is nyugati, közelebről francia szemmel néznek – ami persze nem meglepő. Példáik többsége francia vagy német, elvéve brit; a keleti front és a keleti hátsó ország ritkán kerül a látókörükbe. Ez még mindig nem volna baj, hiszen a legtöbb jelenség valóban kiválóan összehasonlítható. A gond szerintem ott van, hogy egyszer sem teszik fel a kérdést: kik nyerték meg a háborút, és miért éppen ők. Ugyanis világosan kiderülne – hadd nézzek még egy pillanatra magyar szemmel –, hogy a nemzet sokat emlegetett „szent egysége” nálunk már kezdetben sem bizonyult olyan erősnek, mint Franciaországban vagy Németországban, hogy a belső konfliktusok korábban kezdődtek, és élesebbek voltak, hogy a könyvben annyiszor említett „újramozgósítás” (1918-ban) a Monarchiában nyomokban sem létezett. „1918 e tekintetben a hadviselő társadalmak ismételt elköteleződésének éve” – írják (90. old.), tudomást sem véve arról, hogy Oroszország már régen a forradalom mellett köteleződött el, Ausztria–Magyarország hadserege és hátsóháza pedig szintén felbomlóban volt. Úgy vélem, jelentékeny különbség volt a nyugati és a keleti háború és a háborús tapasztalatok („reprezentációk”) között – sőt úgy is fogalmazható, hogy a nyugati demokráciák és a keleti nem demokráciák között –, amit egy első világháborúról szóló, mégoly tömör és egyetemes feldolgozásban is feltétlenül figyelembe kell venni. A könyv egyik legfontosabb „üzenete”, hogy a patriotizmus, a nemzeti elköteleződés az egész háború folyamán nagy mozgósító erőt jelentett – mi mással lehetne magyarázni a lövészárkokban eltöltött 50 hónapot? De ezt a következtetést

nem szabad túláltalánosítani: az elköteleződés csak azokra a társadalmakra lehetett igaz, amelyek elég homogénak bizonyultak, erős középosztállyal, demokratikus intézményekkel, liberális közszellemmel, továbbá mentesnek a súlyos nemzetiségi konfliktusoktól.

Audoin-Rouzeau és Becker művét tehát nem tartom a nagy háború új egyetemes történetének, ám a fenti kritikai megjegyzések ellenére fontos megerősíteni, hogy *Az újraírt háború* jelentős, szemléletformáló könyv, amelynek megközelítéseit érdemes alkalmazni, érveit célszerű megfontolni. Különösen sikerültnek vélem a két világháború összevetését az erőszak szempontjából, illetve annak hangsúlyozását, hogy az első mennyire hatott a másodikra. Ahogy Omer Bartov holokauszt-kutató írta: „A második világháború haláltáborai elképzelhetetlenek tünnek az 1914–1918-as nyugati front mechanizált mészárszéke nélkül.” (*Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997. 117. old.) *Az újraírt háború* megmutatja, hogy a két világháború közötti kulturális kapcsolatok sokkal szorosabbak lehetnek, mint eddig hittük.

BIHARI PÉTER

Wilhelm Dilthey: A filozófia lényege

Ford., utószó: *Csejtei Dezső, Juhász Anikó. Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő, 2007. 153 old., 1900 Ft*

Wilhelm Dilthey műveit az európai filozófia identitásválsága időszakában írta. Az idealizmus sokat emlegetett összeomlásával – amely 1831-ben, Hegel halálával ugyan valóban kezdetét vette, ám természetesen nem egyik napról a másikra valósult meg – a (német) filozófiai törekvések nagy álma, a rendszeralkotás, lassan a múlt kódéba veszett. A filozófiai tudat emancipá-

ciója a rendszerre törekvéstől belső kényszernek engedelmessé vált, de egyben kifejezte a kor új tudományeszményét is. „Tudományt a rendszer helyett”, illetve „történelemtudományt a történelemfilozófia helyett” – hangzott a jelszó. A *történelem* valóban a XIX. század egyik legkedvesebb témája. Felfedezése elsősorban magának Hegelnek köszönhető ugyan, a történelemtudomány új törekvései azonban éppen arra irányultak, hogy a spekulatív idealizmustól eltávolodva a történelmet mint a tiszta tények terepét megszabadítsák a hegeli dialektika mákonyától és a filozófia elsődleges tárgyává tegyék. Mi köze a filozófiának a történelemhez? Nagyon is sok, hiszen a megismerésben, s még inkább az ember megismerésében érdekelt filozófia jól teszi, ha ahhoz fordul, amiben az ember lényege mindig is kifejeződött: a történelemhez. Johann Gustav Droysen híres szavai a korban közhelynek számítanak: „a történelem az ember magáról való tudata, amelyben önmaga tudatára ébred. A történelem korszakai az ön-, világ- és istenmegismerés stádiumai. A történelem az emberiség önmagáról való tudása, önmaga bizonyossága.” (*Historik*. Textausgabe. Frommann – Holzboog, Bad Cannstatt, 1977. 357. old.)

Dilthey a szellemtudományok megalapozására irányuló törekvéseiben nem csekély mértékben a droyseni gondolatok örököse, filozófiai alátámasztója. Ezen örökség a historizmus nevet viseli, amelyet – akárcsak a XIX–XX. századforduló neokantianizmusát – ma sokan meglehetősen igaztalanul a filozófiatörténet eredményekben szegényes, törekvéseiben igénytelen és jelentőségében marginális mozzanatának tekintenek. Holott a historizmus kérdésfelvetése és a történetiség problematizálása a század későbbi hermeneutikai filozófiáinak szempontjából – elég itt Heideggerre és Gadamerre utalni – kulcsfontosságú. Herbert Schnädelbach tömör meghatározása szerint a historizmus

számára a történelem: elv, azaz minden kulturális jelenséget történeti jelenségként kell tekintenünk és értelmeznünk. Tehát a program nem kevesebb, mint a felvilágosodás felvilágosítása, az ember és az ész historizálása. Ez a dilthei célkitűzés lényege is, amely a „történeti ész kritikájaként” a történeti reflexiót a kanti transzcendentálfilozófiai alapvetéssel kívánja összekapcsolni. Nem egyszerűen a kanti filozófia kiegészítéséről van szó, hanem radikális újrakezdésről. Amíg ugyanis az újkornak a descartes-i *cogitóra* visszamenő és Kantnál is eleven ismeretelméleti paradigmája szerint a megismerő szubjektum ereiben nem folyik igazi vér, addig Dilthey az egész ember filozófiáját igyekszik megírni, amelyhez az akarás, az érzés és az elképzelés éppúgy hozzátartozik, mint a gondolkodás. „Az egyes ember – mint elszigetelt lény – pusztá absztrakció.” (56. old.) Az emberi létezés vizsgálata mindig összefüggések vizsgálatát jelent, annak feltérképezését, hogy az ember milyen viszonyban áll mindenkori környezetével. Ennek tudománya Diltheynél a lélektan, de nem az általa „magyarázó” és „konstruktív” nevezett pszichológia, hanem egy olyan leíró és taglaló, illetve *megértő* pszichológia, amely – mint nevéből is kitűnik – a hermeneutika édestestvéreként hivatott fellépni.

A most kezünkben tartott kötet címe – különösen a borítón éktelenkedő zöldes cyberspace-beli Möbius-szalagnak köszönhetően – kissé félrevezető. A gyanútlan olvasó azt hiheti, a filozófia lényegét ismertetik meg vele. A filozófia lényegére vonatkozó kérdés azonban nem annyira a filozófia valamiféle mindenkori lényegét, végső igazságát, hanem a kérdésben rejlő előzetes problematikát igyekszik felszínre hozni. Ennek során megmutatkozik, hogy a filozófia fogalom-meghatározásaiban a filozófia „lényegfogalmának [mindig] csak egy mozzanata jelent meg. S ezek közül mindegyik csak olyan álláspontot feje-

zett ki, melyet a filozófia fejlődésének folyamán egy meghatározott helyen képviselt.” (37. old.) Ez a belátás „a szisztematikus állásponttól szükségképpen el kell hogy vezessen a történeti álláspontig. Nem azt kell meghatározni, hogy mi az, ami itt és most filozófiának számít, hanem azt, ami ezt a tényállást mindig s mindenhol kitevzi.” (38. old.) Ez a meghatározás ismételtelen a lelki élet tárgyalása, illetve Dilthey gondolkodásának alappillére, a hermeneutika felé vezet.

Dilthey e művében kevés szót szentel a hermeneutikának, noha azt a szellemtudományok módszertanában nyilvánvalóan központi jelentőségűnek tartja. „Valamennyi emberi produktum a lelki életből és a lelki életnek a külvilághoz való viszonyából ered.” (52. old.) A lelki élet, s általában az emberi produktumok lényegét az élmény, a kifejezés és a megértés hármassága alkotja. Minden, amit megérthetünk, valamilyen kifejezés, és minden kifejezés valamilyen élmény kifejezése.

Dilthey Nietzsche mellett az egész XX. századi filozófia szempontjából kulcsfontosságú szerző. Amíg azonban Nietzsche kalapáccsal filozofál, addig Dilthey a metafizikától való eltávolodást és a filozófia új lehetőségeinek kutatását előítéletektől és megalomániától mentes, megfontolt tudósként viszi véghez. A valóság végső értelméről szóló elméletek baljós ideje lejárt; a dedukció, a dialektika és az egyéb szofista műfogások, amelyeket a filozófia a módszerek ködsüvegéből eddig elővarázsolt, rendre kudarcot vallottak. A szellemtudományok egyetlen további lehetőségét az empirista-induktív, vagyis az ember és lelki élete felőli megalapozás nyújtja. Dilthey ugyanakkor világosan látja az indukció korlátait, és kezdettől fogva kiegészíti a megértés schleiermacheri spirál-, illetve körmodelljével.

A filozófia lényegéről szóló esszéjében a lelki élet alapvető jelentősége egyszerre feltevés és eredmény. Ez a

kettősség meglehetősen összetetté és sokrétűvé teszi az egyébként rövid és világos szöveget. E feltevés vezeti Dilthey szépen megírt és tanulságos filozófiatörténeti fejtegetéseit, és egyúttal ez e fejtegetések legfőbb eredménye is. Szókratész és Platón érdeme, hogy a filozófiát az ember öneszméléseként fogták fel, az élet mindenkire jellemző teteteinek és eseményeinek fogalmilag artikulált reflexióját látták benne. Kant kopernikuszi fordulatának értelme pedig az, hogy a valóságot a tudat tényeiben adott „lelki összefüggésként” (27. old.) fogta fel. Szókratész és Kant felfedezte, illetve újrafelfedezte a filozófia legsajátabb jellemzőjét: *elemi kapcsolatát az életvalósággal*. Dilthey minden további nélkül, emelkedetten, ám kellemetlen pátosz nélkül kijelenti: „A filozófia az ember struktúrájában van lehorgonyozva, minden egyes ember, bárhol legyen is, valamiképpen ehhez közelít: tendenciaszerűen minden emberi teljesítmény arra irányul, hogy eljusson a filozófiai eszmélésig.” (56. old.)

Az ember lelki élete a világhoz való viszonyában formálódik, azonban „semmi sem illékonyabb, törekenyebb, változóbb, mint az a hangulat, mellyel az ember a dolgok összefüggése felé fordul.” (61. old.) A vallás, a művészet, a filozófia mind ezen „hangulat” megragadásán fáradozik. E sematikus hármasság jelzi Dilthey közelségét Hegelhez, akinél azonban a három diszciplína jól meghatározható hierarchiát alkotott, amelyben a filozófia jelentette a legfelső fokozatot. Dilthey viszont az „illékonyaságra” és „törekenységre” való hermeneutikai érzékenységgel többé nem tulajdonít ilyesfajta elsőbbséget a filozófiának. Ha ugyanis komolyan vesszük a szerelmi költeményt, amely a hangulatok változásait a felhők változatos vonulásához hasonlítja, és bepillantunk a lélek forrongó mélységeibe, meginog a filozófia általános érvényűségébe vetett hitünk. A lelki élet kimeríthetlenségét a fogalmi

gondolkodás *sem* ragadhatja meg végérvényesen.

Ez a belátás vezet el az úgynevezett „világnézettanhoz”, illetve vallás, művészet és filozófia kapcsolatának gyümölcsöző vizsgálatához. Dilthey érdeme e tekintetben az, hogy e három összetartozásának elméleti megalapozását nyújtja, amit a romantika még csak egy homályos értelmű érzésre hivatkozva hangsúlyozott. A különböző világnézetek bensőséges és tanulságos viszonyban állnak egymással. A világnézet számunkra általában pejoratív csengésű szó; ha a filozófia „csupán” világnézet, nem ér többet a dajkamesénél. Dilthey szótárában azonban a világnézet mint egy adott valóságértelmezés a gondolkodás pozitív teljesítményeként jelenik meg, és hermeneutikai polgárjogot nyer. Dilthey ez irányú fejtegetései – például költészet és filozófia kapcsolatáról – nem egy helyütt sokkal világosabbak és tanulságosabbak, mint például Heidegger obskúrus megállapításai a költészet és a gondolkodás rokonságáról. *A filozófia lényege* „megrendelésre” íródott (115. old.), ezért Dilthey itt nem fejthette ki részletesen e megfontolásait, azok azonban így is az esszé talán leginkább folytatásra érdemes – és a XX. században sok tekintetben folytatásra is találó – gondolatai.

Összességében e könyv jóval több történeti dokumentumnál. *A filozófia lényege* izgalmas adalékokkal gazdagítja azt a képet, amelyet a magyar olvasó az Erdélyi Ágnes gondozásában megjelent egyetlen komoly Dilthey-kötetből szerezhetett. A vita a tudomány és a filozófia lényegéről, illetve egymáshoz való viszonyáról talán minden korábinál aktuálisabb egy olyan korban, amelyet a tudomány mindenestül átszó. E vitában Dilthey a mai napig nem kevésbé partnerünk, mint a hermeneutika úgynevezett „ontológiai fordulatát” bevezető Heidegger, illetve a heideggeri tanokat urbanizáló Gadamer.

A vékony kötetet Csejtei Dezső és Juhász Anikó terjedelmes esszéje zárja.

Dilthey rövid, ám meglehetősen összetett és alapvető jelentőségű problematikát vázoló szövege mellé valóban kívánczított kísérő szöveg, és szerencsés megoldás, ha az utószó a hozzáértő fordítók tollából származik. Az esszé – amely gazdagon dokumentálja mind a kezünkben tartott szöveg konkrét filozófiatörténeti kontextusát, mind a szerző gondolkodásának tágabb összefüggéseit – Dilthey és Husserl levélváltásának felidézésével indít, és a kettejük közti ellentétre helyezi a hangsúlyt. Amíg a husserli fenomenológia a szigorú tudomány eszméjét egy időtlen, az időtől független perspektíva kialakításával kapcsolja össze, addig Dilthey ezzel az elképzeléssel határozottan szembehelyezkedve a történeti gondolkodás mellett tette le voksát. „Rohanó vízfolyás-e a filozófia, vagy pedig jégkristály? A Husserl–Dilthey levélváltásból kiderül, hogy a modern filozófiának ez a két óriása nem tudott dűlőre jutni e kérdésben.” A leghelyesebb talán, „ha azt mondjuk, hogy a filozófia – *cseppkő*, egyszerre folyékony és megállapodottság.” (146. old.) Nos, a hasonlat szép, bár kissé sántít. A cseppkő, mint köztudomású, meghal, ha hozzáérnek. Talán remélhetjük, hogy a filozófiával nem így áll a dolog.

BARTÓK IMRE

Krokovay Zsolt (szerk.) Felelősség

Ford. Braun Róbert, Kaszás Gábor, Krokovay Zsolt. L'Harmattan, Budapest, 2006. 178 old., 2000 Ft (Oxfordi tanulmányok a filozófia köréből)

„Nem sok olyan fogalma van erkölcsi gondolkodásunknak, amelyet többet emlegetnénk, mint a felelősséget” – írja Krokovay Zsolt a *Felelősség* című tanulmánykötet bevezetőjében (7.

old.). Nem véletlenül; a felelősség fogalma – sokszínű jelentéskörével és alkalmazási területeivel – rendkívül pontosan érzékelteti a felelősségvállalás tényleges gyakorlatában rejlő bizonytalanságot és homályt. Összevetve például a felelősség fogalmát a kötelesség filozófiailag erősen terhelt fogalmával, a számtalan összefüggés mellett olyan eltérő implikált jelentésekre leszünk figyelmesek, amelyek indokoltá teszik ezen fogalmak jelentésének és kapcsolatainak tanulmányozását. Már a nyelvi forma felkeltheti érdeklődésünket: míg a kötelességet általában igei formák segítségével fejezzük ki („köteles vagyok *megtenni* valamit”), addig a felelősség leggyakoribb használatában főnévi alakot vonz („felelős vagyok *valamiért/valakiért*”). Felelőségen általában valamilyen komplex cselekvéshalmazt értünk, ám a konkrét cselekvések a felelősség megállapításával nem lesznek rögzítve. A „Felelős vagyok a környezetemért” állítást számtalan, egymástól független – sőt bizonyos esetekben akár egymásnak ellentmondó – cselekvéshalmaz elégítheti ki. H. L. A. Hart a szereplelősség fogalmának ismertetésekor eképp fogalmaz: „A közlegényeknek kötelességük, hogy engedelmesskedjenek a tiszteteknek, ezért ha egy alkalommal azt a parancsot kapják felettől, hogy fejlődjenek négyes sorokba, vagy hogy fegyveresen tisztelegjenek, ennek megtétele kötelességük. Ám a négyes sorokba fejlődést vagy a fegyveres tisztelgést aligha neveznénk a közlegények felelősségének, miként azt sem mondanánk, hogy felelősek e dolgok megtételéért. [...] Az a jellemző a felelősségnek minősülő szerep szerinti kötelességekre, hogy ezek viszonylag összetettek és kiterjedtek.” (53. old.) A felelősség fogalmával ellentétben a kötelesség fogalma feltételezi – vagy legalábbis mindenképp sugallja – annak konkrét cselekedetekkel való leírhatóságát.

