

DIALOGIZMUS, RECEPTIVITÁS ÉS INDIVIDUUM

NÉHÁNY GONDOLAT A DIALOGIZMUS KEZDETI KORSZAKÁNAK KUTATÁSÁHOZ*

Ajtony Árpád (1944–2013) a hatvanas-hetvenes évekbeli budapesti író-filmes avantgárd emblematikus alakja volt, aki 1973-ban Párizsba disszidált, és ott szociálpszichológus, egyetemi oktató lett. Szakdolgozatát Robert Castel vezetésével az Identitásproblémák a Habsburg Birodalomban témájáról írta, PhD-disszertációját pedig Serge Moscovici vezetésével A nemzeti identitás és az Ego fogalma Ausztriában a XX. század elején (L'Identité nationale et le concept du moi en Autriche au début du siècle) címmel védte meg az École des Hautes Études en Sciences Sociales-ban 1981-ben. 1990-től haláláig az Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines pszichológia tanszékének oktatója volt. Az itt magyar fordításban publikált cikke utolsó megjelent írása, amelyben kísérletet tett arra, hogy egybekapcsolja franciaországi pszichológiatörténeti kutatásait a magyarországi hatvanas-hetvenes évekbeli művészeti és intellektuális érdeklődésével. Abban az időben a művészeti avant-

AJTONY ÁRPÁD

gárd miliőben kézíratos változatban olvasták, terjesztették Hamvas Béla

műveit, és nagy hatással volt rájuk a metafizikai bölcsélet, a vallásfilozófia harmincas években népszerű, a szocializmus idején „föld alatt” tovább élő magyarországi hagyománya, benne Tábor Béla és Szabó Lajos – az alábbiakban tárgyalt – munkássága. Ajtony Árpád 1972-ben az általa kezdeményezett szamizdat Szétfolyóiratban jelentette meg először az ezeken az olvasmányokon alapuló Szürke mágia című írásművének egy fejezetét – az írás teljes terjedelemben azután 2002-ben jelent meg Miért ilyen későn? című kötetében. Az alábbiakban lefordított tanulmány azt példázza, hogy az emigrációban élő szerző hogyan próbálta egybekapcsolni magyarországi, közép-európai kultúráját, művészeti és filozófiai érdeklődését jelenkori franciaországi szociálpszichológus-környezetének egy mostanában újra aktuális tudományos problémájával, a dialogikus gondolkodás kérdésével. (K. G.)

Az első dialogikus művek az első világháború vége felé születtek.¹ Franz Rosenzweig (1921–1982) a balkáni fronton, az osztrák Ferdinand Ebneré (1921–1980) egy irodában (egészségügyi problémái miatt ugyanis harci egységben nem szolgálhatott). A későbbiek folyamán Rosenzweig egy új típusú gondolkodás megjelenésére hívta fel a figyelmet: a nyelvben, pontosabban a kimondott szavakban realizálódó gondolkodásra, amelyet szembeállít a hagyományos, többnyire a gondolkodó fejében lejátszódó folyamattal. (Az ezt tárgyaló cikk magyar fordítása „gondolati gondolkodás” és „beszédgondolkodás” között tesz különbséget.)² Mindazonáltal a dialogizmus kezdetben igencsak marginális, mondhatni földalatti jelenség volt. Rosenzweig Feuerbachra vezeti vissza az „új gondolkodást”, ám a dialogizmust szélesebb körben csak jóval később, az 1960-as évektől (inkább 1970-től) kezdik megismerni, nevezetesen amikor az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában fölfedezik a Szovjetunióban évtizedek óta magányosan dolgozó Mihail Bahtyint.

Ugyanakkor nem a dialogizmus kezdeményezői terelték elsőként a figyelmet a nyelv fontosságára. A XIX. század vége felé különböző irodalmi és művészeti körökben egyre többen vetették fel a „nyelv válságának” problémáját, különösen Európa azon részén, ahol még léteztek többnemzetiségű (és többnyelvű) birodalmak, mint amilyen a tágabb értelemben vett

Ausztria is volt. S bár az ún. „nyelvi fordulat” többnyire Wittgenstein nevéhez fűződik, számos tanulmány kimutatta,³ hogy az első világháború után az első dialogikus művekkel egy időben megjelenő *Tractatus* szerzője bőven merített a honfitársai által 15-20 évvel korábban folytatott vitákból. És az is figyelemre méltó, hogy mennyire más szempontból közelednek a kommunikációs és nyelvi problémákhoz a nyelvet a maga válságában elgondoló szerzők, valamint a dialogizmus kezdeményezői. Míg az előbbiek a kommunikációt és a nyelvet többnyire a forrás szempontjából

* ■ A cikk eredeti (francia nyelvű) változata a párizsi *Bulletin de psychologie* 64 (2011) szeptember–októberi tematikus számában jelent meg (457–469. old.). A fordítás Horváth Ágnes munkája, a szerző közreműködésével.

1 ■ Néhány meghatározás: dialóguson két, adott esetben személyenként felfogott *agens* közötti verbális interakciót értünk. A dialogizmus fogalma a dialógusra vonatkozó ismereteink összessége. Egyes szociálpszichológusok különbséget tesznek még dialogizmus és dialógicitás között is. Ez utóbbi a kommunikáció és a szélesebb értelemben vett kognitívitás sajátossága, amelyben a kommunikáló egyén úgy képes felfogni a környező valóságot (például a vele szemben álló Másikat), mint tőle függetlenül létező, tőle mégis elválaszthatatlan entitást.

2 ■ Franz Rosenzweig: Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés *A megváltás csillagához*. Ford. Tatár György. In: uő: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Holnap, Bp., 1990. 108–149. old.

3 ■ Allan S. Janik – Stephen E. Toulmin: *Wittgenstein's Vienna*. Simon and Schuster, New York, 1973.; Jacques Bouveresse: *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*. Agone, Marseille, 2000.

vizsgálják, az utóbbiak a befogadóra helyezik a hangsúlyt. Erdemes röviden ebből a szempontból össze foglalni a wittgensteini álláspontot.

A *Tractatus* szerzője úgy véli, hogy saját nyelvének határai egyben világa határai is. Pontosabban ezt mondja: „az én nyelvem” „az én világom” (5.6). És az „Én”-jének, az ő „Én”-jének megvan a filozófiában a maga helye, minthogy ez is képes meghúzni az ő világa határait (5.641). Wittgenstein azonban egyáltalán nem beszél „Te”-ről. És az sem biztos, hogy a beszélgetőtársa megértene az ő „Én”-jét, amikor ő beszél. Neki megvan a maga nyelve, az egyetlen, amelyet ért. És talán ő az egyetlen ember, aki érti is ezt a nyelvet. Az 5.62-es bekezdés híres (zárójelbe tett) félmondatát – „[zu der] Sprache, die allein ich verstehe [gehört]” – két francia fordítója (Klossowski 1961-ben és Granger 1993-ban) ugyanúgy fordította: „az egyetlen nyelvét, amelyet értek” („la seule langue que je comprende”). Holott volna egy másik lehetséges fordítás is: „az a nyelv, amelyet egyedül én értek”.⁴ Wittgenstein egész életében küzdött a szolipszizmussal.⁵ Az idézett bekezdésben (5.62) megjegyzi, hogy „amit a szolipszizmus jelent, az teljesen helytálló, csak hogy azt nem lehet mondani, az csupán megmutatkozik”. Wittgenstein munkássága nem járult hozzá egy olyan látásmód kialakításához, amely kommunikációs helyzetben számot vetne az interakció mindkét pólusával. És az angolszász analitikus filozófia különböző irányzatai, valamint a korai wittgensteini gondolatokból merítő neopozitívizmus igencsak csekély érdeklődést mutatott a befogadás problémái iránt.

Úgy gondolom, elmondható, hogy a kommunikációs aktorok és faktorok kölcsönhatásában felfogó első munkák csupán az 1940-es évektől jelentek

meg, elsősorban szociálpszichológusoknak köszönhetően. Itt főként Lazarsfeld, Berelson és Gaudet,⁶ valamint Hovland, Janis és Kelley⁷ kutatásait említhetjük. Yves Winkin is joggal hívja fel a figyelmet az antropológus Gregory Bateson nézőpontjára, aki a kommunikációs szituációkról írott tanulmányaiban már a negyvenes években szintén az interakcióban részt vevők közötti viszonyra helyezte a hangsúlyt.⁸ S talán az sem túlzó megállapítás, hogy a receptivitás problematikája csupán az 1960–70-es évektől kezdődően találta meg elméleti kereteit, elsősorban Austin, majd később Grice munkái révén.

A dialogizmus kezdeményezői azonban kezdettől fogva úgy tekintettek a receptivitásra, mint a kommunikációs szituáció egyik meghatározó elemére. Felfogásuk csupán részben magyarázható marginális helyzetükkel – vagyis a marginális helyzet gyakori velejárójával, hogy a megszólított fél nem válaszol. Véleményem szerint az új típusú társadalmi aktorok megjelenése a XIX. század vége felé a nagy európai szellemi és művészeti központokban (többnyire olyan világvárosokban, ahol a közelmúltban a város téviszonyait is átrendezték) nagymértékben stimulálta a befogadó iránti érzékenységet. Robert Musil *Tulajdonságok nélküli emberét* úgy tekinthetjük, mint ezen új típusú individuum egyik legkiválóbb elemzését, „a lehetőségek emberét”, aki történelmi közegétől, illetve hagyományos szabályozó rendszerétől megfosztva, minden készsége és törekvése ellenére nehezen találja a szavakat ahhoz, hogy kortársaival kapcsolatba léphessen. A „nyelv válsága”, amire már korábban utaltam, és amire tanulmányom végén még visszatérek, a XIX. század vége felé, illetve a XX. század elején robbant ki.⁹ Ebben a kontextusban a dialogizmus nem bizonyos típusú társadalmi szereplők beszéd-

4 ■ Az eredeti kétértelműséget Márkus György magyar fordítása egyébként jól megőrizte: „...a nyelvét, amelyet egyedül értek...” Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. (*Tractatus logico-philosophicus*). Akadémiai, Bp., 1963. 161. old.

5 ■ Jacques Bouveresse: Ce que solipsisme „veut dire”. In: uő: *La mythe de l'intériorité*. Minuit, Paris, 1976. 75–184. old. Megjegyezhetjük, hogy a szolipszizmus kérdése később is foglalkoztatta Wittgensteint, a halála után kiadott jegyzetei ezt támasztják alá, lásd Ludwig Wittgenstein: *Philosophica II (Notes sur l'expérience privée et les „sens data”) (1934–1936)*. Trans-Europ-Repress, 1999.; Arpad Ajtony: Peut-on opérationnaliser le sujet? *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 63 (2004), 29–46. old.

6 ■ Paul Lazarsfeld – Bernard Berelson – Hazel Gaudet: *The People's Choice*. Columbia University Press, New York, 1948.

7 ■ Carl I. Hovland – Irving Janis – Harold Kelley: *Communication and Persuasion*. Yale University Press, New Haven, 1953.

8 ■ Yves Winkin: *Anthropologie de la communication*. Seuil, Paris, 2001.

9 ■ A nyelv problémája a legtöbb európai országban a XIX. század utolsó negyedében tűnt fel, de nem mindenütt feltétlenül krízis formájában. Michel Foucault *A szavak és a dolgok* könyvében úgy véli, hogy a nyelv „közvetlenül és önmagáért valóan” a XIX. század végén nagyrészt Nietzsche és Mallarmé révén jelenik meg. (Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Osiris, Bp. 2000. 341. old.) Ami az Osztrák–Magyar Monarchiát illeti, az ún. „modernitáshoz” kötődő gondolkodók problémavilága gyakran keresztetzdőtt a nemzetiségek „nyelvi messianizmusával”, ami dramatizálta, illetve kerülő utakra vitte a nyelvi kérdések fel-

vetését. Vö. Arpad Ajtony: *Données socio-historiques et climat intellectuel: éléments „pré-historiques” pour lire Kafka*. In: A. Ajtony et al.: *Analyse et réflexion sur Kafka: Le Château*. Ellipses, Paris, 1984. 31–47. old.

10 ■ Ebner és Tábor gyakorlatilag ismeretlen Franciaországban. Ebner nevével lehet időnként találkozni, Gabriel Marcel például megemlíti Buber *Én és Te* c. könyvéhez írott előszavában (Gabriel Marcel: *Avant-propos*. In: Martin Buber: *Je et Tu*. Aubier, Paris, 1969.), valamint a XX. század elején virágzó bécsi kultúrát tárgyaló művekben is szerepel (lásd William M. Johnston: *The Austrian Mind, an intellectual and social story, 1948–1938*. University of California Press, Berkeley, 1972.; Jacques Le Rider: *Modernité viennoise et crise de l'identité*. PUF, Paris, 1990.). Ami Táborot illeti, Joseph Gabel megemlíthette volna *Mannheim et le marxisme hongrois* c. könyvében (Klincksieck, Paris, 1987. 41. és 134. old.), ahol röviden ismerteti az Oppozíció csoportját, amelynek Tábor egyik alapító tagja volt. Ugyanakkor Fejtő Ferenc elég részletesen elemzi Tábor egyik művét *Magyarság, zsidóság* c. könyvében (MTA Történettudományi Intézet, Bp., 2000. 223–225. old.). Cikkem Bahtyinról szóló részében az orosz szerző életkörülményeinek és életművének csupán olyan sajátosságaira utalok, amelyek lényeges szerepet játszanak a dialogizmus általam képviselt koncepciójának ismertetésében. A dialogizmus szerzői közül a legismertebb Franciaországban valószínűleg Martin Buber, valamint bizonyos körökben Stéphane Mosès munkáinak köszönhetően Franz Rosenzweig, vö. Stéphane Mosès: *Système et Révélation*. Seuil, Paris, 1982. és uő: *Franz Rosenzweig, sous l'étoile*. Hermann, Paris, 2009.

11 ■ Könyve előszavában maga Ebner idézi a filozófiaprofesszor véleményét, mivel úgy tekinti, hogy a könyv története magának a

problémái („*problèmes d'énonciation*”) megoldásaként értelmezendő, hanem olyan próbálkozásként, amely hangsúlyozza a második személy fontosságát a verbális interakciók során mint lehetőséget a kapcsolatok kialakítására egy olyan világban, amelyet a tradícionális kötődések eltűnése jellemez.

A korai dialogizmus másik jellegzetessége, hogy képviselői igen nagy figyelmet szentelnek a vallásos gondolatnak. Többüket is érdekelt a teológia. Rosenzweig, aki klasszikus filozófiai tanulmányokat végzett, 1913-ban teológiát kezdett tanulni. Fentebb idézett szövegében, ahol a „gondolati gondolkodás” és a „beszédgondolkodás” különbségét fejtegeti, kitér ez utóbbi és a teológia közötti viszonyra is, hangsúlyozva, hogy a teológiát ebben az esetben nem hagyományos értelmében kell felfogni. A német lexikonok Ebner teológusnak tartják. Bahtyint és körét az egykori Szovjetunióban valószínűleg azért ítélték el, mert teológiai problémákat feszegettek. A vallási gondolat iránti érdeklődésük mégsem tekinthető egy újfajta vallásosság váratlan felbukkanásának, még akkor sem, ha egyes dialogikus gondolkodók hívók voltak is. (Némely dialogikus szerzőnél fel-felbukkan a megtérés vagy az áttérés gondolata, amelyet aztán az illető vagy valóra vált, vagy sem.) Véleményem szerint a vallási gondolat iránti fokozott érdeklődés talán inkább egy olyan modell keresésével magyarázható, amely alkalmas a gondolkodás és a magatartás összehangolására.

