

LELEMÉNYES BŰNBÁNÓK

NOVÁK VERONIKA

Erdélyi Gabriella:

Szökött szerzetesek

Erőszak és fiatalok a késő középkorban

Libri Kiadó, Budapest, 2011. 296 oldal, 3990 Ft

Kétes házasságukat menteni vagy éppen felbontani vágyó párok, rendjüket faképnél hagyó szerzetesek, dorbézoló diákok, véres eseményekben részt vállaló klerikusok elevenednek meg Erdélyi Gabriella 2011-ben megjelent könyvének lapjain. Vajon hogyan lehet a botránnyokból rekonstruálni a hétköznapiakat, és milyen képet kaphatunk a középkor végi Magyar Királyságról kiugrott szerzetesek és erőszakos fiatalok vizsgálatából?

A könyv szerzője az MTA Történettudományi Intézetének kutatója. Korábbi témavezetőjének, Péter Katalinnak a történelemszemléletéhez kapcsolódva,¹ újabb munkáiban a XV–XVI. századi társadalom- és mentalitástörténet témáit tárgyalja, igen gyakran a Vatikáni Levéltár gazdag magyar anyagának felhasználásával. Előző monográfiájában² egy XVI. század eleji körmendi per anyagát dolgozta fel, amelyben két szerzetesrend küzd egymással egy rendház birtoklásáért. A vitában tanúként megszólalnak városi polgárok, nemesek, klerikusok és parasztok, megismerhetjük nagyra törő prelátusok, főurak terveit, a városiak vallásosságának jellegzetes elemeit, valamint részletes képet kaphatunk a bíróság működésének gyakorlatáról, a bírák, írnokok, vádlottak és tanúk játszmáiról. Az egyetlen esetre koncentrált vizsgálódás lehetősége tette az elemzés különböző szintjei közötti átjárást, a perszöveget ízekre szedő mikrovizsgálattól a nagyívű politikai tervek és évszázados vallási átalakulások ábrázolásáig.

Erdélyi Gabriella új könyve annyiban hasonlít az előző munkához, hogy megmaradt a bíróságok, a jogi konfliktusok világánál, a forrás is a Vatikáni Levéltár anyagából származik, a főszereplők ismét egyházi emberek, a társadalmi környezetet pedig a városok

és falvak közemberei alkotják. A forrás jellege azonban eltérő: az elemzett szövegek a *Sacra Poenitentiaría Apostolica* anyagából származnak, a hivatalhoz forduló kérvényezők beadványainak a Penitenciária írnokai által készített, másolati kötetekbe lejegyzett változatairól van szó. Az egyes ügyek leírása néha meglehetősen részletes, máskor rendkívül szűkszavú, megfogalmazásokat a kúria nyelvezetét és jogfelfogását ismerő, szakavatott jegyzők végezték, így az egyéni részletek mellett már első látásra is felfedezhetők a közös formulák. Az egyetlen bőbeszédű és változatos elemeket magába foglaló forráskomplexum helyét tehát itt a másfél száz év alatt beadott szövegek sokasága veszi át: a szerző 2977 rövid kérelmet, szupplikációt vizsgál meg az 1411 és 1569 közötti időszakból. Ez nyilvánvalóan eltérő megközelítést igényelt, az arányok, számadatok hangsúlyosabb figyelembevételét és kezelését, ám emellett igen jelentős maradt az egyéni történetek, az egyes esetek kibontása.

A Penitenciária anyaga hatalmas mennyiségű kérelem nyomát őrzi. A XII. századtól működő pápai hivatal regisztrumköteteit feltehetően csak a XV. századtól vezették szisztematikusan, a XVI. század közepén pedig működését és ügykörét átszervezték, így irattermelése is megváltozott. A középkor és a kora újkor határán átívelő 150 év folyamán viszont a nyugati kereszténység egész területéről évente több ezren fordultak kérelmükkel a Penitenciáriához házassággal, pappá szenteléssel kapcsolatos problémáikkal, felmentést kérve különféle vétkek, például a klerikusok ellen elkövetett erőszakos cselekedetek nyomán járó egyházi büntetések alól. A Penitenciária nem a lelkiismeret gyógyító feloldozást adta meg, hanem a jogi következmények alól mentesítette ügyfeleit – nem egyfajta írásbeli gyónásról volt tehát szó, hanem az egyházi bíróságokra tartozó ügyek elrendezéséről.

A könyv az esetek bemutatásakor plasztikusan rajzolja meg a hivatalhoz forduló egyszerű emberek motivációit – a pápai kúria ügyintézésének igénybevétele fáradságos és költséges vállalkozás volt ugyan, ám lehetővé tette, hogy a kérelmezők az esetleg elfogult, ellenséges vagy éppen ügyük háttérét túlságosan is jól ismerő helyi hatóságokat megkerülhessék, és kedvezőbb rendezést nyerjenek. Kisebb helyet kap viszont a könyvben az ügyfelek sokaságának statisztikai jellegű elemzése, társadalmi profilja – számadatok például szinte csak a végjegyzetekben szerepelnek. Ugyanez vonatkozik a *Sacra Poenitentiaría* működésének bemutatására is, az ügyrend, a hivatali rangsor feltérképe-

¹ ■ Erdélyi Gabriella: Kalandozások a kora újkorban. Péter Katalin munkássága. *Aetas*, 26 (2011), 3. szám, 108–124. old.; uő: „Úgy sétálok a történelemben, ahogy a mindennapi életben.” Interjú Péter Katalinnal 75. születésnapja alkalmából. *Korall*, 46 (2011) 4. szám, 5–14. old.

² ■ Erdélyi Gabriella: *Egy kolostorper története. Hatalom, vallás és mindennapok a középkor és az újkor határán*. MTA Történettudományi Intézet, Bp., 2005.

zésére – a jelenségeket itt is a középkor végi ügyfelek szemével láthatjuk. A szerzőnek ez tudatos választása lehetett: ezeket az intézmény- és társadalomtörténeti elemzéseket két szakkikkben, a *Levéltári Közlemények* hasábjain ugyanis már megjelentette, ezért most döntött egy eltérő, „alulnézeti” megközelítés mellett.³

A kötet remekül feltérképezi a bírósági források kutatásának lehetőségeit. A boszorkányperek, inkvizíciós perek, szentté avatási eljárások során felvetett tanúvallomások és kegyelemlevelek régebb óta vizsgált dokumentumtípusai mellé 1983-ban csatlakozott a pápai Penitenciária által a középkor végén előállított forráskorpusz, amelyet csak ekkor nyitottak meg a kutatók előtt. Az 1990-es évek közepétől megélelénkülő penitenciáriakutatás eddig még meglehetősen szűk terepén a forráskiadás⁴ és a jogtörténeti érdeklődés áll az előtérben: vajon hogyan jelenik meg a kánonjog elmélete, egyes kézikönyvei a gyakorlatban, a megfogalmazás formuláiban vagy épp az ügyek kezelésében? Igen jól feltárhatóvá váltak olyan izgalmas problémák, mint a törvénytelen születés, az egyháziak és az erőszak kapcsolata vagy a keresztény házasságfelfogás változásai. A forrás jellegének köszönhetően jellemző a kvantitatív megközelítés, a szeriális jelleg kihasználása, hiszen egy-egy pápa pontifikátusához több tízezer kérelem is kötődhet; a XV. század közepét követő száz évben töretlen a forrástermelés, és alig változik a regisztrumok vezetésének logikája. Emellett azonban lehetőség nyílik egy-egy konkrét eset kibontására is, különösen akkor, ha a Penitenciária anyaga mellett a helyi egyházi vagy világi források is rávilágítanak ugyanarra az ügyre. Az úttörő olasz és német kutatók munkái mellé hamar felzárkóztak a távolibb területek anyagának feldolgozásai, mint a finn és norvég, a skót vagy éppen a magyar egyházmegyék, talán a hazai forrásanyag hiányosságainak pótlása reményében is.⁵

A pápához intézett szupplikációk világi megfelelői az angol kancelláriai bírósághoz intézett kérvények (*bills*) vagy a francia király által kiadott kegyelemlevelek (*lettres de rémission*). A francia középkorkutatás régóta használja ez utóbbiakat (talán ez lehet az oka, hogy Franciaországban nem mutatkozik túl nagy érdeklődés a pápai Penitenciária tanulmányozása iránt), elsősorban a mindennapi élet szokásait vizsgálták a segítségükkel, például a játékok, a szórakozás, a népi kultúra világát.⁶ A kegyelemlevelek egy másik izgalmas felfogása a forrás fikciós jellegét hangsúlyozza, és a gondosan megkonstruált történetek alapján szeretné feltárni az ideálist, a korszakban fontos értékeket.⁷ Végül egy harmadik irányzat a kegyelem gyakorlásában a királyi hatalom kiépülésének tudatosan használt eszközét látja, mellyel az uralkodó tovább építi az igazságosztó király képét, és élet-halál uraként mutatja be önmagát.⁸ Ez a hatalomközpontú megközelítés időről időre megjelenik a Penitenciária tevékenységének kutatásában is: Erdélyi Gabriella megfogalmazásában a Szentszék a beadványok, felmentések, feloldozások rendszeres és szabályozott kezelésével hozzájárul a bűn fogalmának meghatározásához, a normák felállításá-

hoz; beleavatkozik a helyi hatóságok tevékenységébe, és a központba vonzza az ügyek intézését.

A hatalom, a központi intézmény szempontjai azonban csak felvillannak a műben, csakúgy, mint a kánonjogi fejtegetések vagy a szigorú statisztikai jellegű elemzések: a szerző egészen más területeken kezd mélyfúrásokba, más problémákat fejt ki. A mű címe és alcíme azonban némileg félre is vezetheti az olvasót. A szereplők nem mind szerzetesek, és főleg nem szöttek meg mindannyian a rendházukból – viszont vitathatatlanul sok köztük a klerikus és a pap. A mű első hat fejezete egy klerikuséletű állomásait követi: a szerzetesrendbe lépéstől és az iskolától a munkakereső vándoréveken keresztül egészen az elnyert plébániai szolgálatig. Ezeket a fejezeteket viszont a Dózsa-felkelés utóéletét, valamint a török és a magyar világ – kegyetlen vagy épp békés – találkozásait taglaló két tanulmány követi, amelyek néhány problémát továbbvisznek ugyan, ám a könyv előző részeihez csak lazán kapcsolhatók. A fiatalok szintén csupán fontos, de korántsem kizárólagos résztvevői a könyvben tárgyalt epizódoknak. A cím és alcím így inkább figyelemfelkeltésre, mint pontos témameghatározásra alkalmas.

Tanulságos viszont szemügyre venni, hogyan bukkon elő a műben újra meg újra a cím harmadik tagja, az erőszak. Esetleírásként megjelenik számtalan történetben, konkrét részletekkel gazdagítva, megismerhetünk több kocsmai verekedést, kegyetlen megtorlást vagy éppen véletlen balesetet – ritka alkalom, hogy az olvasó ilyen színes leírásokkal találkozhat a magyar középkor mindennapjaiból. A felszín mögé pillantva kiderül az is, hogyan éltek a késő középkori, kora újkori világban az erőszak eszközként, milyen szerepet játszott a hétköznapi konfliktusok megoldásában. Az elemzett esetekből itt is nyilvánvalóvá válik, hogy ezekben a társadalmakban nyíltabb és természetesebb az agresszió, nagyobb tere van a jogos, avagy megengedett erőszaknak, az önvédelemnek, a bosszúnak, a sértés vérellomosásának; nyilvánosak a kivégzések; tanácsolt, hogy a

3 ■ Erdélyi Gabriella: A Sacra Poenitentiaría Apostolica hivatala és magyar kérvényei a 15–16. században. *Levéltári Közlemények*, 74 (2003), 1–2. szám, 33–57. old. és 76 (2005), 63–103. old.

4 ■ Pl. Ludwig Schmugge: *Repertorium Poenitentiaríae Germanicum*. I–VI. Max Niemeyer, Tübingen, 1996–2005.

5 ■ Lásd többek között Ludwig Schmugge, Filippo Tamburini, Kirsi Salonen, Torstein Jørgensen, Peter D. Clarke munkáit.

6 ■ Claude Gauvard: „De grace especial...” *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*. I–II. Publications de la Sorbonne, Paris, 1991.; Jean-Michel Mehl: *Les jeux au royaume de France: du XIIIe au début du XVe siècle*. Fayard, Paris, 1990.; Roger Vautier: *Le folklore pendant la guerre de Cent Ans d’après les lettres de rémission du Trésor des Chartes*. Guénégaud, Paris, 1965.

7 ■ Natalie Zemon Davis: *Fiction in the Archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*. Stanford University Press, Stanford, 1987.

8 ■ Claude Gauvard: Le roi de France et l’opinion publique à l’époque de Charles VI. In: *Culture et idéologie dans la genèse de l’État moderne. Actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l’Ecole française de Rome, 15–17 octobre 1984*. École Française de Rome, Paris–Rome, 1985. 353–366. old.; Hélène Millet (éd.): *Suppliques et requêtes: Gouvernement par la grâce en Occident (XIIe – XVe siècle)*. École Française de Rome, Rome, 2003.

gyermeket, a szolgálkat és a feleséget a családfő időnként erélyesen, ám nem túlságosan megfegyelve. Megtudhatjuk végül azt is, miként írják le az erőszakos cselekedeteket, hogyan fogalmazzák meg a történeteket a kérvények: a feloldozás elnyerése érdekében az elkövetők az események akaratlan voltát hangsúlyozzák; ha lehet, az ellenfél egyedi vonásai helyett inkább bűnösségét, agresszivitását, „latorságát” domborítják ki; kerülnek a konkrét cselekedetek bemutatását, helyette általánosságban említik a háború, a felkelés során mindenki által elkövetett tetteket (a szerző ezt nevezi „arctalan” erőszaknak). Az erőszak elbeszélése bevett sémákat követ, az egyes esetekben (a valóságos motivációk helyett) a becsület megsértésére és a heves érzelmekre hivatkoznak, általánosabb leírásokban pedig sztereotípiákat alkalmaznak, és mítoszokat teremtenek (a csecsemőgyilkos törökökről és a karóba húzó parasztokról).

Az erőszak témájának kezelése rávilágíthat a könyv rétegzett tárgyalásmódjára: a szupplikációkban talált egyes esetek különféle megközelítésmódok összefüggésében épülnek be a szerző komplex érvelésébe, a párhuzamosan futó elemzések többféle tanulságot is levonnak belőlük. Ez a komplex érvelés egybefonja a kérelmezők történeteit, a magyar történettudomány eddigi megállapításait és a nyugat-európai párhuzamokat; a szerző hipotéziseket állít fel, beépíti a nemzetközi történetírói irányzatok izgalmas elméleti felvetéseit, és időnként „kiszól” a könyvből, bevallja az olvasónak meglepődését, bizonytalanságát, útkeresését. Nem lineáris, könnyen követhető elbeszélést ír, hanem szerteágazó, időnként túlburjánzó szöveget, amelyben a felszínen zajló eseményektől egyre jobban eltávolodó, egyre mélyebbre hatoló vizsgálódások elkülöníthető rétegeket hoznak létre. Az olvasás folyamata pedig valójában az elemzési rétegek közti folyamatos átjárást követeli meg.

I

Az első természetesen az eseteleírások rétege. A középkori Magyarország hétköznapijainak, apró-cseprő ügyeinek, az egyszerű emberek gondolatainak feltá-

rása már önmagában is izgalmas vállalkozás, hiszen a fennmaradt egyéb források meglehetősen kevés teret engednek a történeti érdeklődés kibontakozásának.

A klerikusokat sokféle élethelyzetben pillanthatjuk meg: látjuk őket, amint belépnek a szerzetesrendbe, majd találkozunk velük diákként, kiderül, hogyan laktak együtt kis- és nagydiákok, hogyan illeszkedtek be a falusi közösség életébe a kocsmái szórakozástól, a vásárba járástól az adománygyűjtésekig, a tűzoltásban való részvételig. Később szerencsájukra váró, vágáns klerikusokként járnak faluról falura, időnként kirabolják őket, máskor megrendelésre levelet fogalmaznak, elszegődnek egy plébániára káplánnak vagy harangozóként. Végül úgy jelennek meg, mint megálapodott plébánosok, híveik életében fontos szerepet vállaló lelkipásztorok, akik tekintélyükkel vitákat simítanak el, de ellenségeket is szerezhetnek maguknak. A népi kultúrát bemutató fejezetben látunk egyháziakat és világiakat toron és virasztáson, isznak kocsmában, táncolnak fegyverrel, akár még birkóznak is. Ott vannak a sokadalmakban: vásárban és zarándoklanton, és igen gyakran nem fegyvertelenül. Az élénk éjszakai élet, a sötétedés utáni otthonos közlekedés gyakori leírásával a szerző cáfolni kívánja azt az eddig közhelyként kezelt tényt, hogy a középkori emberek rettegtek a mainál jóval sötétebb éjszakában.

A kérelmekből feltáruló népi kultúra világa jól láthatóan közös terepe laikusoknak és klerikusoknak, közösen szórakoznak magánvendégségekben, a kocsmákban és az ünnepekhez kötődő játékokon. Mások szerencsétlenül végződő házasságukat, török rabságuk viszontagságait mesélik el.

Erdélyi Gabriella ráadásul nem elégszik meg a forrásban bevallott jelenetek elmesélésével, hanem igyekszik a kulisszák mögé nézni, mérlegeli, vajon szokványos gyakorlattal vagy éppen külön viselkedéssel van-e dolgunk, megpróbál következtetni a szereplők indítékaira, leleplezi a felszínen zajló események mögötti játszmákat – névvel ellátott, kézzelfogható részletekben tobzódó drámák játszódnak tehát le a könyv minden fejezetében. Az eseteleírások súlyát növeli még az eredeti nyelven közölt sok kérelemszöveg is a végjegyzetekben.



II

Az elemzés második rétegében az egyének és csoportok közti összeütközések, konfliktusok működése és kezelése tárul fel, amivel munkáját Erdélyi Gabriella a jogantropológiai kutatások sorába is beilleszti.⁹ Ezek szerint a konfliktusok a társadalom működésének természetes velejárói, kialakulásuk és elrendezésük során formálódnak a társadalmi kapcsolatok és csoportok, amelyeket így nem eleve adott keretként kell felfognunk. Így tekintve a perek, a tételes jog, a bírósági intézmények csupán töredékét jelentik egy komplex rendszernek, amelyben helyet kapnak a peren kívüli megegyezések, az alkufolyamatok, az erőszak, a kényszerítés, a békéltető eljárások, a fogott bírák és egyéb közvetítők is. Az erőszak tehát, és ezt a szerző többször is hangsúlyozza, nem primitív ellentéte a kulturált pereskedésnek, amelyet az erősödő államhatalom kényszerít rá a zabolázatlan alattvalókra egy hosszú civilizálódási folyamat keretében, hanem egyenértékű alternatívája, és korántsem tekinthető az ellenségeskedés régiesebb vagy durvább megoldásának. Hiszen az erőszak alkalmazásának is megvoltak a maga kötött formái, amelyek a verbális agressziótól az ütésekig és a fegyverhasználatig fokozódtak, valamint léteztek a békéltetés jellegzetes figurái és kifejezései, s maga a verekedés is követett bizonyos szabályokat (például a felek elhagyták a házat, és az utcán csaptak össze). Másrészt maga a perbe fogás is a bosszúállás, a fenyegetés egyik eszköze volt: célja nem az ítélethozatal, majd végrehajtása, hanem a felek közti megegyezés kikényszerítése.

A konfliktusok ilyen szemléletű vizsgálata rávilágít az egyszerű emberek ügyességére a hatalom eszközeinek tartott bírósági intézmények használatában – a kérelmezők tudatosan választanak döntési fórumot, utaznak és költségeknek, ha erre van szükség az áhított javadalom megőrzéséhez vagy a gyermekek öröklésének biztosításához. Az erőszakot, miután megismertük körülményeit, beilleszthetjük a hétköznapi banális eseményei közé, a szórakozás, a játékok, az utazás, a közösségi szállások, a szomszédi együttélés kereteibe. A szerző még arra is tesz kísérletet – pedig ez a forrás jellege miatt igen nehéz –, hogy egyensúlyt találjon az írott dokumentációba tragikus végkifejletük miatt bekerülő, láthatóvá váló esetek és a békésen megoldódó, ezért megfoghatatlan ügyek között: véleménye szerint ez utóbbiak jelentik az általánost, a hétköznapit. A véres jelenetek bemutatása tehát paradox módon eszköz Erdélyi Gabriella kezében, hogy megcáfolja az erőszakos középkor közkeletű képét.

III

Az esetek elemzésének harmadik rétege a könyvben maguknak a történeteknek mint narratíváknak a vizsgálata. Ez tulajdonképpen forráskritika, hiszen a bírósági eljárás során keletkezett, sokféle műfajú szöveget már nem szokás késpénznek venni.¹⁰ Nyilvánvaló, hogy a vallomástevő igyekszik csökkenteni felelősségét,

menti az irháját, a bíróság viszont hatalmi helyzetéből fakadóan rákényszeríti saját elképzeléseit a megfelelni és túlélni vágyó vádlottakra; a kínvallatással kicsikart vallomások ennek legszélsőségesebb példái. A Penitenciária regisztrumköteteibe bejegyzett kérelmek valóságtartalmát nem ellenőrizték, csak kikötötték, hogy kizárólag akkor érvényesek, ha híven mutatják be a történeteket és a körülményeket. Mivel a kapott diszpenzációt a helyi közösség és intézmények előtt kívánták használni, a csalások és ferdítések végül kiderülhettek – ez azonban a Penitenciária anyagában felfedezett dokumentumok tartalmán már nem változtat.