Adódik egy másik fontos eltérés is. A kötelesség fogalma – talán konnotá-

cióiban máig tetten érhető kantianus felhangjainak köszönhetően – nem ismeri az árnyalatokat. Míg értelmesen felvethető – és számtalanszor fel is vett – kérdés, hogy *milyen mértékben* vagyunk felelősek valaminek a bekövetkeztéért, illetve *meddig terjed* felelősségünk, addig kötelességekről szólva kategóriahibának tűnik fokozatokról és mértékről beszélni. Ha – metaforikusan szólva – a felelőséget analóg rendszerként írjuk le, akkor a kötelesség bináris szisztémájának tűnik: valamit vagy kötelességünk megtenni, vagy nem.

Az efféle megkülönböztetések természetesen mindig kockázatosak. Számtalan esetben a felelőségről szóló mondatok átfogalmazhatók velük ekvivalens kötelességekről szóló mondatokká, és fordítva. Azt sem gondolom, hogy a mindennapi beszélő következetesen – vagy akár csak minden esetben nyelvileg helyesen – alkalmazná ezeket a kifejezéseket. Ez azonban nem zárja ki, hogy észrevételeket tegyünk kifejezéseink jellegzetes előfordulásairól, és felfedjük a közöttük lévő jelentésbeli különbségeket.

A nemrégiben megjelent *Felelősség* című tanulmánykötet szerzői, J. L. Austin, H. L. A. Hart és Joel Feinberg olyan erkölcsi és/vagy jogi kérdéseket felvető helyzeteket elemeznek tanulmányaikban, amelyekben a kötelességek sűrűre font hálóján rés keletkezik; amikor megjelennek a határesetek, a kivételek, a nem szándékolt normasértés és ennek következtében a kétség és a magyarázkodás. Módszerük elsősorban a fogalmi analízis, amely azon hétköznapi és jogi kifejezéseinket veszi górcső alá, amelyeket gyakorta használunk, amikor valakinek a – szó legkülönbözőbb értelemeiben vett – felelősségét firtatjuk.

A kötet első tanulmánya, Austin *A mentségek védelmében (A plea for excuses)* című, sokat idézett munkája ezen eljárás metodológiai leírása. Austin egy helyütt „nyelvészeti jelenségtannak” (17. old.) nevezi módszerét,

amely a cikk első megjelenésének évében (1957) még virágzó „mindennapi nyelv filozófiájának” gyakorlati alkalmazását nyújtja, ez esetben egy speciális területen, a mentségek vizsgálatán keresztül. „Mielőtt megfontolnánk, melyek a jó és a rossz, a helyes és a helytelen cselekedetek, helyénvaló először mérlegelnünk, hogy mit jelentenek és mit nem, mit foglalnak magukba és mit nem a »valamely cselekedet megtétele«, illetve a »valaminek a megtétele« kifejezések.” (13. old.) Ezzel a belátással kezdődik el a filozófiai *terepmunka*, melyhez a mentségek változatos („Ez ugyanis biztosan éppen az a helyzet, ahol az emberek »úgyszólván« bármit felhozhatnak, hisz annyira benne vannak a slamasztikában”) és terminológiailag érintetlen („az ügyetlenség, a szórakozottság, a meggondolatlanság vagy akár a spontaneitás vizsgálatánál nem kell emlékeznünk arra, mit gondolt Kant”) alapanyagul szolgálnak. (17–18. old.) A mentségek rendszerezésére Austin három külső forrást nevez meg segítségül: a szótári alkalmazások, a jogi esetek és a pszichológiai leírások vizsgálatát (természetesen a kérdéses tárgy fényében). Milyen mentségek fogadhatók el és milyen esetekben? Hol csúszott hiba a cselekedet masinériájába? (Mellesleg e kifejezés fordítása némiképp zavaró, Austin „machinery”-n mindössze egy komplex cselekvés kivitelezési szakaszainak összességét érti, melyek közül bármelyik „meghibásodhat”. Talán célszerűbb lett volna – bár némileg leegyszerűsítő – a fordításban feladni az Austin által alkalmazott metaforikus megfogalmazást, és a cselekvés folyamatáról, illetve annak fázisairól beszélni.) Vajon valóban ellentétes *értelmű* egy határozószó és fosztóképzős változata? Ilyen és ehhez hasonló kérdések megválaszolására vállalkozik Austin, miközben nem is tagadja, hogy a mentségek területe nemcsak mint önálló etikai probléma, de mint filozófiai gyakorlóterep is fontos számára. „Nagymértékben kívá-

natos lenne, hogy hasonló terepmunka induljon el például az esztétikában is. Ehhez elég lenne elfelejtkeznünk egy ideig a szépségről, s leereszkednünk inkább a kecsességhez és az ormótlansághoz.” (17. old.) Úgy tűnik tehát, hogy ha nem univerzális is Austin módszere, de az itt javasoltnál sokkal szélesebb spektrumban alkalmazható.

Módszerét szemlélteti is *A tinta kiöntésének három módja (Three Ways of Spilling Inks)* című 1958-as előadásában, amelyet L. W. Forgyuson rekonstruált Austin kéziratai alapján. Austin a *szándékos, a meggondolt* és valamilyen *célből* csinált dolgok közötti jelentésbeli különbségeket vizsgálja. Az elgondolás közismert: Arisztotelész *Etikájának* harmadik könyvében (*Nikomakhoszi etika*) egy cselekedet szándékosságának és elhatározottságának kritériumaival foglalkozik, hogy kiderítse, kit és milyen cselekedetekért „dicsérünk vagy hibáztatunk” (mi más lenne ez, ha nem a felelősség kérdése?). Austin legfeljebb eszközeiben újító: az elképzelt esetek elemzése mellett beható etimológiai analízist nyújt.

H. L. A. Hart, Austin kortársa és az oxfordi iskola kiemelkedő jogfilozófusa mint sok írásában, a kötetben olvasható két tanulmányában is (*Felelősség; Hanyagság, mens rea, büntetőjogi felelősség*) jogi fogalmaink érvényességi és jelentéskörét vizsgálja, állandóan szem előtt tartva összefüggéseiket erkölcsi fogalmainkkal. Hart *Felelősség (Responsibility)* című írásában a szó négy jelentését különbözteti meg egymástól, melyek közül a „képesség-felelősség” fogalmával foglalkozik részletekbe menően. Ahhoz ugyanis, hogy kimondhassuk valakinek a felelősségét, a jogban és az erkölcsi életben egyaránt szükséges annak kimutatása, hogy az illető rendelkezik azokkal a „normális képességekkel”, amelyekkel felmérheti, milyen cselekedetek megtételét, illetve meg nem tételét követeli meg tőle az erkölcs vagy a törvény. Ám jog és erkölcs ezen a ponton szétválik; az erkölcsi felelősséggel tar-

tozással ellentétben – melynek „legfontosabb kritériuma” (64. old.) a képesség-felelősség – a jogi felelősség fogalma ismer olyan eseteket, amelyek figyelmen kívül hagyják a cselekvő elmeállapotbeli és lélektani állapotát (ez az úgynevezett szigorú vagy objektív felelősséggel tartozás, amellyel a második tanulmány foglalkozik). Hart többek között ezen belátás alapján különbözteti meg a jogi felelősség fogalmát a felelősség fogalmának egyéb használataitól: „Az az állítás, hogy egy ember felelős cselekedeteiért, illetve valamely cselekedetért vagy kárért, rendszerint nem ugyanazt jelenti, mint a »büntetendő vagy kártérítéssel tartozik a cselekedetért vagy kárért« állítás, mert szűkebb és sajátosabb.” (56. old.) Hart számos figyelemre méltó strukturális különbségre világít rá jog és erkölcs között, ám – e helyütt – nem kérdez rá, milyen elméleti vagy gyakorlati szempontok igazolhatják azokat az eseteket, amelyekben a jog az erkölcs megerősítése nélkül él a büntetés eszközével.

A *Hanyagság, mens rea, büntetőjogi felelősség (Negligence, mens rea and Criminal Responsibility)* kérdésfelvetése ugyancsak jog és erkölcs kapcsolatához nyúl vissza, és ezen írásában Hart kísérletet tesz arra, hogy erkölcsi fogalmakkal igazoljon egy jogi kategóriát. Hart egy speciális jogbölcseleti vitában J. W. C. Turnerrel szemben foglal állást, amely a „hanyagság” büntetőjogi kategóriája körül bontakozott ki. Turner szerint „ha büntetőjogi felelősséget állapítunk meg azon az alapon, amit ő (Turner) »a következmények előrelátásának« nevez, vagy ha elégséges oknak tekintjük ehhez a hanyagságot, akkor óhatatlanul az »abszolút« vagy »szigorú« felelősség »szubjektív elemet« nem feltételező rendszeréhez jutunk el” (73. old.). A kérdés az, hogy a hanyag elkövetőben megvan-e az önkéntességnek az a mentális eleme, amely szükséges a *mens rea*, a bűnös tett kimondásához. Hart amellett érvel, hogy – ellentétben

a „figyelmetlenül” vagy a „teljesen kihagyott az emlékezete” kifejezéseinkkel – a „hanyagul” határozószó nem egy tudatállapot pszichológiai leírása, hanem annak kifejezése, hogy „a cselekvő elmulasztotta követni a magatartás egy olyan előírását, amelyet minden ésszerűen gondolkodó átlagember követett volna és követne, s amely előírás azt kívánta tőle, hogy tegyen a kár megelőzésére óvintézkedéseket” (81. old.). Hart gondolatmenetének konklúziója, hogy megvalósítható a hanyagság büntetőjogi kategóriájának olyan használata, amelyből nem következik szigorú felelősség, így nem sérti igazságérzékünket.

Joel Feinberget nem pusztán az különbözteti meg Austintól és Harttól, hogy nem az oxfordi mozgalom tagja. Bár a fogalmi analízis Feinberg számára is meghatározó jelentőségű, mindkét tanulmánya túlnyúlik a kötelesség vagy a felelősség bizonyos aspektusainak vizsgálatán, jelentések analízisén – magát a kötelesség gyakorlatát és annak határait teszi újra és újra kérdésessé. *A kötelességen túli cselekedetek és a szabályok (Supererogation and Rules)* című 1961-es munkája egyértelmű támadás a kötelességetikák vagy – ahogy ő nevezi – a nem „intézményi jelenségek” intézményesítése ellen, és kísérlet egy sajátos erényetika létrehozására. Feinberg – James Urmsonnal polemizálva – olyan áldozatos cselekedetek etikai státusát vizsgálja, amilyeneket általában a szenteknek és hősöknek tulajdonítunk. Feinberg kimutatja, milyen abszurd következményekhez vezet, ha ezeket a „dicséretes és áldozatos nem-kötelességeket” úgy tekintjük, mint bizonyos kötelességeink túlteljesítését. Ám gondolatmenete ennél sokkal távolabbra nyúlik – szemben áll minden olyan koncepcióval, amely szerint valami dicséretes lehet csak azért, mert kötelesség. Az emberi értékességet nem írhatjuk le az utasítások, tiltások és kötelezettségek „pontgyűjtő” rendszerével, mert nem minden értékes cselekedet kötelesség,

és nem minden bölcs intelem szabály: „Ha viszont az »erkölcsi értékesség« kifejezést inkább az engedelmességre, a lelkiismeretességre és a megbízhatóságra vonatkozóan használod – attól függően, hogy miként követi valaki a tilalmakat és utasításokat, s miként teljesít kevesebbet vagy többet kötelességénél (és nem kevés példa akad erre a használatra) –, akkor én azt hangsúlyozom ezzel szemben, hogy egy ember végső értékessége nem egyszerűen ilyen erkölcsi értékessége. Mert a jellem több mint »kötelességtudat«.” (111. old.) A kötet tanulmányai közül *A kötelességen túli cselekedetek és a szabályok* az egyetlen, amely már korábban megjelent magyar fordításban (*Café Babel*, 1994. 4. szám), ám sajnos Braun Róbert fordítása jócskán elmarad Krokovay Zsolt és Kaszás Gábor munkájának színvonalától.

A rossz samaritánus erkölcsi és jogi felelőssége (The Moral and Legal Responsibility of The Bad Samaritan) az idegeneknek való segítségnyújtás problémájával foglalkozik. Ellentétben Európa legtöbb államával, az angolszász országokban nem jár büntetőjogi felelősségre vonás a segítségnyújtás elmulasztásáért, amennyiben a károkozásban a cselekvő nem vett részt. Feinberg speciális nézőpontból vizsgálja a kérdést: az egyértelműnek tűnik, hogy erkölcsi kötelességünk segíteni, ámde párosul-e ez a kár elszenvedőjének *jogával* arra, hogy segítséget kapjon? Feinberg szisztematikus cáfolatát adja az önkéntes segítségnyújtás mellett szóló elterjedt angolszász érveknek. Többek között hosszan érvel – nem túl hatásosan – azon felfogás ellen, amely szerint az idegenek megsegítésével őket *előnyben részesítjük*, márpedig erre nem kötelezhetnek jogszabályok (az előnyben részesítés kérdését már *Társadalomfilozófia* című könyvében [Osiris, Bp., 1999.] is tárgyalta a szerző). Ám a segítségnyújtás konkrét veszélyhelyzetben csak egyik formája a társadalmi szolidaritás azon megnyilvánu-

lásainak, amelyeket Mill – Kant elképzelésének nyomán – a „nem teljesen meghatározott kötelességek” (*imperfect duties*) kategóriája alá sorol. Feinberg tanulmányának második része ezen kötelességeink elméletben és gyakorlatban egyaránt nehezen kezelhető kérdését tárgyalja, míg nem megoldásként elfogadja a már fennálló jóléti állam nyújtotta lehetőségeket. Kérdés persze, hogy ez a konzervatívnak tűnő válasz kielégítő-e, hisz nem kelene sokáig keresgelnünk, hogy bizonyítékokat találjunk a jelen – tegyük fel magyar – társadalmi rendszer hiányosságaira a szociális szolidaritás terén.

A kötet záró tanulmánya Krokovay Zsolt *Miért és miként kell felelnünk* című áttekintő munkája, amely a szerzők által felvetett problémákon kívül még számos, a felelősség fogalmával összefüggő erkölcsi kérdéstről tesz említést, a méltányosság fogalmától a környezetvédelemig. Krokovay csak ízelítőt ad ugyan az említett témákról, írása (és a hozzá tartozó bőséges bibliográfia) mégis segíthet kontextusba helyezni a kötet többi tanulmányát, illetve az *Oxfordi tanulmányok a filozófia köréből* című sorozat későbbi köteteit, amely sorozatnak a *Felelősség* a nyitódarabja.

A kötet értéke – melyből sokat levon a jellegtelen kulcsin és a slampos oldalkép – nem pusztán abban áll, hogy hozzájárul az angolszász filozófiai etika megismertetéséhez a magyar közönséggel. Ez önmagában is kivételes tett, hisz a Lónyai Mária szerkesztette *Tények és értékek* című tanulmánykötet (Gondolat, Bp., 1981.) óta nem jelent meg olyan meghatározó kiadvány, amely az analitikus etikai gondolkodásnak koncepciózus válogatását nyújtana. Sajnos néhol a *Felelősség* szövegei így is avíttasnak tűnnek. Austin meglehetősen radikális nyelvfilozófiai programját – melynek számos részletét kifejti első tanulmányában – mára az analitikus filozófusok többsége is fenn tartásokkal kezeli, így meglátásainak relevanciája legalábbis joggal megkérdőjelezhető.