Mielőtt áttekinteném a korai dialogizmus néhány sajátosságát, szeretnék röviden kitérni két dialogikus gondolkodóra: az osztrák Ferdinand Ebnerre (1882–1931) és a magyar Tábori Bélára (1907–1992), majd Mihail Bahtyinnal kapcsolatban (1895–1975) tennék néhány észrevételt.¹⁰

könyvnek is része. (Ferdinand Ebner: *A szó és a szellemi valóságok, pneumatológiai töredékek*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 1995.)

12 ■ A *Der Brenner* nevű innsbrucki katolikus folyóirat a korabeli osztrák kontextusban jól jegyzett irodalmi orgánus volt. Amikor például Wittgenstein apja halála után az örökségből adományozni szeretett volna művészeknek, e folyóirathoz fordult tanácsért. Eljárását a *Der Brenner* és kedvenc szerzője, Karl Kraus folyóirata, a *Die Fackel* között fennálló kapcsolattal indokolta. Franciául Caroline Kohn írt a két folyóiratról. (Caroline Kohn: „Die Fackel” et „Der Brenner”. Deux revues importantes en Autriche en l'année 1913. In: Liliane Brion-Guerry [ed.]: *L'année 1913*. Klincksieck, Paris, 1971–73. II. köt. 979–987. old.)

13 ■ Jacques Le Rider: *Le cas Otto Weininger, racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, PUF, Paris, 1982. 47. old.

14 ■ Otto Weininger *Nem és jellem* c. munkája (lásd magyar kiad. Dick Manó, Bp., 1913.) a múlt század elejének bécsi kontextusában az egyik legtöbbet vitatott könyv volt, egyrészt antifeminizmusa és antiszemitizmusa, másrészt a szerző személyisége miatt, aki néhány hónappal könyve megjelenése után öngyilkos lett. A későbbiekben szerző és műve az egyik legtöbbet idézett illusztrációja volt az ún. „öngyűlölet” patológikus jelenségének. Ebner viszonya Weiningerhez jól megvilágítható, ha összevetjük a zsenialitásról alkotott véleményüket. A zsenialitás a XIX. század utolsó évtizedeiben a filozófiai, a pszichológiai és az orvostudományi irodalom egyik legtöbbet vitatott témája volt. Angliában Francis Galton úgy vélte, hogy a zsenialitás örökletes, és kutatására új tudományág alapítását javasolta. Az olasz Cesare Lombroso az idegzavarok és a zseni fokozott agyi tevékenysége közötti összefüggésekre mutatott rá a szakmai köröket jóval meghaladó sikerrel. A német ajkú országokban

FERDINAND EBNER, A KATOLIKUS KIERKEGAARD

Képzettségére nézve Ferdinand Ebner tanító volt, s ekként is dolgozott mindaddig, amíg egészségi állapota megengedte. Vallomása szerint az „En–Te”-viszonyt 1916-ban fedezte föl a Biblia olvasásának, pontosabban a János evangéliuma első fejezetének, valamint Georg Hamann ehhez fűzött magyarázatának köszönhetően. 1916 és 1918 között több szöveget írt, majd ezekből 1918–1919 telén könyvet állított össze *A szó és a szellemi valóságok. Pneumatológiai töredékek* címen. Megpróbálta a Bécsi Egyetemen doktori disszertációnak elfogadtatni, sikertelenül. A Filozófia Tanszék akkori vezetője a munkát filozófiai, pszichológiai és tudományos szempontból egyaránt abszurditásnak tartotta: „Mi köze van ennek a könyvnek ahhoz a kereskedelmi és gyarmati harchoz, amelyet az angolok és az amerikaiak a német nép ellen folytatnak?” – kérdezi.¹¹ Egy bécsi kiadó is visszautasította. Végül 1921-ben sikerült megjelentetnie a *Der Brenner* című innsbrucki folyóiratban, amely még állandó munkatársi szerződést is fölajánlott neki.¹²

A bécsi kontextusba mélyen beágyazódó Ebner könyvét olykor Otto Weininger 1903-ban megjelent *Nem és jellem*-ével állítják szembe. Jacques Le Rider, a korabeli bécsi kultúra ismert kutatója szerint Ebner arra hívja fel a figyelmet, hogy a *Nem és jellem* a modern egyén léteire jellemző jelenség, az ún. *Ichsamkeit* (énmagányosság) markáns tünete.¹³ Ebner ugyanakkor azt tartja, hogy a weiningeri magányos En, feje fölött a csillagos éggel, szívében az erkölcsi imperatívusszal, csupán „álom”, akárcsak a modern kultúra egyéb alkotásai.¹⁴

Ebner mélyen hívő ember volt, ugyanakkor kifejezetten antiklerikális – talán ezért is nevezték el osztrák

(illetve a német nyelv által befolyásolt európai területeken) az élete utolsó éveiben elmezavarral küszködő, ugyanakkor a zseni prototípusának tartott Nietzsche rendkívüli hatással volt a műveltebb ifjúságra. Franciaországban Édouard Toulouse, a szociológiai tényezőkre is alapozó pszichiátria egyik úttörője Lombroso „intellektuális felsőbbrendűsége” vonatkozó megfigyeléseinek felülvizsgálatával kezdte kutatásait. Weininger a nemekkel kapcsolatban veti fel a zsenialitás problémáját, és azt feltételezi, hogy a férfi, a nőtől eltérően, magában hordozza az egész világot, a férfi zseni pedig valóságos mikrokozmosz, benne En és Világ egygőyé válik. A zsenialitás dimenziójának legfelső szintjére csak a vallásalapítók jutnak el. Feltűnésük egészen ritka, a történelem folyamán nem találunk négy vagy öt vallásalapítónál többet. Esetükben nemcsak arról van szó, hogy Isten emberré válik, hanem az ember maga is Isten lesz. Ugyanakkor Weininger ellenpontos: aki magát Valakinek tartja, annak számára a Másik is Valaki kell hogy legyen. Az En és a Másik fogalma kölcsönösen feltételezi egymást. A *Nem és jellem* néhány mondata mintha azt sugallná, hogy szerzőjük közeledik a dialogizmushoz, például: „A szolipszizmus a gyakorlatban abszurd, ha nincs Másik, akkor én sem létezem, és semmi sem létezik.” (Otto Weininger: *Sexe et caractère*. L'âge d'homme, Genève, 1975. 155. old.) Ferdinand Ebner vitatja Weininger nézeteit, legnagyobb tévedésének azt tartja, hogy Jézust zseniként fogja fel. Szerinte Jézus szellemi valósága egyáltalán nem tekinthető *divinizációs* folyamat eredményének, épp ellenkezőleg, az ő esetében inkább *inkarnációról* (*Menschwerdung*) beszélhetünk: Isten emberré válik. Csupán egy ilyen álláspont teheti lehetővé a dialógust, mivel Istennek mint személynek a felfogása a történelem folyamán a szavakban, pontosabban a nyelvben vagy a logoszban való hitet feltételezi.

kortársai a „katolikus Kierkegaard-nak”. Ám ő nem csupán a vallási intézményeket vetette el, hanem általában a társadalmi formációkat, pontosabban az elemzésük lehetőségét. Minden olyan diskurzust, amely a társadalmat a dialogizmus szempontjának figyelembevétele nélkül érintette, tévelygő szerzők „álmának” tekintett, így minden esszét, regényt, filozófiai elméletet, tudományos művet, amennyiben emberi kapcsolatok állítanak a középpontba. Láthatólag áthidalhatatlan szakadék támadt közte és a környező világ között. Művében ez utóbbi sokkal homogénebb univerzumként jelenik meg, mint amilyen az a saját életében lehetett. Az egész könyvben rendszeresen visszatér a *generáció* kifejezés, amely itt nemcsak korosztályt jelent, nemcsak az ember genezisést, hanem minden olyan hovatartozását (és talán társadalmi viszonyait is), amelyekre az egyén napi ténykedése közepette támaszkodhat. Mindig azt hangsúlyozza, hogy az embernek meg kell szabadulnia a generációjától és annak „álmait” tápláló partikularizmusaitól.¹⁵ Egyetlen valóság létezik, nevezetesen a Szó által teremtett *Én-Te*-viszony. Ebner e viszony több megjelenési formájára részletesebben is kitér.

Először is azt a helyzetet írja le, amikor az „azt gondolom” helyett egyesek azt mondják, hogy „gondolódik” vagy „gondolva van” („es denkt”). Ami Lichtenberg híres aforizmájára emlékeztet arról, hogy csak képzeiteinket és gondolatainkat ismerjük, abban azonban már nem lehetünk biztosak, hogy ezek honnan jönnek.¹⁶ Ebner úgy tartja, hogy ez a gondolataink eredetét illető bizonytalanságérzés főleg akkor

állhat fön, amikor az illető „objektív” gondolatokat fejez ki, leginkább „zseniális gondolatokat”, hiszen a zseniális gondolatot éppen az a fajta objektivitás jellemzi, amely lehetővé teszi, hogy a többnyire zseniális emberek által kimondott gondolatokat mások is gondolják, és ebben az értelemben a gondolat személytelen. Ám egy zseniális gondolat „Én”-je sohasem „konkrét Én” vagy „valós Én”, hanem „eszmei Én”, vagyis olyan, aki elvonatkoztatja magát valóságától.

Egyébként éppen az „eszmei Én” létre rábukkanásból értette meg, hogy Kierkegaard, „minden idők legradikálisabb gondolkodója” miért rejtőzött álnevek mögé. Ebner szerint ugyanis Kierkegaard nem akarta egyetlen eszmeáramlat egyetlen zseniális gondolatát sem magáévá tenni, hiszen tudta, hogy nem egy „valós Én”-en alapszanak. Ebner szerint az objektív gondolatot, vagyis a realista – vagy inkább realistának állított – gondolatot idealizmus jellemzi. A gondolat maga is csak álom. Kierkegaard képes volt megvalósítani azt, amit előtte Platónról Kantig egyetlen filozófus sem: olvasója Én-jét „valós Én”-né transzformálta, úgy stimulálta, hogy öntudat/ára ébredjen, kényszerítette olvasóját, hogy önmagát megértse.

Ebner arról az esetről is beszél, amikor az egyén valami fontosat önmagában és önmagáért akar megvilágítani. Ám egy gondolat megvilágítása csakis szavakon keresztül történhet, ezek azonban szükség-szerűen egy másikra vonatkoznak. Még mikor a megvilágítás helye az Én, a szavak használata máris azt a vágyat vagy szándékot jelzi, hogy kapcsolatba lépünk a másikkal.

15 ■ A generációs konfliktus az Osztrák–Magyar Monarchia, különösen az osztrák társadalom egyik jellemző ellentéte volt az első világháborút megelőző évtizedekben, mint arra Carl Schorske, e társadalmak egyik legeredetibb méltatója már korábban felhívta a figyelmet. (Carl E. Schorske: *Conflit de génération et changement culturel. Réflexion sur le cas de Vienne. Actes de la recherche en science sociale*, 26-27, mars-avril 1979, 109–116. old.; Uő: *Bécsi századvég*. Helikon, Bp., 1998.) A nemzedék fogalmát először német irodalomtörténészek alkalmazták a XIX. század második felében, az első pontosabb meghatározás pedig Wilhelm Diltheytől ered. A fogalom bevezetése a szociológiában Mannheim Károly nevéhez köthető (vö. Mannheim Károly: *A nemzedékek problémája*. In: uő: *Tudás-szociológiai tanulmányok*. Osiris, Bp., 2000. 201–253. old.), akit feltehetően ugyancsak az Osztrák–Magyar Monarchia társadalmának bonyolult szerkezete inspirált.

16 ■ Georg Christoph Lichtenberg: *Le miroir de l'âme*. José Corti, Paris, 1997, 48. old.

17 ■ Martin Buber: *Én és Te*. Európa, Bp., 1999.

18 ■ Ebner: *i. m.*

19 ■ Kezdetben ezek a fiatalok tagjai voltak annak a körnek, amelyet Kassák Lajos szervezett, miután a húszas évek végén hazatért bécsi emigrációjából, és *Munka* néven megalapította folyóiratát és a hozzá kapcsolódó alkotói kört. A fiatalok Kassákhoz hasonlóan nagyrészt szegényebb környezetből származtak, és autodidakták voltak. A kör maga kapcsolatban állt az illegális és Moszkvából támogatott Kommunista Párttal is, ugyanakkor egyes tagok rosszallották, hogy az avantgárd költő nem reagál a sztálinizmus megerősödésére. A nézeteltérésből lassanként konfliktus lett. Kassák kizárta a „frakciózókat”, akik saját formációt alakítottak, az ún. Oppozíció, amely az anarchizmussal rokonítható mozgalomként jelent meg. Egyes tagjai felvették a kapcsolatot Karl Korschsal, az ún. „antiorganizációs” szociológussal, akit gyakran a frankfurti iskolához tartozónak tekintenek ugyan, de abban az időben a berlini Deutsche Hochschule für

Politik tanára volt. Az Oppozíció néhány tagja lefordítja és az eredeti szöveget terjedelemben jóval meghaladó jegyzetekkel látja el Marx *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* c. munkáját, amelyet azután álneven publikálnak. (A közös fordítói munkáról megemlékezik Joseph Gabel: *La fausse conscience: essai sur la réification*. Minuit, Paris, 40–41. old.)

20 ■ Szabó Lajos –Tábor Béla: *Vádirat a szellem ellen*. (1936) Comitatust, Veszprém, 1991.

21 ■ Karády Viktor – Kemény István: *Les Juifs dans les structures des classes en Hongrie: essai sur les antécédents historiques des crises d'antisémitisme du XX^{ème} siècle. Actes de la recherche en sciences sociales*, 22 (1978), 26–59. old.; Uő: *Antisémitisme universitaire et concurrence de classe: la loi du numerus clausus en Hongrie entre les deux guerres. Actes de la recherche en sciences sociales*, 34 (1980), 67–96. old.; Fejtő: *i. m.*

22 ■ Tábor álláspontja kétségtelen hasonlóságokat mutat Rosenzweigével. A judaizmust és a kereszténységet mindketten úgy fogják fel, mint az igazsághoz vezető két, egymástól különböző, de egymást kiegészítő utat. Ez a parallelizmus megfigyelhető Tábor kevéssel a második világháború előtt megjelent könyvében is, vö. Tábor Béla: *A zsidóság két útja*. Pesti Szalon, Bp., 1990. [1939].

23 ■ Bahtyin munkáiban számos olyan megjegyzés található, amely lehetővé teszi a két szerző közötti hasonlóságok, illetve azonosságok feltételezését. Az orosz szerző például így ír az empátiáról, amely egyaránt nélkülözhetetlen eleme a műalkotás befogadásának és a dialógus folyamatának: „Cselekvőleg azonosulok egy *individualitással*, s így egy pillanatra sem veszem el önmagam, sem azt az egyedülálló helyet, amely ezen individualitástól független.” (Mikhaél Bakhtine: *Pour une philosophie de l'acte. L'âge d'homme*, Lausanne, 2003. 35. old.)

