

Péter Ágnes: A függetlenség ára

Mary Wollstonecraft és Mary Wollstonecraft Shelley öröksége Jelenkor, Bp., 2022. 471 old., 5499 Ft

Mary Shelley: Frankenstein, avagy a modern Prométheusz

Ford. Péter Ágnes. Jelenkor, Bp., 2022. 772 old., 8799 Ft

Két kötet jelent meg egyszerre Péter Ágnes tollából a Jelenkor Kiadónál. Különlegességük, hogy a szerző irodalomtörténész, az angol romantika emeritus professora, aki egy élet kutatói és oktatói munkássága során felépített, nemzetközi szinten is ritka gazdag tudás birtokában mutatja be könyvében a magyar közönségnek Mary Wollstonecraft és lánya, Mary Wollstonecraft Shelley életét, munkásságát és jelentőségét. A *Frankenstein* fordításával pedig nemcsak magát a szöveget, hanem az angol romantika első nemzedéke és a közöttük helyét végre méltón elfoglaló Mary Shelley kultúráját és olvasottságát is.

A *Frankenstein, avagy a modern Prométheusz* teljesen beépült a nyugati kultúrába, „ikonikus szöveggé, a legismertebb modern mítosszá lett” (*A függetlenség*, 206. old.), így azt hihetjük, hogy a szerzőjét, Mary Shelley-t, jól ismerjük. De már akkor gyanút foghatunk, amikor meglátjuk, hogy aki „Mary Shelley-ként” szerepel a köztudatban, sőt a friss fordítás címlapján is (bár ott keresni kell, mert az alcímhez hasonlóan alig felfedezhető kicsi betűkkel van írva a neve), az *A függetlenség ára* alcímében „Mary Wollstonecraft Shelley” néven jelenik meg, abban a formában, ahogy (a W-t rövidítve) Mary Shelley a Byronnak írott, a házasságkötésükről is hírt adó levelét aláírta (228. old.). Péter Ágnes Mary Wollstonecraft Shelley és édesanyja, Mary Wollstonecraft életét és

munkásságát hangsúlyozottan saját „önmeghatározó” írásaik, leveleik és naplói alapján mutatja be, amelyekből nemcsak különleges, küzdelmes és megrázó élettörténetük bontakozik ki, hanem az a szellemi közeg is, amelyben alkottak, ahol két női generáció két különböző felfogású alkotója önálló értelmiségi pályát futtatott be.

A világirodalom nagy művei megérdemlik, hogy minden nemzedék a saját nyelvén olvashassa őket, még ha ezt nem szokták is mindig megkapni. Mostanában azonban komoly divatja lett a híres nagy művek újrafordításának, úgyhogy már alig kell bizonygatni, miért van erre szükség. Világos, hogy már rengeteg tudás halmozódott fel arról, mit jelentenek az évszázadokkal ezelőtt írott szövegek. Azt is elfogadtuk, hogy épp elég nehézséget okoz, ha a művet eredeti történeti és irodalmi közegének, kontextusának ismeretében, helyi értékét is felismerve olvassuk, és megértettük, hogy az csak szaporítja az olvasó problémáit, ha a korábbi fordítások ízlésvilágát, nyelvi szokásait is le kell hántani a szövegről. Azt talán nem tudatosítjuk, hogy saját korunk ízlésvilága és nyelvi szokásai ugyanígy rátelepednek a friss szövegre, inkább csak otthonosan érezzük magunkat a mű nyelvezetében, közvetlenebbül férünk hozzá szerzője gondolataihoz. Péter Ágnes fordításában is ott vannak a mai nyelvhasználat jellemzői. Például a *Frankenstein* 1831-es előszavából: a „nem igazán keltettek visszhangot” fordulat (13. old.); a „kutatás” értelemben használt „kutakodás” szó (11. old.), a „nem gond” (22. old.), de persze ahogy az olvasó belemelepszik a történetbe, a fordító meg a munkába, már csak a romantika kiemelkedő alkotását látjuk, és vagy nem vesszük észre, vagy el is tűnnek a tolokodóan mai kifejezések.