És nem pusztán nyelvfilozófiai szempontból: még ha elfogadjuk is Austin álláspontját a nyelv és a gondolkodás, a nyelv és a külvilág kapcsolatának kérdésében, továbbra is bírálhatjuk módszereinek egyoldalúságát. A nyelvi analízis szigorú deskriptivitása nemcsak hogy nem hozhat létre normatív etikai rendszert – ez nem is szükséges –, de akadályozza azon további kérdések feltételét, amelyek megnyitnák az utat etikai gondolkodásunk alapvető ellentmondásaihoz és apóriáihoz. Ily módon Austin elvezet ugyan a mindennapi nyelvhez, de elterel a mindennapi etika problémáitól. Feinberg számára az teszi lehetővé klasszikus erkölcsi témák tárgyalását, hogy – ellentétben Austinnal és Harttal – nyíltan elkötelezi magát bizonyos – bár meglehetősen absztrakt – emberi és morális értékek és normák mellett. Álláspontja nem kényszerítő erejű, de kétségtelenül létrehoz egy olyan elméleti mezőt, amelyben etikai problémáink tárgyalhatóvá válnak. Talán ezáltal írható le legpontosabban a kötet sajátos gondolati íve, amely a „nyelvészeti jelentéstan” terepgyakorlatától olyan *par excellence* erkölcsinek mondott témákhoz vezet el, amilyenek a kötelességen túli cselekedetek és az idegeneknek való segítségnyújtás. A kötet szerzői, John Austin, H. L. A. Hart, Joel Feinberg és Krokovay Zsolt ezenközben – dacára eltérő filozófiai habitusuknak – mégis osztoznak módszereikben és célkitűzésükben: feltérképezni és tisztázni mindazt, ami a kötelesség és a felelősségvállalás gyakorlatában homályos és tisztázatlan.

Boros János – Vajda Mihály (szerk.): Ethics and Heritage

ESSAYS ON THE PHILOSOPHY
OF ÁGNES HELLER

*Brambauer, Pécs, 2007. 254 old., á. n.
(Kortárs magyar filozófusok)*

Heller Ágnes napjaink legnagyobb nemzetközi ismertségnek örvendő magyar filozófusa. Korunk vezető filozófusai hivatkoznak munkáira, számos nemzetközi hírű díj birtokosa, majd félszáz könyve tucatnyi nyelven jelent meg, a nézeteit világszerte vitatják. Bár elismertsége idehaza is kétségbevonhatatlan, a munkáira való közvetlen reflexió inkább elszórt, nem általános. Márpedig a legnagyobb gondolatok is rászorolnak – kifejlődésük, kiteljesedésük érdekében – a kritikai reflexióra, és Heller nemzetközi hatását feltehetőleg nem elhanyagolható mértékben annak köszönheti, hogy nem pusztán olvassák, de vitatják is, s a viták a szerzőt újabb állásfoglalásokra készítetik.

A jelen kötet a 2002 májusában a Collegium Budapestben Heller Ágnes filozófiájáról tartott nemzetközi konferencia előadásából válogat. Ez a Brambauer Kiadó Boros János szerkesztésében megjelenő *Kortárs magyar filozófusok* sorozatának második darabja; az első Nyíri Kristóf filozófiáját tárgyalja, a harmadik pedig várhatóan Vajda Mihályét. A sorozat hazánk nagy hatású filozófusai munkáit elemző konferenciák eredményeit adja közre. Célkitűzése egy olyan filozófiai közéletben, ahol a szakterületek különbözősége miatt a kommunikáció szinte kimerül a kölcsönös elismerésben, feltétlenül üdvözlendő.

A gyűjtemény szerkesztési elve – szemben az előző kötet tematikus fe-

jezetekre tagoltságával – „demokratikus”: az életművet és az érintett diszciplínákat kiválóan ismerő hazai és külföldi szerzők alfabetikus sorrendben egymást követő tanulmányai bejárják szinte valamennyi, Heller Ágnes által érintett filozófiai részterületet. Az interpretatív, kritikai és a perspektivikus, kitekintő tanulmányok aránya kiegyensúlyozott, egyaránt olvashatunk Heller munkáit szoros olvasásuk és biográfiai utalások segítségével elemző tanulmányokat és a tárgyalt kérdéseket tágabb összefüggésben vizsgáló írásokat. A tematikai súlypontok az etika és a politikafilozófia területére esnek, hangsúlyosak a történelemfilozófiai vonatkozások, de szóba kerülnek persze esztétikai, kultúrákritikai, ontológiai, pszichológiai/emócióelméleti, illetve irodalomelméleti témák is.

A kötet címe – *Etika és örökség* – is az etikát emeli ki. Mindkét szerkesztő etikai témákat feszeget, Boros *Ethics and Heritage*, Vajda *Fragments on the Ethics of Ágnes Heller's Personality* címmel. Az általuk nyújtott értelmezések között feszülő ellentmondás a Heller Ágnes újabb, etikai tárgyú kötetei közti különös viszonyból ered: Boros az első két kötetet (a *Morálfilozófiát*, de különösen az *Általános etikát*), míg Vajda a harmadikat (a *Személyiségetikát*) állítja a fókuszba. Heller eredeti szándéka szerint töretlen kontinuitás van a három kötet között; Boros szerint a harmadik kötet az első kettőben körvonalazott „személyes tesztimónium és örökség” illusztrációja (19–20. old.). Vajda viszont örömmel konstatálja, hogy a harmadik kötet egyenesen felülírja az első kettőt, lévén annak hangneme az övével konszonáns. Vajda „nem csupán képtelen a *Személyiségetikát* egy teljes etikai elmélet harmadik aspektusaként kezelni”, de „egészen biztos abban, hogy a *Személyiségetika* határozottan inkompatibilis a trilógia másik két darabjával” (232. old.). Sőt, úgy véli, egyenesen „nincs ma valós alternatívája a személyiségetikának” (238. old.).

Persze a személyiségetikának igenis *van* erős ellenfele – ha nem alternatívája – a kortárs etikai vitákban, még hozzá paradox módon éppen a kantianus etika, amelyet Boros szerint az első két kötet képvisel. Boros és Vajda Hellerének legjellemzőbb különbsége a morális törvények univerzalizmusában keresendő. A kantianus számára a moralitás elvei univerzálisak, míg egy partikularista úgy véli, felsőbbrendű hatalmak feltételezése híján az univerzális elvek feltételezéséről is le kell mondanunk. Mivel Boros szerint Kant – a gyakorlati észhasználatot illetően legalábbis – a pragmatizmus első képviselője, az ő kantianus Hellerének fő tétele az, hogy „minden elméleti okoskodást végső soron a gyakorlat tesztl, minden teória praxisban végződik” (23. old.). E pragmatizált Kant az általános elveket közvetlenül a gyakorlatra vonatkoztatja – nem ugyanaz a Kant tehát, akit formalista etikája miatt bírálni szokás. Egy pragmatista Kant éppen azért „hagyja üresen” elveit, hogy a partikuláris gyakorlat tölthesse fel őket tartalommal. Így a legerősebb vád ellene az lehet, hogy elvei haszontalanok, ha a gyakorlat önmagában elégséges. Eféle vád azonban egy személyiségetika talaján nem fogalmazható meg – mankóink nem argumentálhatók szótárfüggetlenül.

Ha elfogadjuk, hogy mindkét értelmezés helytálló egyéb vonatkozásaiban, akkor a *Személyiségetika* szerepét radikálisan felül kell bírálnunk. A legcélravezetőbb azt mondani: a *Személyiségetika* az első két kötet *meta-„elmélete”* – noha az nem elmélet, hanem maga az etikai praxis. Ha visszafelé olvassuk a trilógiát, a *Személyiségetika* egzisztenciális döntésre ösztönöz, amellyel (ideális esetben) jónak választjuk magunkat. Ha Vajda Hellerének igaza van, nincsenek felsőbbrendű szabályok, amelyek e választás mankói lehetnének. Egy személyiségetikának – általános elvek híján – szükség van mankókra, s a partikularista

– pusztán elvi alapon – nem mondhatja azt, hogy az univerzalista mankók kevésbé használhatók, mint a partikularisták, ha komolyan gondolja, hogy semmi felsőbb hatalom nem határozhatja meg, milyen mankókat válasszunk. Ha a *Személyiségetika* Hellere nem kantianus is, *választhatja magát* kantianusnak, mert alapállása nem zárja ki a kantianizmust. Ha a kantianus tisztában van azzal, hogy univerzális elvei a saját egzisztenciális választásához mértek, morális szótára kompatibilis egy személyiségetikai alapállással. Ahhoz, hogy belássuk: nem a miénk az egyetlen lehetséges egzisztenciális választás, nem kell azt gondolnunk, hogy *minden* egzisztenciális választás legitim. Ha ezen tézis első felét Boros Hellere, az utóbbit pedig Vajdáé elfogadja (nem látom jelet, hogy hallgatólagosan ne tennék meg), úgy az értelmezéseik közti feszíteni ellentmondás elsimítható.

Az etikai és történelemfilozófiai témák közötti kapcsolatot Fehér M. István tanulmánya teremti meg (*Ethics and Individuality*), aki szerint Heller alulértékeli Kant egyik központi etikai gondolatát, nevezetesen, hogy a szabadság és a moralitás között fordított arányosság áll fenn. Ez persze nem meglepő, hiszen az európai gondolkodás történetében rendszerint a szabadság a moralitás *előfeltételeként* jelenik meg. Persze Kantnál sem az általában vett szabadság. Hanem – mint Herdertől tudjuk – az *individuum* szabadságát zárja ki a moralitás általánosság. Fehér egy Kanttól a német idealizmuson és a neokantianizmuson át Lukácsig és Heideggerig ívelő, impozáns történeti áttekintést nyújt arról, hogyan kapcsolódik össze az univerzalizáció és az individualitás közötti ellentét racionalitás és irracionalitás, valamint a természet- és humán tudományok (különösen a történelem) ellentétével. A szabadságot már Kant a nem-tudhatóság szférájába utalta, ám az individualitást mint pusztán partikularitást az állati léttel kapcsolta ösz-

sze. E gondolat utóéletében a tudhatóság tárgya a természeti, az általánosítható, mert törvények alá vonható, míg a történelem a szingulárisra és individuálisra fókuszál: a neokantianizmus „megkísérelte összebékíteni a szabadságot és az individualitást, a szabadságot és a történelmet” (38. old.). Az individuum szabadsága teszi lehetővé az egyéni cselekvést, így az egyén szabadsága a történelem lehetőségfeltétele (uo.). Ez teremt alapot egyfelől az ifjú Lukácsnak arra, hogy csakis az individualist tekintse valódi létezőnek, másfelől Heideggernek arra, hogy a(z egyedi) létet és a történelmet együtt kezelje.

Fehér M. István végül felvillantja az arisztotelészi *phronészisz* jelentőségét, amely éppúgy jelen van a posztheideggeriánus gyakorlati filozófiában (Gadamernél), mint a Lukács-tanítvány Hellernél. E záró megjegyzések kevésbé tűnnek meggyőzőnek, miután csak egyetlen utalás köti vissza a Heideggeren és Gadameren át vezetó gondolatsort Hellerhez. Mivel elmaradt *practical reasoning*, *phronészisz* és *praktische Vernunft* egymás közti viszonyainak a fenti fogalmak interrelációihoz hasonlóan megvilágító tárgyalása, kérdéssé válik Heidegger és Gadamer relevanciája a tanulmányban, főként, hogy Fehér azt ígéri, „[a] történet, amelyet röviden elmesélni szeretnék, a neokantianizmus, Dilthey és Simmel közvetítésén keresztül futva az ifjú Lukács gondolkodásáig halad előre – tehát addig, ahol feltehetőleg Heller e problémát érintő forrásai nyugszanak.” (34–35. old.).

Történelem- és morálfilozófia között még markánsabb a kapcsolat Allan D. Megill írásában, ahol éppen a morális megítélés és a történetírás közötti viszony áll a középpontban (*History-Writing and Moral Judgment: A Note on Chapter Seven of Agnes Heller's A Theory of History [(1982)]*). Annak ellenére, hogy a történettudománynak vannak „abszolúte megkövetelt” epistemológiai szabályai, érvel Megill, a

történésznek *nem* kell kerülnie a morális ítéletalkotást. Ez nem jelenti azt, hogy *mindig* szükséges a morális ítélet. Amennyiben a történelem emberi *cselekedetek* története (és lehetséges a szabad cselekedet), úgy a morális megítélés máris felmerül, mert ahol egy bizonyos történeti esemény emberi – akár egyéni, akár kollektív – *akarat* függvénye, ott a morális megítélésnek feltétlenül szerepe van. Morálisan semleges történelemírásra csak „morális szörnyek” képesek, még ha a semlegesség bizonyos fokig persze kívánatos is – nem azért, mert a semleges történetírás objektívebb vagy tudományosabb, hanem mert „morálisabb”: a múlt és a jelen morális szótárainak együtt kezelése ugyanis felveti a morális megítélés perspektívájának *morális* kérdését. A szenvedőket nem morálisan jóként kell megítélni: a helyes magatartás irányukban az *empátia*.

Megill hiányolja Heller történelemelméletéből a „nagy elbeszélések lejárta” tézisének a kifejtését. Némi jóindulattal hozzáfűzi, hogy az 1970–80-as évek fordulóján ez még nem volt teljesen jogosult elvárás. Gabriella Paolucci („*Everyday Life: a sui generis Ontology?*”) viszont már az 1970-es *A mindennapi életben* is felmerülni látja a metanarratívák problémáját (105. old.). Paolucci a mindennapi élet elemzésének négy lépcsőfokát különbözteti meg Hellernél: az első a reprodukció kategóriájának bevezetése, a második az analitikusan és historikusan értett mindennapi élet közti különbségtétel, a harmadik a mindennapi élet kritikája, melyet végül a mindennapi és nem-mindennapi élet – Paolucci szerint kevésbé sikeres – dialektikája követ. Az individuális reprodukciót – ahol az individuum etikai kategória – célzó aktivitásokból álló, az individuum közvetlen környezetét nem transzcendáló mindennapi élet koncepciója teszi lehetővé a mindennapi élet nem-metafizikai filozófiájának kidolgozását s egyben a nagy elbeszélések teoretikus szükségtelenségét.

Lendvai L. Ferenc *Postmodernity, Globalization, and Philosophy of History* című esszéjében a modernitás lehetőségét vizsgálja gyakran posztmodernként jellemzett korunkban. Hellerhez hasonlóan a posztmodernt (mint jelenséget) nem a modernitás meghaladásának, hanem inherens folyamánynak, azaz folytatásának tekinti. Megkülönbözteti a posztmodern (mint irányzat) nemreflektált és reflektált formáját. Előbbi a modernitás igazságigényének feladását a logocentrizmustól való megszabadulás-ként, afféle megváltásként ünnepli – ám éppen a múlthoz való kritikus viszonyánál fogva marad meg modernnek. Az utóbbi „a posztmodern fordulatot magát is kritikusan kezeli” (79. old.), s noha hasonló kortüneteket állapít meg, mint az előbbi, távolságtartóan viszonyul saját diagnózisához. A kritikus önreflexió persze nem kevésbé modern, mint a múlt kritikája.

Lendvai számára az egyik fő probléma az egyetemes haladás eszméje. Ha visszautasítjuk a teleologikus gondolkodást, a modernitás „befejezetlen projekt, talán olyan, ami befejezhetetlen” (85. old.). A jövőnk nincs megírva, „nekünk magunknak kell megírunk a történet következő részét” (85. old.). „A történelemfilozófiáknak tehát be kell építeniük önmaguk alapvető logikájába a jövőt”, ezért „egy történelemfilozófiának szüksége van arra, hogy a kultúrák egy rendezett sorát nyújtsa” (80. old.). Az efféle túláltalánosító történelemfelfogások a Fehér M. István által vázolt partikularista történelemképek függvényében gyanússá válnak, akár csakmint azok az „antropológiai” szükségszerűségek is, amelyek a „*homo sapiens* sajátosságainak alapjaként az emberiség minden tagjában közösek” (81. old.). Innen már csak karnyújtásnyira van az, hogy – akár akaratlanul is – egyes közösségeket *kidefiniáljunk* az emberiségből. Ez a veszély akkor is fennáll, ha Lendvai jogosan jegyzi meg, hogy a globalizációval szembeni ellenszenv

nem indokolja az erőszakot, és talán abban sem téved nagyot, hogy „bárki, aki Kelet-Európában a Nyugat bukásáról beszél, akár Spenglert, akár Lukácsot követve, azt hívén, hogy lehetséges egy új modellt kifejleszteni, egyszerűen idióta” (83. old.) – még ha ez legalábbis elvileg nem zárja is ki, hogy más utakat járva e modell meghaladható.

John Grumley a kultúra antropológiai, empirikus és a magaskultúra normatív fogalmának ellentmondásosságait elemzi (*Between the Normative and the Empirical: Heller on the Antinomies of Culture*). Heller egy harmadik kultúrafogalom, a kulturális konverzáció, az „aktualizált utópiaként” értett diskurzus (51. old.) elképzelésével oldja a két koncepció belső ellentmondásait. Heller mindhárom fogalomnak – másrészt értelemben – egyetemességet tulajdonít: az empirikus fogalom „magába foglal mindent”, a magaskultúra „állítja fel a standardokat”, míg a kulturális diskurzus „egyenlő esélyeket ad” (56. old.). Grumley Márkus „historizáló perspektíváját elméletileg elegánsabbnak és empirikusan meggyőzőbbnek” tartja (62. old.), mivel Heller „normatív modellje és a kultúra dinamikája közti távolság [Heller] vízióját még utópisztikusabbá teszi” (60. old.).