A történész tehát gyanakszik, ennek a módszertana viszont már többféle tényezőtől függ. A legkézenfekvőbb, ha bevon más forrásokat – a Rómában megfogalmazott szupplikációknak logikus kontrollját jelentik a helyi hatóságok által előállított dokumentumok, adminisztratív iratok; használatukkal időnként be lehet bizonyítani, hogy a kérelemben bemutatott eset alapadatai sem feltétlenül egyeznek meg a más forrásokban foglaltakkal.¹¹

A szerző azonban nem vonultathatott fel kontrollforrásokat a gyanús történetek ellenőrzésére, ezért magukat a narratívákat kellett szóra bírnia: odafigyelt az elhallgatásokra, a korabeli normáktól gyanús eltérő gyakorlatokra, a sablonos vagy túl szép történetekre. A szövegek ilyen felfeléseit tovább bontotta, például a forrás keletkezésének logikájára támaszkodva: mindjárt az 1. fejezetben kiderül, hogy a rendből kilépő szerzetesek a feloldozás megszerzéséhez kénytelenek voltak arra hivatkozni, hogy túl fiatalon, megfontolatlanul vagy kényszer hatására álltak szerzetesnek, lévén ezek az érvénytelenítés feltételei, ám még véletlenül sem vallhatták be valódi szándékukat. Ennek kiderítésére a szerző hipotézist állít fel: szerint a szökött

9 ■ Thomas Kuehn: *Law, family, and women. Towards a legal anthropology of Renaissance Italy*. University of Chicago Press, Chicago, 1991.; John Bossy (ed.): *Disputes and settlements: law and human relations in the West*. Cambridge University Press, London, 1983.

10 ■ A peranyagok antropológiai vizsgálatának első, a lehetőségektől fellelkesülő nemzedékét az 1970-es években keletkezett *Montaillou* képviseli, amelynek szerzője a forrás keletkezési körülményeinek bemutatása mellett is gyakorlatilag átveszi a vádlottak állításait, és úgy kezeli őket, mintha a valóságot mutatnák be, lásd Emmanuel le Roy Ladurie: *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324)*. Osiris, Bp., 1997. (Kritikája magyarul: Klaniczay Gábor: *Montaillou harminc éve. BUKSZ*, 1998. nyár, 168178. old.) A későbbiekben ebben jelentős változás történt, amiről lásd többek között: Thomas Kuehn: *Reading Microhistory: The Example of Giovanni and Lusanna. The Journal of Modern History*, 61 (1989), 3. szám, 512–534. old.; Michael Goodich (ed.): *Voices from the Bench. The Narratives of Lesser Folk in Medieval Trials. (The New Middle Ages)*. New York, Palgrave-Macmillan, 2006.; vagy akár Erdélyi Gabriella előző könyvét.

11 ■ Például Kirsi Salonen: *Diemunda and Heinrich – married or not? About a marriage litigation in the consistorial court of Freising in the late Middle Ages*. In: Gerhard Jaritz – Torstein Jørgensen – Kirsi Salonen (eds.): *...et usque ad ultimum terrae. The Apostolic Penitentiary in local contexts*. Central European University Press, Bp., 2007. 4359. old.

12 ■ Jacques Rossiaud: *Prostitúció, ifjúság, társadalom a 15. században*. In: Léclerc Pál (szerk.): *A nyilvánvaló nők*. Új Mandátum, Bp., 1999. 49–83. old.; Jacques Solé: *Etre femme en 1500*. Perrin, Paris, 2000. 52–62. old.

szerzetesek annak idején azért léptek be a rendbe, mert ingyen akartak tanulmányokat folytatni, és vagyon, vagyis javadalom nélkül eljutni a pappá szentelésig, a paraszti sorból kiemelkedésig. Ez a jelenség az 1510-es évek szökött szerzeteseire jellemző.

A hipotézist mozaikszerű érvek támasztják alá: ekkoriban a legtöbb aposztata, rendjét elhagyó szerzetes a magas színvonalú iskolarendszeréről híres Domonkos-rendből lép ki. Pappá szentelésüket már nem kényszerként mutatják be az elbeszélők, akik a továbbiakban világi papként kívántak működni, szemben a XV. században tapasztaltakkal, amikor jellemzően egy másik szerzetesrendbe akartak átlépni. Végül a kilépő szerzetesek legnagyobb része mezővárosi vagy falusi születésű közember, akinek nem lett volna más lehetősége a magas szintű tanulásra és a felemelkedésre. A fenti érvek nem bizonyítékai a hipotézis minden elkülnülő elemének, de igen meggyőző komplex képpé állnak össze. Az olvasó ráadásul szemtanúja az alkotási folyamatnak: a nyomozás szálait kézben tartó szerző mellett afféle doktor Watsonként vesz részt a történetek megcáfolásában, a hipotézis megfogalmazásában, az érvek összegyűjtésében.

Másfajta elemzést figyelhetünk meg az egész narratív sorozat születését előidéző Dózsa-felkelés utóéletének vizsgálatában. Az erőszakos cselekedeteket elkövető papok közül tizenötön a Penitenciária hivatalához fordultak – valószínűleg azok, akik a javadalmakért folyó klerikusi versenyben szükségét érezték helytelen viselkedésük kúriai elsimításának –, a nagy többség más, nem dokumentált módokon szabadult meg lelki terhértől. A szerző azt mutatja be, hogy a felkelés elbeszéléseiben, az eseményektől időben távolodva egy bizonyos interpretációs folyamat rajzolódik ki. A legkorábbi kérelem egyéni bűnként, a kerettörténet teljes elhallgatásával beszél a véres eseményekről. Néhány évvel később egy értelmezési háború kezdődik: a parasztok oldalán álló kérelmezők egy dicsőséges kereszties hadjáratról és az ellene forduló, áruló nemesekről szólnak, míg a másik oldalon állók a lázadó parasztok példás megbüntetésével büszkélkednek. Az 1520-as években keletkezett történetek még letisztultabb képet adnak, előre megtervezett összeesküvésként mutatják be az eseménysorozatot.

A szerző a papgyilkos laikusok vagy az erőszakos cselekedeteket elkövető klerikusok elbeszéléseit is gyanúsaknak találta, amikor észrevette, hogy az egyes ügyek reprezentációja rendkívül sablonos: a kérelmezőt támadás vagy sértés éri, erre ő békítőleg válaszol, ám végül védenie kell önmagát és becsületét, így következik be az őt is bajba sodró haláleset vagy sebesülés. Az azonos alapszerkezetet a kánonjog szabályaihoz való tudatos igazodás magyarázza (az esetet megbocsáthatóként kell bemutatni). A konfliktusok reprezentációja tehát a becsület körül forog: a felidézett sértések a papi tisztaságot és az emberi tisztességet támadják, paráznának vagy latornak nevezve az ellenfelet. Így az elmesélt történetek látszólag valamiféle papságellenességet fejeznek ki, és az egyházi–világi ellentétet

hangsúlyozzák, a valódi motívumok feltárása azonban ennek ellenkezőjét bizonyítja. A kérelmek összevetéséből, az elejtett megjegyzésekből, a tettestársak megemlékezéséből ugyanis az derül ki, hogy a konfliktusok igen gyakran a papok világi szerepeiből, tevékenységéből fakadtak. A plébánosok népes családja élén álltak, ezért sok eset valójában családon belüli erőszak, például rendetlen szolgák túl szigorú megfegyelmezése lehetett. Ugyanígy jellemző az is, hogy a laikusok és klerikusok összetűzései néhány hozzátartozót vagy akár egész rokonságokat szembeállító családi viszályok, régi, anyagi természetű viták eredményei, de a közös szórakozás alkalmai is összeütközésekhez vezethettek.

Talán ezt a képet árnyalja egy bemutatott összetűzés, melynek elbeszélésében a kérelmező pap megemlíti, hogy a házába betörő támadók a sértések között azt is mondták: „Plébános, add nekünk az ágyasodat!” (150. old.) A szerző ezt az esetet a családi ellenségeskedések sorába illeszti be, és megjegyzi, hogy a támadás további leírásában már nincs szó nőkről. Itt azonban talán egy olyan konfliktus sejlik fel, amely valóban a papok különbözőségére, a velük szemben támasztott sajátos elvárásokra utal. A francia kegyelemlevelek laikus elbeszéléseiben és a perekben időről időre előkerülnek az ágyastartó papok elleni támadások, melyek során a támadók a pap háztartásában él, gyanús erkölcsű, tehát könnyű prédának számító nőt hurcolták el és erőszakolták meg.¹² Lehetséges, hogy itt is hasonló esetről volt szó, csak a klerikus kérelmező igyekezett ezt a számára megszegyenítő elemet háttérbe szorítani.

A klerikusok és laikusok konfliktusait bemutató fejezet egyébként is igen nehéz feladat elé állította a szerzőt: azt kívánta megvizsgálni, hogyan látják a laikusok a papokat, milyen viselkedést várnak el tőlük. A rendelkezésre álló, laikusok által beadott kérelmek azonban annyira sematikusak és szűkszavúak, hogy nem teszik lehetővé a kérdés vizsgálatát. Erdélyi Gabriella ezért a gyilkosságba keveredő klerikusok szupplikációit vette elő, ahol az áldozatok gyakran laikusok, így ezek az elbeszélések is mutatják a laikusok és klerikusok konfliktusainak jellegzetességeit. A konfliktusokra ez igaz is lehet, ám elbeszélésük semmiképpen sem tükrözi a laikusok véleményét. Bizonyos esetekben a szerző mégis erre próbálja használni őket: egy gyilkosságba keveredett pap szerint a kocsmában tartózkodó parasztok és a kocsmáros felháborodtak, amikor laikus ellenfele sértegetni kezdte őt. Ha biztosak lennénk abban, hogy az elbeszélések szó szerinti pontossággal adják vissza a történeteket, akkor valóban bizonyítottan láthatnánk, hogy (ahogy a szerző írja) a laikusok véleménye szerint „papjaik bizonyos szempontból különböznek tőlük”, és ezért „sajátos bánásmód” jár ki nekik. (158. old.) Az egész könyv módszertana, Erdélyi Gabriella végig kitapintható gyanakvása azonban nem engedi meg ezt a bizonyosságot. Ez az eset csupán azt bizonyíthatja, hogy az elbeszélő megpróbálta hangsúlyozni ellenfele mások szemében is vérlázító viselkedését, illetve hogy ő klerikusként úgy vélte, a jelen lévő laikusoknak így kellett volna viselkedniük és vélekedniük.

A könyv érvelésének legizgalmasabb része a narratívák ízekre szedése, ahol a szerző a tények talaján álló történelmi munka határait feszegeti, s ezt azzal teszi kézzelfoghatóvá, hogy bevonja az olvasót az alternatív értelmezések kimunkálásának folyamatába.

IV

A kérelmek elemzésének negyedik rétegében a szerző az egyes esetektől eltávolodva átfogóbb képet kíván megrajzolni. Ez a kép a korszak művelődéstörténetének egy fontos szeletét, az iskolázást mutatja be. Találkozunk szerzetesi iskolákkal, domonkos, pálos és ferences oktatási modellekkel, rácsodálkozhatunk a falusi és a mezővárosi iskolák világára, a diákok mindennapjaira. A szupplikációkban leírt mellékes körülmények, a helyszínek és a szereplők említése ugyanis ezekre vet fényt. Egyrészt maguknak az iskoláknak a létére: ha egy kis falu temetőjében vagy egy mezőváros kocsmájában összeverekszik négy-öt diák, vagy bajba kerül az iskolamester, akkor azon a településen gyaníthatóan folyik oktatás, és ez nem csekély információ. A szerző szerint a Békefi Remig által 1910-re fellelt félszáz falusi iskola mellé a Penitenciária anyaga alapján még huszonöt-harmincat hozzá lehet tenni, ez pedig elég lényeges mértékű változás. Erdélyi Gabriella nem csupán a ténylegesen megemlített iskolákat veszi számba, hanem, a narratívák logikájára támaszkodva, olyan áttételes következtetéseket is megkockáztat, hogy azokon a helyeken, ahonnan feltűnően nagy számban szöknek meg szerzetesek, valószínűleg rendi oktatási intézmény működhetett, így Egerben és Újlakon esetleg az ágostonosok tarthattak fenn iskolát. A neveltetés lehetséges stratégiáiról is ír: a falusiak a Domonkos-, az ágostonos és a pálos rendbe küldték a gyermekeiket, míg a mezővárosiak a ferencesekhez, a városlakó középrétegek pedig a domonkosokhoz és az ágostonosokhoz; aki tehetett, távoli iskolát választott, ezzel lehetőséget adva gyermekének az önállósodásra és a civilizált, finom viselkedés elsajátítására. Ez utóbbira a rendi szabályzatokkal és a pálos nevelési elveket ekkoriban megfogalmazó Gyöngyösi Gergely írásaival világít rá a szerző. Az egész tablót pedig beleépíti a társadalom alsóbb rétegeinél feltételezett erőteljes tanulási igény melletti érvelésbe – a XVI. századi, a reformációval összekapcsolódó oktatási reform gyökereit itt, a tudást bármilyen áron megszerző vagy gyermekeiknek biztosító parasztek körében leli fel.

V

És ezzel el is jutottunk az esetekből kibontakozó ötödik nagy témához, a széles értelemben vett társadalmi felemelkedés mechanizmusainak vizsgálatához. A könyv főszereplői parasztek, szegény városiak, diákok, vándor klerikusok, plébánosok, időnként a férjük által elhagyott nők is, akik ilyen vagy olyan módon a sorsuk jobbításán fáradoznak. Ennek a küzdelemnek a kontextusát rajzolja meg Erdélyi Gabriella, amikor

az alsópapáságról írva rámutat, hogy a falusi és városi plébánosok csupán a szűk, felső szintjét teszik ki az alsópapáság népes és a középkor utolsó századaiban mind népesebb táborának (4. fejezet). Számukra a középkor végi, egyre intenzívebb laikus vallásos élet kínált új lehetőségeket: hagyatékok és alapítványok rendelkeztek arról, hány misét kell mondani az alapítók lelki üdvéért, konfraternitások fogadtak saját miséző papokat, oltárigazgatókat. Egy-egy plébános mellett káplánok sokasága gyülekezett, akik a liturgikus szolgáltatások piacán a laikusok igényeit teljesítették. Feladathoz juthatott a sok, felszentelés előtt álló klerikus és jogtudó deák is: írnokok, jegyzők, tanítók lehettek egy-egy közösségben. Ez a biztos javadalom nélküli élet azonban együtt járt a lehetőségek állandó kutatásával, a vándorlással, a megbízatások gyors cserélődésével: így alakult ki egy mozgékony, időnként bajkeverő, de minden esetben nehezen ellenőrizhető alsópapi réteg.

A tudatos életút-egyengetés másik problematikájának példája a könyvben a török miatt párjukat elvesztő nők és férfiak törekvése, hogy új házasságot köthessenek (8. fejezet). A hiányzó házastárs vagy jegyes hol hosszú időre rabságba került, hol pedig önként lépett át a muzulmán–keresztény határon, és esetleg házasságot is kötött. A kérelmekben a társadalom minden rétegével találkozunk, más források említése alapján pedig tömeges jelenség lehetett az újraházasodás. Noha jogilag bigámiáról volt szó, a helyi közösségek nagy valószínűséggel elfogadták ezt a gyakorlatot, amely a házasságok gyors pótlásával a demográfiai katasztrófát előzte meg, biztosította az egyéni boldogulást, és a válás előtti világban gyakorlatilag megvalósította a régi kapcsolat felbontását és egy új megkötését. A török megjelenése ezekben a történetekben nemcsak a pusztítás és az elszabaduló erőszak képeivel szolgál; új lehetőségeket is jelez.

Ugyanerre a tudatos sorsépítésre utal a szerző, amikor rámutat, hogy a laikusok széles körű oktatását vállaló reformációt megelőzően a paraszti felemelkedés kézenfekvő útja a szerzetesrendi oktatáson, pappá felszentelésen, majd kiugráson keresztül vezetett; amikor a javadalmakért, örökségért, megbecsülésért folytatótt, akár erőszakhoz és pereskedéshez folyamodó harc játszmáit tárja fel; amikor a pápai kúrián kérelmükkel jelentkező közemberek furfangos ügykezeléséről rántja le a leplet. A közös motívum a kreativitás, az ambíció, a rugalmasság, a kiskapuk keresése, a kényszerítő társadalmi keretek feszegetése – vagy még inkább leleményes kihasználása. Erdélyi Gabriella hősei – laikusok és klerikusok, férfiak és nők, fiatalok és idősek – túl akarnak élni, sőt többre akarják vinni, művelődésre és felemelkedésre vágnak, és ezért tudatosan, széles körű tájékozottságról tanúbizonyságot téve hasznosítják mind a magyarországi iskolarendszernek, mind a bíróságoknak és a hivataloknak a mezővárostól a kereszténység fővárosáig ívelő hálózatát. Valódi ágensei, magabiztos cselekvői az időnként tragikomikus, időnként drámai hangulatú középkor végi magyar világnak – talán ez a kép a könyv legnagyobb tanulsága. □

DESCARTES

PLATONIZMUSA ÉS A SZENVEDÉLYEK

SCHMAL DÁNIEL

René Descartes:

A lélek szenvedélyei és más írások

Ford. Dékány András fordításának felhasználásával

Boros Gábor és Gulyás Péter

L'Harmattan, Budapest, 2012. 218 oldal, 2500 Ft

Egy filozófiai kultúra elevenségéről nemcsak a friss publikációk és az önálló írások száma, de még csak nem is csupán a fordításirodalom terjedelme tanúskodik, hanem az alpművek rendszeres újrafordítása is, mert generációk egymásra épülő – olykor egymással vitakozó – értelmezői munkájának gyakorlatát feltételezi. Ezért oly örömdetes, hogy a kora újkori időszak filozófiai írásai közül egyre több lát másodszor is napvilágot új, vagy a korábbi eredményekre támaszkodó, javított fordításban. Descartes *Értekezés a módszerről* és *Elmélkedések az első filozófiáról* című művei, Locke *Értekezése*, Spinoza *Etikája*, valamint Leibniz *Újabb értekezései* után most Descartes utolsó, még életében publikált írása, *A lélek szenvedélyei* jelent meg új fordításban. A fordító Boros Gábor és az első rész terminológiájának kidolgozásában segédkező Gulyás Péter kiváló munkát végeztek. A szöveg nemcsak pontos, világos és jól olvasható, hanem egy sor olyan terminológiai javaslatot is tartalmaz, amely az interpretáció munkáját a hazai filozófiai nyelv gazdagításával végzi el.

A mű interpretációja nem merül ki a fordításban. A kötet további értéke, hogy a szöveget – a francia kiadvány kiadására emlékeztetve – egyfajta *dossier* veszi körül. A descartes-i művet előszó és részletes bevezető előzi meg, majd az értelmezést segítő szöveggyűjtemény, terminustár, név- és tárgymutató, valamint válogatott bibliográfia zárja. Különösen átgondolt és jól felépített a szöveggyűjtemény, amelynek első része Descartes korábbi műveiből közöl válogatást. Az *Értekezés a módszerről* hosszabb-rövidebb szakaszai után külön említést érdemel *A filozófia alapelvei* 1644-es latin ajánlása, amelynek eddig csak a francia változatból készült fordítása volt magyarul olvasható. Ezek s a további szemelvények – az 1647-es francia kiadás előszavaként szolgáló Picot-levél egy-egy részlete, valamint egy Erzsébet hercegnőnek címzett levél – a

descartes-i rendszeres etika kialakulásának stádiumait mutatják be. A szöveggyűjtemény második része a spinozai *Etika* ötödik részének előszavában olvasható Descartes-kritikát tartalmazza, valamint egy szemelvényt Malebranche *Az igazság kutatása* című művéből, amelyben a szerző a bűnbeesés teológiájával hozza összefüggésbe a szenvedélyek hatalmát. A kötet utolsó része Descartes írásának művészetelméleti hatását mutatja be Charles Le Brun egy 1668-as beszédének példáján (Bartha-Kovács Katalin fordításában). Le Brun előadása a descartes-i szenvedélyelmélet felépítését követi, ám a szenvedélyek karteziánus magyarázatát egyfajta vizuális szótárrá, fiziognómiává egészíti ki, az arc ugyanis „az egész testnek az a része, ahol a lélek a leginkább láthatóvá teszi érzéseit” (197. old.).