24 ■ Tábor Béla: *Személyiség és logosz*. Balassi, Bp., 2003. 91. old.

25 ■ Uo. 217. old.

Mindazonáltal ha az egyén egy fiktív Én–Te-viszony alapján beszél önmagával, az maga az örület.

Az igazi dialógusban a második személy maga Isten. Ezt a megállapítást kétféleképpen is értelmezhetjük. Amennyiben úgy fogjuk fel, hogy a beszélő tényleges kapcsolatban áll Istennel, akkor csak nehezen tudjuk követni a szerzőt. Viszont egy egészen más értelemben a második személynek Istennel való azonosításával hangsúlyozhatjuk a beszélgetőtárs, pontosabban a befogadó fontosságát. Az ezen viszonyt megalapozó szavak értelme és igazsága a Te-től függ. *Én és Te* című könyvében Buber is párhuzamosságot lát az emberi lények dialogikus viszonya és az ember–Isten-viszony között.¹⁷ Ebner szerint az Én nem engedhet meg magának tévedést, amikor a Te-ről van szó.¹⁸ Az az Én, amelyik ezen a szinten téved, steril gondolatok és hamis igazságok uszályába kerül. Az Isten-metaphora a receptivitás fontosságának egyik első megfogalmazása.

TÁBOR ÉS A MAGYAR DIALOGIKUS ISKOLA

Ha Tábor Béla munkásságáról szólunk, illik szólni arról is, milyen körülmények között dolgozott, és milyen közegben élt. A magyar dialogikus iskola az 1930-as években született, olyan fiatal értelmiségiek alkották, akik abból a tágabb közegből váltak ki, amelybe többek között beletartozott az illegálisan működő sztálinista kommunista párt is. Az új csoportosulás tagjai az „Oppozíció” név mellett döntöttek, amely nemcsak az uralkodó politikai rendszerrel való szembenállásra utalt, hanem azon ellenzéki áramlatok dogmatikus elemeinek elutasítására is, amelyekkel addig együtt haladtak.¹⁹

A dialogizmus szempontjából fontos szövegek először az 1930-as években jelentek meg,²⁰ de a háború közeledtével a szerzők nem folytathatták tevékenységüket. A zsidótörvényekkel a zsidók másodosztályú állampolgárok lettek,²¹ a zsidó férfiakat (pl. Tábor Bélát) behívták munkaszolgálatra: fegyvertelenül szolgáltak a reguláris hadsereg kötelékében, de ez veszélyesebb volt, mint a sorkatonaság, majd a németek visszavonulásával még koncentrációs táborokba is kerülhettek (mint pl. Szabó Lajos és Tábor Béla is).

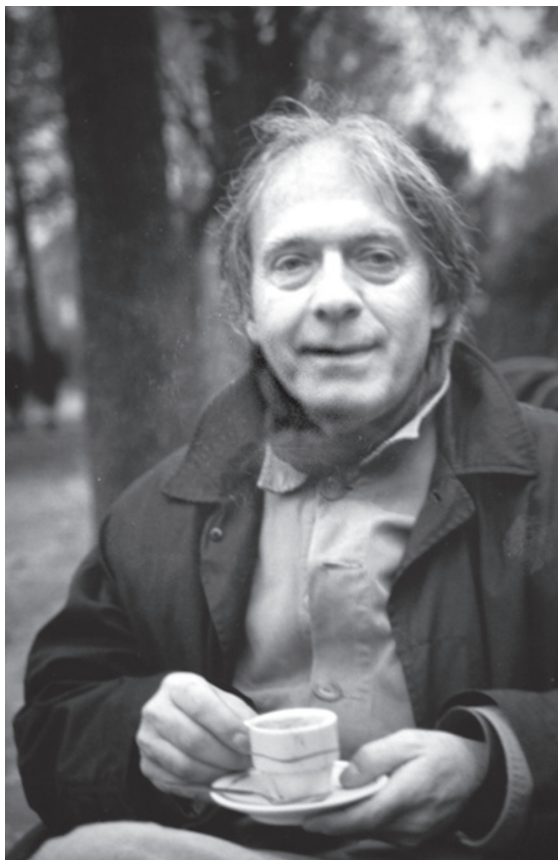
1945 után a valahai oppozíciós csoport, újabb tagokkal bővülve egészen 1948-ig, vagyis az ország teljes sztalinizációjáig, magánlakásban szemináriumi előadásokat tartott. Mindazonáltal Tábor Béla megélte az 1989/90-es rendszerváltást, sőt néhány, az elmúlt évtizedekben írt s a fiókja mélyén őrzött tanulmányának kiadását is. Rövid ismertetésemben ezekre a munkákra támaszkodom.

Tábor gyakran idézi Rosenzweiget,²² olykor Bubert,

de Ebner is. Bahtyint, ismereteim szerint, sosem. Pedig a két szerző gondolkodása, minden jel szerint, nem áll messze egymástól. Bahtyin például gyakran utal rá, hogy a dialógus nem egyfajta azonosulást jelent, mintegy fúziót a másikkal, mivel az interakció során mindkét fél megőrzi másságát. Ezzel összhangban lévő álláspontra helyezkedik Tábor is, amikor azt fejtegeti, hogy a dialógus nem jelenti az önmagamról való beszéd tagadását; sőt a dialógus egyenesen azt feltételezi, hogy az Én magáról beszél.²³ Ellenkező esetben a szavam monologikusnak tekinthető. Ugyanakkor a beszélőnek, aki túl akar lépni a monologizmus stádiumán, reagálnia kell a Másikra mint személyre. Az igazi dialógus valójában nem a beszélő és a beszélgetőtárs között zajlik, hanem mindig két személy között.²⁴

Tábor viszonya Ebnerhez már bonyolultabb. Ebnerben azt értékeli a legtovább, ahogyan a Szó (vagyis a Nyelv) és az Én–Te-viszony közötti kapcsolatot elemzi. Ám Tábor szerint a dialogizmus nem követeli meg a teljes elszakadást az egyén sajátosságaitól, vagy ha úgy tetszik, a különféle hovatartozásaitól.²⁵ Az egyén a tőle különböző másikkal folytatott dialógusa révén erősíti meg egy vele rokon másikkal való kapcsolatát. A dialógus egyaránt feltételez azonosulást és differenciálódást. A két folyamat egyidejűsége feltételezi azoknak az élethelyzeteknek a figyelembevételét, amelyekben a dialógus létrejön, értve ezen az ún. „társadalmi tényezőket” és a „személyes körülményeket”.

Tábor a dialogikus irányzat szerzőin kívül még egy magyar filozófusra is hivatkozik, nevezetesen a fiatalon, az első világháború elején az omszki fogolytáborban elhunyt Zalai Bélára. (Lukács György mellett



Zalai volt a XX. századi budapesti szellemi élet egyik meghatározó alakja.²⁶⁾

Tábor a „második személy elsőbbségének” gondolatát vallja,²⁷ mikor Zalai rendszer- és rendszerezéseméletére hivatkozik.²⁸ A fiatalon elhunyt filozófus szerint a szerkezete szempontjából minden elgondolható befejezetlen rendszert alkot. Ezen nem azokat a bizonytalanságokat érti, amelyek egy terv, egy elgondolás, egy tett stb. felépítését jellemezhetik, hanem azt, hogy „minden rendszer tartalmaz egy olyan kérdést, amely a rendszeren belül nem megválaszolható”. Zalai gondolatát a dialogizmus síkjára vetítve Tábor ezt úgy mondja, hogy a válasz nélküli kérdés az egyetlen és egyedüli kérdés. És a rendszer alkotóelemeként a kérdés nyilvánvalóan a beszélgetőtársra, a második személyre vonatkozik.

BAHTYIN ES A LEGFŐBB CÍMZETT

Bahtyin kapcsán csupán néhány olyan életrajzi adatot említenék, amely témánk szempontjából közvetlenül érdekes. A petrográdi (ma Szentpétervár) egyetemi tanulmányai befejezése után Bahtyin több városban is dolgozott: Nyevelben 1918 és 20 között tanító volt, Vityebszkben 1920-tól irodalmat és esztétikát oktatott, Leningrádban (akkor éppen így hívták Szentpétervárt) 1924-től alkalmi (irodalmi) munkából élt. E városokban barátaival olyan értelmiségi köröket hozott létre, mint például a nyeveli „Kant-szeminárium”, amelynek első előadását az a M. I. Kagan filozófus szervezte, aki tanulmányait korábban Hermann Cohennál Németországban végezte. Előadásokat tartottak, vitáztak. Az *Isten és a szocializmus* című vitaest kapcsán az egyik nyeveli újság, a *Molot* („Kalapács”) azzal támadtta meg Bahtyint, hogy „az obskúrus vallás eme szájkosarát védelmezi”.²⁹ 1929-ben publikálta Dosztojevszkij-tanulmányának első változatát. Ugyanebben az évben letartóztatták, valószínűleg az ortodox valláshoz való viszonya miatt. Annyi bizonyos, hogy a Bahtyin-körtől nem volt idegen az ortodox hitvilág. Barátja, az 1928-ban letartóztatott filozófus és irodalmár, Pumpjanszkij mintegy két évvel korábban ezt írta az akkor Moszkvában élő Kagannak: „Az elmúlt időkben, de különösen idén, igen intenzíven elsősorban teológiával foglalkozunk.”³⁰ Egészségügyi problémái miatt (krónikus csontvelőgyulladás következtében 1938-ban az egyik lábát amputálják) Bahtyin lágerbüntetését száműzetésre változtatták. Barátai nem örvendhetek hasonló „szerencsének”, ők elpusztultak a Gulágon, 1936-ban például a 41 éves Volosinov, 1937-ben a 43 éves Zubakin és a 48 éves Kagan, 1938-ban a 47 éves Medvegyev, 1940-ben a 49 éves Pumpjanszkij...

Bahtyin a száműzetés éveit egy poros kis faluban töltötte, valahol Szibéria és Kazahsztán határán. Mindenféle állásokat vállalt, illetve kellett vállálnia, többek között kolhozban volt könyvelő.

Mivel magyarázhatjuk Bahtyin és barátai hirtelen feltörő érdeklődését a vallás és a teológia iránt? Tud-

juk, hogy a forradalom nemcsak elvetette, egyenesen üldözte a vallást, úgy is, mint babonáságot, s főként mint a retrográd történelmi erők „ideológiáját”. Bahtyin és barátai érdeklődése többféleképpen értelmezhető: vagy a múlt és a hagyományok iránti érdeklődésként, amelyet főként az Oroszországban végbement gyökeres változások váltottak ki, vagy a tiltás rálicitáló hatásaként, vagy talán olyan szellemi igényként, amely a dialogizmussal hozható kapcsolatba.

Egyes megjegyzései mintha ezen utóbbi elgondolást támasztanák alá. Vegyük csak néhány, 1959 és 1961 között írott, ám csak 1976-ban publikált szöveget, amelyeket Tzvetan Todorov idéz:

„Minden megnyilatkozásnak mindig van címzettje (ez a címzett sokféle lehet, közelebbi vagy távolabbi, konkrét vagy kevésbé konkrét, tudatosan vagy kevésbé tudatosan választott stb.), akinek válaszoló megértését a verbális műalkotás szerzője keresi és megelőzi. Ő a második [...]. De ezen a címzetten (a másodikon) kívül a megnyilatkozás szerzője többé-kevésbé tudatosan feltételez egy magasabb, *legfőbb címzettet* (a harmadikat) is, akinek abszolút igazságos válaszoló megértését vagy metafizikai messzeségekbe, vagy régmúlt történelmi korokba szokták helyezni. (Biztonsági címzett.) Különböző korokban és különböző világfelfogások esetén ez a legfőbb címzett és ideálisan helyes válaszoló megértése különféle konkrét ideo-lógiai alakokat ölthet (Isten, abszolút igazság, az elfogulatlan emberi lelkiismeret bírósága, a nép, a történelem ítélőszéke, a tudomány stb.).

A szerző sohasem bízhatja önmagát és verbális művét korlátlanul a meglévő vagy közeli címzettek *abszolút* önkényére (hiszen még a legközelebbi utódok is tévedhetnek), és mindig feltételezi (többé-kevésbé tudatosan) a válaszoló megértés valamiféle magasabb instanciáját, amely különféle irányokban mozoghat. Minden párbeszéd mintegy a lát-

26 ■ Lásd Beöthy Ottó: Egy pálya emlékezete: Zalai Béla. *Világosság*, 1975. február, 80–89. old.

27 ■ Tábor: *Személyiség és logosz*, 173. old.

28 ■ *Uo.* 192. old.

29 ■ Tzvetan Todorov: *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*. Seuil, Paris, 1981. 14. old.

30 ■ *Uo.* 15. old.

31 ■ Mihail Mihajlovics Bahtyin: A szöveg problémája a nyelvészetben, a filológiában és más humán tudományokban. Ford. Orosz István. In: uő: *A beszéd és a valóság. Filozófiai és beszédelméleti írások*. Gondolat, Bp., 1986. 511–512. old.

32 ■ *Uo.* 171–172. old.

33 ■ Norbert Elias: *La société des individus*. Fayard, Paris, 1991. 208. old.

34 ■ *Uo.* 209. old.

35 ■ Marcel Gauchet: *Essai de psychologie contemporaine, I. Un nouvel âge de la personnalité*. In: uő: *La démocratie contre elle-même*. Gallimard, Paris, 2002. 229–262. old.

36 ■ Robert Castel – Claudine Haroche: *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Fayard, Paris, 2001.; Robert Castel: *La montée des incertitudes*. Seuil, Paris, 2009. (6. fejezet és az Összefoglalás.)

hatalatlanul jelenlévő és az összes beszélgetőpartner fölött álló harmadik válaszoló megértésének hátteré előtt zajlik.”³¹

E hosszú idézet után Todorov föltesz néhány kérdést:

„Azért igazán [...] megdöbbentő [...], hogy a dialógus teoretikusának, annak az embernek tehát, akinek a válasz elmaradása jelenti az abszolút rosszat, magát a poklot, az a sors lett osztályrésze, hogy »soha ne kapjon választ!« [...] azon is el lehet gondolkodni, hogy talán az egész dialóguselmélet valamiképpen abból a vágyból született, hogy megértsük azt az elviselhetetlen állapotot, hogy – nincs válasz.”³²

Mielőtt rátérnék a „legfőbb címzett” létezésének kérdésére, akinek „abszolút igazságos válaszoló megértése” kapcsán voltaképpen nem mást, mint „a dialógusban részt vevők fölött álló harmadikat”, maguknak a résztvevőknek a problematikáját elemzem, akik „elvenben” olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek révén autonóm egyénenként képesek verbális interakciókban részt venni.

INDIVIDUUM, VILÁGI ÉS VILÁGON TÚLI DIALOGIZMUS

A dialogizmus a több millió halottat, fiatal rokkantat vagy nyomorékot produkáló, majd számos országot mély nyomorba döntő első világháború kiváltotta sokk hatására született. Gondoljunk csak arra, hogy a háború viszonylag hosszú nyugalmi periódus után tört ki, amely, bár teli volt lappangó feszültséggel, egyrészt a technika hallatlan fejlődésével megkönnyítette számos európai országban a lakosság mindennapi életét, másrészt szociális jellegű reformtörekvésekkel, amelyek az első lépést jelentették egy ún. „szociális háló” (vagyis a későbbi „jóléti állam”) kialakításához, és életkörülményeik javulását, sőt biztonságot ígértek a hátrányos helyzetű rétegeknek. Az emberiség mint ha az *értelem* útjára lépett volna. Az első világháború tehát éppen ebben az értelemben arra mutatott rá, hogy a felhasználható technikai ismeretek és szervezni tudás szintjén a *haladás* vívmányai nemcsak javítani tudnak az emberiség sorsán, de bizony rombolni is. Az első világháború után totalitárius politikai rendszerek születtek, kitört a második világháború, amely Európá bizonyos részein az elsőnél összehasonlíthatatlanul véresebb volt.