Heller politikafilozófiájának utópisztikus jellegéhez kapcsolódik Simon Tormey tanulmánya (*The Two Faces of 'Democracy' in the Work of Ágnes Heller*) is, amely a szerző Heller-monográfiáján alapul. Tormey szerint „ha valami, Heller korábbi gondolkodása a demokrácia természetéről relevánsabb és nyomatékosabb most, mint akkor volt, amikor a legnagyobb hangsúlyt fektette rá” (198. old.). Sőt, a későbbi Hellerrel vitába szállva azt állítja: Heller „alapja arra, hogy azt gondolja, az ilyen modellek redundánssá váltak, megkérdőjelezhető” (uo.). Ezen aktualitást az adja, hogy „a kétpólusú harc nem »tűnt el«, hanem a globális politika területére tevődött át, amint Marx

jósolta” (223. old.). Tormey rámutat a feszültségekre a humanizált Marx-kép és Marx történelemfilozófiája között: Heller azért fordult el a marxizmustól, mert az teleologikussága miatt humanizálhatatlannak bizonyult. Későbbi radikalizmusában „radikálisnak lenni annyit jelent, mint »elfelejteni Marxot«” (217. old.).

A társas élet a radikális számára megkerülhetetlenül politikai karakterű: a társadalom az individuumok különbözősége révén átpolitizált, az egyet nem értés a humán állapot része. *Telosz* híján abban reménykedhetünk, hogy – mivel bizonyos értékek, és azok bizonyos interpretációi racionálisabbak másoknál – értékeink általánosíthatók a lehető legnagyobb mértékig. Ebben az állapotban az érvényesülés nem születés kérdése, hanem a piac-képes készségek elsajátításának képességéé. „A progresszív alany a polgár, nem a forradalmár” (212. old.), a progresszív politika az „itt és mostra” fókuszál, nem a távoli „holnapra” (213. old.). A kollektív radikális politikát fel kell hogy váltsa az individualizált radikális etika.

Ángel Rivero Heller politikafilozófiájának republikánus gyökereit tárja fel (*On Ágnes Heller's Republicanism*), nem feledkezve meg arról, hogy Heller korábban radikális demokrata volt. Ezen álláspont feladását Rivero annak belátásával indokolja, hogy a negatív szabadság személyes, tehát nem politikai szabadság, másfelől a demokrácia könnyen a többség uralmává fajulhat. A politikai szabadság valamire való szabadság: szabadság a politikai cselekvésre, a politika művelése pedig „a polgár fő feladata” (129. old.). A „szabadság ezen közösségi felfogása” – véli Rivero – mélyen gyökerezik Heller gondolkodásában: azon – Marx és Lukács által is osztott – arisztotelészi téziszre alapoz, mely szerint az ember társas/politikai lény. A republikánizmus gondolatkörének homlokterében a *res publica*, a közös dolog áll, tárgya a (szabad) „politikai közösségünk, kö-

zös javaink megőrzése”, s e gondolat Arisztotelésznél mint a demokrácia *kritikája* jelenik meg. Szemben a konzervatív republikánusokkal, Heller és a radikális republikánusok számára a többség uralmának ellenpontja nem valamilyen kisebbség uralma: „az arisztokrácia, nem a nép az, amely összekeveri partikuláris érdekét a közösség javával. Tehát az arisztokrácia (amely definíció szerint kisebbség) ellenőrzése a többség megerősítése által történik.” (132. old.). Rivero elemzéséből nem derül ki, ez miért „sokkal minőségibb elutasítása a pusztá demokráciának” (uo.), sőt az sem, hogy pontosan miben különbözik attól. Rivero mindenesetre arra jut, hogy „a jelen posztmodern feltételek között a szabadság nem határozható meg a közvetlen politikai részvétellel, mert az egyszerűen lehetetlen” (136. old.). Ezzel a szabadság szabályozó szerepe megszűnik. Az így elgondolt világ azonban a negatív szabadságra alapozotthoz képest sokkal kevésbé emberi. Rivero nem veti fel, hogy ideális feltételek között – a közvetlen politikai részvétel lehetősége mellett – elégséges-e a részvétel a szabadság meghatározásához, azaz *elvileg* lehetséges-e radikális republikánizmus egyáltalán. Az a szabadság, amely *kötelez* a politikai részvételre, nem szabadság; ha pedig nem kötelez, a politikai szabadság másodlagos – mert választható – a személyes szabadsághoz képest. Ha viszont nem a politikai szabadság garantálja a személyes szabadságot, akkor vajmi kevés *politikai* szerep marad neki.

Szegedy-Maszák Mihály Heller életművének néhány irodalomtörténeti elemét hangsúlyozza, nagyrészt a Shakespeare-interpretációit tárgyalva (*Ágnes Heller on Literature*). A dolgozat a kötet etikai vonatkozású munkáihoz is kapcsolódik: Heller számára az irodalom alapvető morális kérdések tanulmányozását követeli meg. Szegedy-Maszák nem elégedett ezzel: ha Heller Shakespeare-képe „teljesen igaz

lenne, az az irodalmi műveket erkölcsi tanmesék státuszáig minősítené le” (171. old.). A „végső kérdés” az irodalmár számára az, „vajon húzható-e határ az érvényes és nem érvényes értelmezés közé” (173. old.), márpedig Heller számos kommentárjában „az értelmező nyelve tűnik uralkodni” (uo.), sőt „a darab és az értelmező nyelve közti különbség nem mindig világos” (169. old.). Jóllehet „igaz, hogy semmilyen interpretáció sem lehetséges prekonceptiók nélkül” (171. old.), de „az erős prekonceptiók kockázatosak lehetnek” (uo.), és az irodalomtudós számára a filozófusi prekonceptiók eleve erősek, szelektív irodalomtörténeti megközelítésen alapulnak (166. old.). Szegedy-Maszák leszögezi, az irodalomtudomány számára „üdítő tapasztalat” egy filozófiai alapokon nyugvó Shakespeare-interpretáció (174. old.), mégis mindvégig az irodalomtörténész prekonceptióit kéri számon Hellenen. A tanulmányból nem derül ki, mi az, amit az irodalomtudomány számára is kamatoztathatónak tart Heller Shakespeare-értelmezéséből.

Bacsó Béla Gadamer szépségre vonatkozó elképzelését védi Heller kritikáitól, rámutatva arra, hogy Heller víziója Gadameréhez hasonlóan antik görög alapokon nyugszik (*A Footnote to The Concept of the Beautiful*). Bretter Zoltán Heller Ágnes tolerancia-fogalmát elemzi. A toleranciának a vérmérséklet, nem pedig a gondolkodás szabályozójának kell legyen lennie (*Learning Tolerance*). Gyenge Zoltán (*The Concept of Beauty or „die reale Schönheit”*) A szépség fogalmának Hegelre és Kierkegaard-ra vonatkozó részeit tárgyalja. Hegel a szépséget az igazsággal azonosítja, jóllehet az igazság a célt is magában foglalja; Kierkegaard a szépség általános fogalmát sohasem tárgyalta teoretikusan, mert nem a fogalom érdekelte, hanem az, hogyan jön létre a szép. Politikai és társadalmi szempontból vizsgált kérdések egymáshoz való viszonyáról Hell

Judit ír (*Biopolitics and „Gender Studies”*). Hell szerint Heller álláspontja hasonló ahhoz, amit ő tudományos *gender studies* alatt ért. Rózsa Erzsébet Heller etikai gondolkodásának alapjait *Az ösztönök* című Heller-kötet fényében értelmezi (*„Psychischer Charakter”, emotionelle Persönlichkeit*). Rózsa szerint a marxizmustól való eltávolodás Hellert arra ösztönözte, hogy a gyakorlati filozófiát az érzelmek elméletével a középpontban gondolja újra. Katie Terezakis Heller személyiségetikáját a Platonhoz és Arisztotelészhez fűződő viszonyában tárgyalja (*Heller on the Ancients*), bár abban végül (a nyolcvanas évek szövegbázisán) nem tud állást foglalni, melyikükéhez áll közelebb Heller álláspontja. Ez a korábbi, Arisztotelészhez kötődő munkák fényében könnyebben megválaszolható lenne.

Az összegyűjtött tanulmányok számtalan szövevényes szálon kapcsolódnak egymáshoz, így hűen tükrözik azt a sokszínűséget, amit a helleri életmű mutat. E szálak mindazonáltal nehezen követhetők, és ebben a szerkesztők – előszó és tematikus fejezetekre osztottság híján – nem nyújtanak segítséget. Persze Heller Ágnes munkásságát tucatnyi oldalon akár csak vázolni is lehetetlennek tetsző feladat, és az előszó elmaradása bizonyosan összefügg a szerkesztőknek – és magának Hellernek – a metanarratívák lehetőségére vonatkozó filozófiai koncepcióival. A kötet nem nyújt bevezetést Heller gondolkodásába, hanem Heller-értelmezések gyűjteménye, de semmiképp sem kezdő szinten. Számos tanulmány nehezen vagy egyáltalán nem érthető Heller álláspontjának, illetve a témát érintő kortárs diskurzus fő irányzatainak ismerete nélkül. Még az interpretatív tanulmányok rekonstrukciói is az átértelmezés, az új perspektívák felvilágosításának igényével lépnek fel. Heller életművének elképesztő gazdagsága, a szinte valamennyi („kontinentális”) filozófiai diszciplínát tárgyaló munkássága nem csupán megnehezíti az át-

fogó értelmezések kidolgozását, de szellemiségében ellentétes is szükségességükkel és lehetőségükkel. Filozófiája bemutatására a pillanatképek felvillantása a legjobb megoldás, az olvasóra bízva a kapcsolatok fellelését vagy éppen megteremtését. Ezt a Heller filozófiájának szellemében szerkesztett kötet jól megvalósítja – annak árán is, hogy csak a téma ismerői számára lesz igazán tanulságos az olvasás.

A gyűjtemény tematikai gazdagságához szerényen elegáns küllem párosul, bár a könyv tipográfiailag csupasz, ötletlen. A szöveggondozás is hagy kívánnivalót maga után; a nyelvi egyenetlenségeken és szedésbeli hibákon túl Heller Ágnes nevének leírásában is vannak következetlenségek – hol ékezettel, hol anélkül szerepel (a nyelvi lektor, illetve olvasószerkesztő kiletét homály fedi). Reméljük, e téren a következő kötet(ek)ben javulást tapasztalhatunk. Ettől eltekintve bizonyosan minden bölcsleletszerető örömmel üdvözli a kiadó egyre bővülő kortárs filozófiai repertoárját, s azon belül is a honi filozófusokat méltató második kötetet.

■ DANKA ISTVÁN

Láng Benedek: Mágia a középkorban

Typotex, Budapest, 2007., 164 old., 1950 Ft (Szokatlan szempontok)

A mágia, a jövőmondás, az alkímia és egyéb okkult tudományok történetének Nyugat-Európában és a tengerentúlon már évtizedek óta megbecsült helye van a történeti munkák között. Láng Benedek könyve a hazai könyvkiadásban eredeti kezdeményezésnek számít, nem csupán témaválasztásában, hanem megközelítésében is. A témához ugyanis sokféleképpen lehet nyúlni, de leggyakrabban már a

kiadó profilja árulkodik arról, hogy XXI. századi önjelölt mágusok és boszorkányok praktikus-mágikus kézikönyvével, ezoterikus irodalommal állunk-e szemben, avagy forrásközeli történeti kutatómunkával. Miközben az előbbi megközelítések létjogosultságát nem kívánjuk megkérdőjelezni, örömmel vettük, hogy Láng Benedek tollából végre az utóbbi is megjelent a hazai könyvpiacra.

Magyarországon az okkultizmus történetéről utoljára Fónagy Iván adott közre nagyobb lélegzetvételű áttekintést (*A mágia és a titkos tudományok története*. Bibliotheca, Bp., 1943), melynek azonban nem volt erőssége a közép- és kora újkor források közvetlen ismerete, s így inkább a népszerűsítő irodalmat gazdagította. Kortársa, Szathmáry László, aki *Magyar alkémisták* (K. M. Termud. Társulat, Bp., 1928) című könyvében az alkímia hazai történetének kiemelkedő vagy egyszerűen kirívó képviselőit vette számba, dolgozott történeti forrásokkal, de nem pontosan vagy csak ritkán hivatkozott rájuk, így könyve inkább érdekes anekdotagyűjtemény, mint történeti elemzés. Pedig ebben az időben Lynn Thorndike amerikai tudománytörténész éppen szigorú forrásközelségével vált úttörővé a szakmában: időt és pénzt nem kímélve évtizedeken át kutatta az alkímia, a mágia, az asztrológia és a többi okkult tudomány szövegeit Amerikában és Európában, és eredményeit nyolc kötetben publikálta (*A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, 1923–1958). Bár határozott előzetes elképzeléssel közelítette meg és válogatta ki forrásait – a modern, kísérletezésen és elméletigazoláson alapuló tudomány előfutárait kereste bennük –, munkája mind a mai napig kiváló segédeszköz és kutatási kiindulópont.

Thorndike prekonceptiója nem volt egyedülálló. A múlt század első felének tudománytörténet-írását alapvetően a tudományos forradalom léte és

mibenléte körül kialakult vita határozta meg. A tudományos forradalom létét elfogadó történészek az okkult ismereteket eleve nem tartották tudományos vizsgálódásra méltónak, hiszen úgy vélték, hogy az asztrológia, az alkímia és a mágia csupán mellékvágány volt a modern tudományosság felé vezető úton. Ha egyáltalán, akkor többnyire azért szenteltek figyelmet e területeknek, hogy megmutassák, lám, milyen nagy utat tett meg a tudomány a primitív, babonás hiedelmektől a természet matematizálásáig, racionális felfogásáig.

Frances A. Yates munkássága gyökeres változást hozott. Yates azt állította (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago Press, Chicago, 1964.), hogy a modern tudományos gondolkodás kialakulásában jelentős szerepet játszott a reneszánszban újra felfedezett hermetikus irodalom, így a tudománytörténeti vizsgálódásba bevonta e szövegek csoportját is. Bár ezért és a rózsakeresztes reneszánszról alkotott tézise (*The Rosicrucian Enlightenment*. Routledge, London, 1972.) miatt sok támadás érte, vitathatatlan érdeme, hogy felhívta a figyelmet a hermetikus-mágikus szövegek tudománytörténeti jelentőségére, és élénk vitát kezdeményezett.

E viták a hetvenes évek vége felé Magyarországot is elérték. A Nyugat-Európában és a tengerentúlon erősödő tudomány- és eszmetörténeti tendenciákra reagálva Szőnyi György Endre (*Titkos tudományok és babonák. A XV–XVII. század művelődéstörténetének kérdéseire*. Gondolat, Bp., 1978.) sürgette a hazai kora újkor szövegek új megközelítését, az addig mellőzött források feltárását. Az élénk kutatómunka dacára Kelet-Közép-Európa könyvtárai ugyanis még mindig bőven tartogatnak rejtőzködő kézirat-kincseket. Később a szegedi JATEPress *Műértelmezés és ikonológia* sorozata az okkultizmus történetével kapcsolatos könyveket és szövegeket is

megjelentetett (Pl. *Hermetika, mágia. Szöveggyűjtemény*. Szerk. Pál József, Szőnyi György Endre, Tar Ibolya, 1995; Szőnyi György Endre: *Exaltatio és hatalom. Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. 1998.).

A szegedi kutatók elsősorban az ókor és a kora újkor hermetizmusát, mágiáját vizsgálták, így Láng Benedek középkori mágiatörténetének nem voltak számottevő hazai előzményei. Főnagymásodlagos, elsősorban külföldi irodalom alapján állította össze mágiatörténetét, ráadásul a megjelenése óta egészen új irányt vett az okkult tudományok kutatása. A legjelentősebb külföldi mágiatörténészek – Richard Kieckhefer (*Magic in the Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.), Valerie Flint (*The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton University Press, Princeton, 1991.), Paola Zambelli (*L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel rinascimento*. Il Saggiatore, Milano, 1991.), Charles Burnett (*Magic and Divination in the Middle Ages*. Aldershot: Variorum, 1996.), Frank Klaassen (*Religion, Science, and the Transformation of Magic: Manuscripts of Magic 1300–1600*. PhD-disszertáció. Dept. of History, University of Toronto, 1999.) és még sok más kiváló szerző – munkái még magyar fordításra várnak. A *Mágia a középkorban* tehát nehéz feladatot tűzött maga elé. Egyrészt tudományos igényvel, a legújabb külföldi és hazai szakirodalom, és még inkább az elsődleges források alapján, másrészt közérthető, ismeretterjesztő formában, kis terjedelemben, kevés lábjegyzettel kívánja összefoglalni a mágia történetében kiemelkedően fontos középkori szakaszt. A terjedelmi korlátok jótékonyak is annyiban, hogy a témával éppen csak ismerkedő olvasót a szerző nem bombázza a bölcsészettudományokban elszeretettel túlzásba vitt lábjegyzetekkel, a főszöveg éppen elég információt hordoz.