Az élet- és pályarajzban szereplő napló- és levélrészletek nagy részét (viszonylag kevés jelent meg közülük korábban magyarul), de magát a regényt is úgy fordítja Péter Ágnes, hogy a mai olvasó számára is érthető nyelvre átültetett szövegek sokrétű irodalmi utalásait is felismerhetővé teszi. Pontosan azért, mert nemcsak az angol romantika, hanem az egész angol irodalom kiváló ismerője, a

jelölt vagy jelöletlen idézeteket és utalásokat eleve ismeri és felismeri a szövegekben, illetve tudja, kétség esetén milyen kritikai kiadások vagy egyéb tudományos forrásművek segítségével lehet biztosan azonosítani őket. Ennél is tovább megy: a vendégszövegeket, melyeket sokszor éppen a romantikus költők emeltek be ismét a köztudatba, az idézett művek ismert magyar fordításait felhasználva jeleníti meg. Ez nagy gyönyörűség az angol irodalomban magyarul is járatos olvasók számára, ugyanakkor lenyűgözően gazdag és mégis elegánsan visszafogott bevezetés nemcsak az angol romantika, hanem az angol klasszikusok világába is azoknak, akik most kezdenek ismerkedni az angol irodalommal, és talán csak annyit érzékelnek az utalásokból, hogy helyenként mintha különösebb, régiesebb lenne a szöveg.

Péter Ágnes *A függetlenség árában* az életrajzok gerincét adó levélrészletek és szemelvények bevezetésében fel is hívja a figyelmet a vendégszövegekre, utalásokra vagy idézetekre. Percy Bysshe Shelley és az akkor még születési nevén, Mary Godwinként szereplő Mary Shelley levelezése kapcsán írja például, hogy a „leveleket át- meg- átszövik a shakespeare-i fordulatok” (172. old.), majd a 211. lábjegyzetben megadja, hogy a *Rómeó és Júliából* idéz itt éppen Percy Bysshe Shelley, az idézetet pedig Mészöly Dezső fordításában olvashatjuk. A *Frankenstein* szövegében jóval kevesebb a lábjegyzet, a hozzá tartozó kísérőtanulmány *A függetlenség ára* maga, illetve szorosan véve annak 187–217. oldala, de azért a fordító olykor a regényben is jelöli, hol idézi a szövegben Mary Shelley az idősebb vagy fiatalabb romantikus kortársak, Coleridge, Shelley, Leigh Hunt vagy Wordsworth egy-egy híres versét, vagy mikor utal Shakespeare-re, Miltonra vagy a Bibliára. Mary Shelley nem adta meg az idézetei forrását, és még nehezebb a helyzet az olyan finom áthallások esetében, mint például a Szörnyeteg kalyibája, ahol az eredeti angol szó, a *hovel* (kalyiba) arra a jelenetre utal, amikor Lear király találkozik Szegény Tamással, ami – olvassuk a 21. lábjegyzetben – „az identitás kérdésének legdrámább megfogalmazása az angol iroda-

lomban”. Ilyenkor az ember mintha ismét Péter Ágnes egyetemi óráján ülne, ahol nemcsak a szövegről, hanem annak utalási hálózatáról is szó esik, ahol egyetlen szóból kiindulva felrajzolható egy mű, sőt egy kultúra kulcskérdéseinek hálózata.

Erre a munkára *A függetlenség ára* természetesen sokkal nagyobb teret ad. Itt valóban meg lehet mutatni, hogy akármilyen fiatal volt is Mary Shelley (Mary Godwin) a *Frankenstein* megírásakor, nemcsak rengeteg keserves élettapasztalat volt már a háta mögött, hanem formális iskolázatlansága ellenére is hatalmas szellemi munka. A híres filozófus, William Godwin lányaként személyesen ismerete a kor számos kiváló elméjét, miközben Godwin egyre inkább zsarnoki és konzervatív, megkeseredett emberré és apává vált. Péter Ágnes *A függetlenség árában* saját írásaiból válogatott szemelvényekkel dokumentálja, hogyan alakult Mary Shelley gondolkodásmódja, hogyan formálták azt közös olvasmányélményei Percy Bysshe Shelley-vel. Nyomon követhetjük például, ahogy együtt tanulmányozták többek között Mary édesanyjának a műveit is, aki a francia forradalom idején a női jogok, a női függetlenség és a nőnevelés úttörő filozófusa, radikális szószólója volt. Azt is látjuk, ahogyan későbbi nagy műveik képanyaga először útleírásaikban jelenik meg (187. old.). Percy és Mary közös utazásaik során egymásnak írott levelei részben már eleve publikációs szándékkal születtek, de azért is, hogy összehasonlíthassák útjaik során szerzett benyomásaikat, amivel új műfajt teremtettek, illetve elkerülték a naplóírás narcisztikus veszélyeit.