A szöveggyűjtemény összeállításában megmutatózó szakmai igényességnek köszönhetően *A lélek szenvedélyei* a descartes-i életmű és a korabeli viták összefüggésében jelenik meg a mai olvasó előtt. Boros Gábor így nemcsak megbízható szövegeket ad a kezünkbe, hanem egy olyan Descartes-értelmezést is körvonalaz, amelynek jelentőségét nem utolsó sorban a megszokott, sztereotip Descartes-kép megkérdőjelezésében látom. A kötetet olvasva nem egy saját ideáinak körébe zárt s a külvilághoz utat kereső filozófussal találkozunk, hanem egy olyan elmélkedővel, aki szenvedélyeknek kitett, testi létezőként eleve része annak a közös világnak, amely létezésének első pillanatától fogva emocionálisan érinti. Ezt az értelmezési lehetőséget fejti ki Boros Gábor a kötetet bevezető tanulmányban. Noha teljes mértékben egyetértek azzal a kritikával, amelyet a szerző a szolipszista Descartes képe felett gyakorol, az itt kirajzolódó új értelmezés jelentősen eltér az én Descartes-olvasatomtól. A hagyományos felfogás felülvizsgálatának szükségességét illetően messzemenőig egyetértek a szerzővel, viszont most megragadom az alkalmat, hogy azt is kifejtsem, értelmezésem mely pontokon tér el az övétől. Észrevételeimet azonban nem kritikának szánom – kényesítő érveim amúgy sincsenek –, hanem azokhoz a hazai vitákhoz szeretnék velük hozzájárulni, amelyek reményeim szerint a kora újkori kutatások elevenségét jelzik, s amelyek aligha lettek volna lehetségesek a nélkül a kiterjedt szervezői, fordítói és kutatómunka nélkül, amelyet Boros Gábor végzett az elmúlt évtizedekben.

A kötetet bevezető írásában – amelynek bizonyos részei Boros Gábor korábbi Descartes-monográfiájára épülnek¹ – a szerző utánajár „a descartes-i filozófia

¹ ■ Boros Gábor: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron-Brozsek, Bp., 2010.

rendszerházát alkotó diszciplínák kiindulópontja és betetőzése közötti viszonyoknak” (13–14. old.), vagyis filozófiailag rekonstruálható utat keres a *cogitótól* Descartes kései etikai alapfogalmáig, a *nemeslelkűségig*. E kísérlet túlmegy a rendelkezésünkre álló írások horizontján, amennyiben Descartes rendszerének olyan implicit, organikus egységét feltételezi, amely a ránk maradt írásokban nem mindig érhető tetten, ám amelyet a filozófus talán maga is kidomborított volna, ha „megadatik neki a visszatérés Stockholmból” (51. old.). Boros Gábor e rekonstrukciót „platonizáló Descartes-olvasatnak” nevezi (20. old.). Úgy véli ugyanis, hogy a rendszer kezdő- és végpontja „a világegyetemnek ugyanazt a platonikus teológiai-metafizikai eszméjét előfeltételezi” (38. old.). Ennival szemben úgy látom, hogy ha e teológiai-metafizikai eszme valamiképp jelen van is a descartes-i filozófia háttérében, Descartes lényeges pontokon eltávolodik tőle. A rendszerszerű, organikus egység tehát nem egy gondolkodási folyamat tragikus megszakadása miatt nem vált egyértelművé, hanem azért, mert a descartes-i filozófia az egyes diszciplínák között feltételezett szerves kapcsolat dacára egy jól meghatározható értelemben nem rendszerfilozófia. A továbbiakban ezt szeretném kifejteni az intuíción, a *cogito*, az akarat és a nemeslelkűség fogalmainra koncentrálni.

AZ INTUÍCIÓ

Descartes szolipszisztikus olvasatának elutasítása Boros Gábor bevezető tanulmányában arra a „platonizáló filozófiai megismerésméletre” (18. old.) támaszkodik, amelyben az ideák közötti szükségszerű kapcsolat „egyszerű tényállásként akkor is fennáll, ha nincs, ki ráirányítsa elméje tekintetét” (16. old.). Azt a megismerési aktust, amely e szükségszerű kapcsolatokat megragadja, Descartes intuíciónak nevezi. Minthogy az egyes ideák megértése nem lehetséges mindannak legalább implicit elgondolása nélkül, amittől az idea függ, az én léte sem gondolható el Isten léte nélkül, így „az önmaga létéről a *cogito* aktusában megbizonyosodó véges emberi ego egy pillanatig sem *solus ipse*” (19. old.).

E szükségszerű kapcsolatra utalva Boros Gábor a *Szabályok* példáit idézi: „vagyok, tehát van Isten”, „értelemmel belátok, tehát a testtől különböző elmém van”. Majd hozzáteszi: „E kapcsolatok szükségszerű volta azt jelenti, hogy egyetlen, teljesen egyszerű mentális intuíciónban lehetséges belátni egymáshoz fűződő viszonyukat.” (15. old.) Noha egyetlenként azaz, hogy Descartes szerint szükségszerű kapcsolat van az ego léte és Isten léte között, a magyarázat meglepő, mert úgy látom, hogy ennek a kapcsolatnak az intuitív belátására a felsorolt példák egyikében sincs lehetőség. Sem a „vagyok, tehát van Isten”, sem az „értelemmel belátok, tehát a testtől különböző elmém van” kijelentés nem elégti ki az intuíción *Szabályok*-beli definícióját: „Intuíción [...] értem [...] egy tiszta és gyöngyelmű elmének annyira könnyű és elkülönített

felfogását, hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér.”² Természetesen képesek vagyunk saját létezésünk ilyen evidens felfogására, s az is igaz, hogy ebben az intuíciónban zavarosan már azt az okot is el kell gondolnunk, amelytől létezésünk függ, ám ez utóbbi elkülönített ismeretét Descartes intuitív lépések soraként keletkező dedukción adja elő. És ugyanígy lehetséges Isten ideájának intuitív szemlélete,³ sőt az is kijelenthető, hogy ez az idea egyszerűbb, világosabb és elkülönítettebb minden testi ideánál,⁴ ám ennek szemléletében még csak implicit módon sincsen adva saját létezésünk ideája. Ha tehát az „Isten létezik” és az „én létezem” megragadható is intuitív, szükségszerű kapcsolatuk számunkra nem hozzáférhető attól a szukcesszív, időbeli folyamattól – a dedukciótól – függetlenül, amely bizonyosságát az emlékeztől kölcsönzi.⁵

Megjegyzendő azonban, hogy a figyelem folyamatos mozgása lehetővé teszi, hogy egy deduktív következtetési láncolat végigjárása után a megtett út – a figyelem megfelelő gyakorlatoztatása révén – *utólag* szinte egyszerre átláthatóvá váljon, így a dedukció helyét a megismerés alapegységének számító intuíción váltja fel.⁶ Ez az átfogó intuitív belátás a *Szabályok* szerint utólagos, és lehetőségei az értelmi megragadás véges terjedelme miatt erősen korlátozottak.⁷ Boros Gábor szerint azonban a dedukción nem megelőzi, hanem követi az intuíción: „Ez persze [ti. az intuíción prioritása] nem jelenti azt, hogy nem konstruálhatunk formális következtetési láncolatokat, amelyek demonstrálják, felmutatják mások, valamint saját *későbbi*, az egyszerű belátásról már megfeledezett önmagunk számára a szóban forgó ideák intuíciónal belátható-belátott kapcsolatát. Descartes-tal szólva,

2 ■ *Szabályok az értelem vezetésére*, 3. szabály. In: René Descartes: *Œuvres*. Éd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, Paris, 1996. (Első kiadás: 1897–1913.) X. köt., 368. old. (Descartes műveinek összkiadására a továbbiakban AT jelzéssel, a kötet és az oldalszám megadásával, a magyar fordításra m. kiad. rövidítéssel utalok.) Magyarul: uő: *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. Szerk. Nádor György. Akadémiai, Bp., 1961. 92. old. A fordítást módosítottam.

3 ■ Vö. Descartes egy 1637. májusi levele, AT I. 353. old.

4 ■ Vö. *Principia philosophiae* I. 19. AT VIII-1. 12. Lásd még a francia kiadás kiegészítéseit: AT IX-2. 33. Descartes máshol Isten létezésének bizonyítását minden bizonyítéknál – még a geometriai érveknél is – világosabbnak mondja, vö. levél Mersenne-nek 1637. márciusában, AT I. 350. old.

5 ■ Vö. *Szabályok* 3. AT X. 369–370. old.

6 ■ Vö. *Szabályok* 11. „Mivel ugyanis az emlékezet – amelytől, mint mondtunk, függ a konklúziók bizonyossága, ezek pedig többet fognak át, mint amennyit egyetlen intuíciónal felfogni tudunk – tünekeny és gyenge, azért azt fel kell frissíteni és meg kell erősíteni a gondolkodásnak e folytonos és ismételt mozgásával. [...] Ezért kell, hogy gondolatban ismételtben átfussunk rajtuk, míg nem oly gyorsan megyek át az elsőről az utolsóra, hogy szinte semmit sem hagyva el abból, ami az emlékezetben van, az egész dolgot látszólag egyetlen intuíciónal fogom fel.” AT X. 408–409. m. kiad. 117. old.

7 ■ Vö. az iménti jegyzetben közölt idézet végével, amely szerint a figyelem gyors mozgása nem annyira megszünteti a dedukciót, mint inkább az egységes intuíción látszatával ruházta fel: „látszólag egyetlen intuíciónal fogom fel”. Nem sokkal korábban Descartes a két mentális művelet utólagos „egybeolvadásáról” (*coalescere*) beszél. Vö. AT X. 408. m. kiad. 116. old.

ezek a következtetési láncok dedukcióként bontják ki az alapvetően intuitív jellegű kapcsolatot.” (16. old., az én kiemelésem, Sch. D.) Ezen idézet szerint a dedukció csupán a kifejtés és a memorizálás, nem pedig a megismerés eszköze. Descartes-nál azonban a dedukció nem az intuitív belátások kibontására szolgáló utólagos eljárás, hanem olyan kognitív mechanizmus, amely az átfogó intuitív megismerés hiányát hivatott pótolni, s egy fogalom implikációinak kibontása során mintegy támaszt jelent az elme számára. Descartes nem arról beszél, hogy előbb intuitíve megragadjuk az összefüggést, majd *ezután* demonstratív céllal deduktív úton kifejtjük, hanem arról, hogy *előbb* deduktív lépések során igyekszünk meglegelni a kapcsolatot bizonyos ideák között, majd *ezután* válhatunk képessé – kellő gyakorlás eredményeként – arra, hogy intuitív módon is megragadjuk.⁸

Az intuición Boros Gábor által adott magyarázata abból indul ki, hogy bizonyos belátások esetén a szilárdan megragadott összefüggések formális kifejtése utólagos erőfeszítést igényel. Így van ez például a *cogitónál*, amelyet akkor is maradéktalan bizonyossággal ragadunk meg, ha a gondolkodás és az én létezése közötti kapcsolat csak nehezen konvertálható formális következtetéssé. S hasonlóképpen, ha az ego intuitív megragadása *valamiképp* tartalmazhatja az én létezésének az okát (Isten létezését), e belátás formális kibontása utóbb hosszas érvelést követel. Mindez önmagában igaz, mégis úgy vélem, Descartes nem így határozza meg az intuición és a dedukción viszonyát. A *Szabályokban* nem beszél arról, hogy az ego intuitív módon belátott létezését utólag átalakíthatjuk deduktív következtetési sorrá,⁹ s tudomásom szerint arról sincs szó, hogy az »én vagyok« és az »Isten létezik«

8 ■ Ezt a magyarázatot vélem kiolvasni Boros Gábor korábban hivatkozott monográfiájából is (Boros: *i. m.* 86–89. old.), amelyet azonban nem tudok összefüggésbe hozni a dedukción itt, a bevezetésben adott értelmezésével.

9 ■ Ettől persze még elvben lehetséges a *cogito* logikai szerkezetének rekonstrukciója.

10 ■ Vö. *Szabályok* 3. AT X. 369–370. m. kiad. 93–94. old. Meglátásom szerint a szerző által hivatkozott 3. szabályban semmi sem utal arra, hogy „ezek a következtetési láncok dedukcióként bontják ki az alapvetően intuitív jellegű kapcsolatot” (16. old.). Legközelebb talán az a kijelentés áll ehhez, amely szerint „a tételeket, amelyek közvetlenül az első elvekből vezethetők le, aszerint, hogyan tekintjük őket, majd intuición, majd dedukción révén ismerjük meg” (AT X. 370. m. kiad. 93–94. old.). Világosnak tűnik azonban, hogy Descartes itt nem az *explikáció/implikáció* logikai viszonyáról, hanem arról a körülményről beszél, hogy a kiinduló láncszemből következő első ismeretek a dedukcións lánc első lépését jelentik ugyan, ám ez a lépés értelemszerűen az elme világos felfogóképeségének határain belül kell hogy maradjon, vagyis intuiciónal kell megragadnunk. Szintén a dedukcións explikatív jellegére látszik utalni a *Szabályok* 12., amely szerint „az elme intuiciónja kiterjed mindezekre a [z egyszerű] természetekre, éppígy egymás közötti szükségszerű kapcsolataik megismerésére, s végül minden egyébre, amit az értelem mint pontos tapasztalatot akár önmagában, akár a fantáziában talál”. (AT X. 425. m. kiad. 127. old.) Úgy vélem, az *ezután* következő szabályokból kiderül, hogy Descartes szerint az intuición nem minden szükségszerű kapcsolatra terjed ki, csupán azokra, amelyek az elme felfogóképesége számára egyszerűen érthetők meg.

[...] intuiciónal belátható szükségszerű kapcsolatban állnak egymással” (17. old.). Ha a dedukción egy olyan igazság explikációja lenne, amely már a kiinduló elvekben benne van (azaz csupán arra szolgálna, hogy a fogalmak logikai viszonyait artikulálva tetszés szerint „kigöngyöljük” az alapelvek implikációit), akkor valóban egyfajta platonizmussal, vagy inkább a spinozai *more geometrico* eljárással lenne dolgunk. Úgy vélem azonban, hogy Descartes-nál az intuición–dedukción páros nem az „örök igazságokkal”, hanem az ezeket kutató lélek temporális-pszichológiai lehetőségeivel áll korrelációban. Ennek megfelelően a *Szabályokban* a dedukciónt nem azon az alapon különbözteti el az intuicióntól, hogy az előbbi formális következtetési láncolatokként explikálja az utóbbit, hanem azon az alapon, hogy míg az intuición a jelenhez kapcsolódik (hiszen a aktuális belátásra s ennek korlátaira utal), addig a dedukciónban intuiciónok egymásutánjával van dolgunk, azaz ebben „folytonos mozgás” van, valahogy úgy, mint ahogyan a szemünk halad végig egy lánc valamennyi szemén, miközben az elsőt és az utolsót képtelenek vagyunk egyetlen tekintettel átfogni.¹⁰

A mondottakból az következik, hogy az „elsőség” fogalma Descartes-nál többféleképpen értelmezhető. Amennyiben az *elsőség* kifejezést a fogalmak logikai, s a fogalmaknak megfelelő dolgok metafizikai rendjére alkalmazzuk, egyetértek Boros Gábor megállapításával: a deduktív sorban elfoglalt hely „nem biztosít elsőbbséget, de még csupán egyenrangúságot sem az »én vagyok«-nak vagy az egónak az »Isten létezik«-kel vagy a benne rejlő alannal, Istennel szemben – amiképpen ebben az esetben a Másik képviselőjében jelentkezik –, hanem épp fordítva, az »Isten létezik« és maga Isten feltétlen elsőbbséget élvez az »én vagyok«-kal és a véges emberi egóval szemben” (17. old.). Nem értek azonban egyet e megfogalmazással, ha annak a temporális processzusnak a viszonyaira értjük, amelyet Boros Gábor értelmezése némiképp háttérbe szorít, ám amely nézetem szerint Descartes figyelmének kitüntetett tárgya az intuiciónfogalom használata során. A korábbi belátásokra irányuló emlékezet és a jövőendő belátásokat lehetővé tevő figyelem temporális mozgása Descartes-nál soha nem iktatható ki az emberi megismerésből, amely csak egy-egy pillanatra s nagy erőfeszítések árán tud az intuición által feltételezett jelenben időzni.

A COGITO

Boros Gábor a *Szabályokat* idézve arra hívja fel a figyelmet, hogy „az »én vagyok« és az »Isten van« állítások nem alkotnak olyan párt, amelynek tagjai felcserélhetők egymással a közöttük lévő reláció változatlan érvényessége mellett” (17. old.). Fontos azonban látni, hogy az „én vagyok” és az „Isten van” állítások közötti viszony *nem* azért nem fordítható meg, mert Isten metafizikailag első, az ego pedig függő viszonyban áll vele – ettől ugyanis még fordítva is végigjárható lenne a következtetési láncolat –, hanem azért, mert

az „én vagyok” metafizikailag kontingens és semmilyen ésszerű magyarázatra nem vezethető vissza. Az evidens belátások során keresztül azért vezet *a posteriori* út Istenhez, mert *ha* adva van az okozat (az *én*), akkor ebből sikeresen következtethetünk Istenre mint okra. Visszafelé pedig azért nem vezet út, mert az ego semmilyen szükségszerű, fogalmi kapcsolatban nem áll Istennel, hiszen létezése egyedül Isten kifürkészhetetlen tetszésétől függ. Emiatt a descartes-i filozófia legalább egy ponton igen lényegesen különbözik akár Spinoza, akár Leibniz, akár Malebranche elképzeléseitől. Míg az utóbbiaknál a partikuláris létezés (az egyedi dolgok egzisztenciája) *valamiképpen* következik az isteni természet valamilyen racionálisan modellezhető, kalkulatív mozzanatából, addig Descartes-nál semmiféle kísérletet nem látunk arra, hogy az egyedi létezés alapjait racionális elemzésnek vesse alá. Emiatt a descartes-i gondolkodás rendszeres ugyan, de nem alkot „rendszer” a szónak abban az értelmében, ahogy az említett filozófusoknál a létezés egészét felölelő szisztematikus gondolkodásról beszélhetünk. Ha létezik a filozófia descartes-i horizontjához képest egyértelmű elmozdulás az 1650 utáni évtizedekben, akkor az nem utolsósorban annak a racionális kalkulusnak a keresésében áll, amely az individuum különös egzisztenciáját is igyekszik bevonni az ész által elemezhető ismeretek körébe.

Ennek hiányában a descartes-i *cogito* is másként kitüntetett, mint azokban a rendszerekben, ahol az egzisztencia is racionális kalkuláció tárgya. Egyetértek azzal a kijelentéssel, hogy Descartes „nem kívánt végtelenen nagy súlyt helyezni valamiféle cogito-argumentumra, amely az én létezését bizonyítja” (22. old.), ám egészen más okokból gondolom ezt, mint Boros Gábor. Szerinte ugyanis kizárólag „az analízis »bizonyítási elvének« alkalmazása az oka annak, hogy az *Elmélkedések*ben előbb jutunk el az én létezésének bizonyosságához, mint Isten létének explicit állításához” (25. old.). Én azonban úgy látom, ennek oka nemcsak a bizonyítás elve, hanem az a nagyon fontos körülmény is, hogy miután Isten felől elvileg sem juthatunk el az „én vagyok” állításig, az ego a sorrend megfordítása esetén teljes egészében kívül maradna a filozófiai gondolkodás lehetőségein. Az a fajta platonizáló ismeretmetafizika, amely a mentális látás szerepét hangsúlyozza, csak egy olyan körön belül érvényesülhet, amelyen az én létezése kívül esik. Kétségtelen, hogy az isteni természetből „levezethetők” a legalapvetőbb természettörvények s azok a fizikai szabályok, amelyek megszabják az anyag viselkedését, ám e deduktív út végeredménye egy olyan fizika, amely elvi okokból aluldeterminált az egyes fizikai jelenségek tekintetében, azaz több, egymástól különböző világ is megfelelhet ugyanazoknak a törvényeknek. „Ha Isten több világot teremtett volna, akkor nem lehetne egyetlenegy sem olyan, amelyben e törvények ne lennének érvényesek.”¹¹ A világ magyarázatát nem meríti ki az isteni természetből egyértelműen levezethető törvények készlete, a rögzítésük után is több lehetőség

marad nyitva. Ezért van szükség tapasztalatokra: meg kell határozni azoknak az összetett jelenségeknek a körét, amelyeknek a működését a fizika meg fogja magyarázni a világosan belátott törvényszerűségek segítségével.

Ezzel kapcsolatban hadd hangsúlyozzam azt a nyilvánvaló tény, hogy egyetlen filozófusi ambíció sem merészkedhet sikerrel odáig, hogy Isten természetéből levezesse az egyedi létezőket. Ez azonban Spinozánál, Leibniznél és (talán) Malebranche-nál nem a levezetés elvi lehetetlenségéből következik, hanem az emberi elme véges kapacitásából. Descartes-nál viszont amiatt nem lehetséges a dedukció, mert az egyedi létezés ideák semmiféle kapcsolatával nem határozható meg kalkulatív módon. A konkrét létezés csak az után követhető össze az ideák egy meghatározott sorával, hogy *de facto* megvalósult, s tapasztalati bizonyítékkal rendelkezünk a dolgok létezéséről. A létezés úgyszólván szürke zónát képez az ész számára.¹²

Olvasatomban így a descartes-i *cogito* sem helyezhető el pusztán az ideák szükségszerű kapcsolataként felfogott rendszer organikus egységén belül. Ahhoz a „szürke zónához” is köze van ugyanis, amely az ész számára *a priori* megközelíthetetlen. Ily módon a *cogito* Descartes-nál több, de egyaránt fontos szerepet tölt be. Az egyik valóban az, hogy láthatóvá teszi az elme természetét. Az is fontos azonban, hogy – Leibnizcel szólva – olyan „tényigazságot” rögzít, amelynek a priori explikációja lehetetlen.¹³ Ha az ego konceptuálisan függ Istentől, s teljes megértése csak oly módon lehetséges, hogy valamiképpen az utóbbit is elgondoljuk (valahogy úgy, ahogyan a geometriai teoreémák megértése feltételezi az axiómák ismeretét), akkor a Másik elgondolása – a Másik nálam korábbi voltának megértése – valóban kezdettől fogva benne van az Én elgondolásában. Ám annak a gazdag perspektívának a dacára, amelyet az Én és a Másik e szoros kapcsolata sugall, az „én vagyok” ténye Descartes-nál egy jól

11 ■ René Descartes: *Értekezés a módszerről*, V. rész, AT VI. 43. Magyarul: Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Ikon, Bp., 1992. 54. old.