De mondhatjuk-e, hogy a dialogizmus valójában egy harmadik út keresése racionalizmus és irracionalizmus között? Talán megkísérelhetnénk egy másfajta értelmezést is. Nem az a kérdés, hogyan kerülhetjük el a ráció nyújtotta csapdákat: a dialogizmus új gondolkodási forma – „új gondolkodás” –, amely úgy véli, az embernek igenis szerepe van saját életvitele alakításában. Minden igazi dialógus azt feltétele-

zi ugyanis, hogy a beszélgetőtársak: individuumok, vagyis olyan egyének, akik elég felnőttek ahhoz, hogy vállalják (vagy legalábbis anticipálják) szavaik következményeit. Norbert Elias szerint az „individuum” azt jelenti, hogy minden ember „autonóm vagy autonómmá lesz, vagyis maga irányítja életét, ugyanakkor azt is, hogy az egyes emberi lény némiképp különbözik is az összes többitől vagy talán különböznie kellene”.³³ És amikor olyan személyről beszél, akinél az „én-identitás” már fontosabb a „mi-identitásnál”, akkor Elias a csoportoktól független individuum kifejezést használja.³⁴ Ugyanakkor feltehető a kérdés: mondhatjuk-e, hogy a fejlettnak tekintett társadalmak a XIX. század végén, illetve a XX. század elején már ténylegesen eljutottak az „individuumok társadalmának” stádiumába?

Néhány, viszonylag nemrég megjelent tanulmány segítségünkre lehet abban, hogy datálhassuk az individuumok megjelenésének, szaporodásának és eltömegesedésének egymást követő fázisait. Marcel Gauchet például három periódust különböztet meg. Szerinte a modernitás, vagyis az újkor hajnalán még a hagyományos kötődéseivel meghatározott személy volt viszonylag hosszabb ideig túlsúlyban, majd 1700 és 1900 között tűnt fel a környezetéhez egyre lazábban kapcsolódó egyén. A mai típus azonban nagyon különbözik elődeitől, őt már a „mindenről való totális leszakadás jellemzi, szimbolikus és kognitív értelemben egyaránt”.³⁵ Ez a fajta modellálás azt sugallja, hogy az ún. fejlett országokban a csoportoktól független individuum, tehát a saját életét egyre önállóbban szervező egyén a századfordulón már azonosítható jelenség volt. Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ebben az időben még léteztek nagy tömegek, amelyeknek nem sok lehetőségük volt életük autonóm irányítására. Az individualizmus fogalma valamiféle „anyagi alapot” feltételez, amely az első individuumok esetében személyes vagyont, jól jövedelmező társadalmi vagy szakmai karriert, vagy valami ehhez hasonlót jelentett. A XIX. század végén és a XX. század elején azonban sokaknak még nem volt meg a lehetőségük ilyesfajta anyagi alap megteremtésére. Ugyanakkor pontosan ebben a korszakban láthatjuk az első olyan kezdeményezéseket, amelyek egy ún. szociális „biztonsági háló” kiépítésének lehetőségét jelezték, s amelyek megengedték azt a feltételezést, hogy egy nem túl távoli jövőben egyre több embernek lesz lehetősége arra, hogy individuummá váljék.³⁶ Az az autonóm lény, aki saját életét irányítja, *beszél* is. A „csoportoktól független individuum” eltömegesedésének első jeleivel párhuzamosan feltűntek a kommunikációs és nyelvproblémák is. A „nyelvi fordulatot” sokan Wittgensteinnek az első világháború után megjelent művéhez, a *Tractatus*hoz kötik, de a nyelvi válság tüneteit már jóval előtte különféle, a XX. század elejének hasonló bécsi környezetében élő szerzők diagnosztizálták: írók, újságírók, esszéisták, mint Hugo von Hofmannsthal, Karl Kraus, Fritz Mauthner és mások. Ők mind „a kultúra” szektorá-

ban tevékenykedő egyének voltak, a társadalomnak abban a részében, ahol a „csoportoktól független individuum”, de a fentebb említett, a totális leszakadással jellemezhető individuum is korábban tűnt fel, mint a társadalom egyéb szegmenseiben. Ezek az egyének nehezen találták meg a szavakat gondolataik, érzéseik kifejezésére, ami sokszor együtt járt avval az érzéssel, hogy voltaképpen Énjük elhalványul. „A helyzetemet röviden így foglalhatnám össze: tökéletesen elvesztettem azt a képességemet, hogy bármiről összefüggően gondolkodjam vagy beszéljek”³⁷ – írja Hofmannstahl, mielőtt híres munkájában, a *Lord Chandos levelében* azt fejtegetné, hogyan is veszítette el fokozatosan a nyelvét.

Az egyén a XX. század elején valószínűleg egészen más volt, mint a kora újkorban. Castel ez utóbbi kapcsán Locke-ot idézi: „Az ember a maga ura és saját személyét is tulajdonolja, ahogyan cselekedeteit és ugyanezen személy munkáját is.” És így magyarázza: „az ember csak akkor lehet a maga ura, ha megvan az a lehetősége, hogy a tulajdon nyújtotta forrásokra támaszkodjék.”³⁸ Ehhez hozzátehetjük: bár a modern egyén kivonja magát a hagyományos szabályozás alól, tulajdonosként a tulajdonai még megkötik, egészen addig, amíg létezik nem tulajdonos tömeg. Csak a XIX. század végén, a XX. század elején jelennek meg nagyobb számban a ténylegesen minden csoporttól független individuumok, méghozzá a városiasodott társadalom jól meghatározható szektoraiban, így az irodalom és a művészet területén, a sajtóban és bizonyos más szakmákban, azon belül is bizonyos szellemi foglalkozásokban. A „csoportoktól független individuum” különböző alakzatokban jelenhet meg. Beszélhetünk a már említett, „totálisan leszakadt individuumról” (*individu déconnecté*), vagy éppen a „mérték nélküli individuumról” (*individu par excès*), az „elégtelen individuumról” (*individu par défaut*). Megemlíthetjük még a „tulajdonság nélküli individuumot” Musil ismert könyvcímét parafrázálva,

valamint a „lebegő individuumot”, amely nyilvánvalóan Mannheim Károly „lebegő értelmiség” fogalmára utal. És természetesen még más alakzatokat is azonosíthatunk.³⁹

A szabad és autonóm individuumnak igénye van a *beszédre*. Az emberi kapcsolatokat hagyományosan szabályozó, írott és íratlan rendszerek eltűnésével saját magának kell szerveznie a többiekhez fűződő különféle viszonyait, márpedig ez, legalábbis részben, a szavakon keresztül történik. Az új típusú cselekvő megjelenése a társadalomban a kommunikáció és a nyelv fontosságára irányítja tehát a figyelmet. Fentebb idéztem Hofmannsthal novelláját, mert jól mutatja egyes írók és művészek zavarát a szavak és a dolgok közötti távolság láttán. Akadtak, akik a nyelv rendszeres tanulmányozásába fogtak.⁴⁰ Az eredetileg írónak készülő Fritz Mauthner volt az első, aki egy olyan hosszabb munkába kezdett, amelyet később majd „nyelvfilozófiának” hívnak. Nagy hatással volt rá az empiriokriticista Ernst Mach műve, *Az érzetek elemzése*. A „fin-de-siècle” bécsi íróinak és művészeinek később alapmunkájává vált könyvében a fizikus Mach azt próbálta bizonyítani, hogy „az Én menthetetlen” (*Das Ich ist unrettbar*).⁴¹ Háromkötetes nagy munkájában Mauthner a nyelvvel kapcsolatban hasonló álláspontot képvisel. Szerinte a nyelv képtelen megragadni a valót, a csupán érzelmeket kiváltó szavakkal lehetetlen ismereteket szerezni vagy átadni. Úgy véli, hogy a nyelvfilozófiának voltaképpen a nyelv öngyilkosságának kellene lennie: „Amennyiben van valami, amit mondani szeretnénk, legjobb, ha hallgatunk.”⁴²

A dialogizmus megszületéséhez kétségtelenül hozzájárult az első világháború okozta trauma, de a talajt a kommunikáció és a nyelv válsága készítette elő. Mindazonáltal a dialogizmus kezdeményezői más-ként viszonyultak a nyelvhez, mint kortársaik. Ez utóbbiakat főként a „válság” gondolata izgatta: vagy egyenesen a nyelv eliminálását („öngyilkosságát”)

37 ■ Hugo von Hofmannsthal: *A költő és a ma. Levél*. Ford. Lányi Viktor. Athenaeum, Bp., é. n. [1914], 33. és 40. old.

38 ■ Castel: *i. m.* 255. old.

39 ■ A „totálisan leszakadt individuum” Gauchet *individu déconnecté*ének fordítása, olyan egyént jelöl, aki számára a másokkal való együttélés (vagyis a társadalomban való együttélés) már minden értelmét elvesztette, pontosabban úgy él kortársai között, hogy nem tudja, vagy legalábbis nem veszi figyelembe, hogy köztük él. A „túlburjánzó individuum” (*individu par excès*) vagy az „elégtelen individuum” (*individu par défaut*) kifejezéseket Castel és Haroche alkalmazza az idézett interjúkban. A „túlburjánzó individuum” rokonítható a „totálisan leszakadt individuummal”, aki képtelen életét a társadalmi normákkal összeegyeztethető keretben élni. Az „elégtelen individuum” nyilvánvalóan provokatív fogalom, olyan egyént jelöl, akinek elvileg mindene megvan ahhoz, hogy individuum legyen, csak éppen hiányzik az anyagi vagy társadalmi bázisa. A „tulajdonságok nélküli individuum”, Musil regényének főalakja csupán egyetlenegy tulajdonsággal rendelkezik, nevezetesen azzal, hogy nincsenek meg azok a tulajdonságai, amelyek lehetővé tennék a beilleszkedést a környezetébe. A „lebegő individuum” Mannheim *Ideológia és utópia* című könyvére utal, ahol a szerző Alfred Weber „szabadon lebegő értelmiség” (*freischwebende Intelligenz*) fogalmát használja. Eredetileg arról lenne szó, hogy az értelmiség, mivel

kötődések nem korlátozzák, inkább képes magáévá tenni az Egész szempontját, mint más rétegek vagy osztályok képviselői. Amennyiben azonban nem értelmiségről, hanem individuumról beszélünk, az Egésszel való azonosulás lehetősége bizonytalanra válik, éppen azért, mert a társadalomban való lehorgonyozása (*ancrage*) továbbra is problematikus.

40 ■ Janik –Toulmin: *Wittgenstein's Vienna*; Jacques Le Rider: *Crise de langage et position mystique: le moment 1901–1903, autour de Fritz Mauthner. Germanica*, 43 (2008), 13–27. old.

41 ■ Ernst Mach: *Az érzetek elemzése*. Franklin Társulat, Bp., é. n., franciául: *L'analyse des sensations*. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1996. 27. old. Mach híres mondatát, „*Das Ich ist unrettbar*” (Az Én menthetetlen) irodalommal, művészettel, filozófiával foglalkozó körökben gyakran idézték a XIX. század végén, illetve a XX. század elején. A könyv első, 1886-os, jénai kiadásának gyakorlatilag alig volt visszhangja, de az 1900-tól egymást követő bővített kiadások már azt mutatták, hogy a mű az újabb nemzedékek számára vonatkoztatási pont lett. Lásd Ajtony: *Peut-on opérationnaliser le sujet?* 32. old.

42 ■ Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Cotta, Stuttgart, 1901–1902. I. köt. 111. old. Mauthner korában akadt Bécsben több, a nyelvvel foglalkozó filozófus is (Stöhr, Wahle), de Mauthner volt a legismertebb, nyilvánvalóan azért, mert Wittgenstein említi a *Tractatus*-ban. „Minden filozófia nyelvkritika”, írja

javasolták, mint Mauthner, vagy meg akarták menteni, mint Karl Kraus. A kommunikációs társadalom és a tömegkultúra feltűnésével egy időben a nyelv használatával kapcsolatban ugyanis számos nyugtalanító probléma is körvonalazódott, az egyre nagyobb példányszámban megjelenő sajtótermékekben, a bulvárdarabok „dialógusaiban”, a könnyen olvasható ponyvairadalomban stb. Ennek ellenére a dialogizmus kezdeményezői konstruktív (hogy ne mondjuk, optimista) álláspontra helyezkedtek: ők a nyelvben éltek. A szavakkal kapcsolatot lehet teremteni Én és Te között. Hasonló attitűd jellemezte őket az individuumbot illetően is. Kortársaiktól eltérően ők nem érezték úgy, hogy az Én „menthetetlen”. Azáltal, hogy a dialogizmus a második személy elsőbbségét hangsúlyozza, úgy gondolták, hogy az Én–Te-viszony az első személyt is megerősíti.

Ez a magatartás a nyelvre koncentráció legfőbb irányzatokhoz képest persze marginális volt, és ez a marginalitás gyakran együtt járt egyfajta társadalmi – akár tudatos, akár önkéntelen – elszigeteltséggel is. Túlságosan hosszú volna a szövegünkben említett szerzők helyzetét ilyen szempontból részletesen megvizsgálni, de annyit máris mondhatunk, hogy a kortársaikhoz és általában a társadalomhoz való viszonyuk nagyban hozzájárult annak tudatosításához, hogy a kommunikációs folyamatban mekkora szerepe van a receptivitásnak.

Nem érdektelen megnézni, hogyan változott az individuumbot és a dialógus fogalma. A modern és a világi személyiség kialakulásának egymást követő változatait ugyanis megelőzte egy korábbi, gyakran figyelmen kívül hagyott, világon kívüli alakzat, amelyre Louis Dumont hívta fel a figyelmet. A kereszténység hajnalán ugyanis az embert mint Isten fiát individuumbot tartották számon.⁴³ De csupán „világon kívüli individuumbot” volt, akiből majd később, a reneszánsz és a humanizmus korában lett, kezdetben csupán kivételes esetekben, a „világban létező individuumbot”.

Első megjelenési formáiban a dialógus is úgy tűnt fel, mintha „világon kívüli dialógus”, sőt „túlvilági dialógus” lenne, ahol is a befogadást egy magasabb instancia, nevezetesen Isten biztosítja. Az első keresztények közösségeiben éltek, bár a kereszténység terjedésével, implicit vagy explicit, bonyolultabb intézményes formák létrehozására is megvolt a lehetőségük. Mindenesetre az első időkben, éppen az egymásra utaltság következtében nem volt szükségük rá, hogy dialógust folytassanak, ahhoz, hogy napi tevékenységüket koordinálják. (Talán nem tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy közösségeik a „mechanikus szolidaritás” elve alapján működtek.)⁴⁴ Ugyanakkor mint „világon kívüli individuumbot” párbeszédet folytathattak Istennel. Életük a napi kommunikáció szintjén látszólag engedelmeskedett bizonyos szabályoknak: akadt egy nyelv, amelyet a világban használhattak, s egy másik, amellyel meghaladhatták a világot. A gyakorlatban a helyzet valószínűleg bonyolultabb volt; feltehetően magában a világban is több nyelvezetük volt, attól függően, hogy kikkel érintkeztek, és beszélgetőpartnereik milyen kapcsolatban álltak másokkal. Annyi azonban biztos, hogy a nyelvhasználat kodifikálva volt, s a dialógust csak meghatározott körülmények között alkalmazták.