Ahogy haladunk az életrajzban, a közölt íráskor nyomán és mellett kirajzolódik Mary Shelley szellemi fejlődése, olvasmányélményei, írói kibontakozása. Nem csak tételes felsorolást kapunk arról, mikor mit olvasott. A szövegek és a bennük megjelenő hivatkozások jelentőségének kimutatásával mélységeiben mutatja be Péter Ágnes, hogyan gondolkodott az írói alkotásról Mary Shelley, és nőként hogyan jelenítette meg magát levelezésében. Közben azt is látjuk, ahogy a társadalmi konvencióknak hátat fordítva, életével nagyon bátran

kísérletezve követte azt az utat, amelyen sokkal bátrabb (és sokkal idősebb) édesanyja már előtte elindult a független alkotóvá válás felé.

Péter Ágnes természetesen tudja, miről beszélgetett híres svájci útja során 2016 nyarán, a *Frankenstein* megírásának idején Mary Shelley és társasága: gyermeke apja, Percy Bysshe Shelley, Lord Byron és az orvosa, Polidori. Azt is tudja, mit olvastak, miről gondolkodtak, miket alkottak ebben az időszakban. Korábbi kutatásai alapján mindezt már feltárta, egyetemi óráin előadta, műveiben megírta, fordításaiban közzétette, legkorábban Keats költészetelméletének fejlődése (1970; *Keats világa*, 1989, *Keats leveleinek fordítása*, 2007), aztán általában a romantika nagy kérdéseiről a *Roppant szivárványban* (1996), majd az *Angol romantika: Esszék, naplók, levelek szerkesztőjeként és a bevezető tanulmány szerzőjeként*, aztán Percy Bysshe Shelley-ről írott, *Készet a tavasz? Tanulmányok Shelley poétikájáról* című művében (2007), és persze ne feledkezzünk el a Blake magyarországi fogadtatásáról írott munkákról és a Blake-könyvről sem („...ezentúl egybeforr ég, föld s pokol...”: *William Blake illusztrációi a Jób könyvéhez*, 2017).

Am ezt a tudást nagyon visszafogottan kezeli. Nyilván szerzői és kiadói döntés eredménye, hogy nem pusztán a magyar olvasók előtt sokkal kevésbé ismert Mary Wollstonecraft életét és műveit mutatja be *A függetlenség árában*, hanem Mary Shelley teljes pályáját is. Az is világos, hogy a *Frankenstein*nek központi szerepe kell legyen. Ez a leghíresebb mű, tehát ennek készült most friss magyar fordítása, és ezt a művet tekinthetjük a történet fókuszpontjának. Akár azt is gondolhatnánk, ehhez képest csak bevezetés, hogy ki volt a *Frankenstein* fiatal szerzője, milyen szülő, milyen neveltetés és milyen anyafigura – Mary Shelley számára személyesen valójában ismeretlen, hiszen Mary Wollstonecraft az ő születése után gyermekágyi lázban meghalt – kellett ahhoz, hogy a *Frankenstein* megírhasssa.

Mégsem csak erről van szó. Mary Shelley alakja éppúgy foglalkoztatja olvasói képzeletét, most már nyu-

godtan mondhatjuk, évszázadok óta, mint ahogy Frankenstein doktor és szörnyének története tart fogva és kísért tovább. Érdeklí az olvasókat, hogyan volt lehetséges, hogy ennek a fiatal nőnek a regénye most már évszázadok óta képes megszólítani az olvasókat, hogyan tudott kiragyni a közegből, a romantikus költők között prózaíróként hogyan volt képes máig legnagyobb félelmeinkről szólni. A szerelmi szabadság árát nőként Mary Shelley folyamatosan és gyötrelmesen fizette terhekké, gyermekhalál, betegségek során. Nagyon mélyen gyökerezett saját élettapasztalatában az a kérdés, hogyan keletkezik az élet, mi lenne, ha mesterségesen, a szülés fájdalmai nélkül lehetne új életet teremteni, és azt is megmutatta, mennyire reménytelen az olyan élet, amely nem szerelemben fog, amelyet nem építenek fel óvó szeretettel, gondos neveléssel, tanítással, a társadalmi beilleszkedés szabályainak folyamatos megismertetésével.