12 ■ Vö. Az isteni *potentia* és a fizika viszonyáról *Principia philosophiae*, III. 1–4. AT VIII-1. 80–82. old. és III. 46. old. Descartes itt megkülönbözteti azokat a törvényeket, amelyek levezethetők Isten természetéből, s azokat a kiinduló fizikai feltételeket, amelyek nem. Az utóbbi körbe tartoznak például az anyagi részecskék kezdeti méretei, sebességük, vagy a leírt körök pontos alakja. „Ezeket a dolgokat ugyanis Isten végtelenül sok különböző módon rendelhette el, s egyedül a tapasztalat segítségével, *nem pedig észérvek révén* tudhatjuk meg, hogy melyiket választotta mindezek közül.” (AT IX-2. 124. old. – A kiemelt rész hiányzik a latin eredetiből, vö. AT VIII-1. 100–101. old.)

13 ■ Ezen a ponton érdemes közelebbről meghatározni, milyen értelemben gondolom lehetetlennek az *a priori* dedukciót. A descartes-i fizika nem partikuláris tényeket, hanem olyan jelenségszerepeket kíván megmagyarázni, amelyek rögzítéséhez szükségünk lehet a tapasztalatra. *Ha* már e jelenségek adottak, akkor kísérletet lehet tenni *a priori* dedukciójukra, hiszen a descartes-i fizika az okozatokat az okokból igyekszik megmagyarázni (vö. *Principia* I. 24. AT VIII-1. 14. old. és III. 4. AT VIII-1. 81–82. old.). Ami lehetetlennek tűnik, az tehát nem a jelenségek korábbi törvényekből való levezetése, hanem a megmagyarázandó jelenségek körének megállapítása. Az isteni természetből következő törvények ugyanis oly „roppant terjedelműek és oly

körülhatárolható értelemben mégis független Istentől. Az *ego existo* ugyanis olyan tényállítás, amely mindaddig, amíg az én gondolkodik, akkor is igaz lenne, ha történetesen az derülne ki – *etiam si daretur* –, hogy nincsen Isten.

Hadd tegyem világossá függőség és függetlenség e kettősségét Boros Gábor egy további mondatára utalva: „Ezért van az, hogy a *descartes-i rendszer voltaképpen alapzata nem is az ego sum* kijelentés, hanem a »filozófusok« *descartes-i Istene*.” (25. old.) Ez a kijelentés igaz, amennyiben az *ego sum*ban az egót hangsúlyozzuk, azaz a benne foglalt én megértéséről beszélünk, amire Descartes a „mi is vagyok” kérdéssel utal.¹⁴ Igaz e kijelentés, hiszen a véges én nem érthető meg anélkül, hogy valamiképpen ne gondolnánk arra az okra, amely létrehozta, úgy, ahogyan Spinoza állítja: „az okozat ismerete az ok ismeretétől függ.”¹⁵ Egy másik értelemben azonban nem igaz az idézett kijelentés, akkor tudniillik, ha az *ego sum*ban a „vagyok” igét hangsúlyozzuk, ez ugyanis egy olyan szilárd bizonyosságra utal, amely akkor is igaz volna, ha – *per impossibile* – kiderülne, hogy nincsen Isten. Készséggel elismerhető, hogy ez az *etiam si daretur* feltétel *casus irrealis*, de hát maguk a szkeptikus szcenáriók is ebben a modalitásban mozognak. Amikor az elmélkedő azt állítja magáról, hogy „én [...] immár szükségszerűen vagyok”, ez a szükségszerűség nyilvánvalóan nem fogalmak közötti kapcsolatot, hanem az én létezésének mindenféle konceptuális szemponttól független, „nyers” tényét értékeli. E kétféle szempontot – a *quid sit* és az *an sit* kettősségét – Descartes is világosan megkülönbözteti, amikor a „dolgok igazságának rendjét” szembeállítja az „én észleléseim rendjével”.¹⁶ Míg az előbbi rendben a *cogito* semmiképpen sem tarthat számot elsősegre, az utóbbiban elsőnek kell tekinteni.

Amikor Boros Gábor a fogalmak kapcsolatára vonatkozó szisztematikus kontextust hangsúlyozza, a

termékenyek” (*tam vasta et tam foecunda*, vö. *Principia* III. 4. AT VIII-1. 81. old.), hogy hatásuk végtelenül gazdag.

14 ■ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. II. elmélkedés, AT VII. 25. Magyarul: Ford. Boros Gábor, Atlantisz, Bp., 1994. 34. old.

15 ■ Benedictus de Spinoza: *Etika*, 1. könyv 4. axióma. Magyarul: Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Osiris, Bp., 1997. 27. old.

16 ■ *Elmélkedések, Előszó*, AT VII. 8. m. kiad. 13. old.

17 ■ E kettős funkció külön bekezdésekbe rendezve jelenik meg a *Filozófia alapelveiben*. Az első a bizonyosság rögzítése: „ez az ismeret: én gondolkodom, tehát vagyok, valamennyi közül az első és legbizonyosabb, amely eszébe juthat annak, aki rendben filozofál.” Majd ezek után jelenik meg a Boros Gábor által hangsúlyozott instrumentális funkció: „Ez pedig a legkiválóbb utat jelenti az elme természetének, s a testtől való különbségének megismeréséhez.” (*Principia* I. 7–8. AT VIII-1. 7. old.)

18 ■ Az itt kifejtett álláspont mellett részletesen érvelek megjelenés előtt álló könyvem 13. fejezetében: Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a kartezianizmus problémái*. Gondolat, Bp., 2012.

19 ■ Például a *Principia* utolsó mondata szerint az ész evidenciája „kényszeríti” az elmét. Megjegyzendő azonban, hogy a „kényszeríteni” ige (*contraindre*) csak a mű 1647-es francia kiadásában jelenik meg, a latin eredetiben az ész csak „rábeszéli”, illetve „meggyőzi” (*persuadere*) az elmét. Vö. *Principia* IV. 207. AT VIII-1. 329. és AT IX-2. 325. old.

Descartes utáni szerzők – s elsősorban talán Spinoza – programja felé tolja el a *descartes-i cogito* interpretációját. Az, amit hagyományosan *cogito*-érvnek szoktak nevezni, sem Spinozánál, sem Malebranche-nál, sem Leibniznél nem játszik kitüntetett szerepet, az a hangsúlyos funkció ugyanakkor, amellyel Descartesnél rendelkezik, nézetem szerint nem redukálható az analízis bizonyítási elvére, vagy arra az instrumentális szerepre, hogy „segítségével drámai módon el lehet vonni a figyelmet [...] a külső létezőktől” (29. old.). Az a szerep, amit a *cogito* mindezen túl játszik, persze bizonyosan nem az, hogy érvet ad a kezünkbe, amellyel létezésünk bizonyítható (ugyan ki kételkedne ebben), hanem az, hogy egy tény – az én létezésének esetleges tényét – bevonja a filozófiailag releváns kérdések körébe, s olyan evidenciával ruhazza fel, amely ettől kezdve mércéje minden szükségszerű bizonyosságnak.¹⁷ A *cogito* prioritása végső soron annyit jelent, hogy létezésem „nyers” ténye bizonyos értelemben független attól a platonizáló terminusokkal leírható konceptuális rendtől, amelyben csak mint függő létező vagyok elgondolható önmagam számára.

AZ AKARAT

Számomra a bevezető tanulmány platonizáló olvasatának leginkább problematikus részét az akarat természetére vonatkozó fejtegetések alkotják. Mielőtt azonban fenntartásaimat kifejténém, röviden előrebocsátom, mit gondolok az akarat *descartes-i* koncepciójáról.¹⁸ Mindenekelőtt úgy vélem, hogy az, amit Descartes ebben a kérdéskörben mond, filozófiájának legnehezebben értelmezhető részéhez tartozik. A *descartes-i* szabadakarat-felfogás ugyanis két, egymással ellentétes irányba mutat. Jelen van egyrészt egy olyan koncepció, amely szerint az igaz és a jó evidens megragadása meghatározza és mozgatja az akarat döntését – ez a megközelítés közeli rokonságban áll a jó motívus erejéről szóló platóni tanítással. Ám jelen van egy vele ellentétes koncepció is, amely azt sugallja, hogy az akarat mindig és minden körülmények között képes a világosan és elkülönítetten belátott jó és igaz ellenében is cselekedni. Boros Gábor – platonizáló olvasatával összhangban – e két megközelítés közül kizárólag az elsőt hangsúlyozza: „A tulajdonképpeni értelemben vett szabadság azt jelenti, hogy *egyáltalán nincs választás*, mert vagy az értelem világossága, vagy az isteni kegyelem olyannyira meghatározza az akaratot, hogy az egyedül helyes döntésnek már nincs alternatívája.” (44. old.) *Az egyáltalán nincs választás és a nincs alternatívája* kifejezések nézetem szerint nem felelnek meg a *descartes-i* intencióknak, noha talán egyes szövegek – sporadikusan – alátámaszthatják az ilyen értelmezést.¹⁹ A releváns *descartes-i* szövegekhez közelebb állónak tartom a következő megfogalmazást: a tulajdonképpeni értelemben vett szabadság azt jelenti, hogy *van ugyan választás, és létezik alternatíva*, ám a döntés kimenetele – tekintve az akarat hajlandóságát – nem lehet kétséges. Minthogy Descartes

az alternatíva és a választás szerepét nem tagadja, ugyancsak túlzónak érzem azt a megfogalmazást, hogy az akarat „ideális esetben választási alternatíva nélküli automataként végzi” (45. old.). A hivatkozott descartes-i sorok ugyanis („sohasem mérlegelném, mit ítélek, vagy mit válasszak”) nem arra utalnak, hogy az akarat *nem ítél, és nem választ*, hanem arra, hogy ítéletét és választását nem előzi meg mérlegelés.

Ezzel együtt a negyedik elmélkedés kétségtelenül egy olyan akaratfogalmat népszerűsít, amely közeli rokonságban áll a kora újkori platonizmussal. Erről az akaratfogalomról mondja Boros Gábor, hogy természete „teljesen párhuzamos a *cogito* státuszával” (45. old.), hiszen mindkettő az önállóság látszatával kezd, végül azonban mindkettőről kiderül, hogy léte minden pillanatában függ attól a Másiktól, amely fenntartja. Ami a *cogitót* illeti, ezzel kapcsolatban korábban kifejtettem, hogy önállóságát – ami ugyan konceptuálisan nem fejezhető ki – nem tartom látszatnak, most pedig az akaratval kapcsolatban szeretném megtenni ugyanezt. Úgy vélem ugyanis, hogy e platonizáló olvasat mellőzi azokat az értelmezési nehézségeket, amelyek a descartes-i akaratkonceptiót terhelik.²⁰

Descartes szerint az evidens belátást minden esetben elmaradhatatlanul követi az akarat spontán jóváhagyása, evidens belátásra azonban az esetek többségében csak a figyelem megfeszített munkája árán és – minthogy szellemi erőink végesek – csak hosszabb-rövidebb, de mindenesetre erősen korlátozott időintervallumon belül van lehetőség. Az a platonista megközelítés tehát, amely szerint az igaz és a jó az intuíció pillanataiban meghatározza az akaratot, csak korlátozott érvényű.²¹ Mármost azok az akaratú aktusok, amelyek a figyelmet irányítják, fáradságosak, azaz nem „könnyűek” abban az értelemben, ahogyan Descartes az evidens belátás esetén nevezi könnyűnek az akarat spontán jóváhagyását.²² Az az akarat ugyanis, amely *megteremti és fenntartja* az evidens belátáshoz szükséges körülményeket, maga indifferens, azaz nem áll a jó és az igaz motivikus erejének elmaradhatatlan hatása alatt. Ez annyit jelent, hogy az akarat bármikor *feladhatja* a világos és elkülönített belátásért folytatott küzdelmet, és „elállhat” attól a tervétől, hogy a fogalmak szükségszerű kapcsolatát vizsgálja. Kétségtelen, hogy ezt az indifferens szabadságfelfogást Descartes a negyedik elmélkedésben a „szabadság legalacsonyabb fokának” nevezi, ám 1641 után (Michelle és Jean-Marie Beyssade meggyőző érvelése szerint) az indifferencia egyre fontosabb szerepet játszik a descartes-i írásokban.²³ Ha az *Elmétkedések* horizontján túllépve ezt az indifferens szabadságfogalmat tartjuk szem előtt, láthatóvá válnak Descartes gondolkodásának antiplatonista tendenciái.²⁴ De vajon valóban ennyire fontos Descartes számára „a szabadság legalacsonyabb foka”?

Az indifferencia növekvő jelentőségét mutatja az a levél, amelyet Descartes 1644. május 2-án írt, feltehetőleg a jezsuita Denis Mesland-nak. E levélből is az imént vázolt összefüggés bontakozik ki: az evidens

belátásokat elmaradhatatlanul követi az akaratú jóváhagyás, ám az igaz és a jó motivikus ereje csak egy-egy pillanatra érvényesül; lelkünknek ugyanis olyan a természete, hogy „mintegy csak egy-egy pillanatot szentel egy és ugyanazon dolognak”, majd a figyelem azonnal másik tárgyra tér át.²⁵ Descartes döntő észrevétele a következő: morális értéke nem annak az akaratú aktusnak van, amely evidens ismeretekhez adja hozzájárulását, hanem annak az *önmagunk felett gyakorolt, indifferens akaratú kontrollnak*, amely megteremti s mintegy mesterségesen (a lélek természetes hajlamai ellenében) fenntartja az evidens belátáshoz szükséges figyelmet. Világosan kiderül ez Jézus példáján, aki a levél tanúsága szerint mindig birtokában volt az evidens ismereteknek, ezért akarata soha nem sodorhatta sem bűnbe, sem tévedésbe, vagyis mindig a szabadság „legmagasabb fokát” élvezhette. Descartes mégsem erre a szabadságra, hanem éppenséggel az önmeghatározásnak arra az autonóm képességére tekintve tulajdonít Jézusnak erkölcsi érdemeket, amely az evidenciák hiányában is jellemzi az elmét: „Az ember ugyanis képes arra, hogy ne fordítson mindig tökéletes figyelmet azokra a dolgokra, amiket tennie kell, az tehát, hogy figyelmet fordít rájuk, s ennek segítségével előidézi, hogy akaratunk oly erősen kövesse az értelmünk világosságát, hogy egyáltalán ne legyen semleges, jó cselekedet.”²⁶ Nem annak van tehát morális értéke, hogy akaratunk „könnyen” követi értelmünk világosságát, hanem annak, hogy figyelmünket nagy nehézségek árán a helyes irányba fordítja, holott másként is cselekedhetne, azaz a szó eredeti értelmében indifferens. Mindezek fényében úgy vélem, hogy Descartes platonizmusa, ha lokálisan egy-egy pillanatra érvényesül is, mindig az

20 ■ Boros Gábor világosan utal ezekre a nehézségekre korábban említett kötetében, a 272. oldalon (különösen a 40. lábjegyzetben). Az itt körvonalazódó interpretáció közelebb áll elképzeléseimhez, mint a jelen bevezető, mert az értelemtárgyat mellőzve a szabad önmeghatározás képességére is különös hangsúlyt fektet. Ugyanakkor itt is túl erősnek érzem az „ellenállhatatlan kényszer” kifejezést (271. old.).

21 ■ Descartes az üdvözültek látását éppen ennek alapján különbözteti meg a földi életben lehetséges evidens belátástól. „Hasonlítsa össze mármost e kétféle megismerést, s látni fogja, hogy hasonlít-e valamiben ez a zavarnak és kétségeknek kitett megragadás, amely sok fáradságunkba kerül, s amelyet, miután szert tettünk rá, csak egy-egy pillanattig élvezünk, egy tiszta, szilárd, világos, biztos, könnyű és mindig jelenlévő világossághoz.” Descartes [Marquis de Newcastle-nak? Silhonnak? 1648. március/április] AT V. 137. old. Saját kiemelésem.

22 ■ Vö. Descartes [Denis Mesland-nak?] 1645. február 9. AT IV. 174. old. Magyarul in: Schmal Dániel (szerk.): *Lélek és elme a karteziánizmus korában: elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Bp., 2010. 246. old. Lásd még a *facilis* jelzót az intuíció korábban idézett meghatározásában.

23 ■ Michelle Beyssade: *Descartes's Doctrine of Freedom: Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation*. In: John Cottingham (ed.): *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1994. 191–206. old.; Jean-Marie Beyssade: *Descartes et la liberté de la volonté*. In: uő: *Descartes au fil de l'ordre*. PUF, Paris, 2001. 259–275. old.

24 ■ Descartes megkülönbözteti az indifferencia többféle értelmét, ezt a distinkciót azonban itt az egyszerűség kedvéért figyelmen kívül hagyom.

önmeghatározás szuverén, s legtöbbször semleges – vagyis a Másiktól elvileg független – képességének van alávetve.²⁷

A NEMESLELKŰSÉG

Az akarat e felfogása kihat a *générosité* fogalmára is, amely Boros Gábor találó megfogalmazása szerint a descartes-i etika záróköve. A nemeslelkűség egyik komponense ugyanis az a csodálat, amelynek gyökere „hatalmunk szabad ítélőképességünk (*libre arbitre*) használatára” (145. old.).²⁸ De vajon a *liberum arbitrium* említett formái közül melyiket tekinti Descartes önbecsülésünk alapjának? A bevezetőben a következőket olvassuk: „[B]izonyos, hogy ami jogosan becsülhető és becsülendő önmagunkban éppen úgy, mint más emberekben, az nem a szélkakasszerű, pusztán a hol erre, hol arra fordulás képességeként értett akarat, hanem az az akarat, amelyet a világos és elkülönített értelmi belátás mozdíthatatlanul lecövekelt a feltétlenül követendő irányban.” (46. old.) Úgy vélem, az imént elemzett Mesland-levél fényében e válasz nem magától értetődő. Ha ugyanis a morális érték a figyelem helyes irányításához, s nem a világos és elkülönített belátáshoz kapcsolódik, akkor a *générosité* fogalmában meghatározó akarat sem azzal azonos, amelyet az evidens értelmi belátás „lecövekelt a feltétlenül követendő irányban”, hanem azzal az indifferens akaráttal, amely *maga cövekeli le* az elmét a világos és elkülönített értelmi belátás irányába. Ami tehát döntő, az nem a világosan és elkülönítetten felismert jó, hanem az a szabad önmeghatározás, amelynek eredményeként az akarat a világosan és elkülönítetten felismerhető jó kutatásába fog, s – amennyiben

föllelte – szilárdan követi. Ez az a feltétel ugyanis, amely mellett azután a descartes-i etika intellektuális mozzanatai érvényesülhetnek, s az evidens belátások az akarat fegyvereivé válhatnak: „Az akarat saját fegyvereinek a szilárd és határozott ítéleteket nevezem a jó és a rossz ismeretére vonatkozóan, *amennyiben a lélek elhatározta magát arra*, hogy élete során ezeket az ítéleteket követve fog majd cselekedni.” (93. old.)²⁹ A nemeslelkűségről szóló szakaszok a *Lélek szenvedélyeiben* ugyanebbe az irányba mutatnak. Descartes ezekben is a szabad ítélőképesség helyes használatának fontosságát hangsúlyozza, hiszen „nagyok azok az előnyök, amelyek a jó használatára vonatkozó szilárd eltökéltségből származnak” (146. old.).³⁰ E szilárd eltökéltség (*ferme résolution*) szemmel láthatólag nem a világos és elkülönített belátásokból meríti az erejét, hiszen az erényes cselekvés alapja akkor is e szilárdság, amikor evidens belátásra nincsen mód. Descartes az ezzel ellentétes, túlzásba vitt elhatározatlanságot (*irrésolution*), amely nem körültekintésből fakad, helytelennek tekinti, s egyetlen orvosságot kínál ellene: „ha megszokjuk, hogy biztos és határozott ítéleteket alkossunk valamennyi megjelenő dologról.” A javasolt gyógyzó módon nem a „világos és elkülönített” belátás, hanem az a „biztos és határozott” akará s a döntő, amely információszegény állapotban is képes kellő szilárdságot biztosítani a cselekvésnek. Ez semmiféle garanciát nem jelent az ítélet helyességével kapcsolatban, mégis iránytűként szolgálhat a cselekvés során, s elejét veszi a megbánásnak: „Ezért az orvosság e túlzás ellen az, ha megszokjuk, hogy bizonyos és határozott ítéleteket alkossunk valamennyi megjelenő dologról, és ha hiszünk benne, hogy mindig teljesítettük a kötelességünket, amikor azt tesszük, amit a legjobbnak ítélünk, még akkor is, ha netán nagyon rosszul ítélünk.” (150. old.)³¹ A szélkakasszerűen csapongó ítéletekkel szemben tehát nem a világos és elkülönített belátás által meghatározott akarat áll, hanem egy olyan eltökélt akarat, amely világos belátás híján is éppúgy önmagát határozta el arra, hogy eleget téve kötelességének mindig a legjobb belátása – gyakran tehát a látszólagos jó – szerint fog cselekedni,³² mint ahogyan az evidencia jelenlétében is önmagát határozza el elmaradhatatlanul a belátott igazság követésére. Az adott lehetőségek között elérhető legegyszerűbb belátást keresi tehát, majd ennek hatását a figyelem fáradságos irányítása révén habitualizálja, s ehhez szabja a cselekedeteit. Jóllehet az akarat előidézni nem tudja az érteleme világos és elkülönített belátását, megeremtheti vagy megszüntetheti azokat az egyedül lehetséges körülményeket, amelyek között az lehetséges. E hatalomban egy olyan autonómia jeleit vélem felfedezni, amely nem a platóni filozófia sajátja.