A cím mégis egy kissé merésznek hat. Hogyan fér bele az egész középkor mágiatörténete egy alig másfél száz oldalas zsebkönyvbe? Különösen, ha a magyar olvasó gyakorlatilag először vehet kezébe ilyen munkát, és az alapfogalmakkal is ismerkednie kell? Egy alcím talán pontosíthatna volna, hogy a kötet az elit kultúra körében vizsgálódik, és nem foglalkozik a népi mágiával, varázslással, ráolvasásokkal és rontásokkal. Az alcím hiánya azért is meglepő, mert a szerző a könyv 14. oldalán tisztázza, hogy a mágiát szűkebb értelemben használja, doktori munkája és kiadás alatt álló angol nyelvű monográfiája (*Unlocked Books. Learned Magic in Medieval Central European Libraries*. Pennsylvania State University Press, 2008.) címében használja a „learned magic” (tudós mágia) kifejezést. Mivel a téma számos külön diszciplína – könyvtörténet, filológia, kodikológia, eszmetörténet, szociológia – metodológiáját, eredményeit ötvözi, a szerző hasznos fogalommagyarázattal indít. Hiányoltam viszont a mágia definícióját. Tény, hogy a mágia fogalma szerzőnként változik, mégis kíváncsi lettem volna rá: pontosan mit ért mágián Láng Benedek, milyen értelemben használja a szót? A definíció hiányát ő azzal indokolja, hogy bármilyen meghatározást adjunk is a mágiának, mindig találunk majd szöveget, amely „kibújik az osztályozási rendszerünk alól” (43. old.) – ezt azonban én túlzott óvatosságnak tartom.

A kötet tagolása a mágia különféle típusaihoz igazodik, melyeket a szerző a XII. századtól vizsgál európai környezetben. A XII. század köztudottan az alkímia Európába érkezésének időszakában, az arab alkímista hagyomány meghonosodásának kezdete a latin világban. Az első európai alkímisták pedig azok a klerikusok, filozófusok voltak, akiknek az arab szövegek fordítását is köszönhetjük. A mágikus szövegek osztályozása már ezeket az első fordítókat is erősen foglalkoztatta. Arra is van példa, hogy a *necromantia*, me-

lyet a mai olvasó valószínűleg halottidézésnek értelmezne, a hetedik szabad művészetként szerepel: Dominicus Gundissalinus *A filozófia felosztása* című művében a *necromantia* kifejezés „mágia” jelentéssel szerepel, hiszen az arab szövegekben is – melyeket Gundissalinus is ismerhetett – a mágia (*sihr*) szó szinonimája. Ez természetesen szélsőséges példa, a mágia európai pályafutása közel sem volt sikertörténet, és gyakrabban sorolták az istentelen, démoni, eretnek tanokhoz, mint a nemes *septem artes liberales* közé.

A középkori mágia alapvető fajtái Láng Benedek szerint a természetes mágia, a talizmánmágia, a divináció (jövendőmondás) mágikus eszközökkel, valamint a rituális mágia. Ez nem bevett felosztás a mágiatörténeti munkákban, és Láng is jelzi, hogy ez a taxonómia nem kikezdzhetetlen, hiszen a szövegek nagyon nagy hányada egyszerre több kategóriába is tartozhat. Valamiféle rendszerezésre az átláthatóság kedvéért mégis szükség van, és a javasolt csoportosítás működőképesnek bizonyul. A természetes, azaz „nem démoni” mágia különösen fontos kategória, hiszen ez tette lehetővé az arab mágia bizonyos formáinak, például az orvosi célú mágikus praktikáknak az európai átvételét. Ebbe a csoportba tartozik többek között az úgynevezett *experimenta*-irodalom is, vagyis olyan, többnyire orvosi receptek, amelyekről szerzőik azt állítják, hogy saját tapasztalataikon, tényleges orvosi eseteken alapulnak. Ugyanitt kerül szóba Conrad Kyser *Bellifortisa* is, melyből a hadviselés mágikus – és nem kevésbé mulatságos – technikáival ismerkedhet meg az olvasó.

A második, viszonylag jól körülrható csoport a talizmánmágikus szövegeké. Általában rövid útmutatók arról, hogyan kell hatékony, mágikus erejű talizmánt készíteni kőből vagy fémből, például gyűrű vagy pecsét formájában.

A jövendölések csoportjába igen változatos módszerek tartoznak: a geo-

mancia, a tenyérjósítás és a névmágia, melyek nem közvetlen hatás kiváltására, hanem a jövő kifürkészésére irányultak. Miközben az asztrológia is a jóstudományok közé kívánkoznék, tárgyalásától a szerző eltekint, hiszen a mágikus szövegekben az asztrológia háttértudománynak számít. A talizmánmágiában például a mágus rendszerint egy-egy bolygó szellemét, dékánját igyekszik talizmánjába zárni és erejét felhasználni.

Érdekes adalék az Ulászló király imádságoskönyveként számon tartott oxfordi kézirat, mely számtalan kristálymágiára utaló betoldást tartalmaz. Mivel a Jagelló-dinasztia birtokában volt, az sem elképzelhetetlen, hogy valóban Ulászló király személyes használatára íródott.

Itt szeretném kiemelni, hogy Láng Benedek könyvének egyik újdonsága az eddig megjelent külföldi szakirodalomhoz képest éppen a kelet-közép-európai mágikus szövegek kitüntetett használata a tipológiák és analógiák kialakításában. A kötet évtizedes kutatómunka eredménye. Láng Benedek már doktori disszertációjában is a tudós mágia közép-európai elterjedésének, befogadástörténetének kérdéseit vizsgálta. Számtalan olyan forrást mozgósított, amelyek a szakirodalom nyelvének változatossága miatt – hiszen magyar, cseh és lengyel munkákkal is dolgozik – eddig nem kerültek a nyugat-európai kutatók látóterébe.

Az utolsó mágiatípus a rituális mágia. A különféle rítusok hol démonok, hol angyalok segítségét igyekeztek megnyerni nagyon is emberi vágyak valóra váltásához. Tehát elsősorban kommunikációs csatornát próbáltak nyitni az égiek, a szellemvilág felé. A szövegek középkori olvasóit leginkább az foglalkoztatta, szabad-e bármilyen módon démoni segítségért folyamodni, és egyáltalán miféle (jóindulatú vagy gonosz, esetleg istentelen) lények is a démonok.

Az utolsó fejezetre marad az a kérdés, kik lehettek a mágikus szövegek

gyakran anonim szerzői, kik voltak valószínűleg a középkori mágusok. Mivel a mágia (elméleti) művelői a közép- és kora újkorban a legműveltebb társadalmi rétegekből, az írástudók nem túl népes táborából kerültek ki, a vizsgált közeg az egyetemi professzoroké, filozófusoké és elsősorban a klérusé, tehát mindenképpen az értelmiségi világ. Láng Benedek annak is utánajár, hogy legenda-e csupán, vagy valóban léteztek „mágusiskolák” Európában, ahol e mesterséget el lehetett sajátítani. Mi igaz Johannes Manlius állításából, mely szerint maga Faustus is Krakkóban tanult mágiát?

Vajon a középkori mágusok igazán hittek-e sokszor bizarr experimentumaikban, hajmeresztő praktikáikban? Gyakori sikertelenségük után sem kételkedtek módszereik helyességében? Miért nem vették tudomásul, ha mágikus eljárásaik nem állták ki a gyakorlat próbáját? Láng Benedek válasza arra figyelmeztet, hogy hiba volna a középkori „mágusok” tevékenységéről, módszereiről a történeti összefüggésekből kiragadva, a modern tudomány vívmányainak birtokában ítélni. Egy-egy elmélet helytállóságát a középkorban nem próbálták kísérletsorozatokkal igazolni, és a középkori tudós ugyanolyan nehezen vetett el egy számára kedves teóriát, még ha a tapasztalat makacsul rácsúfolta is az elméletből következő elvárásaira, mint a mai. Többnyire inkább a külső tényezőket okolta a sikertelenségért: dacos démonokat, a rosszul megválasztott vagy silány alapanyagot, a nem megfelelő csillagállást és hasonlókat. Az igazi mai kérdés az, hogy az adott korban, a rendelkezésre álló ismeretanyag és az uralkodó intellektuális tendenciák tükrében az emberi kíváncsiság és a kreatív gondolkodás milyen érdekes és különleges utakat járt be – függetlenül attól, lettek-e a mai ember számára is kézzelfogható eredményei, hozzájárult-e technikai vívmányok megszületéséhez.

Mitől lett egy mágiatípus természetes és ezáltal legitim, elfogadható? Mi

különböztette meg a természetes mágiával foglalkozó írástudót a nem természetes mágia művelőjétől? Valóban éles volt-e köztük a választóvonal? Mivel járultak hozzá az egyház elítélő rendeletei a mágia koronként és szerzőnként változó definícióihoz? Ahol lehet, Láng Benedek válaszolni próbál e kérdésekre, és bemutatja a probléma lényegét ott, ahol egyértelmű válasz nem adható.

A tudományos igénnyel megírt kis kötet cseppet sem száraz olvasmány. A téma tálcán kínálja a hihetetlen, megdöbbentő történeteket, kígyók-békák fogyasztásától a kristálygömb körül táncoló angyalokig, melyeket a szerző ügyesen illeszt elemzéseibe.

A könyv több hasznos kiegészítéssel zárul. Az epilógus kitekint a hermetikus-mágikus szövegek (első) reneszánszára, az utószó összegzi a mágiakutatás mai helyzetét, irodalomjegyzékében pedig nemcsak a szakirodalom és a forráskiadványok legújabb és legfontosabb darabjait sorolja fel, hanem azokat az internetes oldalakat is, ahol elektronikus formában számos, máshol nem publikált cikk és kép elérhető.

BOBORY DÓRA

Pólya Tibor: Identitás az elbeszélésben

**SZOCIÁLIS IDENTITÁS ÉS NARRATÍV
PERSPEKTÍVA**

*Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2007.
103 old., 1680 Ft (Szöveg és Lélek)*

A László János által szerkesztett sorozat tizedik kötete Pólya Tibor legújabb narratív pszichológiai vizsgálati eredményeit mutatja be. Kognitív és narratív nézőpontból tárgyalja a szociális identitás és a narratív perspektíva vi-

szonyát, az ismeretek vagy a tudás tanulmányozása helyett a szubjektív tapasztalatok vizsgálatára helyezve a hangsúlyt. Az elméleti kiindulópont az a feltevés alkotja, hogy a velünk a világban történő „események jelentését úgy értjük meg”, hogy narratív struktúrába szervezzük őket. Tapasztalataink is ily módon szerveződnek. A felhasznált struktúrákat nagyrészt a személy identitásállapota határozza meg. Identitásállapoton a szerző a szociális identitáshoz kapcsolódó tapasztalatok együttesét érti, és arra kíváncsi, milyen összefüggés van ezen állapot és az élettörténeti elbeszélés narratív struktúrája között.

A narratív pszichológiai megközelítések elsősorban az identitás személyes oldalára vonatkoznak, az identitás fogalmába azonban beletartozik szociális oldala is, figyelmeztet Pólya, aki szerint ezen „a személy csoportba tartozásából eredő jellemzőit értjük” (12. old.). A szociális identitás konstruktumát a narratív pszichológia a nemzeti történelem és a személyes élettörténet elbeszélésein keresztül vizsgálja. A nemzeti csoporttörténetek kognitív hátteret, jelentésszerű keretet biztosítanak az individuum életeseményeinek értelmezéséhez. Az amerikaiakra például a „román” (értsd: szerelmi történet) és a hősmítosz a jellemző, a magyar nemzeti identitás pedig a hiány és a veszteség mentén szerveződik – azt sajnos nem tudjuk meg, hogyan alakulhat ki egy ilyen narratív hiánystruktúra.

A könyv elsőként a szociális identitás konstruktumával és annak ontogenezisével ismerteti meg, egy tisztességes szakdolgozat módjára áttekintve a releváns és kevésbé releváns szociálpszichológiai szakirodalmat. Aki már sok szociálpszichológiai elmélettel találkozott, bizonyára hozzászólt, hogy olykor evidenciákkal találkozik pszichológiai köntösbe, szakterminusokba csomagolva: az egyik kutatás végeredménye például az, hogy Primo Levi *Ember ez?* című koncentrációs tá-

bori emlékezéseiben a szereplők besorolhatók a saját csoport és a nem saját csoport kategóriáiba. (Néhány ilyen semmitmondó hivatkozás átmenetileg kiábrándítja az olvasót.)

A szerző vizsgálata alapjaként Henri Tajfel szociálisidentitás-elméletét mutatja be. A társas identitás az énfogalom azon aspektusait jelenti, „amelyek a csoporttagságunkról alkotott tudásunkból és érzelmeinkből táplálkoznak” (Smith, Eliot R. – Diane M. Mackie: *Szociálpszichológia*. Osiris, Bp., 2001. 321. old.). A szociális identitás tehát nem vezethető vissza a személyes identitásra, mert e kettő egymással ellentétesen jut érvényre. Ezt az igen kérdéses állítást Pólya minden további nélkül elfogadja, az empirikus bizonyítékok meglétére való hivatkozással, továbbá mert „összhangban van” a narratív megközelítés antieszencialista szelf-felfogásával. Majd ismerteti J. C. Turner kontinuos szelf-kategorizációs elméletét. Az önkategorizáció „az a folyamat, amelynek során önmagunkat egy csoport tagjaként azonosítjuk” (uo. 323. old.). Az elmélet szerint a szelf kognitív reprezentációi hierarchiába szerveződnek, ebbe illeszkedik a szociális identitás is. Pólya ezt Tajfel elmélete „kognitív átfogalmazásának” hívja, holott pontosan annak az ellenkezője: ezt a tényt maga is megállapítja ugyan, de nem tartja szükségesnek, hogy részletesen foglalkozzon vele, holott kutatásának két fontos pilléréről van szó.

Ezután sorra veszi az identitásállapotot létrehozó tapasztalat (kognitív, önértékelési-motivációs és érzelmi) összetevőit. Megtudjuk, hogy a csoporthoz tartozást az asszimiláció és a megkülönböztetés ellentétes szükségletei befolyásolják: akarunk a csoporthoz tartozni, de nem túlságosan; továbbá azt is, hogy „az asszimilatív szükséglet kielégülése pozitívan korrelál a pozitív affektusokkal és negatívan a negatív affektusokkal” (23. old.). Az ilyesfajta mondatokba a nem szakmabeli érdeklődő csak belefárad,

elunja, márpedig az egész könyv ezen a nyelven íródott, ami még elfogadható volna, ha a szerző olykor lefordítaná, és az átfogalmazással egyszersmind jobban értelmezné is témáját. Ehelyett a pszichológiai kutatások eredményeinek felsoroló ismertetésével találkozunk.

A bemutatott kutatás célja annak felderítése volt, hogyan befolyásolja az aktuális identitásállapot – tehát a szociális identitás kognitív, önértékelési-motivációs és érzelmi összetevői – az élettörténeti elbeszélés szerkezetét, „narratív perspektíváját”, mely lehetővé teszi, hogy egy meghatározott egyedi nézőpontból mutassuk be egy történet tartalmát. Azért is érdemes az elbeszélés narratív struktúráját vizsgálni, mert „ritkán fordul elő, hogy a történet tartalma egyértelműen kifejezi az elbeszélés során érvényesített narratív perspektívát” (9. old.). A narratív perspektíva leírásának dimenziói: külső vagy belső; a szerző vagy az elbeszélő nézőpontját érvényesíti-e; milyen „téri és idői pozíciókkal bír”. Pólya az időbeli elhelyezést tartja központi, mivel egy elbeszélésben a „körülmények stabilitását éppen perzisztens idői lokalizációjuk biztosítja” (40. old.). Az *elbeszélési* események idői síkjá, az elbeszélő verbális megnyilatkozásának ideje megkülönböztetendő az *elbeszél*t, tehát a múltbeli események idői síkjától. Ezek variálásával négy perspektívaforma adódik: a visszatekintő, az átélő, az újraátélő, illetve a metanormatív, amely utóbbi az elbeszélő aktuális mentális állapotát tükrözi. A perspektívaformákat a hozzájuk szisztematikusan kapcsolódó nyelvi jegyek közvetítik: igeidők, idői határozószók.

A kötet majd felét kitevő, kissé redundáns elméleti bevezető után a hipotézisek ismertetése következik, amelyek arra vonatkoznak, milyen perspektívaformát használ inkább a koherensebb, az intenzívebb érzelmeket magában foglaló identitásállapotú, illetve a magasabb önértékelésű személy, és

ez hogyan határozza meg magát az elbeszélést.