Ezzel szemben több évszázaddal később, amikor az „individuumbot társadalma” már körvonalazódni látszott, a nyelvhasználat is egyre rugalmasabb és kötetlenebb lett. Az individuumbot már szabadabban dönthettek arról, hogy felebarátaikkal hogyan intézik az ügyeiket, és ez a nyelvhasználat szintjén is megmutatkozott. Később, a kommunikációs társadalom kialakulásakor, egyre szaporodtak a kommunikációs helyzetek, tökéletesedtek a kommunikációs eszközök, s mindez addig ismeretlen szabadságot vitt az érintkezésbe. Egyre inkább úgy tetszett, hogy semmilyen társadalmi szabályozás sincs a kódokkal, a használatukkal, a kód és a valóság közötti viszonyban kapcsolatban. És ez még fokozottabban állt a

Wittgenstein, majd zárójelben hozzáteszi: „De nem úgy, ahogy Mauthner gondolja” (4.0031). Nem tartozik szorosan tárgyunkhoz, de megemlíthetjük, hogy az egykori magyar zsargonban használt Mautner-szálló kifejezés nem a filozófusra utal, hanem az akkor Budapesten működő Mautner vetőmag-kereskedőre. A Mautner-szálló ún. nejlonepedős változatáról, amely a népszerű irodalomtanárnak, Kovács Endrének köszönhetően vált szűkebb körben ismertté, magam is megemlékeztem *Szeretnék csákót csinálni* c. novellámban, bár az elnevezés említése nélkül. (Ajtony Árpád: *A birodalom elvesztése*. Jelenkor, Pécs, 1998.)

43 ■ Louis Dumont: *De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde*. In: uő: *Essais sur l'individualisme*. Seuil, Paris, 1983. 35–81. old.

44 ■ A durkheimi kifejezés, „mechanikus szolidaritás” itt természetesen a Basil Bernstein által javasolt (és a szociolingvisztika egyes képviselői által joggal kritizált) implicit nyelvi kód fogalmára utal. Ugyanakkor a fogalom korlátozott érvényességét egyes, pontosan definiált esetekben el lehet ismerni, például amikor a beszélők olyan zárt közösségekben éltek, mint az első keresztények a kereszténység kezdeti korszakában. Am az is nyilvánvaló, hogy amikor a csoportok közti érintkezés intenzívebbé válik, más kifejezések (nyelvi változat, verbális repertoár stb.) inkább alkalmasak a különféle situációk, interakciók tanulmányozására. A nyelvhasználat különböző megközelítéseiről lásd Christian

Bachmann – Jacqueline Lindenfeld – Jacky Simonin: *Langage et communication sociales*. Didier, Paris, 1991., különösen a 4. és a 8. fejezetet. Ugyanakkor megemlíthetjük, hogy az Elias által elemzett individualizálódási folyamat szintén érint néhány, a nyelvre vonatkozó kérdést. Mint ismeretes, szerinte az ún. túléleési egységek (törzs, család, állam stb.) fejlődése folyamán a „Mi perspektíváját” fokozatosan és számos következménnyel az „En szemszöge” váltja fel. Elias a folyamat két komponensét emeli ki, amelyeken keresztül a változás észlelhető, a fej és a nyelvhasználat szintjén (Elias: *i. m.* 251. old.). Először is a szinte tökéletes arcizmoknak (pontosabban a rugalmasságuknak) köszönhetően az ember hallatlan mértékben képes változtatni a mimikáját, ami fontos szerepet játszik a másokkal való kapcsolatot kialakításában (ugyanakkor az arcizmok stabilitása lehetővé teszi az egyén azonosítását, gyakran élete végéig, ami a kommunikáció szempontjából ugyancsak lényeges). Ami a második komponensről illeti, a szerző itt tartózkodóbb, de azért megjegyzi, hogy az ember az egyetlen az élő világban, aki a kommunikáció során nem specifikus, hanem társadalmi eszközöket vesz igénybe. Az arc és a nyelv közötti párhuzam arra utal, hogy ez utóbbi szintjén az individualizálódás folyamata nemcsak a „verbális repertoár meg sokszorozódását” jelentheti, hanem egyre differenciáltabb, személyre szabott alkalmazásukat is”.

bécsi társadalmi életre egy soknemzetiségű birodalom fővárosában, azaz egy multikulturális és soknyelvű városban. A kommentátorok gyakran a bécsi kultúrára jellemző, egyfajta „stílusdemokráciáról” beszélnek, „amely kultúrában éppen ezért a társadalmi struktúra mintegy elveszítette leglényegét, egyfajta kocsonyás demokrácia lett, amelyben, ha úgy adódott, a grófok úgy viselkedtek, mint a kocsisok, a kocsisok meg úgy, mint a grófok. A társadalmi test számára folytonos izgalmi állapot volt...”⁴⁵ A kommunikációs pályák ezen szabályozatlan vagy egyéniesen zilált világa vezethetett oda, hogy némelyek – egészen pontosan azok, akik a nyelvvel és a nyelven keresztül dolgoztak – meg akarják szüntetni a nyelvet, minthogy a maguk világában való tájékozódás akadályává vált.⁴⁶

DIALOGIZMUS ÉS VALLÁSOS GONDOLKODÁS

Térjünk kicsit vissza a Bahtyin-féle „legfőbb címzethez”, ehhez a különböző alakzatokat öltő „biztonsági címzethez”. Amikor Bahtyin felidézi néhány konkrét, „ideológiai alakját”, első helyen Isten alakját említi. Véleményem szerint a dialógus kezdeményezői két okból fordultak a vallás felé. Egyrészt így akarták hangsúlyozni, hogy a kommunikációs szituáció mindig dialogikus, még akkor is, ha az egyik vagy a másik fél fizikailag nincs is jelen.⁴⁷ Másrészt pedig a vallásos gondolkodás segít a nyelvhez való viszony modelljének kidolgozásában.

A dialogizmus nem az egyetlen vizsgálódási terület, amelyen a beszélő és a befogadó közötti viszonyra olyan nézőpontból tekintenek, amely nem zárja ki Isten jelenlétét, sőt részvételét a dialogikus jellegű interakciókban. Így például a bahtyini „legfőbb címzettel” rokonítható az „univerzális hallgatóság” fogalma Perelman és Olbrechts-Tyzeca *Az érvelés kézikönyve*⁴⁸ című munkájában. A szónok és hallgatósága viszonyát elemezve a szerzők különbséget tesznek partikuláris és univerzális hallgatóság között. Mindkét esetben más és más az interiorizáció szintje, de a lezajló kognitív folyamatok jellege is. Amikor a hallgatóság *partikuláris*, a szónok szeretné valamire *rábeshélni* partnereit, és hogy hatékony legyen, képes olyan érvekkel is előhozakodni, amelyekkel maga sem ért egészen egyet. Nem igazán ura saját akciójának, s még az is előfordulhat, hogy éppen a hallgatóságával elfogadtatható nézet ellenkezőjét próbálja rájuk erőltetni. Amikor azonban a hallgatóság *univerzális*, a szónok célja a *meggyőzés*. Az univerzalitás volta-
képpen magába foglalja az egyetértést, sőt gyakran a vélemények azonosságát, s ebben az esetben az elfogadtatható érvek keresése során sokkal inkább figyelni kell a partner álláspontjára. Perelman nemcsak a szónok és a tágabb értelemben vett hallgatósága, hanem a két személy között lejátszódó folyamatot is vizsgálja az érvelés szempontjából, s így tesz különbséget *erisztikus* és *heurisztikus* dialógus között. Az első esetben a véleménycsere vitává alakul át, a legtöbb esetben a partnerek egy közvetlen vagy tervezett akció

megvalósításának reményében megpróbálják rávenni a másikat saját nézeteik elfogadására. A második esetben a befogadó az univerzális hallgatóság inkarnációjának tekinthető. Perelman utal arra is, hogy az argumentálással foglalkozó szerzők a vitát nem igazán tanulmányozták, a filozófusokat és a teoretikusokat sokkal inkább foglalkoztatták azok az esetek, amikor a beszélgetőpartnerek az univerzális hallgatóságot képviselték. A „hallgatóság” azonban sohasem egy előre és véglegesen legyártott valami, hanem olyan konstrukció, amelyet a rábeszélés vagy a meggyőzés során a szónok vagy a beszélő folyamatosan alkot meg az általa hitelesnek vélt információk alapján. Partikuláris hallgatóság esetében a szónok figyelembe veszi közönsége sajátos ismertetőjegyeit, természetesen a már korábban említett kockázatokkal. Univerzális hallgatóság esetében a szónok kockázata kisebb, ugyanakkor, legalábbis elvben, feladata bonyolultabbnak látszik.

Miként jellemezhető az univerzális hallgatóság? Egyáltalán, jellemezhető-e valamiképpen? Egyes esetekben feltételezhető, hogy az univerzális hallgatóságot egy ún. „elithallgatósággal” lehet azonosítani. Az „elit” fogalma azonban igen változó, nagymértékben függ tagjainak számától és milyenségétől. Eppen ezért ajánlatosabb az univerzális hallgatóságot valamiféle Tökéletes Lényhez vagy Isteni Szellemhez hasonlítani. (Perelman ezeket a lehetőségeket is felveti.⁴⁹) Így az univerzális hallgatóság tanulmányozása során újra felbukkan a receptivitás és Isten közötti kivételes kapcsolat, amellyel már más esetekben is találkoztunk. Ugyanakkor kiemelhetjük, hogy ebben az összefüggésben nem Isten ontológiai státusa a lényeges, hanem a viszonyban rejlő eshetőségek, amelyek nemcsak a dialógus realizálását segítik, hanem az argumentációs mező kiszélesítését és gazdagítását is.

45 ■ Herman Broch: Hofmannsthal et son temps. In: uő: *Création littéraire et connaissance*. Gallimard, Paris, 1966. 45–184. old. (Vö. Hermann Broch: Hofmannsthal és kora. In: uő: *Szecesszió vagy értékvesztés?* Helikon, Bp., 1998.) Más szerzők is gyakran írnak úgy az egykori bécsi társadalomról, mintha artikulátlan építmény lett volna. Például a zeneszociológus Theodor W. Adorno úgy számol be a „zenetörténetben 150 évig uralkodó Bécs szelleméről”, mintha az voltaképpen a fent és lent kozmosza lenne, „a gróf meg a kocsis kiegyezése”, mintha „az érinthetetlen Bécs színtereitől távol tudta volna tartani a polgári társadalomra jellemző szakadásokat”, hozzátéve, hogy ez a „fantazmagória már a régi Ausztriában sem volt igaz”. (Theodor W. Adorno: *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1968. 174. old.) Valószínűleg a bécsi társadalom volt Európában az első, amely legalábbis egyes részeiben egy olyan konfliktus nélküli társadalmi struktúrát tudott felmutatni, amely tagadta a különbségeket és az egyenlőtlenségeket, ezzel is stimulálva a szereotípiákra épülő kommunikációt, s megnehezítve, illetve lehetetlenné téve a társadalmi szereplők között a „valóságos” kapcsolatok kialakulását. Manapság ez a fajta struktúra eléggé elterjedt a nyugati világban, ahol a létező problémák (például a szegénység, illetve a pauperizálódás) nem világosan azonosítható formákban jelentkeznek, hanem szétszórva, különböző szinteken és különböző arányokban. Az Egészet érintő problémák individualizálódnak, s ennek következtében nem nyilvánulhatnak meg olyan konfliktusokban, amelyek lehetővé tennék az érdekelt személyeknek

Egy egészen más síkon mondhatjuk, hogy a vallásos gondolat tanulmányozásával számos, a nyelv és a viselkedés közötti viszonyra vonatkozó ismeretre is szert lehet tenni. Anélkül, hogy teológiai finomságokba bocsátkoznánk, megállapíthatjuk, hogy a társadalomtudományok szintjén a vallás feltételez egy bizonyos mennyiségű észleletet, hiedelmet, gondolatot és érzelmet, másrészt pedig tapasztalatot és gyakorlatot, amelyen egyaránt értjük az individuális és kollektív rítusokat, valamint a hívek egyéni viselkedését különféle szituációkban. A két pólus között, nevezetesen a felsorolt kognitív elemek (észlelet stb.) és a magatartás között éppen a nyelv teremt kapcsolatot. A kimondott szavak nemcsak *szándékot* fejeznek ki, de a gyakorlatra, illetve a viselkedésre vonatkozó *elkötelezettséget* is. Ez az elkötelezettség a hitből táplálkozik, hordozója pedig a nyelv. A dialogizmus megalapító számára a vallásos gondolkodás olyan utat vagy példát jelenthetett, amelynek révén a szó cselekvésként is felfogható.

KONKLÚZIÓ HELYETT

Befejezésül utalnék arra, hogy az idézett szerzők rendkívül különböznek egymástól, így egybevetésük bizonyos értelemben alig jogosult. Próbáljunk csak párhuzamot vonni Ebner és Bahtyin stílusa között! Az előbbinél a filozófiai és teológiai dimenzió a leg-egyszerűbb köznapi nyelven kifejezett megközelítésekkel váltakozik, az utóbbi pedig, nehéz életkörülményei és a munkájához elengedhetetlen dokumentáció hiányának ellenére hűséges maradt ahhoz a tudományos kódhoz, amelyet fiatalkorában sajátított el Odessza és Petrográd egyetemén. Ugyanakkor az a kontextus, amelyben éltek, szintén nagyon eltérő: a Habsburg Birodalom letűnő korszaka Bécsben Ebner esetében, Bahtyinében a „tisza” sztálinizmus a harmincas, illet-

ve az ötvenes években a Szovjetunióban, valamint Táborral kapcsolatban ugyanez a periódus Magyarországon specifikus, de váltakozó problémákkal 1945 előtt, majd pedig a negyvenes évek végétől.

A felvetett kérdéseket gyakran nagyon különböző fogalmakkal tárgyalják, s néha nehéz felismerni, hogy voltaképpen ugyanarról értekeznek. Alkalmassint maguk a fogalmak is bizonyos vállalt kétértelműséget sugallnak. Példaként Bahtyint hozom fel, aki az elkötelezettség problémájához egy metafora segítségével közelít. Az egyik, élete végén írt szövegében a modern idők nyelvezete és a kortárs irodalom – valamint a *lettrisme* (amelyet valószínűleg csak felületesen ismert) – szemére veti az ironikus és az abszurd iránti vonzalmát. „Az újkor embere nem kinyilatkoztató, hanem beszél, vagyis amit mond, azt mindig fenntartással mondja – írja. – Az emelkedett, kinyilatkoztató műfajok beszédszubsjektumai – a papok, a próféták, a jövendőmondók, a bírúk, a vezérek, a patriarkális családfők stb. – eltűntek az életből.”⁵⁰ Lehet vitatni Bahtyin irodalmi ízlését, de az idézet mutatja, hogy a receptivitás szintjéről nézve – amikor is a befogadás természetesen a „válaszoló megértés” fogalmával egészül ki – a dialógus egyszerre igényli és hozza létre az elkötelezettséget. □

vagy csoportoknak a problémákkal kapcsolatos megnyilvánulását, valamint más érdekelt személyekhez és csoportokhoz való viszonyulását.