Hadd támasszam alá egy további érveléssel azt, hogy az akarat eltökéltsége Descartes-nál nem a belátás ellenállhatatlan erejéből származik. Descartes a *Válaszok* ötödik sorozatának egy helyén azt a klasszikus kérdést vizsgálja, vajon visszavezethető-e az igazság

25 ■ AT IV. 116. old. (magyarul in: Schmal [szerk.]: *i. m.* 243. old.). Boros Gábor korábban idézett monográfiájában (272. old.) *instanciálításnak* nevezi a pillanat e meghatározó szerepét.

26 ■ Uo. AT IV. 117. old., m. kiad. 244. old.

27 ■ A descartes-i elmélet e tekintetben Malebranche zétézeihez áll közel. Vö. Tad M. Schmaltz: A karteziánus szabadság történeti perspektívában. Ford. Bártfai Imre. *Kellék*, 32 (2007) 37–59. old.

28 ■ AT XI. 452–453. old.

29 ■ AT XI. 367. old. Saját kiemelésem. Ugyanígy a „helyes ismeretéből” fakadó erények *A filozófia alapelvei* első kiadásához írott ajánlásban is együtt kell hogy járjanak „a szilárd és hatékony akarat[tal] arra, hogy – amennyire rajta áll – mindig helyesen éljen eszével”. Eseményi esetben tehát együtt van a „legáthatóbb veszesületett megismerőképesség” és „a helyes cselekvés mellett elkötelezett legszilárdabb akarat” (AT VIII-1. 2–3. Magyarul 174. old.).

30 ■ AT XI. 454. old.

31 ■ AT XI. 460. old. 150. old.

32 ■ A látszólagos jó funkciójával kapcsolatban lásd *A lélek szenvedélyei*, III. 177. AT XI. 464. m. kiad. 152–153. old. E klasszikus álláspont ha gyengített formában is, de alátámasztja a bevezető tanulmányban a jó metafizikai szerepével kapcsolatos fejtegetéseit. Úgy vélem ugyanakkor, hogy Descartes kései írásaiban ezzel együtt is arra az indifferenciára esik a hangsúly, amelynek birtokában lehetséges a figyelem szuverén irányítása, hiszen mindig van mód „más gondolatokra [...] terelni a figyelmünket” (*A lélek szenvedélyei*, III. 211. AT XI. 487. m. kiad. 167. old.). Ez az indifferencia tehát bizonyos mértékig függetleníti az akaratot a jó motivációs erejétől.

Georges Minois
A pokol
története



Atlantisz
A

ATLANTISZ KÖNYVSZIGET

1061 Budapest, Király utca 2., Anker Ház

Tel.: (36 1) 267 6258

E-mail: atlbook@t-online.hu

www.atlantiszkiado.hu



keresése mellett elkötelező eredeti döntés az értelem belátására.³³ Amennyire látom, válasza egyértelmű *nem*. „De ha egyszer az értelem arra determinálta az akaratot, hogy egy hamis állítás mellett tegye le a voksát, akkor, kérdezem én, ugyan mi determinálja, amikor először óvakodni kezd attól, hogy kitartson e tévedése mellett? Ha saját maga, akkor olyasmi felé is mozoghat (*ferri*), ami felé nem az értelem taszítja [...]. Ám ha az értelem, akkor nem az akarat őrizkedik, hanem csupán amint korábban a hamis állítás felé tartott, amelyet az értelem korábban tárt elé, úgy most véletlenül az igaz felé tart, mert az értelem igazat tár fel előtte.”³⁴ Az akarat épp azért nem véletlenül tart az igaz felé, mert *nem* az értelem belátása készíteti erre a mozgásra, hanem az a képesség, hogy „olyasmi felé is mozoghat, ami felé nem az értelem taszítja”, ennek lehetőségét pedig csak az indifferencia biztosíthatja.

Összefoglalva: Descartes-nál jelen van tehát egy természetes teológiába ágyazott, platonizáló ismeret-metafizika, ám az ego viszonya ehhez erősen problematikus. A lélek véges pszichológiai erői csak rövid időre engednek neki hozzáférést az elmefüggetlen igazságokhoz, amelyek az akaratát mozgathatják. Viszont rendelkezésére áll a *cogit*óban adott bizonyosság, amelynek értelmében akkor is létezik az Én, ha feltesszük, hogy nem létezik az a Másik, akitől függ. S ugyanígy az akarat – teljes szuverenitással – akkor is képes meghatározni magát, ha indifferens, azaz ha a világosan és elkülönítetten belátott jó nem határozza meg a cselekvéseit. Ez teszi lehetővé, hogy az én „maga keresse a maga útját” minden körülmények között és minden tekintetben, a Másikhoz fűződő – metafizikailag mégoly alapvető – viszonyát is beleértve. □

33 ■ Ez voltaképpen a platonizmus egyik alapkérdése, amelyet nemcsak a *Menón* című dialógus híres paradoxona fogalmaz meg, hanem amelyre a platonizmus szeretetkonceptiója is válszol, amennyiben a léleknek a jó felé történő mozgásában mindig a célt (a megismert jót) illeti az iniciatíva.

34 ■ *Válaszok az ellenvetések ötödik sorozatára*, AT VII. 378.

ÁLOMVILÁG

ESZES BOLDIZSÁR – TÓZSÉR JÁNOS

Heller Ágnes: Az álom filozófiája

Múlt és Jövő Kiadó,

Budapest, 2011. 380 old., 3300 Ft

Heller Ágnes legújabb könyve két nagyobb részből áll. Az elsőben (1–180. old.) Heller Ágnes bizonyos, az álom jelenségével kapcsolatos filozófiai problémákat tárgyal. Egyrészt azt, hogyan jelennek meg számunkra az álmok, és milyen módon számol(hat)unk be róluk. Másrészt azt, hogyan kell vagy érdemes álmaink értelmezéséhez hozzáfognunk. Előbbit az álom fenomenológiájának, utóbbit az álom hermeneutikájának nevezi, a kettőt együttesen pedig az álom egzisztenciafilozófiájának.

A könyv második, nagyobbik része (183–380. old.), ahol Heller Ágnes az álmoknak a Bibliában és Shakespeare különböző darabjaiban betöltött szerepéről ír, javarészt műelemzés. E műelemzések ugyan nem teljesen függetlenek az előző (filozófiai) résztől (néhány helyen Heller Ágnes utal is a korábbi filozófiai fejtegetéseire), de önmagukban is olvashatók. Végül a könyv utolsó fejezete néhány művész (Chagall, Bergmann, Tarkovszkij stb.) és filozófus (Usler, Adorno, Benjamin és Vajda Mihály) álmait eleveníti fel hosszabb-rövidebb kommentárok kíséretében.

Az alábbiakban kizárólag a könyv filozófiai (amúgy önmagában is könyvterjedelmű) részével foglalkozunk.

Előrebocsátjuk: nekünk nem tetszik Heller Ágnes álomfilozófiája. Persze nem kizárt, hogy érzéketlenek vagyunk a szöveg bizonyos rétegei vagy aspektusai iránt. Nem is vitatjuk, hogy vannak benne plasztikus leírások, finom meglátások, szellemes megfogalmazá-

1 ■ Felsoroljuk *valamennyi* előfordulást: 1. „Federer [...] különbséget tesz a »bodily ego« és a »mental ego« között” (32. old.); 2. „Marie-Louise von Franz szerint az álom »A tudatos és tudattalan kölcsönhatása, felelőse, konfliktusa«” (33. old.); 3. „Christoph Türcke [...] szerint sem passzív, sem aktív szubjektuma nincs az álomtörténésnek” (uo.).

2 ■ Ezeket is felsoroljuk, immár a kontextus figyelembevételével:

1. „én a manifeszt és latens álom megkülönböztetést terméketlenné tartom, s kizárólag a manifeszt álmot tekintem »álmoknak«. Ezzel a megközelítéssel korántsem állok egyedül [...]. Pl. James Posshage: »There is no theoretical necessity to posit the ubiquitous operation of disguise and transformation of latent into manifest content«”. (39. old.)

2. „Az álom-én, ahogy Husserl nevezte, nem követhet el bűnt, de érényes sem lehet. (Számatalan példával erősíti meg ezt a gondolatot az agyfiziológia. (Lásd Rosalind Cartwright: *The Twenty-four Hour Mind*. Oxford, 2010.)” (99. old.)

sok és találó irodalmi párhuzamok. Csakhogy – és ez a mi bajunk! – ha valaki úgy olvassa a könyvet, hogy történetesen az álmok természetéről kíván tájékozódni, és a velük kapcsolatos filozófiai problémák megoldására tett javaslatot vár (feltesszük, akadnak ilyen emberek), az hatalmasat csalódik. Mi ilyen szándékkal vettük kézbe a könyvet, és be kell vallanunk: semmivel sem tudtunk meg többet az álmok természetéről annál, amit már korábban is tudtunk.

Négy nagy problémánk van Heller Ágnes filozófiai mondanivalójával. A továbbiakban ezeket adjuk elő.

1. Első nagy problémánk meglehetősen prózai. Nevezetesen az, hogy Heller Ágnes nem veszi a fáradságot, hogy tájékozódjék az álom kortárs filozófiai irodalmáról. A könyvben Arisztotelészen, Szent Ágostonon, Maimonidészen, Descartes-on, Malebranchen, Spinozán, Kanton, Husserlen, Wittgensteinen, Benjaminon, Heideggeren, Arendten, Adornón és Foucault-n, vagyis néhány klasszikusnak számító szerzőn kívül alig fordul elő más filozófus.

Heller Ágnes egyetlen olyan filozófiai művet sem tárgyal, amely *par excellence* az álmok természetével foglalkozik. Utalás ilyenekre csak mutatóban van. Számszerűen: megemlíti *három*, az álmokról szóló filozófiai munkát.¹

De nemcsak az álomról szóló kortárs filozófiai, hanem a kortárs pszichológiai műveket sem veszi figyelembe. Mindössze három pszichológiai elmélet bemutatására szorítkozik: Freudéra, Jungéra, majd a Binswangertől elindított *Dasein*-analízisre. Hivatkozik ugyan *két* kortárs pszichológiai tanulmányra, ám csak annyiban, amennyiben szerinte igazolják az ő álláspontját.²

Mindez szerintünk nagyon problematikus. *Így* ugyanis nem szokás vagy legalábbis nem szabad tudományos művet írni. Egészen egyszerűen arról van szó, hogy Heller Ágnes csak azt használja fel a könyv írása során, amit *már tud*, és úgy gondolja, hogy az álmok filozófiai vizsgálatához néhány általa ismert klasszikus filozófus nézete megfelelő, elégséges alapot nyújt.

2. A második nagy problémánk összefügg az előzővel: mivel Heller Ágnes nem tájékozódott az álom kortárs irodalmáról, könyve „tudományosnak szánt” pszichológiai és neurofiziológiai tézisei közül szinte valamennyi téves, vagy legalábbis jó okkal vitatható.

Kezdjük azzal, hogyan határozza meg az álmot. A könyv első fejezetében ezt olvashatjuk: „Egy álom,

mint tudjuk, képek sorozata” (36. old.). Más helyütt: „Az álom mindenekelőtt képekben [...] mesél” (26. old.).

Kétszeresen is rossz ez a meghatározás. Egyrészt azért, mert az álom *egyáltalán nem olyan*, mint egy diavetítés. Sőt Heller Ágnes saját dinamikus álombeszámolóit is inkább azt a benyomást erősítik, hogy az álom *nem lehet* képek sorozata. Ráadásul – tegyük hozzá – mindez immár tudományos közhely is. Ian Oswald például így fogalmaz: „Az álmokat néha félrevezetően vizuális képek sorozataként definiálják, ezek azonban csupán gyakori kísérőjelenségek. Az álomban azt tapasztaljuk, hogy egy fantáziavilágban élünk, amelyben dolgok történnek velünk, érzelmeiket élünk át, cselekvéseket hajtunk végre, emberek vannak jelen, miközben jönnek-mennek az ébrenlétre jellemző érzetek.”³

Másrészt azért rossz Heller Ágnes definíciója, mert a vakok is álmodnak, és álmaikban egyáltalán nem szerepelnek képek. Folytatva az iménti Oswald-idezetet: „A születésüktől fogva vak emberek a tapintási világukról álmodnak, színek és fények nélkül. Ezek az álmaik azonban semmivel sem kevésbé élénkek, annak ellenére, hogy ők semmit sem látnak.”⁴

Felmerül azonban Heller Ágnes álommeghatározásával kapcsolatban egy másik nagy probléma is. Jelesül az, hogy Heller Ágnes ezen inadekvát meghatározásból kiindulva minden érvelés vagy indoklás nélkül tagadja egyik legalapvetőbb meggyőződésünket az álmok természetéről. Azt állítja, hogy az álom valódi narratívává csak az elbeszélése során válik. Ahogy fogalmaz: „Egy álom, mint tudjuk, képek sorozata. Ezek között azonban nincs összefüggés. Ha egy álmot elbeszélések, képeket kötők össze, hangokat mellékelek a képekhez, valahogyan mesét fabrikálok belőlük.” (36. old.) Más helyütt: „Az egymástól független képeket egy sorozattá, történetté kell alakítanunk [...]. Tehát visszaidézek egy képsort. Történetet alakítok belőle.” (57. old.)

A dolog azonban nyilvánvalóan úgy áll, hogy természetesen ki lehet színezni történeteket, ám történetként elbeszélni csak olyasmit lehet, aminek már önmagában, az elbeszéléstől függetlenül is van valamiféle narratívára felfűzhető eseményszerkezete – ez még a legbizarrabb álmok esetén is így van. Ezzel nem zárjuk ki, hogy lesznek összefüggéstelen, egymást követő epizódok, ugrások is ebben az elbeszélésben, de azért az, amiről beszámolunk, alapvetően mégiscsak dinamikus események (történések, gondolatok, érzések) kavalkádja, nem pedig tablószerű állóképek egymásutánja.

Folytassuk az álom neurofiziológiájával. Heller Ágnes szerint „a frontális cortex álom idején ki van kapcsolva, azaz pihenünk” (32. old.). Csakhogy ez tévedés. A valóság ezzel szemben az, hogy ez az – egyébként a komplex gondolkodásért felelős – agyterület alacsonyabb vérellátottságú ugyan az álmodás során, de nem kapcsol ki teljesen, és ráadásul ez a részleges inaktiválódás nem is érinti a frontális cortex

teljes egészét. Sőt az úgynevezett mediobazális frontális cortex működése éppenséggel felerősödik az álmodás alatt – olyannyira, hogy egyes kutatók épp eme agyterület más agyterületekkel való összeköttetései-nek aktiválódását jelölik meg az álmok kiváltójaként!⁵

Am nemcsak ez a gond azzal, amit Heller Ágnes ír. Az is gond, hogy álmodás közben nem amiatt pihenünk, mert bármi is ki lenne kapcsolva az agyunkban, hanem (legalábbis a sztenderd hipotézis szerint) amiatt, hogy agysejtjeink – a fehérjeszintézist serkentő folyamatoknak köszönhetően – regenerálódnak.

Egyéb bajaink is vannak. Lehet, hogy kissé túlin-terpretáljuk, de a fentebb idézett passzusból ítélve úgy tűnik, mintha Heller Ágnes azonosítaná a tudatot a frontális cortexszel. A „pihenünk” kifejezés alanya ugyanis nyilván nem lehet a szervezet vagy az agy egésze, hiszen az agy – mint Heller Ágnes helyesen megjegyzi – álmodás közben *jelentős mennyiségű energiát fogyaszt*. De hát akkor mi az alanya? Marad a tudat! Csakhogy ha Heller Ágnes valóban ezt állítja, akkor téved, vagy legalábbis vélekedése igazolatlan, lévén, hogy a tudat központját eddig még senkinek sem sikerült lokalizálnia az agyban.

Az sem helytálló, amit egy későbbi fejezetben olvashatunk: „az úgynevezett paradox alvás állapotában (ez az álomállapot) a prefrontális cortex teljesen kikapcsolódik, úgynevezett passzív állapotban van. Miután a prefrontális cortex aktivitása nélkül nincs tudatállapot, így sem a modalitás kategóriái, sem az akarat nem működhetnek.” (99. old.)

A REM-alvás alatt a laterális frontális cortex viszonylagosan inaktiválódik,⁶ de (mint már említettük) ez nem teljes kikapcsolást, hanem jelentősen

3 ■ Ian Oswald: *Dreaming* (2). In: Richard E. Gregory (ed.): *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford University Press, Oxford, 2004. 268. old.

4 ■ Uo.

5 ■ Mark Solms: *The Neuropsychology of Dreams: A Clinical-Anatomical Study*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah – New Jersey, 1997.

6 ■ Edward F. Pace-Shott – Mark Solms – Mark Blagrove – Stevan Harnad: *Sleep and Dreaming: Scientific Advances and Reconsiderations*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003. 17. old.

7 ■ Uo. 17. és 50. old.

8 ■ Uo. 132. old.

9 ■ E. Hartmann: The psychophysiology of free will. In: R. Lowenstein – L. Newman – A. Solnit (eds.): *Psychoanalysis: A General Psychology*. International Universities Press, New York, 1966.

10 ■ Chris Frith: *Making up the Mind: How the Brain Creates our Mental World*. Blackwell, Oxford, 2007. 2. old.

11 ■ James S. Uleman: Introduction: Becoming Aware of the New Unconscious. In: Ran Hassin – James S. Uleman – John A. Bargh (eds): *The New Unconscious*. Oxford University Press, New York, 2005. 5. old.

12 ■ Például Allan J. Hobson: *Dreaming: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2002.

13 ■ Például Francis Crick – Graeme Mitchison: The function of dream sleep. *Nature*, 304 (1983), 111–114. old.

14 ■ Például: Antti Revonsuo: The Reinterpretation of dreams: An evolutionary hypothesis of the function of dreaming. *Behavioral and Brain Sciences*, 23 (2000), 6. szám, 877–901. old.

15 ■ Michael W. Eysenck: *Psychology: An International Perspective*. Psychology Press Ltd., New York, 2004. 130. old.

csökkent tevékenység szintet jelent. Ez az agyterület azonban nem a tudatállapotokért általában, hanem az önreflexív tudatállapotokért felelős.⁷ Ezért fordul elő normális álomban rendkívül ritkán, hogy tudatosodik bennünk: most épp álmodunk. Az álomban tehát a tudat általában korlátozottan ugyan, de jelen van (*restricted consciousness*),⁸ az álomtapasztalatbeli akaratlagosság pedig csak csökken (*attenuated volition*),⁹ de nem szűnik meg teljesen.