Pólya a fenyegetett szociális identitásra kíváncsi. Fenyegetés lehet „bármely gondolat, érzés, cselekvés vagy tapasztalat, amely megkérdőjelezi” az egyén identitását (55. old.). Ha a fenyegetés nem zárható ki, bekövetkezik az identitás rekonstrukciója, s a negatív tapasztalat feldolgozásában segít – narratív megközelítésből – az élettörténeti elbeszélés. Minél kidolgozottabb, koherensebb ez a narratívum, annál előbbre jár a szubjektum a traumafeldolgozás folyamatában. Pólya két vizsgálatot ismertet, az első homoszexuális férfiak, IVF-kezelésben (*in vitro* fertilizáció) részesülő meddő nők és zsidó etnikai identitásúak körében folytatta. A férfiaknak a döntően negatív értékelésű homoszexuális (szociális) identitást kell vállalniuk, amely megkérdőjelezi a konszenzuális férfiidentitás-kategória jelentését. A nőknél pedig a női identitás kategória kérdőjeleződik meg. A szerző levezeti ugyanakkor e két csoport közti hasonlóságokat és különbségeket, például mindkét csoportnál igen magas a stressz szintje, ami a férfiaknál a homoszexualitás eltitkolásából és a társadalmi kirekesztésből táplálkozik, a nőknél pedig az addigi sikertelen megtermékenyülési kísérletekből. A későbbiekben sajnos a szerző alig tér vissza erre a kérdésre, a zsidó identitáshoz kapcsolódó problémakör ismertetésétől pedig eltekint.

Aprólékosan leírja viszont az eljárás menetét, a módszert (vizsgálati személyek, vizsgálati anyag, eszközök), továbbá az eredményeket számos táblázatban, kimerítően részletezve a megfelelő statisztikai eljárásokat (ami a nem szakmabelinek nem épp érdekfeszítő). Az eredmények értelmezése, ami már nem a számok nyelvén íródik, azonban nem nyúlik hosszúra. A 37 oldalas bevezető és a 10 oldalas hipotézisismertetés után 3 oldal jut a megvitátásra és további 5 a következtetések levonására. A vizsgálatból a kö-

vetkezőket tudjuk meg: kiderül, hogy a visszatekintő perspektívaformát azok használják, akik már feldolgozták a szociális identitásukat ért fenyegetést, és már nem „involválódnak érzelmileg a negatív tapasztalatba”. Az átélő forma használói épp ellenkezőleg: nem dolgozták fel a problémát. A meta-narratív perspektívaforma használói pedig még a feldolgozás szakaszában vannak. A perspektívaformák használata alapján tehát megállapítható, hogy az adott egyén éppen hol tart a szociális identitását ért fenyegetés feldolgozásában. Az ígéretesen induló vizsgálat és a diagnosztikai szintű kitekintés után azt várhatnánk, hogy a szerző jobban kifejtsse a kapott eredményeket vagy akár – ha már traumafeldolgozásról van szó – javaslatokat tegyen a terápiás vagy intervenció munká számára. Hiszen például az elméleti bevezetőben kitért az asszimiláció és az akkomodáció kérdésére (25. old), nevezetesen, hogy vagy többé-kevésbé zökkenőmentesen integrálhatók a tapasztalatok a narratív identitásba, vagy át kell dolgozni a meglévő rendszert (akkomodáció). Érdekes lett volna ide visszakötni a kapott eredményeket, például hogy hogyan lehetne a narratív strukturák folyamatos átalakítása a terápia eszköze, hogyan lehetne segítségül hívni a nyelvet, a megfogalmazást, akár az igeidőket a traumánarratívum kialakításakor stb. Ehelyett inkább teoretikus általánosságokat kapunk. Mindezek tükrében túlzottnak tűnik a bő lére eresztett bevezető, amelynek csak töredékéhez kapcsolódik az egyébként gondolatébresztő konkrét kutatás.

Az olvasó úgy érezheti, hogy ha már könyvnyi terjedelműre rúg egy vizsgálat ismertetése, akkor témáját átfogóan és komplexen kellene megjelenítenie. Ehelyett Pólya Tibor munkája kissé meglep: egy könyvre számított, de egy pszichológiai szakdolgozatot kap, annak minden ismérvével a szerkezeti felépítéstől a nyelvhasználatig, a kötelező statisztikák korrekt végigve-

zetésétől a hipotézisvizsgálatokig. Ha a könyv kizárólag szakembereknek íródott is, joggal várhatnánk a kutatás szakdolgozat-formáról könyvformára hozatalát, az ennek megfelelő kifejtett, alapos lezárással együtt. Hiába izgalmas a téma és érdekelhetne szélesebb olvasóközönséget, tárgyalása ebben a formában a laikusoknak fogyaszthatatlan és élvezhetetlen. Ugyanakkor a szakmabeliekben is joggal merülhet fel a kérdés: miért önálló könyvként, s nem egy tanulmánygyűjtemény tizenöt tétele közül az egyikként látott napvilágot, s miért is kell 1680 forintot kifizetni két, átlagban 50 fős vizsgálat eredményeinek a megismeréséhez?

PINTÉR JUDIT NÓRA

Szakadát István (syi): Egyben az egész egytől egyig

*Typotex, Budapest, 2007. 340 oldal,
3500 Ft (Új média re:mix)*

Az ókori mondás úgy tartja, hogy navigare, Szakadát István szerint az „új korban” már inquirere necesse est. „A »tudni mit« és a »tudni hogyan« mellett a digitális világban új készséget kell elsajátítanunk, ami az új média hívószava is lehet: tudni hol.” (319. old.) Az *Egyben az egész egytől egyig* című könyv azonban nem pusztán a számítógépes információkeresést vizsgálja, hanem mérnöki és társadalomtudományi szempontokat szem előtt tartva azt is, hogy a digitális média nyújtotta interaktív információszerzés hogyan hat az emberi kommunikációra.

A hálózati kommunikációban érvényesülő, technika és társadalom közötti kölcsönhatás elemzéséhez, amelyre a könyv utolsó negyedét al-

kotó második (*Média remix*) fejezetben kerül sor, az első, *Média mix* című részben kapunk kommunikációtudományi bevezetőt. Az alapvetően matematikai Shannon(-Weaver)-modell, mivel az információcsere hatékonyságának fokozására alkották meg, a kommunikáció elemeit csak technikai szempontból vizsgálja. Bemutatja a kódolt üzenet lineáris útját a feladótól a csatornán keresztül a vevőig, aki dekódolja a jeleket, és kiszűri az információra rakódó zajokat, de segítségével már nem tudjuk leírni például a nem lineáris, interaktív vagy a teret és az időt áthidaló kommunikációt, és nem mond semmit a kommunikátorok közötti viszonyról és az üzenetek típusairól sem.

Az üzenetek Szakadát szerint háromféle szempontból tipizálhatók: egyrészt az üzenetküldésben és -fogadásban mozgósított kétfajta tudás (tudni mit és tudni hogyan), másrészt az üzenetküldés célja, harmadrészt az üzenet befogadásának fizikai-mentális feltételei alapján. Érzékszerveink közül a hallás és a látás teszi lehetővé a tudatos kommunikációt; ehhez igazodva a hagyományosan megkülönböztetett információtípusok: a szöveg, az álló- és a mozgókép, valamint a hang. A szöveg kategóriáját Szakadát tovább bontja írásra és beszédre, emellett újabb információtípust is megjelöl: az adatbázist, amely már nem egyszerűen szintaktikai strukturálást tesz lehetővé, ahogyan az írás és a beszéd, hanem a szöveget alkotó szavak, illetve mondatok között szemantikai strukturálást is.

E kommunikációs modellből hiányzik annak a hordozónak a megjelölése is, amely révén az üzenet információ-tartalma eljut a címzethez – e kettő egysége a dokumentum. A dokumentumkommunikáció előnye, hogy az üzenetnek nem egyetlen, hanem számos példányát lehet egyszerre terjeszteni, például egy koncertfelvételt DVD-n. A dokumentumok per definitionem azért készülnek, hogy az általuk

rögzített információtartalmak időben és térben tetszőlegesen hozzáférhető legyenek. Amíg a materiális hordozókon tárolt dokumentumok üzenetének eljuttatásához fizikai sokszorosításra van szükség, addig a hálózaton megosztott dokumentumokból elegendő egyetlen példányt tárolni egy bárki által elérhető számítógépen, hogy a korlátlan hozzáférés megvalósulhasson.

A dokumentumok gyűjthetők és különféle szempontok alapján csoportosíthatók mind a fizikai, mind a virtuális térben, a pusztán archiválás azonban nem garantálja az üzenet célba érését; ahhoz, hogy a nem jelenlétben alapuló kommunikáció folyamata létrejöheszen, az információ vevőjének aktív szerepet kell vállalnia az őt érdeklő információ elérésében: keresnie kell a dokumentumgyűjteményekben. A felhalmozott dokumentumok között és a dokumentumokon belül is csak úgy lehet eligazodni, ha tartalmukat metaadatokkal látják el.

A metaadatok lehetnek leírók, adminisztratívák és strukturálisak, lényegük, hogy a dokumentumgyűjteményeket (tartalmilag vagy fizikailag) jól kereshetővé tegyék. A digitális archívumokban a szabadszavas kereséstúlságosan sok (és esetleg irreleváns) találatot eredményezhet, de bármilyen gyűjteményben keletkezhet a rossz besorolás, felcímkézés miatt akár (meta-) információvesztés is. A pontos metaadatoláshoz a tartalmi leírás nyelvének egységesítésével járulnak hozzá a tudásszervezési rendszerek, illetve már eleve a bennük található szavakkal segíthetnek a pontos keresőszó megtalálásában.

Az üzenetek értelmezéséhez a kommunikáció célját kell elemezni – nyelvészeti alapon megkülönböztethető például a leíró, az expresszív és a szociális információcsere, vagy a beszédaktus-elmélet szemszögéből az asseratívum, a direktívum, a kommisszívum, az expresszívum és a deklaráatívum, de akár a kommunikatív cselekvésemélet alapján is vizsgálhatjuk a nyelvi meg-

nyilatkozások – objektív, szubjektív és normatív – érvényességigényét. A nyelvi felosztás mellett igénybe vehetjük a logikát, hogy elválaszthassuk egymástól a tényekre és az értékekre vonatkozó állításokat. Mivel az értékítéletek függhetnek attól, hogy az a közösség, amelyhez az üzenet vevője tartozik, mit preferál és mit nem, a következő lépés annak feltárása, hogy az időben és térben kiterjesztett hatékony kommunikációt különböző eszközökkel megvalósító média hogyan közvetítheti a befogadókhöz e preferenciákat. Kommunikációs modellünket tehát ki kell egészítenünk a kommunikátorok közötti viszony elemzésével.

A mediális eszközök lehetővé teszik egyfelől azt, hogy mind az üzenet befogadói, mind kibocsátói oldalán csupán egy vagy éppen nagyon sok ember álljon. A számosság fogalmát Szakadát finomítani javasolja a „sok” mellett a „nagyon sok” kifejezés bevezetésével – véleménye szerint e különbségtétel nélkül a számosságokban megmutatózó változások elsikkadnak, pedig csak ezek ismeretében érthetjük meg a hagyományos, a tömeg- és a digitális hálózati kommunikáció közötti különbségeket (221. old.). A folyamat irányítottasága legalább annyira jellemzi azonban a kommunikációt, mint a benne részt vevő felek száma: az adatáramlás lehet egyirányú, egyszerre vagy váltakozva kétirányú és többirányú. Ehhez járul még a fizikai csatornák átjárhatóságának (láncolt, centrális, mono-, poli- vagy heterarchikus) struktúrája, azaz a kommunikációs rendszer tagjai között lévő alá-, fölé- vagy mellérendeltségi viszonyok feltérképezése.

A könyv második fejezetében Szakadát összegzi, mit lehet felelni a kommunikációelmélet és -gyakorlat eme nagy ívű, néhol kissé elnagyolt, másutt egészen apró részletekbe menő áttekintése után például arra a kérdésre, hogy a távközlés, az informatika és a média iparágainak az ezredfordulón

bekövetkező konvergenciája kapcsán folyamatos fejlődésről vagy kommunikációs forradalomról beszélhetünk-e, hogy „mi a változások lényege, tartalma, van-e, s ha igen, hol, miben van forradalom? [...] A multimédiás vagy az interaktív jelleget tekintsük meghatározóbbnak? Mi ez az egész? A szólás szabadsága vagy a lopás szabadsága? [...] S a végén: a Gólem elindul?” (247. old.)

A könyv maradék három fejezetében összefoglalást kapunk a „multimédia”, a „digitális média”, a „hálózati média”, a „hipermédia” és az „interaktív média” fogalmáról, illetve arról, hogy egyáltalán mi a média, maga a média-e az üzenet, ahogyan McLuhan írta, vagy mi vagyunk azok, ahogyan Gillmor gondolja. Ezután Szakadát a web 2.0 mozgalom, a peer production és a p2p, a fájlcsere, a processzorkapacitás- és sávszélességmegosztás, valamint a szerzői jogok érvényesítése által felvetett problémákon keresztül mutatja be a digitális kommunikáció legizgalmasabb témáit. Végül az információelérést mint lehetőséget és tevékenységet jellemzi: nemcsak a keresőszolgáltatások és a kereshető információk típusait (szöveges, hang- és képállományok) mutatja be röviden, hanem arra is kitér, hogyan hozhatnak létre a digitális kommunikációban egyenrangú felhasználók olyan sajátos metaadatrendszert, amely kiegészít(heti) a felhasználók társadalmi-kulturális környezetéből származó tudásszervezési rendszerek címkéit.

Ezzel a hálózati kommunikáció mérnöki-társadalomtudományi vizsgálata lezárul; a témára vonatkozó jelentős elméleti és gyakorlati tudnivalókról képet kaptunk, ám a hálózati kommunikáció által felvetett más, nem kevésbé fontos kérdések, felvetések már szétfejtésének e könyv gondolatmenetének kereteit. Érdemes lett volna például a szerzői jogok kapcsán kitérni ennek „digitális” típusára is, hiszen külön szakmacsoport épült a honlapok kiala-

kítására és fenntartására. Mivel az internetes oldalak forráskódja szinte korlátlanul hozzáférhető, a sok fáradtsággal kialakított arculatok, szolgáltatások, programok (html, xhtml, css vagy javascript) kódjai könnyedén megszereshetők – a Creative Commons besorolás feltüntetése inkább csak valamilyen „becsületkódexre” utal, valójában nem védi meg az alkotók szerzői jogait.

Azt sem kellett volna figyelmen kívül hagyni, hogy amikor „új világról”, „új médiáról” beszélünk, nagyvonalúan megfedelkezünk a digitális egyenlőtlenségről: például a magyarországi internetpenetráció csak idén érte el a 30 százalékot, ami korántsem nevezhető jelentős mértéknek. Sokan nem használnak internetet, nem hallgatnak rádiót, nem olvasnak újságot vagy nem hajlandók televíziót nézni – ők külön-külön vagy valamilyen kombinációban legalább ennyien lehetnek. A másik oldalt tekintve viszont úgy tűnik, hogy aki „a hálózat csapdájába” került, az túlnyomórészt az interneten szerzi be az információkat, vagyis egy félig-meddig zárt, inkább szubkulturálisnak mondható közösség informális csatornáján érkeznek hozzá az üzenetek, amelyek jelentős része lehet kéretlen (*spam*, *spim*) vagy akár valótlan is (*hoax*).

Ezzel függ össze a tág értelemben vett médiaműveltség (*media literacy*) kérdése is, amelynek szintén köze van a befogadó közösségének kulturális és episztemikus kincséhez. Ezzel kapcsolatban lehetett volna tematizálni a blogok említésekor történelmi vagy irodalmi értéküket és mérését (pl. Golden Blog-díj), netán azt, hogy az internetes társadalom által teremtett közösségek és értékek milyen viszonyban állnak a nem virtuális társadalomban meglévő kapcsolatokkal és értékekkel – például a bloggerek fizikai találkozója a Tandem Caféban (a könyv a BME MOKK támogatásával jelent meg – a MOKK a Tandem Caféval közösen kötetlen beszélgetéssorozatot szervezett, amelyet havi rend-

szerezéssel tartanak meg, az *Egyben az egész az Új média re:mix* sorozat második kötete, amelyet az elsővel – *Hatalom a mobil-tömegek kezében* – együtt ebben a kávézóban mutattak be), illetve azt, hogy a nem virtuális és az internetes kultúra között mekkora az átjárhatóság (például a „monnyonle” elterjedt az interneten is, ezzel szemben kevesen tudják „az utcán”, hogy kicsoda Szalacsi Sándor, vagy mi is az a „hupákolás” – bár ez utóbbi jelentése még azok előtt is homályos, akik, a módi szerint, használják).

Nem esett említés a hálózatok csomópontjainak kutatásáról sem (vö. Mérei Ferenc: *Közösségek rejtett hálózata*; Barabási-Albert László: *Behálózva*), amellyel összefügg a hálózat belsejében és perifériáján lévő felhasználók közötti információáramlás, ezáltal pedig az internetes „kultúragyártás és -fogyasztás”, valamint annak esetleg az alapelvekkel ellenkező, antidemokratikus jellege. A preferenciák a keresőmotorok által adott találatok rendezési elvénél is fontosak – a szövegben némiképpen leegyszerűsítve szerepel a Google linkszűrési algoritmusainak elve, és az internetelés és -fogyasztás viszonylag egyszerűen megoldható korlátozásáról (pl. Kínában) Szakadát szintén nem tett említést.