A romantika irodalmának elméleti mellett a feminista irodalomkritika is segíti Péter Ágnes munkáját. Sokáig elsősorban úgy volt szokás olvasni a *Frankenstein* mint a tudomány és az emberi szellem hübriszének példáját, az ambíció és a lázas munka után a diadal pillanata, majd a nem várt tragikus következmények, a szárnyalás és lehullás ívét, Daidalosz és Ikarosz történetének újrárását, ami ma, a mesterséges intelligencia elszabadulásának kapujában megint félelmetesen ismerős probléma. De a feminizmus évtizedei azt is megmutatták, hogyan mesél Mary Shelley inverz formában arról, mit jelent egy ember születése és felnevelése, és hogyan vezet végig a *Frankenstein* – igazi disztópikus regényként, negatív utópiaként – azon, mi történik, ha önhiittségében a tudomány úgy képzelet, az élet csak mérés, vágás, varrás meg elektromosság.

A függetlenség árában a romantika képzelet- és gondolatvilágának feltérképezése kiegészül annak a fontos kérdésnek a vizsgálatával, hogy az autonóm alkotó nő, aki ugyanakkor anya és társ is, hogyan egyezteteti össze ezeket a szerepeket egymással és saját személyiségével, mit gondol minderről, kire és mire támaszkodik és milyen életszerkezetben tudja

létrehozni életművét. Mary Wollstonecraft és lánya a francia forradalom után, a XVIII. század végén és a XIX. század elején volt „új típusú nő”, ahogy majd az első világháború és az első szüfrassetmozgalom után Virginia Woolf is „új típusú nő” lesz, és a XXI. század első évtizedeiben, a feminizmus több hulláma után Péter Ágnes lányainak és tanítványainak is ki kell(ett) találniuk, milyen „új típusú nőként” éljék az életüket. *A függetlenség árán* végig kitapintható a szerző aggodalma mindazokért és mélységes együttérzése mindazokkal, akikben ott a tehetség, ott a képesség az alkotásra, a szerelemre, az anyaságra, és akiknek többnyire lehetetlen helyzetekben, valószínűtlen nehézségeket legyőzve kell – jó esetben nem magukra hagyatva – megtalálniuk a módját, hogy ha kompromisszumok árán is, de többé-kevésbé mégiscsak kiteljesíthessék ezeket a képességeiket, megalkothassák családjukat, megteremthessék műveiket.

Péter Ágnes alkotói pályáját önmagában is érdemes jól megnéznünk, mert ilyen tudományos pályát is csak bizonyos időkben lehet befutni, és a körülmények nem voltak ideálisnak tekinthetők. Bár ma felmerül az aggodalom, hogy visszatekintve azok az idők hamarosan aranykornak fognak látszani. Péter Ágnes alakját kollégája, Ferencz Győző így örökítette meg egy etikai kérdéseket vígeposzi hangolással ellensúlyozó, több kollégát felvonultató, *Ostor csattan az éjszakában* című versében:

[...] tüneményes alakját a bibliai Jóbéhoz fogható
Felfoghatatlan magánéleti veszteségek sem törték meg,
És vonásait a hátráltató külső tényezők ellenére is
Bensőségessé formált pályájáról már visszavonulóban
Sem torzította görcsössé az elszenvedett méltánytalanság,

Hanem az erkölcsi tartás és emberi lelkierő megfejthetetlen
Példájaként, de most látom csak, hogy iménti félmondatom
Akaratlanul is mintegy szembeállítja erkölcs és ember fogalmát,

A megértés másokra átsugárzó és ezáltal, a jelek szerint, Öngyógyító fénye simította ki