46 ■ Gustav Landauer, Fritz Mauthner tanítványa és barátja *Szkepticizmus és misztika* c. tanulmányában mintegy forradalmi aktusként a nyelv likvidálását javasolja, valamint a szellem meggyilkolását, az Én öngyilkosságát, a Megnevezhetetlen (*das Unnennbare*) kiszabadítását szellemi börtönéből, valamint a „Világén” (*Weltlich*) megvalósítását, ami által eljuthatunk a „világgal való közösségbe” abban az értelemben, ahogyan azt Eckhart mester, a német misztikus gondolta. Vö. Le Rider: *Crise de langage et position mystique*.

47 ■ Egyes, nyelvvel foglalkozó szakértők kiemelik, hogy a kommunikációs szituációkban a befogadó nincs mindig jelen (sőt néha a beszélő sincs), például egy telefonbeszélgetés során. Ugyanakkor a partnerek fizikai részvétele nem mindig aktív, például az írott kommunikáció vagy egy konferencia, illetve egy előadás esetében, ezért is mondhatjuk, hogy a verbális interakciók mindig dialogikusak, de nem mindig dialogálisak. Lásd Catherine Kerbrat-Orecchioni: *L'énonciation: de la subjectivité dans le langage*. Armand Colin, Paris, 1999.

48 ■ Chaim Perelman – Lucie Olbrechts-Tyteca: *Traité de l'argumentation - la nouvelle rhétorique*. PUF, Paris, 1958.

49 ■ Uo. 43–44. old.

50 ■ Mihail Mihajlovics Bahtyin: Beszédelméleti jegyzetek 1970–1971. In: uó: *A beszéd és a valóság*, 517. old.

ROUSSEAU ÉS AZ ORANGUTÁN¹

SZÁNTÓ VERONIKA

Miben hasonlít egymásra a moha, az üstökös és a denevér? Első látásra nem sokban, ráadásul Francis Bacon a sort még a repülő halakkal és emberszabású majmokkal is megtoldja *Novum Organum* című könyvében. Az egykori lordkancellár azonban nem hagyta kétségek között a műve olvasóját, aki – ha jártas volt kora természetrajzában – maga is eleve tisztában volt azzal, hogy a felsorolt természeti objektumok egytől egyig *határesetek*. A hosszú múltra visszatekintő kora modern felfogás szerint a világegyetemben előforduló entitások többsége általában diszkrét fajokba sorolható, ám vannak olyan rendhagyó képződmények, amelyek különböző fajokra jellemző tulajdonságokat egyesítenek magukban. A rendszerető természettudósok életét évezredek át megkeserítő átmeneti formáknak Bacon szerint kiemelt ismeretelméleti jelentőségük van, mivel különleges betekintést nyújtanak a dolgok rendjébe és struktúrájába, és egyedülálló módon nemcsak azt segítenek megértenünk, ami van, hanem azt is, ami egyáltalán lehetséges.²

Az egyébként is aggasztó határesetek közül azonban egy sem okozott annyi fejtörést a természet filozófusainak, mint a Bacon által utolsóként felsorolt emberszabású majmok, hiszen az a faj, amelynek – esetleg kifejezetten kellemetlen – titkaira fény derülhet általuk, nem csupán egy a sok közül, hanem a természetet fürkésző emberi faj maga. Az emberszabású – két lábon járó, fark nélküli – majom ráadásul nemcsak azért zavarba ejtő, amiért a határesetek általában, hanem azért is, mert groteszk, ám mégis tagadhatatlanul humán vonásaival mintha egyenesen az emberi méltóság ellen intézne kihívást, ahogyan ez az Enniust idéző Bacon figyelmét sem kerülte el. *Simia quam similis turpissima bestia nobis*.³

Nem meglepő tehát, hogy amint az egyre szaporodó úti beszámolók és az Európában eleinte csak szórványosan felbukkanó, élő és holt példányok nyomán felélénkült az emberszabású majmok iránti tudományos érdeklődés, a szerzők összehasonlító elemzései szinte egytől egyig arra futnak ki, ami ezekben a különös, emberszerű lényekben alapvetően más, mint az emberben. Annak ellenére, sőt talán éppen azért, mert az első anatómiai vizsgálatok és a viselkedés kezdetleges, sokszor nem is megbízható megfigyelése nem várt emberi vonásokat tárt a természettudósok elé. Gyakran nem maradt más eszköz az emberi természet bestializálásának fenyegető réme ellen, mint a teológiai, metafizikai különbségek felmutatása a tagadhatatlan, ám kellemetlen implikációkkal terhes

biológiai hasonlóságok ellensúlyozásaként. Ember és majom fundamentális különbségének hangsúlyozása maradt az általános viszonyulás egészen az evolúciós elképzelések térhódításáig.

Mindezeket figyelembe véve Jean-Jacques Rousseau álláspontja rendkívülinek tekinthető. Ő ugyanis ahelyett, hogy az emberszabású majmokat lehetőség szerint minél messzebbre távolította volna az embertől, olyan szorosra vonta a köztük fennálló rokonságot, hogy azzal bizonyos értelemben még a legvérmesebb XIX. századi evolucionistákon is túltett. A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy ez a rendhagyó álláspont nemcsak nyilvánvaló extravaganciája miatt érdekes, hanem azért is, mert jobban megfelelt a kor tudományosságmérceinek, mint az ortodox nézet. Rousseau egyszersmind megoldást kínált néhány olyan problémára, amellyel az ember egyedülálló státusa mellett kardoskodók – Buffon, Camper – szembesültek. Az általuk képviselt XVIII. századi uralkodó álláspont az emberi rasszokat az egységes emberi faj környezeti hatások nyomán kialakuló, helyi változatainak tekintette, ám az emberszabású majmok és az emberek között áthidalhatatlan ontológiai szakadékot tételezett. Igyekszem bemutatni azt az ironikus fordulatot, ahogyan a század végén feltörekvő poligenetikus teóriák képviselői éppen arra hivatkoztak a buffoni environmentalizmus ellenében, hogy a Rousseau-éhoz hasonló extrém, sőt egyenesen abszurd elméletekkel szemben tehetetlen, sőt azok melegágya, ezért az egyetlen védhető álláspont az, hogy a variációk változatlanok, külön teremtetési aktusok eredményei, tehát a földrajzi rasszok valójában különálló fajok.

1 ■ A tanulmány alapjául szolgáló előadás elhangzott 2012. szeptember 27-én, az ELTE BTK Filozófia Intézetének *Rousseau-n innen és túl* című konferenciáján.

2 ■ Francis Bacon: *Novum Organum*, II. könyv, 30. aforizma. (Transl., ed. Peter Urbach, John Gibson) Open Court, Chicago – La Salle, 1994. 197–198. old.

3 ■ *Uo.* 198. old. Ennius sora Cicerónál maradt fenn. „Ő, ez a szörnyű, rusnya majom hozzánk de hasonló.” Cicero: *Az istenek természete*. I. könyv, 35. §, ford. Havas László. Lazi, Szeged, 2004. 43. old.

4 ■ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Szerk. Ludassy Mária, ford. Kis János. Magyar Helikon, Bp., 1978. 178. old.

5 ■ Az utazók beszámolóit gyanakvással szemlélő Rousseau a „pigmeusok meséjét” figyelmen kívül hagyta, az átlagosnál kisebb termetű népcsoportokra a grönlandiakat és lappokat hozta fel példaként. *Uo.* 177. old.

6 ■ *Uo.* 178–179. old.

7 ■ *Uo.* 181. old.

Rousseau az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* (1755) című híres vitairatának egyik végjegyzetében fejt ki az emberszabású majmokról, pontosabban az „orangutánokról” vagy „pongókról” kialakított elképzelését. A különböző kontinenseken és tájakon élő, eltérő életmódú embercsoportok körében tapasztalható morfológiai, anatómiai változatosságnak óvatosságra kell intenie azokat, akik az emberi faj határait latolgatják. Rousseau magáévá teszi korának legnagyobb természettudosa, Buffon álláspontját a környezet átalakító hatásáról, és ebben a szellemben kárhozzát mindenkit, aki „mit sem tud arról, hogy milyen óriási hatást tesz az éghajlat, a levegő, a táplálék, az életmód és általában a szokások változatossága, főként pedig arról, hogy milyen meghökkentő erővel hatnak ezek az okok, amikor folyamatosan, nemzedékek hosszú során keresztül működnek”.⁴ Egyes népek fehér bőrűek, mások barnák, megint mások vörösek; vannak gyapjas hajúak és szőrtelenek, óriások és kis növésűek.⁵

Ennek a nyilvánvaló, tagadhatatlan, ám ezúttal csak futólag érintett változatosságnak van egy fontos következménye, amelyet azonban a kortársak hajlamosak figyelmen kívül hagyni. „Ezernyi ok módosíthatja és módosítja is az emberi fajt s ez a megfigyelés gyanakvásra ingerel: nem úgy áll-e a dolog, hogy a sok emberszerű lény, melyeket az utazók különbözőbb vizsgálódás nélkül állatnak vettek, vagy azért, mert külső felépítésükben némi eltérést fedeztek föl, vagy egyszerűen azért, mert nem beszéltek, nem úgy áll-e a dolog, mondom, hogy ezek a lények igazi vademberek, csak épp ősrégen szétszóródtak az erdőkben, ezért aztán nem volt módjuk kifejleszteni a fajukban lappangó készségeket, s még egészen csekély tökéletesedésre sem jutottak, hanem megmaradtak az eredendő természeti állapotban.”⁶ (Kiemelés tőlem – Sz. V.) Rousseau tehát nem kevesebbet állít, mint hogy ezek az emberszerű lények – amelyeket a későbbiekben orangutánnak vagy pongónak nevez – voltaképpen vademberek, azaz emberek. Nem egyszerűen rokonai vagy ősei az embereknek, hanem maguk is az emberi faj tagjai, csakúgy, mint a Buffon által leírt emberi rasszok. Az orangu-

tánok külső sajátosságait és megkülönböztető fizikai jegyeit a környezeti tényezőkben és az életmódban megfigyelhető, Buffon által is magyarázó elvként alkalmazott eltérések kielégítő mértékben magyarázzák. A tagadhatatlan kulturális különbségek pedig annak tulajdoníthatók, hogy náluk még nem indult meg az a tökéletesedési, civilizációs folyamat, amely többé vagy kevésbé az összes többi emberi népcsoportnál lezajlott, és amely az európai embernél jutott el legmagasabb fokára (s mint tudjuk, Rousseau-nál ez igencsak kétes dicsőség).

Rousseau-nál ez igencsak kétes dicsőség).

A Rousseau által idézett különböző egzotikus útleírásokból az alábbi, nem teljesen konzisztens kép rajzolódik ki előttünk: az orangutánok, más néven pongók Afrika és Délkelet-Ázsia őserdeiben élő, szőrös, ám csupasz arcú, felegyenesedve járó, jámbor, növényevő lények, bár botokkal felfegyverezett csapataik időnként állatokra is támadnak. Egyes leírások szerint hímjeik előszeretettel rabolják el a bennszülöttek asszonyait. Éjszakára kunyhót építenek, halottaikat eltemetik, és gyakran gyűlnek az emberek által hátrahagyott tábortüzek köré, ám maguk nem gyűjtanak tüzet. Az útirajzok szerzőinek többsége az orangutánokat állatoknak tekinti, Rousseau azonban nem ért egyet velük, és mindenképp előtt az indoklást hiányolja. Mint mondja, az „idézt helyekből nem világlik ki, mire támaszkodnak a szerzők, amikor megtagadják a szóban forgó állatoktól a

vadember nevet, de könnyen feltehető, hogy az állatok ostobaságára, meg arra, hogy nem beszélnek. De ez gyenge érv azok szemében, akik tudják, hogy bár a beszéd szervei megvannak az emberben, maga a beszéd nem természetes adottság, s hogy a tökéletesedés tehetsége milyen magasan eredeti állapota fölé emelheti az embert.”⁷ Azt is kiemeli, hogy maguk a beszámolók nem támasztják alá szerzőik sommás ítéletét, hiszen például a tűz használatának hiánya nem tekinthető égbekiáltó fogyatékoságnak egy trópusi – és tegyük hozzá, feltehetően növényevő – élőlény esetében. Rousseau nem látja indokoltnak, hogy ezektől az erdei lényektől megtagadjuk az ember rangot, hiszen a leírások azt mutatják, hogy értelmesek, még ha társadalmi berendezkedésük és kultúrájuk szinte a



Nicolaus Tulp: Homo sylvestris. Orang-outang, 1652.

végletekig egyszerű is. Úgy tűnik, a szerzők elutasító véleménye sokkal inkább előítéleteikből, semmint tapasztalataikból táplálkozik.

Mint hamarosan látni fogjuk, a Rousseau korában autoritativnak számító természettudósok meglehetősen hasonló módon viszonyultak az emberszabású majmokhoz: vizsgálataik során kénytelenek voltak szembesülni a zavarba ejtő morfológiai hasonlósággal, amellyel sokszor kíméletlen őszinteséggel néztek szembe és szembesítették olvasóikat is, ám az emberi státust megfigyeléseiktől függetlenül – sőt éppen ellenükben – megtagadták a vizsgált lényektől. Ezzel bizonyos teológiai bonyodalmaknak kívánták elejét venni, eljárásukkal azonban újabbakat teremtettek. Rousseau megoldása – az erdei lények mint teljes jogú emberek elismerése – azonban megoldja ezeket a problémákat, ráadásul a tudományos megfigyelésekkel is összhangban van.

Rousseau elméletének erényeit taglalva azonban semmiképp sem szabad túlzásokba esnünk. Az a néhány filozófiatörténész, aki felfigyelt az orangutánokkal kapcsolatos rendhagyó nézeteire, hajlamos gondolatait túlértelmezni, modernebbnek látni és láttatni, mint amilyenek valójában. Christopher Frayling és Robert Wokler a biológiai evolúcióelmélet korai képviselőjeként ünneplik Rousseau-t.⁸ Azt ugyan elismerik, hogy elmélete az emberi evolúcióról még nem tökéletes, amit két oknak tulajdonítanak. Egyrészt ma is élő fajokból származtatta az embert (míg a darwinisták a ma élő, recens emberszabásúakat és az embert egyaránt egy mára kihalt közös őstől származtatják). Másrészt evolúciós átmenetet csak az emberszabású fajok és az ember között tartott elképzelhetőnek, míg a majmok – vagy az annál is „alacsonyabb rendű” állatfajok – sohasem evolválódhatnak emberszabásúvá s így emberre sem, mivel belőlük hiányzik a tökéletesedés képessége. Ezzel együtt „véleményünk szerint Rousseau a felvilágosodás első alakja, aki feltételezte, hogy a természet láncolatában időbeli viszony és egymásutánosság állhat fenn bizonyos fajok között; mi több, ő volt az első, aki megfogalmazta, hogy a láncolat utolsó elemei – az emberszabású majmok és az ember – közötti kapcsolat voltaképpen genetikai folytonosság”.⁹

A tökéletesedés képessége csak az emberre jellemző, „az állat viszont már néhány hónap után azzá válik, ami egész életében lesz, fajtája pedig ezer év elteltével sem különbözik attól, ami annak az évezrednek az első évében volt”.¹⁰ Fizikai változásokon korlátozott mértékben azonban az állatok is keresztül-mehetnek: „egyes fajokhoz tartozó állatok is egyenlők voltak, mielőtt különböző fizikai okok némelyik fajon belül létre nem hozták a ma megfigyelhető változatokat.”¹¹ Rousseau-nak a fajok fizikai módosulásairól szóló, kissé elnagyolt okfejtése megfelel Buffon elméletének. Fontos azonban megjegyeznünk: vele egyetértésben Rousseau sem tartja lehetségesnek, hogy egy faj a környezeti feltételek hatására olyannyira eltérjen az eredeti konstitúciójától, hogy új fajjá alakuljon.