A kimaradt kérdéseknél fontosabb, hogy a tárgyalatakat a szerző mi módon dolgozta ki. A šrejderi nyelvészeti-relációs elmélet ilyen mélységű (34–50. old.) bemutatásának szükségessége kevéssé látszik indokoltnak, azonban ha már logikai apparátust is működtetett elemzésében, illetl volna figyelnie arra, hogy ahol kell, ott ne „mondatot” használjon „kijelentés” vagy „állítás” helyett, illetve az érveléseknek sem a „jóságáról” (46. old.), hanem a „helyességéről” beszélünk logikailag szabatos nyelven. A szöveg általában ott igazán „tömör”, ahol Szakadát mások gondolatmenetét ismerteti, másutt sokszor pongyola és redundáns (e tekintetben a *Zárszó* viszi el a pál-

mát). A kitűzött célt, miszerint körbejárja az „új világ”, az „új média” kommunikációjának témáját, részben elérte ugyan, mégis az az érzése az olvasónak, hogy a „tudni mit” és a „tudni hogyan” kevéssé vezérelte a szerzőt: a címét – csak kicsit rosszindulatúan – szó szerint véve, úgy tűnik, a könyv különböző „címkékről”, avagy egy ad hoc „címkefelhőről” írt hosszabb-rövidebb magyarázatok *egyeszerkesztése*, azaz egyben az egész, egytől egyig.

De nem csak emiatt nehéz ezt a könyvet végigolvasni. Akár egy szövegszerkesztő program „nyelvi ellenőrzés” parancsának kiadásával kiszűrhető lett volna a könyv szinte minden oldalára jutó elütések, betűkettőzések (vagy -háromszorozás) és -hiányok, szóismétlések és -kihagyások, központozási, helyesírási hibák (pl. „szintakszis”) jelentős része. A korrektornak a gyakran botrányos módon kivitelezett elválasztásokra is jobban kellett volna ügyelnie. A tördelés is hagy kívánnivalót: sok a fattyúsor, néhol nem megfelelő a sortávolság, valamint elcsúsztott a szövegtükör le- és kifelé (ami azonban származhat a nyomda hibájából, az ívkielövés rossz beállításából, vagy a könyvtest túlzott mértékű körbevágásából, de attól még nemcsak ronda, hanem zavaró is).

Egy szerkesztő a nyelvhelyességi és mondatszerkesztési problémákon túl azt is észrevehette volna, hogy egy nyolcmondatos szövegrész – két szó kivételével – a hozzá tartozó lábjegyzettel együtt, változatlanul jelenik meg a 6.3. (206. old.) és a 8.2. alfejezetben (255–256. old.). Az ő tiszte lett volna kihúzatni azt a dupla lábjegyzetet is, amely ugyanabban a vonatkozásban hivatkozik Claude Shannon és Warren Weaver *A kommunikáció matematikai elmélete* címmel megjelent művére (13. és 17. old.), vagy a személyes, ám egy tudományos munkában érdektelen megjegyzést a parkolóóráról (160. old.), és neki kellett volna megakadályoznia az egyszeres idézőjelek sokszor

helytelen és indokolatlan használatát is. Sőt a könyv- és fejezetcímeket, valamint a kiemelt szövegrészeket is az egyszerű aláhúzás helyett a könyvkiadásban szokásos formában kellett volna szedni.

Van azonban szeretnivaló hiba is: az utolsó fejezet második mondata így kezdődik: „Aladdin dzsinje (sic!) minden kívánságot tudott teljesíteni.” Hasonlóan derülséget keltő elírás a kommunikáció és a társadalmi normák viszonyát tárgyaló részben a bibliai parancsok közé sorolt „dobj vissza követel” (190. old.). Kedvencem azonban a „felhasználóbarátság” (70. old.) lett – ami, úgy tűnik, e könyv kiadásakor sajnos nem volt a legfontosabb szempontok között.

REMÉNYI ÉDUA

K. Ludwig Pfeiffer: A mediális és az imaginárius

EGY KULTÚRANTROPOLÓGIAI
MÉDIAELMÉLET DIMENZIÓI

Ford. Kerekes Amália. Magyar Műhely – Ráció Kiadó, Budapest, 2006. 512 old., 3300 Ft (Techné és theória)

Az irodalomértés horizontjait is átformáló tendenciák a tudományköziség erősödő igényének köszönhetően egyre szélesebb körű tájékozódást tesznek lehetővé. A medialitás kérdéseiről például alapos és aprólékosan értelmező tanulmányt publikált Kulcsár-Szabó Zoltán *A közvetlenség visszatérése? Materialitás és medialitás az irodalmi kommunikációban* címmel (In: uő: *Hermeneutikai szakadékok*. Csokonai, Debrecen, 2005. 84–116. old.), melynek egyik fő témája éppen *A mediális és az imaginárius*. Nem véletlenül: többek között Pfeiffer a kidolgozója azoknak a kommunikáció- (és iro-

dalom-)elméleti elképzeléseknek, amelyek a hermeneutika és a dekonstrukció nyelvfilozófiájának, illetve a nyelvbe vetett – pozitív vagy negatív előjelű – hitének érvényességét kérdőjelezi meg, és a nyelv jelentés-, értelem- vagy igazságközvetítő szerepének vagy e szerep dekonstrukciójának kritikáját is adják. A jel, a kommunikáció érzéki, anyagi jellegét domborítják ki a jelentés, az üzenet nyelvileg kódolható, megérthető „szellemi” dimenzióival szemben. Kulcsár-Szabó így fogalmaz: „A mediális tapasztalat egy olyan képlete állna tehát elő, amelyben a – mediális dimenziókat szükségszerűen redukáló – nyelvi közvetítettség, a nyelv »közbejötté« tűnik kiküszöbölhetőnek, olyan kommunikatív szerveződések révén, amelyek nem veszik igénybe a kommunikálható értelem pályáit. Ez a – meglehetősen torz megvilágításban felvázolt – vízió persze már igen messze van az autopoietikus rendszerek elméletének ismeretelméleti szigorától, s a »nem-hermeneutikai« irányvételt kiváltó teoretikus szükséglet egy másik komponensét tárhatja elő: azt nevezetesen, hogy az irodalom (inter)mediális pozíciójára rákérdező, s így az imagináriusban vagy éppen a »performance«-ban megképződő, sajátosan irreális terekre összpontosító elméleti fókusz az esztétikai kommunikáció (ha lehet még így nevezni) olyan mintázatait varázsolja elő, amelyek a tapasztalat sajátos közvetlenségét (sőt – akár – vitalitását, performatív erejét) helyezik szembe a nyelvi közvetítettség, az örökös közlekedés és halasztódás, az időbeli egybenem-esés komor filozoféiával, amelyek között mind a hermeneutika, mind a dekonstrukció nemes vagy éppen fenyegető nyelvcentrikusságára könnyűszerrel rá lehet ismerni.” (i. m. 101–102. old.)

A jel érzékisége, a kommunikáció materialitása Pfeiffer munkájában a tapasztalat közvetlensége, amely nem feltétlenül iktatja ki vagy tagadja a nyelv közvetítő jellegét, de az irodalom-

értésben az esztétikai tapasztalat redukálhatatlanságát, elkülöníthetlenségét, „lefokozhatatlanságát” hangsúlyozza. Wolfgang Iserhez (*A fikatív és az imaginárius*. Osiris, Bp., 2001) kapcsolódva, az irodalmi antropológia horizontjának kiszélesítéséről, sőt univerzalizálásáról beszélhetünk, hiszen a kulturális cselekvések intézményes felépítésében az irodalmi műnemeken – egyáltalán: a szövegeken – túl nagy szerepet kapnak a rítusok, ünnepek, játékok mint cselekvések – a nyugati és a japán színház, a tánc, a sport és irodalmi kontextusuk – reprezentálóan, intézményes szinten kommunikálnak tekinthető jelenségei. (A japán kultúra egy-egy jelensége például éppen azért érdemel különös figyelmet, mert bennük a jel érzéki oldalának színrevitele diadalmaskodik a jelre „rarakott” vagy „rarakódó” jelentésekkel szemben – ugyanúgy, mint a korai nyugati színháztársaságban.)

Pfeiffer könyvének bevezetőjében tárgyalja az antropológiai érdeklődés elhibázott célkitűzését, hogy meghatározza az ember „lényegét”. Ezután ember és társadalom, ember és társas, illetve privát cselekvés, ember és kultúra, kultúra és társadalom dimenzióiban mutatja be az ember, a társadalom és a kultúra (újra)termelésének folyamatait. Főleg a performativitás önszervező, intézményesített keretek közt zajló, a közvetlenség tapasztalatát, az „élmény” lehetőségét nyújtó jelenségeire fókuszál. Ebből következően a médium fogalmát a bevett használattól eltérően alkalmazza. Az ember megjelenésének vagy megjeleníthetőségének kulturális és társadalmi formái ugyanis a médiumok olyan sokrétű, szétszálazhatatlan játékat implicálják, hogy aligha kivitelezhető a médiumok elkülönítése vagy valamelyik monomediális, „egy művészet – egy médium” típusú szűkítő eljárás.

A művészetek mint médiumok az ember és a társadalom (a kultúra és a tapasztalat) reprezentálói és „fölforgatói”. Pfeiffer a produktivitás, az esz-

tétikum és az észlelés szempontjából, de határozottan történeti kontextusban vizsgálja a tapasztalat imaginárius tereit. Fiktív, mediális és imaginárius fogalmi triászával dolgozó médiaelmélete a tapasztalat közvetlenségének antropológiai dimenzióit rávetíti a tudat és a test, az érzékelés és az élmény viszonyrendszerére (a rítus, a játék liminalitása vagy az intézményszerített művészeti tapasztalat liminoid jellege). Az elmélet minden „művészeti tapasztalat” kiiktathatatlan feltételeként tételezi az intermedialitást, s e vezérfonal mentén halad az antik dráma és színjátszás reprezentáló funkciójától a modern dráma és színház mediálisan összetett rendszeréhez; az irodalmi szöveg – elsősorban a regény – elméletétől az opera közegéhez, amelyben a szöveg, a zene és az ének médiumközi effektusai a színrevitel performatív erejét, a tapasztalat „közvetlenebb” hozzáférhetőségét teszik lehetővé.

További érdekes, bár ki nem bontott lehetőségek rejlenek Pfeiffer szinte minden gondolatmenetében. Valószínűleg azért is, mert munkája igen szer-teágazó kontextusokra terjed ki. Az „operaelv” során merül föl például a zene (egyáltalán: a hang) és a jelentés viszonyának dilemmája: van-e a zenének „szemantikája”, lehet-e a hangnak biztonsággal meghatározható jelentése? Ha az érzéki tapasztalatot a „hagyományos” szöveg olvasásánál közvetlenebbé teszik a zenei effektusok, az ének vagy éppenséggel a metakommunikatív gesztusok és szupraszegmentális jelek, akkor a zene – mint jelentést önmagában nem hordozó közeg, amelynek semmilyen értelem nem kölcsönözhető – bonyolultabb kérdés-irányokat is kijelölhet, amelyek a pszichofizikai területektől a kognitív tudományokig és tovább, az intermedialitás nem kizárólag kultúrantropológiai értelemben vett értelmezhetőségéig vezetnek. Ugyanez a helyzet a képi kultúra, a „láthatóság” tényerésével.

Vajon mennyiben árnyalható és bővíthető a „médiakonfiguráció” és az intermedialitás teóriája, ha Pfeiffertől eltérően kellőképp számol a tapasztalatok kulturális összefüggéseivel? Az ún. elit- és populáris kultúra szokványos elkülönítése kerül elő, amikor Pfeiffer láthatólag a szöveg–opera–rockzene vonalat skicceli föl a performativitás, a tapasztalat intenzitása szempontjából. Talán nem lenne szükség szerű, hogy meghátráljon mélyrehatóbb interpretációjuk előtt. (Mert – populáris kultúra ide vagy oda – nem érhetjük be olyan odavetett gondolatokkal, mint például az, hogy a rockzenének van „némi” társadalmi küldetésstudata, s ezzel rögyest visszautalható a reprezentáció latensen primitívebbnek, egyoldalúnak gondolt kategóriájába.)

A televízió, a digitális technológia, az internet kultúrája nemcsak az információátvitel és -forgalmazás, de minden bizonnyal a „színrevitel”, a performativitás, az ember *kódolása* tekintetében is ugyanolyan beszédes lehet, mint a tánc vagy a sport vagy mindezeknek allegoriziseken átívelő lecsapódása az irodalomban. Mert bár Pfeiffer körültekintően megemlíti a kortárs kontextusokat, metodológiája és munkájának történeti határai nem engedik meg részletesebb tárgyalásokat. A kortárs sportnak mint a test kódolásának például mégis nagy figyelmet szentel, ennek tematikus formái az irodalomban – akárcsak a tánc motívumának fölbukkanásai és változatai-változásai – mutathatják a performativitás, az élmény különböző szintjeit, de azt az érzést is kelthetik, hogy mindössze az allegóriában rejlő időbeliség tapasztalatával van dolgunk.

A kérdésirány ilyen megváltoztatásával pedig a retorika felé teszünk egy gesztust, ily módon terjesztve ki Pfeiffer nagyszabású és meggyőző elméletét a mindig már valamiként értett dolgok nyelvi megalapozottságának konkretizációjára.

L. VARGA PÉTER

Oláh Szabolcs – Simon Attila – Szirácz Péter (szerk.): Szerep és közeg

MEDIALITÁS A MAGYAR
KULTÚRATUDOMÁNYOK 20. SZÁZADI
TÖRTÉNETÉBEN

Ráció Kiadó, Budapest, 2006. 431 old.,
3450 Ft (Ráció-tudomány)

A kötet az ELTE BTK Általános Irodalomtudományi Kutatócsoportja médiatudományi kiadványainak egyik újabb darabja. Ide tartoznak a *techné és teória* sorozat könyvei és a *Ráció-Tudomány* sorozat egyes kötetei, mint például a *Kulturális közegek* című szöveggyűjtemény, amely a XX. század első feléből közöl szemelvényeket a medialitásról, anyagot szolgáltatva e mostani tanulmánykötethez. A *Szerep és közeg* célja (az alcím szerint legalábbis) az, hogy feltárja vagy emlékezetbe idézze a XX. század első felének nemzetközileg is ismert és hivatkozott magyar tudósai által közzétett médiaelméleti megfigyeléseket. E megfigyelések többnyire az írás medialitásával, az írás és a könyvnyomtatás kultúrtörténeti, illetve filológiai jelentőségével és problémáival kapcsolatosak – mint Thienemann Tivadar és Horváth János irodalomfogalma, Balogh József és Hajnal István olvasás- és írástörténeti kutatásai vagy Zolnai Béla nyelvészeti munkái. De lehet-e medialitásról, illetve kultúratudományról beszélni Magyarországon a XX. század első felében? A könyv a kérdés első felére kíván válaszolni, a második, úgy tűnik, fel sem merül. További problémák erednek abból, hogy a kötet tulajdonképpen egy konferencia anyagát tartalmazza. Egyrészt nem ad átfogó képet a témáról, sok kérdésünk megválaszolatlan marad, másrészt vi-

szont, mivel az olvasó időnként egészen oda nem illő tanulmányokba ütközik, magát a témát illetően is elbizonytalanodunk. Nem világos ugyanis, miért került a kötetbe tanulmány például Zolnai Béla és a német szellemtörténet biedermeier-kutatásairól, a haláltáborokból származó képek, a róluk szóló irodalmi szövegek, illetve egyáltalán a trauma közvetíthetőségének problémájáról vagy a kortárs drámáról. Mert ugyan a frappáns fejezet-címek (*Mediális kultúratechnikák és irodalomértelmezés, Múltkonstrukciók és a stílus medialitása, A kultúratudományok és a szó technológizálása, Technomédiák és a művészetközi kommunikáció*) igyekeznek keretbe rendezni a kilógó szövegeket is, mégis marad az olvasóban valami kellemetlen érzés a könyv ad hoc mivoltát illetően. Ám ha mindenek ellenére, áthágva e nem is csekély akadályokon, követjük az alcím által megadott irányt, nagyjából az alább vázolt képet kaphatjuk.