Az álom meghatározása és az álom neurofiziológiája után következtek Freud. Heller Ágnes egész fejezetet szentel Freud nézetei bemutatásának, s mint megjegyzi, részben elfogadja egyes elemeiket (például azt, hogy az álom vágyteljesítés), sőt dicséri a „bámulatosan szép és meggyőző elemzést” (128. old.), bár – mint írja – elsősorban az úgynevezett *Dasein*-analitikusokkal és Junggal szimpatizál. A problémánk nem konkrétan a Freud-elemzésével van (az korrekt), hanem Freud központi szerepeltesével. A helyzet ugyanis az, hogy az álommal foglalkozó szakemberek többsége ma úgy látja, hogy Freudnak a tudattalannal, illetve az álmodás lelki mechanizmusáról szóló nézeteit a halála óta eltelt több mint 70 év során a pszichológia, illetve a kognitív tudomány eredményei *javarészt kétségbe vonták*. Frith egyenesen

úgy fogalmaz, hogy Freud „mesemondó volt, akinek az emberi elmére vonatkozó spekulációi nagyrészt irrelevánsak”, és hogy „Freud nem volt tudós, mert nem érdekelték őt a bizonyítékok”.¹⁰ De álljon itt egy mérsékeltbb állásfoglalás is a tudattalan régi (freudi) és új (nem freudi) felfogása közti különbségről: „[a pszichoanalitikus tudattalan] rendkívül komplex, mivel sok, egymásra ható folyamatot tartalmaz, melyeket nem könnyű elkülöníteni egymástól, s melyek egyszerre állnak konfliktusban és biztosítanak helyet egymásnak. A konfliktusok drámaiak és a tétjük nagy, azonban e küzdelmek kimenetele gyakran megjósolhatatlan. A pszichoanalitikus tudattalant ezért széles körben tekintik kudarcot vallott tudományos elméletnek, mivel a fő összetevőire vonatkozó bizonyítékok nem figyelhetők meg, nem mérhetők precíz módszerekkel és nem manipulálhatók könnyen. A róla

szóló elméletet komplexitása nagyrészt cáfolhatatlanná teszi. [A kognitív tudattalan] a pszichoanalitikus tudattalannal szemben nem tartalmaz velünk született drive-okat, melyek a valóságra és a társadalomra tekintet nélkül keresnek kielégülést. A pszichoanalitikus drive-ok és konfliktusok hevéhez és irracionálisához képest a kognitív tudattalan elég hideg, látszólag racionális és motivációmentes [...]. A pszichológiában lezajlott kognitív forradalom és a kognitív

tudomány diszciplínákon átívelő fejlődése (beleértve az antropológiát, a számítógépes informatikát, a nyelvészetet és a filozófiát), sok mindent feltárt már az összetett tudattalan mentális jelenségek természetéről, és szigorú módszereket nyújt a tanulmányozásukhoz.”¹¹

Azaz Heller Ágnesnek érvelnie kellett volna amellett, hogy – a kortárs (általános) megítélés *dacára* – miért Freud elemzését választja egyik kiindulópontjául, ha az álmok természetére kíváncsi. És ennél fogva még nagyobb hangsúllyal tehető fel a kérdés: hol maradnak a ma *uralkodó* álomelméletek, és a szerző miért nem rájuk támaszkodik? Hol marad az úgynevezett aktivációs szintézis modellje, amely szerint az álmok létrejöttét, sajátos tulajdonságait, valamint az ébredés utáni gyors elfelejtésüket bizonyos agyterületek alvás közbeni aktiválódása, illet-

ve más agyterületek gátlódása okozza, amit az agyban lévő vegyi folyamatok idéznek elő?¹² Hol marad az úgynevezett „nagytakarítás-elmélet”, amely azt állítja, hogy az álmodás során a felhalmozódó felesleges emlékek törlődnek?¹³ És hol marad az álom evolúciós magyarázata, amely az álom funkciójának a fenyegetések szimulálását, a rájuk való mentális felkészítést tartja?¹⁴

Végezetül még egy általános kifogás. Heller Ágnes kizárólag az ébredés után felidézett álmokkal foglalkozik, a szakirodalomban azonban teljes egyetértés van abban, hogy ezek az összes álomnak mindössze körülbelül 5 százalékát teszik ki. A maradék 95 százalék – amikor a kísérleti alanyokat éjjel, REM-fázisban vagy azon kívül ébresztették fel – nem mutatja az ébredés után megjegyzett és elmesélt álmokra jellemző bizarr vonásokat.¹⁵ Ennek alapján úgy gondoljuk:



a nem reprezentatív 5 százalékos mintából az álmokra *általánosságban* érvényes következtetéseket levonni enyhén szólva is elszett dolog.

3. További nagy problémánk a következő: Heller Ágnes a kortárs filozófia és pszichológia eredményeit ignoráló és kizárólag bizonyos klasszikus filozófusok szempontjaira korlátozódó vizsgálódásaiból nem bontakozik ki semmi igazán rendkívüli, izgalmas, újszerű vagy váratlan eredmény. Sőt igen gyakran csak trivialisok születnek, és sajnos ezek között is megbújik egy-egy kisebb-nagyobb túlzás vagy tévedés.

Nézzünk egy példát. Heller Ágnes álomelemzésének egyik kulcsfigurája Kant. A kérdés a következő: vajon a kanti szemléleti formák és a priori kategóriák alkalmazhatók-e az álmokra? Vegyük először az időt. Íme, Heller Ágnes fenomenológiai vizsgálódásának filozófiai hozama: „Álmunkban [...] nincsen sem múlt, sem jövő” (73. old.), „[álmunkban] [a]z idő sem nem múlik, sem nem telik. Azaz nincs empirikus idő, amely mérhető lenne” (75. old.), „az álomban mindig jelen van, sem jövő, sem múlt, sem év, sem nap, sem óra, sem kezdet, sem vég, s mindezt úgy foglalthatnánk össze, hogy az álomban nincs idő” (76. old.), „[a]z úgynevezett »objektív« idővel tehát semmire sem megyünk. Akár órával mérjük, akár a csillagok járásával, akár mivel, az objektív idő »közös« idő, intersubjektív. Az álom-én ideje szubjektív idő” (77. old.).

Heller Ágnes szerint tehát az idő mint szemléleti forma nem alkalmazható az álmokra. Az álomban nincsen múlt és jövő, egyfajta állandó jelent tapasztalunk. Álmodás közben kétségtelenül másképp tapasztaljuk az időt, mint éber állapotban, ugyanakkor túlzó az az állítás, hogy az „álomban nincs idő”. Sőt nemcsak túlzó, de meglepő is, hiszen egy oldallal később azt olvassuk, hogy „álmunkban [...] annyi mindent történt, aminek megtörténtehez éber állapotunkban legalább egy napra lett volna szükségünk” (77. old.). A dolog világos: ezek szerint mégiscsak összehasonlítható az álom szubjektív ideje és az objektív idő.¹⁶

Jöjjön az okság kategóriája! Ahogy Heller Ágnes fogalmaz: „Az álomban kép követ képet, egyik a másikat. Az egyik kép átúszhat a másikba. Az egymást követő képek között gyakorta semmi felismerhető kapcsolat sincsen. [...] Az álom-én magától értetődőnek tapasztalja az egymásutániséget még akkor is, ha semmiféle fizikai vagy filozófiai művelet sem tudna a képszekvenciák között kauzális viszonyt feltételezni.” (86. old.)

E fenomenológiai tényekből Heller Ágnes arra következtet, hogy az okság (nemcsak mint a priori kategória, hanem a kauzalitás mint olyan) nem alkalmazható az álmokra. Természetesen az általa felhozott példák (a lelőtt sas papírfecnyé válik [86–87. old.] stb.) ezt mutatják, azonban szerintünk az a tézis nem áll, hogy az okság *egyáltalán* ne volna alkalmazható az álomtapszalatra. Persze ha szükségszerűen érvényes a priori kategóriának tekintjük az okságot, akkor az álmokban nyilván nem érvényesül.¹⁷

Másrészt azonban azt is látni kell: az oksági koherencia *fokozati* kérdés. Heller Ágnes is megjegyzi, hogy egyeseknek hétköznapi álmaik vannak, másoknak meg különösek. Szerintünk viszont a hétköznapi álmok a bizarr álmokhoz képest többek között *épp azért* mondhatók hétköznapiak, mert bennük gyakoribb az álomesemények közti látszólagos ok-okozati összefüggés.

Távolodjunk most el Kanttól. Heller Ágnes így ír: „Álmunkban nem csak a logika törvényei vesztik el értelmüket, hanem a fizika és a biológia törvényei is. [...] Álmunkban ezerszer meghalunk, s semmi bajunk nem esik. Toronyból ugrunk ki, repülőgéppel zuhanunk, tengerbe dobnak a kalózok... – és semmi, de semmi bajunk nem esik. Nemet váltunk (csak úgy, operáció nélkül), hol gyerekek vagyunk, hol aggasztányok. A rég megholtak élnek, s mi úgy beszélhetünk velük, ahogy Szókratész a régi bölcsekkel Hadész birodalmában.” (Uo.)

Heller Ágnes tehát explicite tagadja, hogy az álomontológiában érvényesek lennének a logika törvényei, nevezetesen az azonosság, a kizárt ellentmondás és a harmadik kizárásának logikai alapelvei. A helyzet ezzel szemben az, hogy bár az álom több vonatkozásban is illogikusnak mondható, konkrétan *ezek* a logikai alapelvek az álomban is érvényesek. Például ami a bizarr álmokban tapasztalt metamorfózisok során felfüggesztődik, az a tárgyak/személyek időbeli azonosságát érinti, nem pedig atemporális érvényű logikai alapelveket. Senki sem tud például egyszerre álló és mozgó autót vagy egyszerre (ugyanazon felületen) piros és zöld jelzőlámpát álmodni.

4. A negyedik gondot az okozza, hogy a könyvben sok a filozófiatörténeti tévedés, melyek egyike-másika egyenesen megdöbbentő. Az egyik leglátványosabb, filozófiatörténeti tájékozatlanságra valló példa

16 ■ S ha már itt tartunk, az álommal foglalkozó kutatók rámutattak: az objektíven eltelt idő és az álombeli szubjektív idő a legtöbb esetben *korrelál* egymással. Már az ötvenes évek óta ismert az éber álmodás (*lucid dreaming*) jelensége. Ilyenkor az álmodó nemcsak tudatában van annak, hogy álmodik, hanem irányítani is képes álmait, sőt szemmozgásával jelzéseket is tud adni a kísérletet végző pszichológusnak. Egy ismert kísérlet során a kísérletvezető az álmidő megbecsülésére kérte fel éberen álmodó kísérleti alanyait, akik éber álmukban számokat soroltak. Az eredmény azt támasztotta alá, hogy az álombeli események körülbelül ugyanannyi időt vesznek igénybe, mint az ébrenléti eseményei. (Lásd Stephen LaBerge: *Lucid Dreamings: Evidence and Methodology. Behavior and Brain Sciences*, 23 [2000], 962–963. old.) Ennek fényében teljesen implauzibilis Heller Ágnes állítása, hogy „az álom olyan rövid vagy hosszú, amennyi időre az álmodónak szüksége van ahhoz, hogy álmát elbeszélje” (79. old.).

17 ■ Persze ezt Kant is világosan látta: „Ha tehát feltételezem (a kauzális) előzményt, és az esemény nem követi azt szükségszerűen, akkor a történeteket csupán képzeletem szubjektív játéknak tulajdoníthatnám, s ha mégis úgy tűnnek föl nekem, hogy valami objektívvel van dolgom, ezt kénytelen volnék pusztán álomnak nevezni.” Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Bp., 2004. 225. old.

18 ■ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Bp., 1994. 38. old.

19 ■ Descartes: *i. m.* 38. old.

20 ■ Uo. 196. old.

az alábbi, Descartes-ról szóló szövegrész, amelyet kicsit hosszabban idézünk:

„Sok mindent hányhat a posztmetafizikus gondolkodás Descartes szemére, de azt nem, hogy az emberi életet a gondolkodás képességéhez kötötte. Nem kell filozófusnak lenni ahhoz, hogy az ember ezt jóváhagyja. Az agyhalál bekövetkezése után egy ember szíve évekig doboghat, évekig lélegezhet és vehet fel táplálékot, mégis azt mondjuk róla, hogy ember volt, múlt időben. [...] A »cogitare« valóban az emberi lét lényege. [...]

Descartes szemére többnyire mást szoktunk hányni. Először is azt, hogy a gondolkodás fogalmát igen szűken értelmezte, másodsorban, hogy a gondolkodást a megismerő-énhez, az objektumot a megismerő szubjektumhoz mint »tudathoz« kötötte, s végül, hogy az embert két szubsztanciából, a gondolkodásból és a kiterjedésből összerakott lénynek tekintette.

Ha követjük a *Meditationes* gondolatmenetét, mindez világossá válik. Ebben a gondolatmenetben ugyanis az álom kitüntetett szerepet játszik. Álunkban, írja Descartes, »esztelen dolgok is történnek velünk. Az álombeli képzelgések olyanok, mint a festett képek.« Nos, hogyan tudom az álmat a valóságtól megkülönböztetni? Honnan tudom, mi az álom és mi a valóság? Nem Isten, hanem valami gonosz szellem téveszthet meg csak így.” (22. old.)

E passzus tele van tévedésekkel. Először is: poros közhely, de egyúttal *súlyos tévedés* a descartes-i gondolkodás fogalmát szűknek tekinteni. Descartes ugyanis gondolkodáson nem egy meghatározott típusú tudatos tapasztalatot ért, hanem *mindazt*, amit mi „tudatosnak” nevezünk. Descartes alábbi megfogalmazása önmagáért beszél: „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.”¹⁸ Magyarán Descartes nemhogy leszűkítette volna, hanem igen tágan értelmezte a gondolkodás fogalmát.

Másodszor: nem igazán értjük, hogyan lehet szemére vetni bárkinek is, hogy a gondolkodást a megismerő énhez köti, ha egyszer – legalábbis szerintünk – a gondolkodás *valóban* a megismerő énhez tartozik. Azt még el tudjuk fogadni, hogy valaki szerint amihez a gondolkodás tartozik, az nem a *megismerő* én, hanem valamilyen más típusú én vagy szubjektum, vagy *Dasein*, vagy nevezzük bárminek. A „szubjektumtól független gondolati aktus” fogalma a „senki által nem gondolt gondolati aktus” fogalmával szinonim, és hát mindkettő abszurd.

És végül: az idézett passzus utolsó mondatában Heller Ágnes összemosza a szkeptikus álomargumentumot a szkeptikus démonargumentummal. Nem akarjuk az olvasót részletekkel terhelni, de köztudott, hogy az *Elmélkedések* gondolatmenetében a két szkeptikus érv szerepe alapvetően különbözik.

Még súlyosabb problémába ütközünk, ha tovább olvassuk Heller Ágnes Descartes-elemzését. Íme: „A témánk szempontjából mindebből az következik, hogy amit álmodunk, s az, hogy álmodunk – mivel nem tudatos – nem tartozik Önünkhöz, nem gondolkodásunk terméke, sem annak kifejeződése. Nem a gondolkodó szubsztancia funkciója, mivel nem a gondolkodó szubsztancia, hanem a testünk afficiálja, így pusztán képzelődés, nem szükségszerűen tartozik az Énhez”. (23. old.)

Álljon itt ezzel szemben egy jól ismert passzus az *Elmélkedésekből*: „De még az is én vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg – amiként föltételeztem – egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis maga a képzelőerő valóban létezik, s részét képezi a gondolkodásomnak.”¹⁹ Továbbá még egy passzus az *Elmélkedések* egyik kommentárjára adott válaszból: „Fennakadsz, mint írod, azon, hogy »vajon úgy vélem-e: a lélek mindig gondolkodik«. De hát hogyan gondolkodnék mindig, ha egyszer gondolkodó szubsztancia? S mi csodálatos van abban, hogy nem emlékszünk azokra a gondolatokra, amelyekkel az anyaméhben, vagy mély álomban stb. volt elfoglalva, amikor még sok olyanra sem emlékszünk, amelyekről pedig tudjuk, hogy megvoltak bennünk, amíg ifjak voltunk és egészségesek, s nem is álmodtunk. Az elme birtokában levő gondolatok felidézéséhez ugyanis, amíg ez a testtel össze van kötve, az szükséges, hogy e gondolatok nyoma belevésődjék az agyba, hogy az elme azok felé fordulva vagy hozzájuk illeszkedve visszaemlékezzék. De mi csodálatos van abban, ha a csecsemőnek, vagy mély álomban levőnek az agya nem alkalmas ilyen nyomok befogadására?”²⁰

Világosan látható: Descartes *épp az ellenkezőjét* állítja annak, amit Heller Ágnes neki tulajdonít. Jele-sül: mivel a lélek vagy az én gondolkodó szubsztancia, a természetéhez *szükségszerűen* hozzátartozik a gondolkodás, ezért még az álom nélküli alvás során is folyamatosan gondolkodunk (a gondolkodás fentebbi *tág* értelmében), csak épp ez utóbbira ébredés után nem emlékszünk.

Egy másik filozófiatörténeti tévedés a kanti transzcendentális képzelőerő fogalmával kapcsolatos. Mivel Heller Ágnes egy egész fejezetet szentel annak bizonyítására, hogy „az álom jelensége nem érthető meg egy transzcendentális (a priori) képzelőerő nélkül” (50. old.), indokolt e kérdéskört részletesebben is tárgyalni.

Kant a „transzcendentális” jelzót kétfajta oppozícióban használja. Egyrészt saját filozófiáját transzcendentális idealizmusnak nevezi, szembeállítva az empirikus idealizmus változataival, különösen Berkeleyével. Másrészt a „transzcendentális” a „transzcendens” kifejezéssel áll szemben: ez utóbbi az értelem (ész) használatának a tapasztalat lehetőségfeltételén túli, illegitim kiterjesztésére utal, amelyből többek között az antinómiák is adódnak.

A képzelőerő Kantnál „az a képességünk, hogy akkor is megjelenítjük egy tárgy képzetét, ha az szem-

életünkben nincs jelen”.²¹ (Ez a képzelőerő általános, a korban szokványos meghatározása.) Mármost Kant a képzelőerő *transzcendentális* szerepét az empirikus sokféleség szintézisében látja, amely – mint hangsúlyozza – „a kategóriáknak megfelelően” megy végbe (ez *A tiszta ész kritikájának* szövegében kiemeléssel szerepel²²).

Kant megkülönbözteti továbbá a spontán (más-képp nevezve: produktív) képzelőerőt a reprodukatív képzelettől. Ez utóbbi is szintézist hoz létre, amely azonban „csupán empirikus törvényekhez, mégpedig az asszociáció törvényeihez igazodik, s amely ezért semmivel nem járul hozzá az a priori ismeretek lehetőségének megmagyarázásához, és ilyenformán nem a transzcendentális filozófia, hanem a pszichológia területére tartozik.”²³ Az asszociációkat, így az *álmokat* is Kant szerint tehát az a jellemzőjük különbözteti meg a transzcendentális szintézisben egységbe rendezett észleletektől, hogy az összekapcsolás módja bennük nem szükségszerű.

Heller Ágnes szerint azonban (és erről szól ez a fejezet) az álomban a képzelőerő *transzcendentális* működése érhető tetten. És pontosan ez az, amit nem tudunk mire vélni. Hogyan állíthatja ezt, ha egyszer korábban azt igyekezett megmutatni, hogy sem a kanti kategóriák, sem a szemléleti formák nem alkalmazhatók az álomra?

Látja e problémát, de amit erről mond, szerintünk egyáltalán nem meggyőző. Íme: „[az álomban] a képzelőerő valami abszolút újat teremt, hoz létre. Ahhoz, hogy ezt megértsük, fel kell tételeznünk egyfajta teljesen független, autonóm, szabad, önálló képzelőtehetséget, amely nem függ sem az érzéki észleléstől (empirikus tapasztalattól), sem a gondolkodástól (logikától), mely nem is hozható az utóbbiak formájára. Azaz egy olyan képzeletről van szó, amely nem alakítható sem érzéki szemléletté, sem gondolattá, azaz fordíthatatlan. Hogy ez a képesség tekinthető-e a másik kettő közös gyökerének, nem tudom [...]. A teremtő (produktív) képzelőerő arról ad hírt, amit sem nem gondolunk, sem nem észlelünk.” (51. old.) Ehhez még hozzáfűzi, hogy a tudatból lesüllyedt nyersanyagot felhasználó képzelőerő „transzcendálja mindazokat a lehetőségeket, amelyek az éber én számára a nyersanyag rendezésére adódhatnak. Úgy rendezzi a nyersanyagot, ahogy az éber én nemcsak hogy nem rendezi, hanem nem is rendezheti.” (53. old.)

Szerintünk ez így nem áll meg. Kanttal összhangban ugyanis semmi okunk nincs azt feltételezni, hogy bármely, Kant szóhasználatát és a képzelőerőről szóló alapfogalmait legalább minimálisan tiszteletben tartó álomfilozófiában bármivel is többre lenne szükség az álmok magyarázatához, mint az asszociációkra épülő, reprodukatív képzelőerőre. Következésképpen az az állítás, hogy az álomban valamiféle transzcendentális, „teremtő képzelőerő” működik, fából vas-karika. Vagy ha úgy tetszik: Heller Ágnes kiforgatja a kanti „transzcendentális” fogalmat, és egészen más értelemben használja, mint Kant.

Érthetetlen továbbá a „transzcendentális” képzelőerő állítólagos álombeli működésével kapcsolatban, miért tartja ezt Heller Ágnes a priorinak – vagyis bármiféle empirikus tapasztalattól függetlennek – különösen annak fényében, hogy máshol azt hangsúlyozza (szerintünk plauzibilisen): a tudattalanba minden a tudaton keresztül kerül be.

A továbbiakban hagyjuk Kantot, és vegyük szemügyre inkább a következő, Merleau-Pontyról szóló passzust: „Merleau-Ponty *A látható és láthatatlan* [...] című könyvében fontosnak tartja, hogy az álom-én fizikai értelemben testetlen (nem *Körper*), míg nem fizikai értelemben azonban mégis megtestesült (*Leib*). (Ezt a megkülönböztetést én is fontosnak ítélem, s többször szóba is hozom, de a német kifejezés helyett a test, illetve az asztrálest kifejezéseket fogom használni.)” (32. old.)

Nem *Körper* és *Leib* Husserltől eredő megkülönböztetésével van bajunk.²⁴ Egyetértünk Merleau-Pontyval és Heller Ágnessel abban, hogy az álom-én is megtestesült (*leiblich*) lényként tapasztalja önmagát, csak épp az álomban átélt teste (*Leib*) nem esik egybe a fizikai testével (*Körper*). Amin fennakadtunk, az a *Leib* javasolt fordítása. Fogalmunk sincs ugyanis (de tényleg fogalmunk sincs), milyen megfontolások vezették Heller Ágnest arra, hogy a német *Leib* szó jelentését – akár ebben az összefüggésben is – az „asztrálest” kifejezéssel adja vissza. Csakhogy világos legyen: a fenomenológiai hagyományban a *Leib* az a mód, ahogyan a szubjektum a saját testét átéli, tapasztalja. Az „asztrálest” kifejezés viszont a Mme Blavatzky- és Annie Besant-féle teozófiai, illetve a Rudolf Steiner-féle antropozófiai irodalomban szerepel mint a testünket körülvevő színes aura ama része, amely észlelésünkért, szaporodásunkért, érzéseinkért volna felelős.