Az „Ostor csattan az éjszakában” című vers keletkezésekor, 2011-ben még nem lehetett tudni, milyen utat választ Péter Ágnes professzor emeritaként. Aztán világossá vált, hogy az életbe belefér hét unoka mindennapos pástorlása, de a napi rendszerességgel végzett tudományos és szellemi munkát semmi nem szoríthatja ki. A lépésről lépésre építkező életmű kialakulását, továbbfejlődését semmi nem tudta megakadályozni, de megingatni sem. Ez a rettenthetetlen kitartással folytatott munka eredményeit tekintve is lenyűgöző, ugyanakkor maga a folyamat példaadó. Ma, amikor viszonylag frissen felállított akadémiai bizottság örködik a tudós nők életpályájának védelme felett, és sikerül a nagydoktori fokozatig és professzori rangig eljutniuk olyan tudósoknak, mint a szerteágazó egyetemi oktatói, kutatói, tudományszervezői és szerkesztői munkássága mellett négy gyermeket nevelő Kérchy Annának, látnunk kell, hogy a korábbi női generációk alkotói milyen élethelyzetekben hozták létre életművüket. Péter Ágnes ezt a vonalat is visszavezeti Mary Shelley és Mary Wollstonecraft alakjáiig.

FRIEDRICH JUDIT

Leszek Kołakowski: A civilizáció a vádlottak padján

KORREKT NÉZETEIM MINDENRŐL

Ford. Hahner Péter, Pálfalvi Lajos, Szecskó István. *Rubicon Intézet, Bp., 2023., 442 old., 6960 Ft*

AZ ANTIKOMMUNIZMUS SZTÁRJA

Leszek Kołakowskinak immár a sokadik könyve jelenik ugyan meg magyarul, ám a mostani eddig a legterjedelmesebb, amely bepillantást enged gondolatvilágának egészébe. A

lengyel nyelvű eredeti kötet 1999-ben látott napvilágot a szerző előszavával és a hetvenes–kilencvenes évekbeli írásokat tartalmazott.

Ki volt Leszek Kołakowski, miért vált Lengyelország rendszerváltásának, a kommunizmus alóli felszabadulásnak a legfontosabb filozófusává?

1927-ben született, szabadgondolkodó-liberális középosztályi családból, apja a megszállás alatt részt vett az ellenállásban, ő maga pedig a földalatti mozgalom illegális iskolahálózatában végezte tanulmányait. A kommunista ellenállási mozgalomhoz csatlakozott, formálisan 1947-ben lett párttag, akinek a kommunizmus egy új, igazságos és szabad világ ígérését jelentette. Filozófiai tanulmányait Łódźban, majd Varsóban végezte, közben egy moszkvai tanulmányúton megdöbbenve tapasztalta a hivatalos szovjet filozófiaoktatás diktatórikus módszereit és alacsony színvonalát. Korai írásaiban marxista nézőpontból vitázott az akkori lengyel katolikus egyház hivatalos filozófiájának számító neotomizmussal, sőt oktatói működése során a „gyanús”, vagy nem marxista filozófusokkal szembeni retorziókban is részt vett. Az 1956 októberi lengyelországi fordulatot követő ideológiai olvadás légkörében azután közzétett egy négyrészes tanulmányt a *Nova Kultúra* című folyóiratban, amelyben támadta a szovjet típusú marxizmus alaptételeit, mindenekelelt a történetfilozófiai determinizmust. 1966-ban a LEMP kizárta, és az 1968-as értelmiségellenes (és antiszemita) kampány idején emigrálni kényszerült. A nyugati egyetemeken akkoriban erősödő újbalos közhangulat miatt nem talált rögtön szívélyes fogadtatásra, de végül 1970-ben állást kapott az oxfordi All Souls College-ban. Már Nyugaton írta meg nagy, háromkötetes művét *A marxizmus főbb áramlatait (Main Currents of Marxism)*. Oxford University Press, Oxford, 1978.), amely elsősorban abban tért el a szokványos nyugati értelmezésektől, hogy kontinuitást, belső összefüggést látott Marx és a sztálinizmus között. Habár Lengyelországban írásait betiltották, Nyugaton publikált és az országba becsempészett írásaival folyamatosan segítette a lengyel ellenzékét, például 1971-ben írt nagy hatá-

sú esszéjével (*Tézisek a reményről és a reménytelenségről*), amely a „civil társadalom” önszerveződésének esélyeit vizsgálta a totalitárius kommunista rendszerekben. A Szolidaritás harcai- nak időszakában írásaival, interjúival és pénzgyűjtéssel segítette a rendszer ellen lázadó munkásokat. A kommunizmus világméretű összeomlása után, bár nem tért haza, de jelentős közéleti szerepet vállalt hazájában is, írt és nyilatkozott a közélet és a vallási élet jelenségeiről – Adam Michnik a mai lengyel kultúra egyik megteremtőjének nevezte. Habár formálisan Kołakowski sohasem tért meg a katolikus egyházhoz, de keresztény nézőpontból (is) vizsgálta hazája és kora problémáit – az abortuszkérdéstől az iszlám fundamentalizmuson át a klímaváltozásig. Halálakor Michnik mellett, Margaret Thatcher „házi filozófusa”, Roger Scruton méltatta nekrológiájában.