Mediatudományi érdeklődésről a tárgyalt szerzők közül leginkább háromnál, a filozófus Palágyi Menyhért-nél, a történész Hajnal Istvánnál és a klasszika-filológus Balogh Józsefnél lehet beszélni. A századfordulón alkotó Palágyi „az első fecske” a medialitás vizsgálatában, „aki kommunikációtörténeti keretbe ágyazta egynemely ismeretfilozófiai kérdés vizsgálatát” (Demeter Tamás: *A kommunikáció iránti érdeklődés megélénkülése a század-elsőn: Tudásszociológiai esettanulmány*, 208. old.). Palágyi és Hajnal, mint később majd Eric A. Havelock is, az írás, közelebről az alfabetikus írás, illetve az írás technikáinak a gondolkodást meghatározó szerepére hívja fel a figyelmet. Palágyi az alfabetikus íráshoz köti a fogalmak és ítéletek megkülönböztetésének képességét, ami előny például a képirás kínálta lehetőségekhez képest. Havelock ezen a nyomon haladva beszél majd a görög alfabetikus írás és a platóni írásbeliség forradalmiságáról. Hajnalt történészként elsősorban az foglalkoztatta, mi

az írás technikáinak szerepe a társadalmi változásokban. A történelmi fejlődést az írásbeliségből kiindulva, alapvetően a technika és a társadalom kölcsönhatásából próbálta meg levezetni. Szirák Péter olvasata alapján e kölcsönhatás mindig valamilyen közegben megy végbe, tehát pontosan ott, ahol az emberek valamely médiumon keresztül érintkeznek egymással. Így azonban a kauzalitás feltárásának bármely kísérlete szükségszerűen kudarcba fullad, hiszen a közeg éppen az a tér, amelyet a technika és a társadalom összefonódása hoz létre. Hajnal fejlődéseméletének ezt az apóriáját Szirák a következőképpen interpretálja: „e magyarázati séma tehát nem a fejlődés, a változás kiváltó okát tudja feltárni, hanem a *fejlődés előzetesség-strukturán alapuló, kényes arányrendű és kisiklásra hajló működését.*” (Szirák Péter: *A technika „társadalmisága”: Hajnal István archívuma*, 250. old.) Megjegyzendő még, hogy Hajnal technika-felfogása, amennyiben az írást és általában a technikát az ember objektívalódásaként, külsővé tételeként értelmezi, kísértetiesen emlékeztet Marshall McLuhan média-definíciójára, miszerint a média mindig az ember valamely kiterjesztése.

Palágyi, majd a húszas években Balogh József is foglalkozik az olvasási szokások ismeretelméleti, illetve kultúrtörténeti szerepével. Palágyi például a néma olvasásból eredezteti a „racionalista és az empirista tévedést”, hogy „a gondolkozáshoz nincs szükségünk jelekre”, és kijelenti, hogy „jelek nélkül emberi tudás nincsen” (idézi Demeter, 210. old.). A Szent Ágostont fordító Balogh József Ágoston-értelmezései révén jut el ma is alapvetőként számon tartott olvasástörténeti kutatásaihoz. Azt a folyamat tárja fel, amely az antik hangos olvasástól a modern néma olvasásig vezetett. Szent Ágoston azért lehet e folyamat emblematikus figurája, mert a korábbi retorikatanár megtérésének döntő mozzanatát Pál apostol egy szö-

veghelyének néma elolvasásában jelöli meg. Balogh ebben a fordulatban a két kultúra, a két olvasási szokás közötti törés jelképét látja: „nemcsak egy mélyen – műveltségében és ízlésében – gyökerező ideál rítusa, hanem egy még mélyebben – az öntudat alatt – feszkelő szokás [...] szakad meg folytonosságában, amikor Szent Ágoston a *tolle lege* percében az apostol igéit *némán* olvassa. A régi ideál helyébe új lépett: nem *uerba*, hanem *sententiae*, nem *lingua exercitata*, hanem *cor castum*, nem a hang, hanem az érzés vezet az új birodalomba.” (Idézi Simon Attila: *Olvasás és vallomás: Balogh József Szent Ágoston-értelmezése*, 235. old.) A szokástörés feltételezése később tévesnek bizonyul, Simon Attila ismerteti B. M. W. Knox kritikáját, aki amellett érvelt, hogy a hangos és a néma olvasást az ókorban egymás mellett gyakorolták. Simon mindazonáltal úgy véli, hogy Balogh kutatásainak igazi érdeme az, hogy (Nietzsche nyomán) „ráirányította a figyelmet az irodalmi szövegek közvetítő formáinak fontosságára” és a klasszikusok néma olvasásának hermeneutikai veszélyeire, amiért is „ezt az irodalmat, Homérosztól Ronsard-ig, fennhangon kell olvasnunk” (228–229. old.).

Baloghot és Hajnalt jól ismerték a kortárs irodalomtörténészek, így Horváth János és Thienemann Tivadar is. Kulcsár-Szabó Zoltán tanulmánya (*Az „alapviszony” Horváth Jánosnál és Thienemann Tivadarnál*) a szerző-műbefogadó kommunikációs alapsémában létrejövő „irodalmi alapviszony” elgondolásában tapasztalható különbségeket elemezve megállapítja: „az »alapviszony« két legalapvetőbb mediális teljesítménye, a rögzítés és a közvetítés közül Horváth számára az előbbi, az *Alapfogalmak* szerzője számára utóbbi jelenti a valódi kiindulópontot.” (46. old.) Horváth irodalomfogalmában az írás szerepe annyiban jelentős, amennyiben biztosítja az író és az olvasó közti szellemi viszony, vagyis a hagyomány létrejöttének le-

hetőségét azáltal, hogy a műveket technikailag rögzíti és archiválja. Eből következik, hogy Horváth kizárja az irodalom fogalmából a szóbeliség irodalmát, ahol elmosódnak a határok szerző és befogadó között, és nem jön létre az időben „állandó mű”, amely az irodalmi közösséget megtehermenthethetné. Thienemann sem tekinti ugyan a szóbeliség irodalmát irodalomnak, mégis, mivel számára az alapviszony legfontosabb eleme a közvetítés, a legtökéletesebb közvetítőnek a rádiót nevezi, „amely hosszú fejlődés eredményeként teljesen kikapcsolja a közvetítőt, a hangot lehántja a beszélőlőről, s közvetlenül továbbítja a láthatatlan hallgatóhoz” (47. old.).

Balogh hangos és néma olvasásra vonatkozó megfigyelései Zolnai Bélánál a szövegek stilisztikai vizsgálatában, az irodalmi nyelv optikai és akusztikai sajátosságainak megkülönböztetésében játszanak szerepet (Kovács Béla Lóránt: *Médiúm és stílus: A nyelv optikája és akusztikája Zolnai Béla életművében*). A rímet, ritmust, központozást, tipográfiát, mondatszerkesztést abból a szempontból vizsgálja meg, hogy az élőszóhoz vagy az írásbeliséghez kötődnek-e. Ennek alapján különbözteti meg az alárendelő szerkezetű, élőszóra írt, klasszikus körmondatot és a szemnek írt, mellérendelő szerkezetű, romantikus, illetve a mellé- és alárendelő barokk tirádát. Ő is ostromozza a modernség „holt betűjét”, és meglehetősen megvetéssel szól az avantgárd irodalmi kísérletekről. Általában jellemzi e szerzőket egyfajta íráspesszimizmus, kultúrakritikájuk alapvető paradoxonára azonban – hogy mindezt egy olyan írásbeli kultúrában teszik, ahonnan már nem lehet elérni és megismerni a régi szóbeliséget – sem ők, sem mostani recenzenseik nem reflektálnak. Megteszi viszont Fejtő Ferenc, aki a Sziget körének könyvellenességét kritizálja: „nem hiszünk a könyv felülmúlásában olyanok részéről, akik maguk is gyarapítják a könyvek számát, mégpedig azon-

nal.” (Idézi Tamás Ábel a *Könyv és táj: A szellem médiumai Kerényi Károly Sziget-antológiájában* c. tanulmányban, 308. old.)

A Sziget-kör (elsősorban Kerényi, Németh László és Hamvas Béla) könyvellenessége inkább metafizikai, mint pusztán kultúrakritikai alapokon nyugszik, s nem is áll meg a könyvborítónál, egészen a nyelvig terjed. Tamás Ábel idézi Hamvas, aki szerint „az élet teljessége néma”, ezért „a végleges megértésnek nincs szüksége beszédre” (307. old.). E szerzők könyv- és írásellenessége egyáltalán nem azonos mértékű és forrású. Szerb Antalra éppenséggel nem jellemző a radikális könyvkritika, Kerényi elképzelései pedig – például a könyvben egyszerre jelen levő „halál- és életaspektusról” – az antik mitológiából táplálkoznak. Kerényi azért is érdekes e kontextusban, mert az ókortudomány feladatát az antik mitikus szellem megragadásában látja, az antik művet eredeti közegébe való visszahelyezése nyomán véli elérhetőnek. A cél „visszavezetni az antikvitásból örökölt testtelen tudásunkat ókori testéhez”, s ezt szó szerint érti, amikor azt írja, hogy az antik szöveget „vissza kellene írni papiiruszra, hogy visszanyerje »antik érzékiség-hagyomány«-jellegét” (idézi Tamás, 303. és 307. old.). Balogh József szerint is „a régieket fennhangon kell olvasnunk, s ez annyit tesz, mint »életre kelteni a halhatatlanokat»” (idézi Simon, 229. old.). Dávidházi Péter tanulmánya („*Visszahelyezni eredeti közegébe*”: *Kerényi Károly és a mitológusi szerep hermeneutikája*) Kerényinek azzal a paradox célkitűzésével foglalkozik, amelyet a *Görög mitológia* előszavában fogalmaz meg: „a görögök mitológiáját legalább egy bizonyos mértékig visszahelyezni eredeti közegébe, a mitológiai elbeszélésbe.” A kísérlet azért van eleve kudarcra ítélve, mert egyrészt a mítoszok eredete homályba vész, másrészt egy idegen kultúrában a kísérletező számára is idegen nyelven (a *Görög mitológia* először németül je-

lent meg) hajtják végre, erre vonatkozna Dávidházi szerint a „legalább egy bizonyos mértékig” kitétel. Ez a kísérlet mégsem egyszerű visszahelyezésből vagy visszairásból áll: „A görög *mythologia* szónak nem csupán a »történetek«, a *mythoi* a tartalmuk, hanem az »elbeszélés«, a *legein* is: olyan elbeszélés, mely rezonanciakeltés is volt; belső rezonanciakeltés, melyben az is serkentőleg hatott a tudatra, hogy az elbeszélő történet személyesen érintette az elbeszélőt és hallgatóját. Egy ilyen elbeszélés és meghallgatás közegébe kellene a görög mitológia ránk maradt töredékeit visszahelyezni, hogy »holt anyagból« ismét önmagává, élő emberi anyaggá változzék vissza.” (314–315. old.) A kísérlet tétje és célja nem tudományos, hanem metafizikai, és nemcsak a szerző ügye, hanem szerzőé és olvasóé együtt.

Visszatérve a *Szigetre*, úgy tűnik, benne valami ehhez hasonló mitikus, élő anyagot kívántak létrehozni a szerzők. A Tamás Ábel által „antikönyvnek” titulált (309. old.) *Szigetben* csak a kötet végén vannak feltüntetve a szerzők, a kötetben pusztán a szövegek szerepelnek, dőlt és álló betűkkel szedve, oldalszámok nélkül. Az „együttalkotás” szolgálná az antik szellemiségű mű létrejöttét, ahogy Németh László is írja: „a könyv felülmúlása az ilyen társas, alkotó életből ki pattant »görögébb« könyvvel kezdődhetik.” (Idézi Tamás, 308. old.)

Medialitás és írás természetét legmélyebben a Moholy-Nagy László fotogramjairól szóló tanulmány érinti (Kékesi Zoltán: *Az írás és a médiumok „anyagtalanságának” Fotográfia és grafémaszerűség Moholy-Nagy Lászlónál*). A probléma itt egyrészt sokkal összetettebben és érzékletesebben vetődik fel, másrészt épp az anyagosság révén az eredethez, az írás bevéssésként való létrejöttéhez vezet vissza. A fotogram ugyanis a lenyomat és a fotó ötvözet, amely fényérzékeny anyagra helyezett tárgyak megvilágításával keletkezik – Moholy-Nagy szavával:

fényírás. Az így kapott véset vagy inkripció anyagszerűsége, térbelisége viszont paradox módon csak a szem számára lesz elérhető. A látható véset és a sima felszín különbsége tapintás és látás összeférhetetlenségét eredményezi. Ahogy Kékesi írja, az ilyen képek „tapintási érzékei kizárólag optikai úton állnak elő, azaz az általuk előhívott tapintásérzet csakis mediális lehet” (387. old.). A tanulmányhoz ugyanakkor nem mellékeltek képeket. Hiszen így a Kékesi által elemzett „anyagtalan anyagságot” az olvasó csupán az ő (nyomtatott) szavainak közvetítése révén és egyúttal hatványozottan tapasztalhatja meg. Mindazonáltal megjegyzendő, és Kékesi képleírásait dicséri, hogy a képek tulajdonképpen nem is hiányoznak. Moholy-Nagy további kísérleteiből és tipográfiai elképzeléseiből kiderül, hogy a képet mint olyat végletesen optikai minőségében és pszichofizikai vonatkozásaiban meghatározottnak tekinti, és végeredményben írásnak, „grafikus nyomnak” fogja fel. És fordítva: az írás is „pszichofizikailag [...] meghatározott forma”, a tipográfiának, amelyet egy kételemű (körből és négyzetből álló) optikai rendszerben ír le, „a szem pszichofizikai hatásösszefüggésével kell számolnia” (idézi Kékesi, 390. old.). Kísérleteiben az érzékeket, a hallást, látást, tapintást hozza érintkezésbe egymással úgy, hogy az érintkezési pontot mindig valamilyen jel-

vészet adja. „Optofonetikai” kísérleteiben például lemezre vagy filmnegatívba karcolt jelekkel hozott létre hangokat, s ezekkel egy mechanikai nyelv, a „barázdairás-ABC” megalkotásával kísérletezett.

Mivel Moholy-Nagyot az írás nem kultúrtörténeti, hanem technikai szempontból érdekli, nem is a gondolkodás kiterjesztéseként, külsővé tételeként fogja fel, hanem bevésődésként, nyomként. Ugyanakkor a nyomokat és véseteket olyan médiumokban hozza létre, amelyekben elveszítik anyagságukat, és így a tapintás helyett csak az anyagtalan érzékek, a hallás és legfőképpen a látás számára elérhetőek. Ezzel ugyanazt teszi, mint a nyomtatás az írással, az írás a szóval. Az írás vésetjellege és a szó hangzó volta a nyomtatott betűkben, ha nem vész is el teljesen, csak optikailag közvetíthető. Vagyis az eredeti, eredendő médium, a nyom, más – optikai – médiumok tartalmává válik. McLuhan épp ebben ismerte fel a medialitás alapelvét, nevezetesen hogy a médiumok „üzenete” mindig csak egy másik médium.

Visszatérve recenzióink tárgyához, meg kell említeni, hogy a könyv külseje kifogástalan: a tipográfia szép, a lila keménykötés pedig, a közepén egy rózsaszínbe játszó, enyhén futurisztikus kézzel, egészen tetszetős. A csinos külső keltette várakozásainkat azonban alulmúlja az, amit belül találunk.

Ha eltekintünk a nem is mindig kiadásra érett és/vagy a témához nem túl szorosan kapcsolódó szövegektől, akkor egy-két kivétellel jóformán csak recenziók halmazát kapjuk. Nem világos, hogy mi a kötet alapkonceptiója, hogy mit értenek a szerkesztők medialitáson, és milyen szempontból lehet egyaránt érdekes Zolnai Béla „nyelvész-tétikája”, Moholy-Nagy László fotogramjai vagy Kerényi ókortudományi célkitűzései. Vajon a medialitás fogalmában itt az írás médiumjellegén, az írás technikai hordozóinak kulturális, antropológiai, irodalmi szerepén vagy a technikai médiumok sajátosságain van a hangsúly? Milyen elv alapján választották ki a tárgyalt szerzőket? A mai médiatudomány előfutárainak tudománytörténeti vizsgálata vagy az irodalomtudomány számára érdekes megfigyelések emlékezetbe idézése, esetleg a médiumokkal bármilyen szempontból foglalkozó szerzők felderítése volt-e a cél? Mivel sem a szövegek, sem a cím nem segít választ találni ezekre a kérdésekre, nem válnak világossá a szerkesztés szempontjai s így célja sem. Emiatt épp a lényeges kérdések sikkadnak el, és nem derül ki, milyen értelemben lehet a korszakban medialitásról beszélni, miért nőtt meg az érdeklődés éppen ekkor az írás technikai iránt, s vajon miből fakad a tárgyalt szerzők általános könyvellesége.

SZŐKE JULIANNA

SZÁZADVÉG

ÚJ FOLYAM 44. SZÁM ³₁ 2007. 2. SZÁM

Tartalomjegyzék

Cél-ok

Standeisky Éva: A kommunisták politikai antiszemitizmusa (1945–1957)

Mi-kép(p)?

Tevesz László: A magyar liberális-nacionalizmus nemzetfogalma a „Kelet népe-vita” időszakában

Romsics Gergely: Variációk a magyar nemzet és népiség történetére a harmincas években – a német történeti és politikai gondolkodás kontextusában

Balázs Zoltán: A politikai kötelesség igazolása

Pásztorok

Árpád von Klimó: A Katolikus önértelmezés új irányai az 1960-as években Olaszországban és Magyarországon. Don Lorenzo Milani és Bulányi György példája

Századvég-szövegelő

Társadalmi rétegződés Magyarországon – elméletek és eredmények. Karácsony Gergellyel, Kovách Imrével és Róbert Péterrel Kapitány Balázs beszélget

WWW.SZAZADVEG.HU