A *Leib* „asztrálestnek” fordítása pusztán vicces melléfogás. Van azonban a könyvben olyan szöveghely is, amely súlyos (és egyáltalán nem vicces) elfogultságról tanúskodik. Heller Ágnes egy helyen a filozófia történetében három nagy korszakot különít el, és a következőképpen jellemzi őket:

„A filozófia élettörténetének három korszakára három különböző alapállás volt jellemző. [...] Az »alapállás« a filozófiai fantázia mozgásterületét jelzi. [...] Mindhárom filozófiai »alapállás« egy-egy filozófus személyéhez kötődik, bár az nem személyes, hanem

21 ■ Kant: *i. m.* 158. old.

22 ■ *Uo.*

23 ■ Kant: *i. m.* 159. old.

24 ■ Lásd Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana IV. Martinus Nijhoff, Hága, 1912/1952 és úó: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Ford. Berényi Gábor és mások. Atlantisz, Bp., 1998.

25 ■ Köszönjük Altrichter Ferenc, Bács Gábor, Bárány Tibor, Faragó Szabó István, Farkas Katalin, Fazekas Sándor, Forrai Gábor, Gébert Judit, Márton Miklós, Molnár Gábor, Réz Anna és Zákány Tóth Péter tanulmányunk korábbi változataihoz fűzött hasznos megjegyzéseit.

olyasvalaminek a kifejezése, amit jobb szó híján »kor-szellemnek« lehetne nevezni.

Az első filozófiai beállítódás vagy alapállás megfogalmazója Platón és Arisztotelész. Egymással ugyan kezdet kezdetétől konfliktusban állva, de mégis ugyanazt a beállítódást szuggerálva. Ember a kozmoszban, lényeg a jelenségben, szubsztancia és attribútum, igazság és vélemény, test és lélek, forma és tartalom, ész, lélek, megismerés, tudás, célszerűség, okság, istenség, erény és boldogság – ezerféle színes és kevésbé színes variációkban. Hierarchikus építkezés.

[...] Descartes nyitja az új fejezetet. Szubjektum és objektum, az Én, az *ego cogito* mint a világ közepe, a tehetetlen, mechanikus matéria. A kopernikuszi fordulat mint radikális következmény. A hierarchikus építkezés mint architektonika. Nem is beszélve a szubjektum és objektum identitásáról.

A harmadik korszak a Dasein-analízisé. [...] Leépítésből jön létre. Nemcsak a hierarchikus épület leépítéséből, hanem az architektonikus rendszer leépítéséből is. A metafizika leépítéséből, s végül az ismeretelméleti szubjektum, az *ego cogito* lassú elhalálózásából. Nevezhetjük akár destrukciónak is.

Heidegger *Lét és idője* ebben a fordulatban ugyanolyan szerepet játszik, mint Arisztotelész *Első filozófiája* vagy Descartes *Értekezése*. Azaz »klasszikus« formában fogalmazta meg a filozófia e harmadik korszakának alapállását. Nem a kozmoszra és benne az ember helyére kérdezzünk, nem is az objektummal, a megismerendővel szembenálló megismerő szubjektumra, hanem a »világban-való-létre«, amelyben a Lét egy-egy szűk tisztásában (*Lichtung*) az igazság – egy vagy más módon – megmutatkozik.” (154–155. old.)

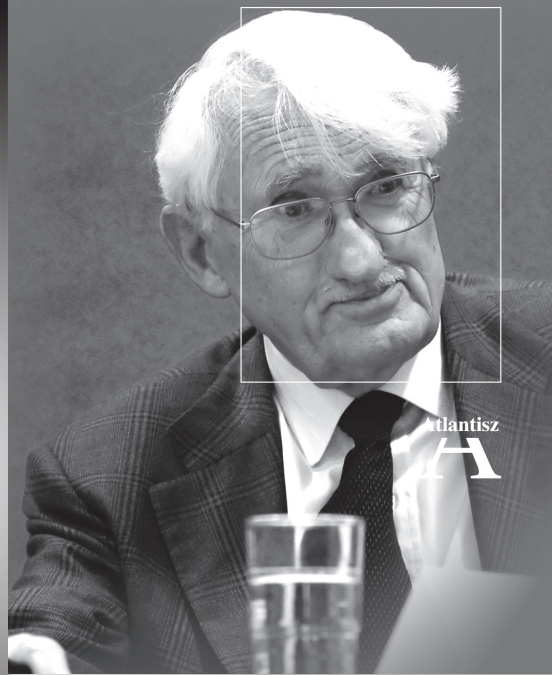
Ez a korszakolás egyrészt leegyszerűsítő és megtevéstető. Vajon miért volna a test–lélek, az igazság–vélemény (vagy inkább: tudás–vélekedés), a szubsztancia–attribútum és lényeg–jelenség megkülönböztetés, valamint az okság, megismerés és istenség fogalma elsősorban az antik és középkori filozófiára jellemző? E fogalmak, illetve fogalompárok szinte mindegyike például Descartes-nál, és egyáltalán az újkor filozófiájában szintén kulcsszerepet játszik.

Másrészt ez a félrevezető korszakolás súlyosan elfogult, mivel a filozófia harmadik (azaz: jelenlegi) korszakát *minden megszorítás nélkül* Dasein-analízisnek nevezi. Mondanunk sem kell, hogy ez képtelenség; többek közt az analitikus filozófia sem Dasein-analízisként ragadja meg önmagát.

Persze lehet azt gondolni, hogy az analitikus stílusban folytatott filozofálás olyannyira földhözragadt, hogy „nem érhet fel korunk igazán mély problémáihoz”. Am épp Heller Ágnes könyve az intó példa arra, hogy a kognitív tudományok és a rájuk támaszkodó kortárs filozófiai diskurzus figyelmen kívül hagyásának megvannak a maga veszélyei: még a leginvenciózubb elemzés is egy filozófiai álomvilágról beszámoló narratívába torkollhat.²⁵ □

ATLANTISZ KÖNYVKIADÓ

Jürgen Habermas Esszé Európa alkotmányáról



ATLANTISZ KÖNYVSZIGET

1061 Budapest, Király utca 2., Anker Ház

Tel.: (36 1) 267 6258

E-mail: atlbook@t-online.hu

www.atlantiszkiado.hu



VAN-E TÖBBFÉLE GYORSÚSZÁS?

MIHÁLYI PÉTER

Muraközy László:

Államok kora

Az európai modell

Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012. 368 oldal,
4850 Ft

Azon a héten, amikor Spanyolország bankjait – és ezzel az egész spanyol gazdaságot – csak az Európai Unió 100 milliárd eurós mentőhitele tudta a víz felszínén tartani, szellemes karikatúra jelent meg a londoni *The Economist*-ban. A kép közep-jében egy stégen áll Angela Merkel német kancellár, akinél ott van ugyan a mentőöv, de nem dobja be a tengerből segítségért kiáltozó három fuldoklónak. Ehelyett, afféle úszómesterként egy tábláról magyarázza, hogyan kell gyorsúszni.



Forrás: *The Economist*, 2012. jún. 9.

Muraközy László vaskos – közel 400 oldalas – monográfiája elsősorban arról szól, hogy az 1945 és 2007 közötti időszakban mennyire különböző pályát futottak be az európai gazdaságok, hányféle variációja volt és van az „európai gazdasági modellnek”. A szerző egyetlen nézőpontból vizsgálódik: az állam és a piac viszonya izgatja. Ez is hatalmas téma, és kétség sem férhet ahhoz, hogy aktualitását tekintve a legfontosabb, amelyről a nagy elméleti viták zajlanak Európa és Amerika között, az Európai Unión belül, de még az Európai Unió és a magyar kormány között is. Az elemzés első szintje a számok, a statisztikák nyelvét használja – precízen, jól követhetően. A könyv egyben összefoglalását is adja a tágabb értelemben vett mainstream közgazdaságtan mindazon műveinek és állításainak, amelyek az elmúlt kétszáz évben a jólé-

ti állam működését, illetve az állam és a piac kapcsolatát elemezték. Mind a két ismeretanyag fontos. Az a mesterszakos közgazdászhallgató, aki képes négyesötös szinten levizsgázni ebből a könyvből, biztos alapokkal indulhat a magasabb akadémiai grádicsok és az izgalmas munkalehetőségeket kínáló állások felé. Akár Nyugatra is – hogy ezt az újabban ismét divatba került szófordulatot használjuk.

Az állami szerepvállalás közelmúltbeli európai történetét tekintve 4 + 1 csoportot különít el a szerző: a nyugat-európai országok négy altípusát különbözteti meg, és ehhez jönnek még a kelet-európai volt szocialista országok. A szerző száznál is több ábra és közel negyven táblázat segítségével kétséget kizáróan bizonyítja, hogy a múltban valóban jelentősek voltak az egyes ország-csoportok és még azon belül, az egyes országok közötti különbségek. Muraközy – nagyon helyesen – kétféle különbségről is beszél: mennyiségiekről és minőségiekről. A nemzetközi összehasonlítások fontos tanulsága, hogy intelligens politikával minden európai országban el lehetne érni ugyanazokat a növekedésserkentő és demokráciamegtartó célokat, amelyeket ma GDP arányosan 5-10-15 százalékponttal nagyobb államháztartási kiadással érnek csak el. Egyfelől tehát az a kérdés, hogy az állami kiadások mennyire hatékonyak, másfelől pedig az, hogy az állami szféra terjeszkedése mennyire sérti, vagy éppenséggel védi az egyéni szabadságjogokat, az üzleti szféra jogbiztonságát, illetve mennyiben nehezíti a korrupció megakadályozását.

★

A részletes bemutatás során arra is fény derül, hogy az állami szerepvállalás mértéke egy adott ország esetében időben is változik. Jó példa erre Svédország, amelynek történetét, jellegzetességeit a magyar közvélemény általában ismerni véli. Eszerint a svéd modell az igazán emberarcú szocializmus, a sikeres szociáldemokráta állam modellje; mindig is az volt, és ma is az. Hát

1 ■ Csak összehasonlításként: azzal a módszerrel, ahogy Muraközy számolta az állami kiadásokat és az államadósságot, Magyarországon a kiadások részaránya 2010-ben 50,1% volt, tehát annyi, mint Svédországban most, az államadósság pedig (kb. 80%) annyi, mint Svédországban két évtizeddel korábban, a nagy kiigazítások előtt.

2 ■ Szamuely László: *Változó struktúra, változó ipari társadalom*. Kopint-Datorg, Bp., 1992. Nagy kár, hogy ez a könyv elkerülte Muraközy figyelmét – legalábbis az egyébként igen gazdag és jól hasznosítható irodalomjegyzékben nem szerepel.

3 ■ Szamuely: *i. m.* 278. old.

nem egészen! Mint a könyvből kiderül, az 1960-as évek közepéig a svéd állam súlya a gazdaságban az európai átlaghoz képest kifejezetten kicsi volt, a politika fő feladatának azt tekintette, hogy stabil feltételeket teremtsen a hatékony tőkés piacgazdaságnak. A jól ismert svéd jóléti modell valójában csak később, 1965 és 1993 között bontakozott ki. Ebben a közel három évtizedben az államháztartás kiadásai a GDP közel 40 százalékáról 70 százalék fölé nőttek, miközben az államadósság a 30 százalék körüli szintről 80 százalékra emelkedett.

EGY KIS STATISZTIKA

Itt és a továbbiakban állami kiadáson vagy az államháztartás kiadásai kifejezésen – követve Muraközy módszertanát – mindig a központi költségvetés, a társadalombiztosítási kiadások, valamint a helyi önkormányzatok kiadásainak együttes összegét értjük. Ez sokkal nagyobb területet fed le, mint más, első hallásra hasonló jelentésű kifejezések (pl. szociális közkiadások, szociális védelmi kiadások), amelyek viszont pontosabban fedik le azt, amit a közgondolkodás a „jóléti állam” kifejezéssel kapcsol össze. Az államháztartás kiadásai között szerepelnek olyan tételek is, mint a honvédelem, az üzleti szféra vállalatainak támogatása, az államadósság kamatainak fizetése stb., amelyek csak átteteles módon, késéssel, sőt esetenként nem is mérhető vagy érzékelhető módon járulnak hozzá a társadalom jólétéhez. (Erre még az Egyesült Királyság és Írország példája kapcsán visszatérünk!) Most csak szögezzük le, milyen kár, hogy Muraközy erre a félreérthetőségre sehol sem utal, sőt azzal, hogy a „jóléti állam” kifejezést oly sokszor használja, még a figyelmes olvasókat is tévedésben hagyja.

Mindeközben Svédország relatív pozíciója folyamatosan romlott. 1970-ben még 4. volt az OECD államok fejlettségi rangsorában, 1990-ben már csak 9., 1995-re pedig már visszazuhant a 16. helyre. Nem meglepő tehát, hogy beindultak a korrekciós mechanizmusok. Az állami kiadások részaránya 2007-ig 51 százalékra esett vissza, és még ennél is nagyobb mértékű, kb. 40 százalékpontos volt az adósságcsökkenés mértéke, 82-ről 42 százalékra.¹ Így végeredményben 2007-re az államháztartás kiadásainak részaránya Svédországban már csak egy árnyalattal volt magasabb, mint Németországban (51 és 43 százalék), míg az államadósság szintje viszont jóval alánt a német adatnak (46 és 65 százalék). Ennek a radikális kiigazításnak meg is lett az eredménye: felgyorsult a növekedés és 2010-re Svédország az OECD-ranglistán visszakért a 10. helyre.

AZ ÁLLAMI REDISZTRIBÚCIÓ HATÁRAI ÉS BELSŐ STRUKTÚRAVÁLTÁSA

A rendszerváltás előtti időszak egyik kiemelkedő elméleti közgazdásza, Szamuely László 1992 végén nagy terjedelmű, 300 oldalas monográfiában elemezte a kapitalizmuson belüli szerkezetváltozásokat, és határozott formában előrejelzéseket is tett.² Mura-

közy könyve alapján ellenőrizhetjük is, hogy bevált-e a jobbra 1985-ből származó, az akkori legfrissebb adatok alapján megfogalmazott jóslat: „A jóléti állam jövője – meglehetősen biztonsággal állíthatjuk – nem fog lényegesen különbözni a jelenétől.”³ Szamuely szerint az állami újraelosztás GDP-n belüli aránya Nyugat-Európában mindenütt eljutott a lehetséges maximumig. Már nem nőhet, mert az a versenyképesség rovására menne, és az adófizetők is fellázadnának, de nem is csökkenhet, mert a piac képtelen ellátni azokat a funkciókat, amelyeket az állam – Szamuely szavaival: „irreverzibilis” módon – magára vállalt. Ez volt tehát a jóslat a kilencvenes évek elején. Nézzük, mit mutatnak az adatok!

Az államháztartás kiadásai a GDP százalékában

Nyugat-Európa egykori kapitalista országai	Tetőpont (év)	Tetőpont (%)	2011 (%)	Változás (százalékpont)
Kontinentális/korporatív/bismarcki európai államok				
Németország	1995	54	48	- 14
Franciaország	1993	54	55	+ 1
Ausztria	1993	56	54	- 2
Belgium	1983	62	54	- 8
Univerzális/skandináv/északi jóléti államok				
Svédország	1993	71	55	- 16
Dánia	1993	66	59	- 7
Hollandia	1993	68	58	- 10
Norvégia	1992	56	43	- 13
Finnország	1993	65	58	- 7
Dél-európai országok				
Olaszország	1993	56	51	- 5
Görögország	1990	48	50	+ 2
Spanyolország	1993	48	46	- 2
Portugália	1983	47	51	+ 4
Liberális/angolszász európai jóléti államok				
Egyesült Kir.	1992	45	53	+ 8
Írország	1983	55	47	- 9

Forrás: A szerző közelítő számításai Muraközy ábrái alapján

A táblázatból egyértelműen kitűnik, hogy Szamuely nagyjában-egészében jól ráértett arra, hogy a jóléti állam nem terjeszkedhet tovább a piac rovására. A legtöbb országban – 15-ből 10-ben – az állami újraelosztás 1992–93-ban érte el a történeti maximumát. Szamuely abban viszont tévedett, hogy ezek az arányok lefelé is merevek, vagyis hogy az állami újraelosztás mértéke nem csökkenhet. Igenis csökkent, méghozzá néhány országban (például Svédországban, Norvégiában és Németországban) igen jelentős mértékben.

Ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy 2007 és 2011 között – Olaszország kivételével – minden országban valamelyest ismét nőtt az állami redisztribúció mértéke, sőt egyes országokban (például az

Egyesült Királyságban, Portugáliában és Görögországban) 2011-ben már meghaladta a kilencvenes évek elején mért szintet. Hogyan volt ez lehetséges? Utólag könnyű a válasz, és az ehhez szükséges adatok mind megtalálhatók Muraközy ábráin: az állami kiadások növekedése a legtöbb országban az államadósság növelésével valósult meg, tehát azonnali hatásként nem járt adóemeléssel. A legjobb példa erre épp az Egyesült Királyság, ahol 2006 és 2011 között az államadósság a GDP 45 százalékáról 90 százalékára emelkedett, vagyis megduplázódott. Írország is döbbenetes számokat produkált – az államadósság a GDP 28 százalékáról 105 százalékára emelkedett.

Szamuely és Muraközy megközelítése módszer-tanát tekintve két ponton tér el egymástól, közülük a második jelentősége napjainkban egyre nagyobb-nak látszik. Egyfelől Szamuely nemcsak a legfontosabb nyugat-európai országokat elemezte, hanem kitért a leggyorsabban fejlődő, nem európai kapitalista országokra (USA, Japán, Dél-Korea) is. Másfelől Szamuely – a maga idejében teljes joggal – a szűkebb értelemben vett jóléti kiadások definícióját tekintette mérvadónak. Ennek alapján és erre a tágabb körre állította a marxi vízióból kölcsönzött szóhasználatlaltal, hogy a jóléti állam makacsul nem akar sem összezsugorodni, sem elhalni.⁴ Csakhogy a legfrissebb angol és ír adatok mögött egy korábban soha el nem gondolt mértékű struktúraváltozás áll. A 2008 őszen kirobbant nemzetközi pénzügyi válság mindkét ország bankrendszerét megroppantotta, ami – némi leegyszerűsítéssel fogalmazva – arra kényszerítette mindkét ország kormányát, hogy átvállalja a bankok adósságait. Új helyzet állt elő, s ennek hatása akár egy évtizedig is érezhető lesz. Miután a bankkonszolidáció miatt jelentős mértékben megnőtt az államadósság, most és a jövőben aligha lesz más mozgástere az angol és az ír kormánynak, mint hogy csökkentse a szűkebb értelemben vett jóléti kiadásokat. S ha ilyen szemmel nézzük meg újra Muraközy 2007 és 2011 közötti adatait, akkor észrevesszük, hogy bár kisebb arányban, de hasonló irányú folyamatok mennek végbe Spanyolországban és Portugáliában is. És, tegyük hozzá – bár friss kelet-európai adatok nem szerepelnek a könyvben –, Magyarországon is ez a furcsa kétarcúság jellemzi az államháztartást: egyre többet költ kamatokra, illetve adósságcsökkentésre, és ennek fedezetét nagyjából a jóléti kiadások lefaragásával teremti elő.

HOL HÚZÓDNAK A KORSZAKHATÁROK?

A napjainkban általánosan elfogadott konvenciónak megfelelően Muraközy a második világháború befejezése óta tartó időszakot 2007-tel zárja. Ezen belül az 1973-as olajválságig tartó első negyedszázadot egyértelmű sikernek, a kilencvenes évek elejéig tartó következő két évtizedet válságosnak minősíti, amire azután a *Great Moderation* békés aranykorának mintegy 15 éve következett – egészen 2007-ig.

A kiindulópontot illetően bizonyosan igaza van. A könyv 1. fejezetének címe (*A „laissez faire” vége*) helyénvaló. 1945-ben Európa keleti felén államszocialista rendszerek jöttek létre, nyugati részén pedig a keynesi és beveridge-i vízióknak megfelelően az egymást követő kormányok hol a konjunktúraingadozások, hol a vagyoni és jövedelmi egyenlőtlenségek csillapítása céljából folyamatosan beavatkoztak a szabadpiaci folyamatokba. Az „éjjeli őr” állam a nappalokat is kezdte munkával kitölteni.