Ezért Freyling és Wokler téved, amikor azt állítja, hogy az egyenlőtlenség eredetéről szóló értekezésben, ha mégoly korlátozott mértékben is, fajok egymásba alakulásáról volna szó. Rousseau nem azt mondja, hogy az emberszabású majmok *potenciálisan* emberekké alakulhatnak, hanem azt, hogy az emberszabású majmokról tévesen tagadják meg az emberi fajhoz tartozás privilégiumát. A pongók valójában *aktuálisan* emberek, csak éppen megrekedtek a tökéletesedés kezdeti stádiumában, azaz vademberek. Tudjuk jól, hogy Rousseau szóhasználatában az indiánok és az afrikai bennszülöttek is vademberek, és a vad jelző nem faji hovatarozást, hanem a civilizálódás fokát jelzi.

Rousseau és kortársai számára vitán felül állt, hogy egyetlen emberi faj létezik, és a földrajzi rasszok ennek helyi változatai. Az orangutánok státusa már nem ilyen egyértelmű a korban, és Rousseau is tisztában volt azzal, hogy számos kérdés megválaszolandó az ügyben, ennek ellenére kiállt amellett, hogy jelenlegi tudásunk inkább az orangutánok emberi mivolta mellett szól. Tesz azonban egy homályos utalást arra, hogy létezik egy eljárás, amellyel egyszer s mindenkorra el lehetne dönteni a kérdést: „Mégis volna egy mód, hogy a legpallérozatlanabb megfigyelő is teljes bizonyossággal megállapíthassa, ember-e az orangután, vagy valamilyen más faj; de ez a kísérlet, túl azon, hogy egyetlen nemzedék kevés volna elvégezni, mindeképpen kivihetetlen, mert a feltevés igazságának már azelőtt bizonyosnak kellene lennie, hogy a kísérletbe jó lelkiismerettel belevághatnának.”¹² Rousseau itt arra gondol, hogy amennyiben az orangutánok és emberek kereszteződéséből generációkon keresztül szaporodóképes utódok születnének, az minden kétségen felül bizonyítaná még a leginkább „pallérozatlan” elmék számára is, hogy egy fajba tartozó élőlényekről van szó, habár jó lelkiismerettel csak akkor lenne elvégezhető a kísérlet, ha eleve tudnánk, hogy ez a helyzet, máskülönben bestiális szörnyűséget követnénk el. A jelenlegi probléma szempontjából azonban az a fontos, hogy Rousseau itt az *azonos fajba* tartozás Buffon és mások által elfogadott kritériumára utal, azaz világos, hogy szerinte az orangutánok – emberek.

A pallérozottabb elmék azonban szofisztikáltabb megfigyelésekkel is meggyőzhetők az orangutánok

8 ■ Christopher Frayling – Robert Wokler: From the Orangutan to the Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau. In: R. A. Leigh (ed.): *Rousseau After 200 Years: Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 109–129. old.

9 ■ *Uo.* 114. old.

10 ■ Rousseau: *i. m.* 96. old.

11 ■ *Uo.* 74. old.

12 ■ *Uo.* 182. old.

13 ■ *Uo.* 186. old.

14 ■ Raymond Corbey: *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005. 38–40. old.

15 ■ Edward Tyson: *Orang Outang; Sive Homo Sylvestris, Or, the Anatomy of a Pygmy*. London, 1699. 1. old.

16 ■ *Uo.* 92–95. old.

17 ■ *Uo.* 51. old.

18 ■ *Uo.* 54. old.

emberi mivoltáról. A távoli tájak népeiről szóló ismereteink eddig „faragatlan” utazók beszámolóiból származtak, de „együgyűség” ilyen emberek ítéletére hagyatkozni, amikor arról kell döntenie, mi is az ember. Nem tehetünk szert valódi bizonyosságra, amíg egy Montesquieu, egy Buffon, egy Diderot, egy Duclos, egy D’Alembert, egy Condillac vagy valaki hozzájuk hasonló be nem utazza a földet és el nem hozza a tudást honfitársainak...¹³

Rousseau számára a döntő kérdés nyilvánvalóan az, hogy megvan-e az orangutánban a tökéletesedés képessége. Az emberszerű felépítés önmagában is fontos indikátora lehet e képesség meglétének, Rousseau nem véletlenül szentel figyelmet a felegyenesedett testtartásnak és a hüvelykujj helyzetének. A kor naprakész anatómiai leírásai is az emberszabásúak emberi vonásait hangsúlyozzák.

A csimpánz első tudományos igényű leírása 1641-ből származik, Nicolaes Tulp amszterdami orvos tollából, aki Hágában látott egy Angolában befogott csimpánzt (vagy bonobót) Orániai Frigyes Henrik herceg állatkertjében. Mivel a Kelet-Indiából érkező holland beszámolók szerint az efféle szőrös erdei lényeket a helyiek orangutánnak hívták, Tulp az afrikai példányt is így nevezte, tudományos névként pedig a *Satyrus indicus* adományozta neki, ezzel állandósítva azt a terminológiai zűrzavart, amely legalább a XIX. század közepéig, az utolsóként leírt emberszabású faj, a gorilla azonosításáig tartott. Tulp nem boncolta fel az állatot; *Homo sylvestris*; *Orang Outang* című esszéjében azonban az emberszerű külső jegyeket, mindekelőtt a felegyenesedett testtartást hangsúlyozta. Az esszé kísérő metszetet a következő másfél évszázad során számtalanszor reprodukálták a legkülönbözőbb természettudományi traktátusok.¹⁴

Edward Tyson 1699-ben megjelent *Orang Outang; Sive Homo Sylvestris, Or, the Anatomy of a Pygmy* című könyve mintegy kétszáz éven keresztül volt az emberszabású-anatómia meghatározó kézikönyve, és majdnem száz éven keresztül szinte az egyetlen mű a témában. A rendkívül igényesen illusztrált könyv több mint száz oldalon taglalja egy him csimpánz anatómiai jellemzőit. Hogy Tyson maga hogyan ítélte meg kutatásai sikerességét, az kérdéses, hiszen saját bevétele szerint azt igyekezett bizonyítani, hogy az általa – Tulphoz hasonlóan – a régiek pigmeusaival azonosított „orangután” (valójában a csimpánz) nem ember, hanem emberszabású majom (*ape*), azaz Tyson fogalmai szerint pusztán emberszerű állat.¹⁵ Ehhez képest kiábrándító lehetett számára az a mintegy 90 oldalal később olvasható konklúzió, amely szerint 48 anatómiai jegyben az orangután jobban hasonlít az emberhez, mint az emberszabású majmokhoz (*ape*) és a majmokhoz (*monkey*), és mindössze 34 jellemzőjében áll a vizsgált példány az állatokhoz közelebb.¹⁶ A pusztán számszerűen kifejezett hasonlóságoknál is érdekesebb azoknak a kulcsfontosságú szerveknek a részletes anatómiai leírása, amelyeknek különleges jelentőséget tulajdonítunk az emberi mivolt szem-

pontjából. Tyson képtelen volt bármiféle különbséget felfedezni a csimpánz beszédképző szervei – a garat, a gége és a nyelvcsont – és az emberé között, és ugyanez a helyzet az aggyal. „Ami pigmeusunk gégejét illeti [...], ennek a szervnek az egész felépítése pontosan megegyezik az emberével. Ugyanez mondható el a nyelvcsontokról is.” Tyson szerint az állat minden olyan jeggel rendelkezik, ami a beszédhez szükséges, noha siet hozzátenni, hogy soha nem hallott arról, hogy a „pigmeusok” beszéltek volna.¹⁷

Tyson a csimpánz agyának – a lélek feltételezett „székhelyének” – boncolásakor is „nagyon meglepő” eredményre jut, ugyanis rendkívül nagynak és strukturálisan azonosnak találja az emberével.¹⁸ A doktor azonban ezen a ponton szükségét érzi felhívni a figyelmet a fiziológia és az anatómia korlátaira. Az ember magasabb, nemesebb képességei nem függhetnek egyes-egyedül az anyag szervezethez tartozó szintjétől. Az emberi értelem képességei kétségtelenül valamiféle „magasabb elven” alapulnak, „a szervezett anyag önmagában nem képes létrehozni őket. Más különben ahol megvan ugyanaz a szerv, a hozzá tartozó tevékenységnek is meg kell lennie. Ha minden a szervtől függne, akkor nemcsak a pigmeusunk, hanem más állatok is túlságosan hasonlítanának ránk.” A szervek hasonlósága tehát nem bizonyít semmit, az embert a természet többi részétől megkülönböztető képességek nem anyagi elveken nyugszanak. Tyson számára tehát nem vetődik fel az a kérdés, hogy a felépítés hasonlósága nem utal-e bizonyos képességek potenciális meglétére. Épp ellenkezőleg: eleve tudja, hogy az ember és az állatok között áthidalhatatlan a szakadék, a fundamentális képességek hiánya a hasonló szervek megléte mellett ennek csak egy újabb bizonyítéka. Tyson felfogása eleve kizárja, hogy állatokban mégoly meglepő anatómiai megfigyelések alapján magasabb képességek jelenlétére következtessünk.

Tyson joggal gondolhatta, hogy megoldása teológiai szempontból kellően biztonságos. Valóban, amennyiben az értelem megnyilvánulásait elvlasztjuk az agyi struktúráktól, nemigen marad más megoldás, mint hogy valamiféle testetlen, spirituális szubsztanciát tételezzünk fel székhelyülükül. Ez az álláspont azonban a XVII. század második felétől egyre népszerűbbé váló fizikoteológia szempontjából lesz aggályos. A természet ökonómiájának, ezen belül az élő szervezetek felépítésének célszerűségében Isten gondviselő tervének megnyilvánulásait felmutató irányzatot alapjaiban érné kihívás, ha bebizonyosodna, hogy vannak funkció nélküli szervek. Vajon tekinthető-e bölcsnek az a tervező, aki olyan bonyolult szervekkel ruház fel bizonyos élőlényeket, amelyeknek semmi hasznát nem veszik? Tyson láthatólag nem vett tudomást erről a nehézségről, ám a probléma a későbbiekben újra és újra előkerült.

A természetrajz történetében volt még egy jelentős esemény, amely arra hívta fel a figyelmet, hogy az ember és az emberszabásúak biológiai alapú megkülönböztetése legalábbis problematikus. Linné a

klasszifikáció felől közelítette meg a kérdést.¹⁹ Igaz, hogy az emberszabásúakat soha nem sorolta egy fajba az emberrel, de ő volt az első, aki megalkotta a főemlősök közös rendjét először *Anthropoidea*, majd *Primates* néven. Ráadásul az embernek nem volt még saját genusa sem, nemhogy külön rendje. Megjegyzendő, hogy Linné ismeretei az emberszabásúakról még korának mércéjével mérve is gyérnek mondhatók, intakt példányokat nem látott, Tyson műve nem jutott el hozzá. A *Systema Naturae* utolsó kiadásában (1766) is szerepelnek még olyan mitikus lények, mint például a *Homo caudatus*, és az általa megadott fajneveket sokszor utólag sem lehet létező fajokkal azonosítani, így például a *Homo nocturnus* vagy más néven *Homo sylvestris orang outangot*.²⁰ Utóbbit az különbözteti meg a *Homo sapienstől*, hogy éjjeli életmódú, és a macskához hasonlóan egy speciális hártya, a *membrana nictitans* is védi a szemét. Tulp csimpánza viszont a *Simia* genusba kerül (*Simia satyrus*). Ezzel együtt Albrecht von Hallertől Buffonig Európa legnevesebb természettudósai vádolták meg Linnét azzal, hogy egy szintre hozza az embert a majmokkal, és az sem nyugtatta meg őket, hogy a *Systema Naturae* első kiadásában (1735) a *Homo genus* mellé a szokásos leírás helyett a *nosce te ipsum* figyelmeztetést írta, utalva arra, hogy az ember több, mint biológiai tulajdonságainak együttese. Ugyanakkor ezt a többletet a klasszifikáció szempontjából irrelevánsnak tartotta. A vádak ellen azzal védekezett, hogy nem tud olyan különbségről, amely indokolná az ember és az emberszabású majmok teljesen különböző besorolását, és kitartott amellett, hogy a tudomány szabályait követve akkor sem tehet mást, ha ezzel kihívja maga ellen a teológusok haragját.²¹

Linné legnagyobb riválisa, Buffon minden alkalmat megragadott, hogy ellentmondjon neki, nem volt ez másképp az orangutánok esetében sem. Buffon szerint „az emberszabású majom nem más, mint egy fark nélküli, lapos arcú állat, amelynek fogai, keze, ujjai és körmei az emberéhez hasonlatosak, és amely hozzá hasonlóan felegyenesedve jár”; hasonlatossága az emberhez azonban merőben külsődleges és esetleges. Buffon elismeri, hogy az orangután képes bizonyos fokú eszközhasználatra, és Tyson szellemében bátran kiemeli az orangután emberi vonásait – a „beszédképző” szerveit, az agyát, a kezét, a fark hiányát –, mondván, hogy úgysem az számít. A külső hasonlóság hozzánk csak annál jobban ráirányítja a figyelmet arra a tényre, hogy „a test nem az emberi természet leginkább esszenciális része”. Buffon is úgy véli, hogy „önmagában az anyag, legyen bármilyen tökéletesen szervezett is, sem a nyelvet, sem a gondolkodást nem képes létrehozni, hacsak egy magasabb rendű elv át nem hatja.”²²

Az orangutánok emberi mivoltának Rousseau mellett legjelentősebb szószólója, James Burnett (alias Lord Monboddó) ironikus módon egyetlen fejezeten belül idézi Buffon és Linné nézeteit.²³ Monboddó azt a tézist szeretné bizonyítani, hogy az emberi nyelv

nem természetes, hanem mesterséges, azaz tanult. Ahogyan Rousseau-nál, úgy Monboddónál is az orangután testesíti meg az ember eredeti állapotát. Íme, egy élőlény, amely az útleírások szerint értelmes, az anatómiai traktátusok szerint felépítését tekintve az embertől lényegileg nem különbözik, mégsem tud beszélni. Az orangután Monboddó számára tökéletes bizonyíték arra, hogy a nyelv nem természetes. (A legtökéletesebb bizonyíték természetesen az lett volna Monboddó számára, ha egy orangután meg lehetne tanítani beszélni.) Buffon leírásából érthetően azokat a részeket emeli ki, amelyek az emberszabásúak hasonlóságát taglalják az emberhez. Azzal vádolja Buffont, hogy implicit módon elfogadja azt a tézist, hogy a beszéd az emberi természet velejárója, máskülönben nem tagadná meg az emberséget ezektől az értelmes, emberszerű, ám hallgatók lényektől. Nagyrészt ugyanazok a beszámolók, amelyeket Buffon is idéz, Monboddót fenntartás nélkül meggyőzik az orangutánok intelligenciájáról, márpedig az ő konzervatív arisztoteliánizmusa semmi többet nem követel meg az emberi fajba tartozáshoz.²⁴

Míg a legtöbb XVIII. századi szerző azért marasztalta el Linnét, mert túlságosan szoros taxonómiai rokonságot tételezett az ember és a többi „főemlős” között, Monboddó éppenséggel azt kifogásolja, hogy indokolatlan a *Homo sapiens* és a *Homo sylvestris orang outang* megkülönböztetése olyan, pusztán járulékos

19 ■ Ahogyan rendszerének számos elemét, Linné a főemlősök taxonómiáját is egész életében folyamatosan módosította, lásd Gunnar Broberg: *Homo sapiens: Linnaeus's Classification of Man*. In: Tore Frängsmyr (ed.): *Linnaeus: The Man and His Work*. Science History Publications, Canton, 1994. 156–194. old.