Habár Kołakowski jeles eszmétörténész volt, majd karrierje utolsó évtizedeiben a nemzetközi „sztárfilozófus” pozíciójából (hasonlóan például Bertrand Russellhez) igyekezett *mindenhez*, az emberiséget foglalkoztató valamennyi problémához hozzászólni, igazi, meghatározó szerepét a lengyel – és a nemzetközi – szellemi életben mégiscsak antikommunizmus adta. Sok más kiábrándult kommunista értelmiségivel ellentétben Kołakowski nem kritikus vagy revizionista marxista lett, hanem egyértelműen *antimarxista*, aki azonban nem egyszerűen csak szidalmazta, a „szabadság”, a „piac”, „a nemzet”, vagy a vallás nevében a kommunizmust, hanem – sokszor nagy tudással és éleslátóan – *elemezte* is a kommunizmus gyökereit és hatását a világra. Kołakowskinak megadatott, hogy még aktív korban érje meg a „Nagy Ellenfél” bukását – ünnepelt hősként „térhetett haza” (szellemi értelemben) abba az országba, ahonnét korábban elűözötték.

Am Kołakowski nemcsak személyes tulajdonságainak, hanem szülőhazájának adottságai miatt is válhatott az antikommunizmus „ikonjává”. Lengyelország volt a szovjet tömb Achilles-sarka. A lengyelek számára a kommunizmus nem egyszerűen önállóságuk elvesztését, hanem a len-

gyelek régi, gyűlölt elnyomójától, az orosz (szovjet) nagyhatalomtól való függést is jelentette, az ateista ideológia „államvallássá” tétele pedig sértette a mélységesen vallásos lengyel társadalmat, amelynek nemzeti identitásélményében döntő szerepet játszott a katolikus egyház. Lengyelországban oly mértékben nem volt tömegbázisa a rendszernek, hogy az 1945 utáni még úgy-ahogy szabad választásokon a kommunisták el sem mertek önálló pártként indulni. Lengyelországban a kommunizmus elleni forradalmat 1981-ben már nem lehetett a kommunista ideológiára hivatkozó ellenforradalommal, csak az „államérdekre” hivatkozó katonai szükségállapottal elnyomni. Ezért is kényszerült a kommunista hatalom olyan engedményekre Lengyelországban a civil társadalommal szemben – például egy független, katolikus egyetem megtűrésére –, amelyekre egyetlen más szocialista országban sem. Kołakowskit a kommunistaellenesség bajnokává persze nemcsak hazájának nehéz sorsa tette, hanem nyilván a saját – a kommunizmus első éveiben betöltött – nem túl épületes – szerepe miatt érzett büntudata is. Így lett Kołakowski Kelet-Európában a marxizmus első számú, sokszor éleslátó, nagy tudású, de – mint a továbbiakban majd bizonyítani igyekszem – elfogult és igazságtalan kritikusa.

KIINDULÓPONT: AZ ÉSZ KUDARCA ÉS KÜLDETÉSE

Nem volt szisztematikus gondolkodó. A marxizmusból való kiábrándulása után nem lett semmiféle más „-izmus”, filozófiai rendszer híve – de a filozófia ellensége sem. Alapállását a legvilágosabban talán a kötet első esszéjéből (*Az utópia halála*) ismerhetjük meg, amelyben a filozófia kultúránkban bekövetkezett kettős vereségét elemzi. Egyfelől az ötvenes évekre a filozófia – kontinentális (fenomenológiai) és angolszász (analitikus) – formájában egyaránt feladta a „végső alapok” keresését, azt, hogy az emberi tudást – kétségbevonhatatlan (akár fogalmi, akár tapasztalati) fundamentumokra alapozhatnánk. Másfelől a hetvenes évekre – az emberarcú szocializmus kísérletének eltiprásával