KÉT SIKERES TANÁCSADÓ

A könyvnek ez a fejezete hézagpótló a hazai szakirodalomban. Részletesen és árnyaltan mutatja be e két, nagy hatású gazdaságpolitikus eltérő indíttatását, ám végső soron mégis egymással versengő elméletét. John Maynard Keynes (1883–1946) leginkább attól félt, hogy a háború befejezését követően az európai gazdaságok nem tudnak megbirkózni a munkanélküliséggel, ezért vélte szükségesnek az állami kiadások, ezen belül különösen az állami beruházások magas szinten tartását. William Henry Beveridge (1879–1963) nem pusztán a munkanélküliség, hanem a létbizonytalanság négy másik forrása – a nélkülözés, a nyomor, a betegségek és az iskolázatlanság – ellen kívánta bevetni az állami költségvetés és az állami irányítás fegyvereit. Mindeközben a londoni pénzügyminisztérium stratégiai ügy látták, mindkét szellemóriás fantaszta, javaslataik irreálisak, ám jó propagandát jelentenek a kormány számára. És valóban: az 1942-ben publikált Beveridge-jelentést rövid időn belül 650 ezer példányban vásárolták meg a közügyek iránt érdeklődő angol polgárok. Mindezt látva a két kormánytanácsadó taktikai kompromisszumot kötött egymással is, meg a kormánnyal is, így azután terveikből végül elég sok minden megvalósult.

Még ugyanebben a fejezetben, de egy korábbi közgazdasági iskola, a merkantilizmus befolyását elemezve Muraközy helyesen mutat rá a társadalomtudományi elméletek azon sajátosságára, hogy helytelen elméletekre támaszkodva is lehet eredményes politikát folytatni, ha az elmélet állításai megfelelnek a kor igényeinek és a döntéshozók érdekeinek. Mint írja, „ez élesen ellentmond annak a kedvelt, bár leegyszerűsített felfogásnak, hogy a sikeres, jó gazdaságpolitika igazán csak jó és konzisztens közgazdasági elméletre épülhet rá” (36. old.). Ehhez csak annyit fűzhetek hozzá, hogy mindez a keynesi és a beveridge-i elmélet „helyessége” kapcsán is elmondható.

4 ■ Szamuely érvelése arra is nagy hangsúlyt helyezett, hogy a szociális védelmi kiadások növekedését leginkább a nyugdíjak, valamint az állami egészségügyi és oktatási kiadások hajtották és hajtják szakadatlanul felfelé. L. Szamuely László: A „haldokló” jóléti állam a 90-es években. *Közgazdasági Szemle*, 2004. október.

5 ■ És akkor még nem is említettük az egykori gazdasági csoda országát, Japánt, amelynek gazdasága gyakorlatilag több mint két évtizede stagnál.

6 ■ Ugyanez igaz az amerikai tőzsde 500 legnagyobb cégének adatait színtetizáló S&P-indexre is. Sőt a helyzet még súlyosabb, 2012 nyarán ez az index még a 2000. évinél is alacsonyabb.

Muraközy azt is helyesen látja, hogy a jóléti állam kiépülése nem pusztán ideológiai és/vagy etikai megfontolásokra vezethető vissza, hanem a közvetett demokrácia logikájából következő, megkerülhetetlen kényszer is volt. „A politikusok, a pártok kemény harcot folytattak a hatalom megszerzéséért és megtartásáért. Ehhez az állam kiterjedő eszközeinek felhasználása ellenállhatatlan kísértést jelentett.” (69. old.) Tegyük ehhez gyorsan hozzá: ez csak a szükséges feltétele volt a jóléti állam kiépülésének. Megvalósításához elengedhetetlen volt az is, hogy a mindenkori költségvetési hiányokat valamilyen külső forrásból finanszírozhassák. Kezdetben a fő forrás az országon belüli megtakarítás volt: a gyors ütemű növekedés és a növekvő jövedelmek egy része lakossági megtakarításban csapódott le, amit azután a bankrendszeren keresztül az állam hitelként vett igénybe. Később, az 1973-as, majd az 1980-as olajárrobbanás – akkori szóhasználatból élve – petrodollárok tízmilliárdjaival tömte ki a közel-keleti térség országainak államkincstárait, s ezeket a pénzeket a fejlett világ tőkepiacain fektették be. Az 1990-es évektől kezdve ilyen többletpénz elsősorban Kínából és Japánból áramlott Európába, illetve az Egyesült Államokba. Így tehát, miközben az első időszakot követően Nyugat-Európában érezhetően lelassult a növekedés (3,8-ról 1,9 százalékra csökkent) és komoly problémává vált az infláció meg a munkanélküliség, az előbb említett mechanizmusoknak betudhatóan mégis megnöttek az államadósság-szintek. Nyugat-Európa átlagos eladósodottsága az 1970-re számított 48 százalékos szintről 1990-re 64 százalékra emelkedett. És végül szerepet játszott a történetben az is, amit a közgazdászok fiskális illúzióknak neveznek. Az, hogy a választók a jelen kormányzati juttatásait általában többre értékelik, mint a jövőben – előbb vagy utóbb – minden bizonnyal bekövetkező adóemelések, illetve kiadáscsökkentések terhét, amelyekre akkor van, illetve lesz szükség, amikor a külföldi hitelforrások – bármilyen okból – egyszer csak tartósan elapadnak.

Sokkal izgalmasabb és a jelen szempontjából fontosabb is a záró korszakhatár meghúzása a 2007-es dátumnál. Egy félmondatnyi utalással a szerző jelzi, hogy a szakirodalomban nincs konszenzus abban, mi okozta az ezredforduló körüli, 15 éves békés időszakot, amelyet az amerikai elemzők, az amerikai GDP csökkenő volatilitását egyetlen fontos mércének tekintve, *Great Moderation*nek – magyarul, szabatos fordításban: az egyenletes növekedés időszakának – neveztek, s amely 2007-ig tartott.

Enzt másképp látom. A vitathatatlan elméletörténeti tények a következők. Két amerikai szerzőpáros egymástól függetlenül, 1999-ben, illetve 2000-ben azt állapította meg, hogy az amerikai GDP negyedéves ingadozásai az 1980-as évek közepétől kezdve minden statisztikai mérőszám szerint szignifikánsan kisebbek voltak, mint a korábbi, 1950-ben kezdődő időszakban. Egy harmadik amerikai szerzőpáros 2002-ben dobta be a *Great Moderation* kifejezést, amely azután

akkor vált igazán bevetté, amikor egy 2004-es nyilvános konferencia-előadásában Ben Bernanke, az amerikai központi bank elnöke is csatlakozott a fogalom használóihoz. Hasonlóan fontos volt még a Nobel-díjas amerikai közgazdász, Robert Lucas 2003-as állásfoglalása, aki az Amerikai Közgazdasági Társaság éves konferenciáján, elnöki minőségében tartott díszelőadásában úgy fogalmazott, hogy „lényegében a kezünkben vannak az eszközök arra, hogy elkerüljük a gazdasági válságokat”.

Ami Amerikából nézve a létező világok legjobbjának látszik, az Európából nézve nem feltétlenül az. Az Egyesült Államok a világ legfejlettebb, leggazdagabb és legstabilabb országa, ahol indokolt, ha a makroközgazdászok csak a GDP alakulására figyelnek, és az is logikus, hogy a kormány könnyen kapható arra, hogy keynesi eszközökkel élénkítse a GDP-t, ha az éppen csökkenni kezd. Az államháztartás vagy a fizetési mérleg folyó hiánya, illetve az államadósság állománya számukra nem jelent kemény korlátot, mert a világgazdaság más pontjain élő megtakarítók eddig még mindig hajlandók voltak finanszírozni az amerikai deficitet. Éppen azért, mert Amerika a világ első országa, más országokhoz képest mindig nagy volumenű a befektetői kereslet az amerikai pénzügyi eszközök, a dollár, a dollárban denominált kötvények, illetve az amerikai ingatlanok iránt. Ehhez az állapothoz az amerikai választók is hozzászóltak. Vagyis ha rendben van a GDP adat, akkor nagyjából minden rendben van.

Európában ez a képlet sohasem volt általános érvényű. Pontosabban szólva, az európai közös valuta megteremtése 1999-től egy egész évtizeden át biztosította, hogy a piacok azonos kamatszint mellett megvásárolják minden eurót használó ország állampapírjait, tehát nem kellett aggódni a fizetési mérlegek és az államadósságok miatt. 2008-ban azonban az illúziók szertefoszlottak, a fizetési mérleg megint fontossá vált, és a kamatok ismét széles sávban kezdtek szóródni. Egyébként Európából nézve az amerikai gazdaság alakulása is sokkal aggályosabb, mint azt a *Great Moderation* szószólói a 2000-es évek elején gondolták.⁵ Egymás után jöttek ugyanis a pénzügyi bajok, és nem egymástól független események voltak, hanem dominószzerű láncot alkottak. Emlékezzünk csak vissza arra, hogyan pukkadott ki 2000 márciusában az a tőzsdei buborék, amelyet az ún. dot.com-cégek papírjai teremtettek. A technológiai cégek papírjaival való kereskedést bonyolító NASDAQ-piacon az átlag alakulását mutató index két és fél év alatt kb. az ötödére zuhant vissza, és máig – vagyis 2012 nyaráig – sem tudott visszakapaszkodni oda, ahol 2000 tavaszán volt.⁶ 2006 áprilisában összeomlott az amerikai ingatlanpiac, ami elindította a jelzáloghitelek piacának áresését, és elolvasztotta az ingatlanhitelezéssel foglalkozó magán- és állami bankok profitját. 2008 őszén, a Lehman bankház csődjét követően pedig a nemzetközi pénzpiacok éltek meg olyan „kiszáradást”, ami lyenne az 1929-es válság óta nem volt példa. 2009-ben

a válság áterjedt az úgynevezett szuverén kötvénypiacokra (vagyis az állampapírok piacára), egymás után térdre kényszerítve több európai ország (köztük Magyarország) kormányát is.

Amerikából nézve a helyzet továbbra is kezelhető volt – Bush elnök, majd az őt követő Obama elnök apparátusa korábban elgondolhatatlan mértékben növelte a folyó költségvetés hiányát és az államadósságot, pusztán azért, hogy az amerikai konjunktúrát életben tartsa. Innen nézve, Lucasnak igaza lett: a tengeren túl el tudták kerülni a válságot, hiszen az amerikai GDP éves szinten 2000 óta csak két évben csökkent, és akkor is csak szerény mértékben (2008: – 0,3 százalék, 2009: – 3,5 százalék) – egyébként minden évben volt reálértéken mért növekedés, és várhatóan 2012-ben is lesz (+ 2,1 százalék). Csakhogy az egymást követő tőkepiaci megrázkódtatások alapjaikban rendítették meg az európai gazdaságokat (most már ideértve a kelet-európai poszt szocialista országokat is⁷). Számos országban a költségvetés hiánya és az államadósságnak a GDP-hez viszonyított aránya korábban elképzelhetetlen szintre ugrott. Minthogy a lejáró kötvényadósságokat minden állam igyekszik friss hitelekkel újrafinanszírozni, a kamatszintek oly mértékben megemelkedtek, hogy már középtávon is fenntarthatatlanok. Ilyen adósságspirálba került Görögország, Olaszország, Spanyolország és Magyarország is. Európai szemszögből nézve tehát a 2007-es korszakhatár nem jelent igazi cezúrát: 2000 óta szinte egyfolytában válság van.

Muraközy nyomtatékkal hívja fel a figyelmet egy másik fontos, az időbeli elhatárolást alapján érintő problémára is. Arról van szó, hogy a keynesi gazdaságpolitika alkalmazhatóságát az amerikai kormány tulajdonképpen már akkor kétségessé tette, amikor 1974-ben eltörölte a tőkemozgások állami ellenőrzését, majd egy évvel később egyik napról a másikra deregulálta a New York-i tőzsdét. A fent felsorolt válságok eredendően mind ezekre a liberalizációs lépésekre vezethetők vissza.

GYORSÚSZNI CSAK EGYFÉLEKÉPPEN LEHET

Mi a jelentősége Muraközy könyvének megértése és értékelése szempontjából mindannak, amit a fentiekben a korszakhatárokról fejtegettünk? A könyv alcíme (*Az európai modell*) két irányban is elindítja az olvasó fantáziáját. Egyfelől mintha azt sugallná, hogy az öt típusba sorolt európai gazdaságok valójában egy közös modell felé konvergálnak; másfelől viszont az egymás után sorjázó táblázatok, ábrák és a csatlakozó elemzések azt mutatják, hogy a fejlett országok különbözőségük ellenére végső soron hasonló teljesítményre képesek a gazdasági növekedés terén. Sokfajta kapitalizmus van, többféleképpen lehet kombinálni az állam és a piac arányát. Ezt az értelmezést erősíti meg a könyv zárófejezete is, ahol az olvasható, hogy egy európai gazdaság a történelmi-társadalmi adottságoktól függően így is, úgy is lehet sikeres.

A 2000 óta bekövetkezett és fentebb jelzésszerűen bemutatott pénzügyi válságok egyértelműen azt jelzik, hogy mind az Európán belüli, mind a világ-gazdaság szintjén folyó gazdasági versenyben szűk a mozgástér, az állam és a piac aránya nem lehet tetszőleges. Svédország példája megmutatta, hogy a többiekhez viszonyítottan túlságosan nagy mértékű állami intervenció fenntartható egy ideig, de csak addig, amíg van, aki az ezzel járó hiányt és eladósodást olcsón megfinanszírozza, és a közvélemény nem látja át, hogy egy ilyen politika az ország lemaradásához vezet.⁸ A napjainkban zajló európai adósságválság, melynek első és valószínűleg a legnagyobb árat fizető áldozata Görögország, éppen azért sokkolja drámai mértékben a görögöket, mert az elmúlt évtizedek gyakorlata láttán a görögök túlnyomó többsége elhitte, hogy a dél-európai értékeket, szokásokat fenntartva is helytállhatnak az európai versenyben. Most kiderült, hogy ez nem megy.

Képletesen szólva a görögök (és az olaszok, a spanyolok meg a franciák is), kénytelenek lesznek gyorsúszóleckét venni Németországtól. Ez nem jogi kérdés, nem arról van szó, hogy az EU milyen szabályokat ír majd elő számukra. Egyébként, aki ismeri a verseny-úszás nemzetközi szabályait, tudja, hogy a szabálykönyv nem tartalmaz semmiféle kötelező megkötést: „a gyorsúszás azt jelenti, hogy az úszó tetszése szerint választott úszásmóddal haladhat.” Csak éppen a sok évtizedes tapasztalat azt bizonyítja, hogy egyfajta úszótechnika van; aki a nemzetközi mezőnyben kíván helytállni, az mind ugyanezt használja. És tegyük gyorsan hozzá, ez az egyformaság nem csak a makroarányokra – tehát az államháztartás bevételeire, kiadásaira és az államadósság nagyságára – érvényes. A globalizáció és az Európai Unió belső szabályrendszere ezernyi más területen is kikényszeríti a közös út, a közös versenyzői technika követését, legyen szó akár a munkaidő hosszáról, akár a betegek jogairól vagy a nyugdíjkorhatárról.

Mert hogy a bismarcki reformoktól kezdve a jóléti állam modelljének terjedésével párhuzamosan a XIX. század utolsó negyede óta egy másik folyamat is zajlik a világban, nevezetesen a globalizáció.⁹ Első jeleit már Marx felismerte, amikor a kapitalizmus történelmi perspektíváit elemezve „vasszükségszerűséggel ható és érvényesülő” tendenciákról beszélt, és azt állította, hogy az élen járó országoktól elmaradók számára a jövőbe vezető út nem lehet más, mint amit az élen haladók már kiválasztottak. „Az iparilag fejlettebb ország a kevésbé fejlettné csak saját jövője képét mutatja” – olvashatjuk *A tőke* első kiadásához 1867-ben írt előszóban.¹⁰ Ismert, hogy a folyamat kibontakozását az 1929–33-as gazdasági világválság, majd a második világháború hosszabb időre megakasztotta. Így érthető, hogy a globalizáció mint gazdaságpolitikai szakkifejezés csak az 1990-es évek közepén terjedt el, azután, hogy a ma bevett szóhasználatnak megfelelően, hangsúlyos módon megjelent a Nemzetközi Munkaügyi Szervezet 1994. évi jelentésében.¹¹ A

globalizáció olyan mintakövetést eredményez, amely ugyanarra a közös növekedési pályára tereli az országokat. Ennek a folyamatnak a fő hajtóereje az egyes termékek és szolgáltatások előállításában fennálló termelékenységekülönbség, amely a vállalatok számára extra profit formájában, a fogyasztók számára alacsonyabb ár formájában jelenik meg. A határokat átlépő termelési, kereskedelmi, pénzügyi és információs kapcsolatok gyorsuló ütemű bővülése kikényszeríti a termékek és szolgáltatások homogenizálódását, az árak és a bérek, a kamatok és a profitok, illetve az intézmények és a gazdasági szabályozók összehangolását.

Természetesen mindig vannak alternatívák – például a lemaradás, a stagnálás. Jánossy Ferenc találó megfogalmazása szerint, „ha a technikai vívmányok és a magasabb termelékenység terjedéséhez nem lenne óriási ellenállást leküzdeni, akkor már rég nem találnánk a Földön olyan embereket, akik az ivóvizet ma is a kútról hordják haza agyagkorsókban a fejükön”.¹² Napjainkban Európa számos országában – Görögországtól Magyarorszáig – az ellenállás, az elégedetlenség a kapitalista társadalmi rendszerrel, az Európai Unióval és a Nemzetközi Valutaalappal jelentős részben abból ered, hogy az emberek nem akarják feladni a megszokott életformát, életstratégiát, a hozzájuk kapcsolódó értékeket. És a közvetlenül érintettek szemlélete csak akkor fog megváltozni, ha előbb az ország politikai elitje és vezetése is belátja, hogy nincs olyan lényeges társadalompolitikai cél, amelyért érdemes feláldozni a gazdasági növekedést. Ám Antal Lászlónak, a néhány éve elhunyt kitűnő gazdaságpolitikai szakembernek alighanem igaza volt, aki szerint „a mélyreható változásokat sohasem a kedvező lehetőségek, hanem a kényszer váltja ki”. Napjainkban – úgy tűnik – éppen ilyen kényszerek előtt áll az egyesült Európa.

Mindezek a következtetések így, ebben a formában nincsenek benne Muraközy László könyvében. De kiolvashatók belőle. És akkor máris elmondhatjuk, érdemes volt elolvasni. □

7 ■ Ezt az országcsoportot a szerző Európa politikai és földrajzi határait túlnyúlón definiálja. Így ebbe a csoportba nem kevesebb, mint 30 ország került! Részletesen azonban csak a visegrádi és a balti államokkal foglalkozik.

8 ■ Muraközy részletesen bemutatja, hogy 1984 és 1992 között nagyjából hasonló arányú irányváltás ment végbe az Egyesült Királyságban Margaret Thatcher kormányzása idején. Ez azonban a magyar közvélemény előtt is jól ismert, ezért részletes bemutatása itt felesleges lett volna.

9 ■ Antal László – Csillag István – Mihályi Péter: Magyarázzuk a globalizációt. *Népszabadság*, 2000. augusztus 12. újraközölve: *Gazdaság*, 2000. 2. szám, 64–72. old.

10 ■ Marx–Engels Művei, 23. kötet. Kossuth, Bp., 6. old.

11 ■ Bár csak kivételképpen, de tény, hogy a közgazdasági szakirodalomban a „globalizáció” kifejezés már az 1980-as évek legelején is előfordult. Különösen fontos és sokat idézett Theodore Levitt 1983-as cikke a nagy tekintélyű üzleti szaklapban, a *Harvard Business Review*-ban.

12 ■ Jánossy Ferenc: *A gazdasági fejlődés trendvonaláról*. Magvető, Bp., 1975. 197–198. old.

KORALL

TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT 48.
13. évfolyam – 2012.

Az oszmán világ Közép-Európa peremén

Lovro Kunčević

Janus-arcú szuverenitás. A kora újkori Raguzai Köztársaság nemzetközi státusza

Kármán Gábor

Szuverenitás és reprezentáció. Erdély a Porta 17. századi diplomáciai rendszerében

Radu G. Păun

Belső ellenségek. Hatalmi kapcsolathálók és oszmánellenes katonai lázadások a 16–17. századi Havasalföldön és Moldvában

Domagoj Madunić

Csengizáde Ali pasa és az Oszmán Birodalom határmenti elitje a krétai háború alatt (1645–1669)

Nedim Zahirović

A Memibégovicok Magyarországon, Szlavóniában és Horvátországban a 17. század első felében

Tóth G. Péter

Esemény, biográfia, nyilvánosság. Adalékok egy 17. századi természetfeletti jelenség kortárs recepciója és a Báthory-klán biográfiájának összefüggéseihez

A Korall Szerkesztőség elérhetőségei:
terjesztes@korall.org, korall@korall.org, www.korall.org
1113 Budapest, Valkói u. 9.

A 2012-es évfolyamra várjuk az előfizetéseket.
Kérjük, jelezze szándékát a Szerkesztőségnek, és valamennyi idei számunkat postázzuk Önnek.
Az éves előfizetés ára: 4500 Ft, egy szám ára 1250 Ft.

A KORALL Szerkesztősége 2012-ben a következő tematikus számokat jelenteti meg:
47. Nemzet és gazdaság (megjelent)
49. Ipari munkások a 19–20. században
50. Kapcsolatok – hálózatok

Nonprofit szervezetként lehetőségünk van az adóbevallások 1%-os felajánlásainak fogadására.

Kérjük, ha úgy itéli, tiszteljen meg minket támogatásával!
Adószámunk: 18255030-1-43

Nevünk:
KORALL TÁRSADALOMTÖRTÉNETI
EGYESÜLET