20 ■ John C. Greene: *The Death of Adam*. Mentor Books, New York, 1961. 186. old.

21 ■ Linné 1747. január 14-én kelt levele Johann Gmelinhez, lásd Borberg: *i. m.* 172. old.

22 ■ Greene: *i. m.* 182–183. old.

23 ■ Lord Monboddó: *Of the Origin and Progress of Language*. 2. kiad. I. kötet. Edinburgh–London, 1774. 270. skk. old.

24 ■ Az ember racionális állat, lényege a „gondolkodásra való képesség” (*capacity of intellect*). Lord Monboddó: *Antient Metaphysics*, Vol. III., Appendix III., 1784. 362–363. old.

25 ■ Greene: *i. m.* 190–192. old.

26 ■ Miriam Claude Meijer: *Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper*. Rodopi, Amsterdam, 1999. 108. old. A későbbi használatba jött „arcszög” kifejezést Camper maga még nem használta.

27 ■ Meijer: *i. m.* 124. old.

28 ■ Martinus Stuart protestáns lelképásztort idézi Corbey: *i. m.* 57. old.

29 ■ Biológiai, poligenetikus rasszizmuson azokat a törekvéseket értem, amelyek biológiai alapon igyekeztek kimutatni, hogy a rasszok valójában különálló fajok. A poligenetikus elméletek természetesen nem a XVIII. században jöttek létre, a korai preadamiták és koadamiták elsősorban teológiai alapon vélték úgy, hogy Isten több emberpárt is teremtet. David N. Livingstone: *Adam's Ancestors: Race, Religion and the Politics of Human Origins*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008.

30 ■ Stephen Jay Gould: *Az elméricskelt ember*. Ford. Lakatos Krisztina. Typotex, Bp., 1999. 369. old. Gould szerint Blumenbach azért vezette be a maláj rasszt a linnéi négy rassz mellé, hogy szimmetrikussá tegye a hierarchiát.

31 ■ Margaret T. Hodgen: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1964. 411. old.

megkülönböztető jegyek alapján, mint a *membrana nictitans* megléte vagy hiánya. Linné kitartott amellett, hogy az élőlények osztályozásának teljes egészében fizikai jegyeken kell alapulnia, és, mint láttuk, az intelligenciát nem tartotta a klasszifikáció szempontjából releváns tulajdonságnak, ugyanakkor egy vagy néhány – Monboddó szempontjából jelentéktelennek tűnő – fizikai jegy is elég volt ahhoz, hogy a *Homo genust* különálló fajokra ossza. Linné nézeteinek értékelését megnehezíti, hogy nem könnyű rekonstruálni, az általa nevesített fajok milyen létező élőlényeknek felelnek meg, és több esetben nyilvánvaló, hogy valójában fiktív élőlényekről van szó. Mindazonáltal érdekes, hogy a fizikai tulajdonságokat éppúgy elválasztotta a mentális képességektől, mint Tysontól Buffonig a természettudósok többsége, csak hogy ő – a biológiai klasszifikációt illetően – éppen ellentétes következtetésre jutott, mint elődei és kortársainak többsége.

A XVIII. század végéig úgy tűnt, struktúra és funkció egységének fenntartása csak egyféleképpen lehetséges: ha Rousseau-val és Lord Monboddóval feltételezzük, hogy az azonos szervekhez azonos képességek társulnak. Vagyis az orangutánoknak nevezett lények legalábbis potenciálisan képesek beszélni. Ez a megoldás csak annyi nehézséget okoz a természet teleológiája számára, amennyit a vadonban talált beszédképtelen gyerekek vagy éppen az írástudatlan tömegek: nincs az a fizikoteológus, aki azt állította volna, hogy az emberek beteljesíthetetlen lehetőségei megkérdőjeleznék a természetben megnyilvánuló isteni eredetű célszerűséget. Az emberszabású majmok emberi mivoltát állító kellemetlen és zavarba ejtő tézis azonban nem lett széles körben népszerű, és ez valószínűleg így maradt volna akkor is, ha nem érnezik egy olyan megoldás, amely úgy oldja meg a fizikoteológiai problémát, hogy az orangutánokat attól még ne kelljen emberszámba vennünk.

Pieter Camper holland természettudós és orvos a Kelet-Indiából érkező kereskedőhajók révén immár valódi orangutánokhoz is hozzájuthatott, amelyek közül többet fel is boncolt. 1779-ben a Royal Society közlönyében hozta nyilvánosságra azokat az eredményeket, amelyekről maga is azt tartotta, hogy egyszer s mindenkorra lezárták az orangutánok státusával kapcsolatos vitát. Camper megállapította, hogy az orangutánok gégejének zsákszerű kitüremkedései lehetetlenné teszik az emberi artikulációt. Emellett felfedezte, hogy a Tulp óta emlegetett emberszerű vonások – a hüvelykujj helyzetétől a testtartáson át – egytől egyig eltűntek (habár ezek a leírások – mint tudjuk – valójában nem orangutánokról készültek).²⁵

Petrus Camper ma elsősorban kraniológiai munkásságáról ismert, ő volt az, aki a különböző koponyákat aszerint rendezte lineáris sorba, hogy a homlok és a felső ajak között meghúzott vonal mekkora szöveget zár be az orrtő és a hallójárat bemenete által kijelölt vízszintes vonallal. Ebben a sorban a nem európai rasszok az emberszabású majmok és a görög szépségideált megtestesítő Belvederei Apollót legjobban meg-

közelítő kaukázusi rassz között helyezkedtek el. Az orangutánok arcszöge 58 fok, az angolai és a kalmük koponyáké 70 fok, az európaié 80 fok; míg a görög szobrok esetében az arcszög a derékszöget is meghaladja.²⁶ A Winckelmann művészetfilozófiájában jártas Camper – aki maga is festegetett és szobrászkodott – esztétikai hierarchiáként is tekintett az általa felállított sorrendre. Ugyanakkor a korábbi szerzőkhöz hasonlóan az emberi faj egysége számára sem volt kétséges. Kikelt azok ellen, akik az emberszabású majmok és az afrikaiak között rokonságot feltételeztek, és leszögezte, hogy a negroid rassz és az alacsonyabb rendű állatok közötti állítólagos hasonlóságok felszínes észrevételeken alapulnak, és egyáltalán nem állják ki a tüzetesebb vizsgálódás próbáját.²⁷

Úgy tűnt tehát, hogy az emberszabásúak problémája megnyugtatóan rendeződött: az orangutánok anatómiailag képtelenek beszélni, ezért semmiképp sem sorolhatók az emberek közé, egyszersmind pedig a fizikoteológiai kényes felesleges szervek ügye is megoldódott. A különböző geográfiai változatokat magába foglaló emberi faj egysége vitán fölült. Úgy tűnik, hogy a lelkipásztor lelkesedése indokolt volt, amikor 1802-ben így szónokolt a szöszékről:

„Áldott legyen Camper emléke, akinek az összehasonlító vizsgálatai megmentettek benneteket attól az elviselhetetlen megaláztatástól, amelyet Monboddó akart rátok hozni – attól, hogy a visszataszító orangutánt a testvéreteknek kelljen hívni!”²⁸

Egy rövid időre a majmok státusának kérdése csakugyan háttérbe szorult. Ennek azonban az volt az oka, hogy inkább az emberi rasszok egységének posztulátumát érték egyre hevesebb támadások.

Gyakori feltételezés, hogy a biológiai alapú, poligenetikus rasszizmus²⁹ alapjait a XVIII. század antropológiája vetette meg. Stephen Jay Gould például Friedrich Blumenbachban látja a rasszizmus legfontosabb szellemi elődjét. Blumenbach maga éppúgy a rasszok egységét vallotta, mint Camper, a környezet átalakító hatásáról pedig Buffonéhoz hasonló nézeteket képviselt. Elítélte a rabszolgaságot, és elismerte a feketék erkölcsi és szellemi kiválóságát. Gould szerint azonban azzal, hogy a kaukázusi rasszt tekintette a legtokéletesebbnek, „egy olyan rendszerhez jutott, amely egyetlen rasszt helyezett az eredeti teremtményt legjobban megközelítő forma rangjára”,³⁰ és ezzel a hagyományos „földrajzi besorolásról” a hierarchikus osztályozásra tért át.

Amint azonban Gould is elismeri, a „földrajzi osztályozás” maga sem volt mentes az értékeléstől. Linné szerint az afrikaiak a szeszély, az ázsiaiak a vélemény, az amerikaiak a szokás, míg az európaiak a törvény uralma alatt élnek. A korai úti beszámolók sem tartózkodtak az értékelő kifejezésektől: az európai utazók nemcsak értelmi képességeiket illetően találták őket elmaradottabbnak saját maguknál, de gyakran utaltak „csúnya”, „visszataszító”, „állatias” külsejükre is.³¹ Szinte magától értetődött, hogy az élők nagy láncolatában, amelyben a formák észrevétlenül,

kicsiny különbségekkel követik egymást az ásványoktól az angyalokig, a különböző emberi változatok is hierarchikusan rendeződnek egymás alá.³² Ebben a tekintetben Blumenbach és Camper hierarchiái – bármilyen aprólékos és modern anatómiai és morfológiai megfigyeléseken nyugodtak is – semmiféle újdonsággal nem szolgáltak.

Magam úgy vélem, hogy a biológiai rasszizmus nem a kora modern és a felvilágosodás kori antropológia implikációinak kibontásán, előfeltevéseinek továbbgondolásán alapul, hanem éppen ezeknek az előfeltevéseknek a tagadásán. Természetesen a kraniológiai – és a XVIII. századi antropológusok által kifejlesztett egyéb – eszközök a rasszizmus számára is rendelkezésre álltak; a közkeletű ősrégi, hierarchikus természetfelfogás, valamint a berögzült előítéletek pedig a fejlettebb és alacsonyabb rendű emberfajok koncepcióját komolyabb mentális erőfeszítés nélkül is elfogadhatóvá tették sokak számára. Az a tézis azonban, hogy nem egy emberi faj van, hanem több, amelyek ráadásul nem is egyenrangúak, Buffon, Blumenbach és Camper gondolatmenetének nem a továbbvitele, hanem éppenséggel a tagadása.

Charles White, a biológiai poligenetikussal rasszizmus képviselője látszólag Camper elméletét terjeszti ki, amikor az arcszög szerint sorba rendezett élőlények közé ragadozókat és madarakat is felvesz. Úgy tűnik, az arcszög fokozatos csökkenését követve csakhamar az állatok birodalmának mélyén találjuk magunkat. Ha ehhez hozzávesszük Buffon és Blumenbach tézisét a környezet átalakító képességéről, zavarba ejtő következtetésre jutunk. Hiszen a kaukázusi emberből csekély módosulással megkapjuk az afrikai embert. Innen meg már valóban csak egy apró ugrás az orangután. Lám, voltak gondolkodók, akik olyannyira nem láttak különbséget ember és orangután között, hogy emberré avatták az emberszabású majmokat. Buffon ugyan nem, de vajon milyen alapon? Mi szab határt a környezet hatásának? Mi az a természetes gát, amely megakadályozza, hogy az emberből majom legyen, ugyanakkor lehetővé teszi, hogy a kaukázusi ember idővel négerre változzon? És ami még aggasztóbb, mi az, ami az ellentétes irányú változásokat teszi lehetetlenné? Aki a környezeti változások erejében hisz, annak szembe kell néznie azzal, hogy következetes ségének mekkora ára van. Amint Charles White írja:

„Ha megengedjük, hogy ugyanazon fajon belül ilyen nagy változatosság jöjjön létre [környezeti tényezők hatására], akkor könnyedén fenntarthatjuk annak a valószínűségét is, hogy a különböző majomfajok is az emberi faj variációi [...]. És ha ezt az érvelést továbbvisszük, az egész állatvilágot egyetlen párra vezethetjük vissza, és egyetlen családnak tekinthetjük, aminél lealacsonyítóbb elképzelés aligha létezhet.”³³

Ezt az égbekiáltó abszurditást – az evolúció elméletét – csak akkor tudjuk kiküszöbölni, ha tagadjuk kiinduló hipotézisünket, amely szerint a környezeti tényezők hatására egyáltalában bármilyen változatosság létrejöhet. Ez pedig annak a másik előfeltevésnek

a tagadását vonja maga után, hogy a rasszok kialakulhattak egymásból. Minden rassz külön teremtetett a jelenlegi formájában, azaz nincsen egységes emberi faj. A teremtés hierarchiájának csúcán immár zavar-talanul szemlélődhet a természet csúcsteljesítménye, a fehér európai férfiú, és csak egy leheletnyit elmaradva tőle a fehér európai nő.³⁴

Charles White 1799-ben olyan gondolatokat fogalmazott meg, amelyek előrevetítették: a XIX. század kérdése már nem úgy vetődik fel az európai ember számára, hogy testvéreink-e az orangutánok, hanem úgy, hogy testvéreink-e a „feketék” és más „színes bőrűek”. Kevesen voltak, akik Charles Darwinhoz hasonlóan már a század közepe táján megsejtették, hogy – bár lényegileg különböző értelemben – a válasz mindkét kérdésre igenlő.³⁵ □



Abolicionista medál, amelyet a rabszolgaságot elítélő tehetős angolok viseltek.

A medált a kerámiamágnás Josiah Wedgwood, Darwin nagyapja gyártotta 1787-től kezdve.

32 ■ A XVII. századi matematikust, William Pettyt például élénken foglalkoztatta a teremtmények lineáris láncolata, és a feketéket, illetve a lappokat egyértelműen alacsonyabb rendű láncszemeknek tekintette, noha egymáshoz való viszonyuk tisztázatlan maradt. Hodgkin: i. m. 421–422. old.

33 ■ Charles White: *An Account of the Regular Gradation of Man and in Different Animals and Vegetables, and from the Former to the Latter*. London, 1799. 133. old.

34 ■ Uo. 135. old.

35 ■ Adrian Desmond és James More *Darwin's Sacred Cause* (Penguin, 2009.) című monográfiája részletesen tárgyalja, hogy a fiatalkorától elkötelezett abolicionista Darwin evolúciós gondolkodására hogyan hatott az emberi faj egységéről vallott morális meggyőződése.