Csehszlovákiában és a nyugati újbaloldali diákmozgalmak vereségével – Európában végképp szertefoszlott a racionális, ideális társadalom reménye: kialakult egy olyan konszenzus, amely szerint csak jobb és rosszabb, a szabadság és humanizmus értékeit többé vagy kevésbé realizáló társadalmi rendszer lehetséges. Az ész tehát nem tudta sem a végső bizonyosságot megszerezni a tudásra, igazságra sóvárgó embernek, sem a társadalmat a maga képére formálni. E kettős vereségből azonban Kołakowski nem akart levonni sem nihilista, relativista, sem irracionalista következtetéseket. Nem fogadja el sem azt, hogy az ész nem képes igazán semmire, sem azt, hogy az ész eme inkompetenciája elől a vallásos hithez, az intuícióhoz vagy bármilyen más nem racionális valóságmegismerési módhoz kellene menekülnünk. Az ész és a filozófia – az utópia halála után is megmaradó – küldetése nem a rendszeralkotás, hanem a meglévő igazságok, értékek és intézmények szüntelen kritikája, nem a végső, biztos alap megtalálása, hanem a rákérdezés a meglévő alapokra. Nincs sem abszolút igazság, sem abszolút jó, sem abszolút helyes társadalmi rendszer – de ez nem azt jelenti, hogy minden vélt igazság, vélt érték vagy rendszer *egyformán* esik távol eme ideáloktól. A filozófia közelítése a valódi igazsághoz, a valódi értékekhez, a „helyes” társadalmi rendhez soha be nem fejezhető feladat, a filozófia számára ezek *aszimptotikus* célok. Amikor azonban Kołakowski e nagyon is tiszteletre méltó és racionális gondolkodói alapállásból निकilát elemezni az *egyes* igazságrendszereket, akkor nem jár el az analitikus gondolkodás kellő szigorával – ebben vélhetően még a kulturális hagyományból fakadó elfogultságok is befolyásolják. Ezt előbb a marxizmus, aztán a vallás példáján mutatom be, mivel a kötetben közölt írások döntő többsége ezzel a két kérdéskörrel foglalkozik.

A MARXIZMUS – SZEKULÁRIS ESZKATOLÓGIA?

Kołakowski azzal „látott túl” az 1960-as évek kelet-európai „kritikus” marxista, revizionista marxista értelmiségének – közgazdászainak,

szociológusainak, filozófusainak – szokásos szellemi horizontján, hogy nem azt mondta, hogy az „eszme jó – a gyakorlat rossz”, hanem ki merte mondani: az eszme is rossz. A marxizmusnak a sztálinizmus, az általa teremtett embertelen, diktatórikus és gazdaságtalan rendszer nem az eltorzítása, elfajulása, hanem logikus következménye. Kołakowski marxizmusrekonstrukcióját a legvilágosabban az 1973-as, a szocialista ideálról rendezett readingi konferencián fejtette ki (lásd Leszek Kołakowski – Stuart Hampshire [eds.]: *The Socialist Idea: A Reappraisal*. Weidenfeld and Nicolson, New York, 1974.). Kołakowski szerint Marx korai írásaiban – *A hegeli jogfilozófia bírálatához, A zsidókérdéshez* – túljutott az ifjúhegeliánus eszmetársai által követelt pusztán *politikai* emancipáció (a vallástól elválasztott, a monarchikus szuverenitást népszuverenitással felváltó, a születési kiváltságokat eltörölő, az állampolgárok egyenjogúságán alapuló polgári állam) követelésén. Ez az emancipáció csak névleg, csak a politikai közösség szintjén emancipálja az embereket – mert az emberek a civil társadalomban, a gazdasági életben nem egyenlőek, hanem radikálisan egyenlőtlenek, nem közösen döntenek, hanem egymással versengenek, és nem racionálisan szabályozzák életük ügyeit, hanem egy elidegenedett, számukra átláthatatlan, irányíthatatlan intézmény – a tőkés piac – veti alá őket a maga irracionális diktátumainak. Egymással a termelésben megvalósuló kapcsolataik áruviszonyokként, tehát fetisizált, dologi viszonyokként jelennek meg számukra. Következésképpen a termelésben megvalósuló közösségük az elidegenedett áru- és pénzviszonyokból fakadó imperatívuszoknak felel meg, emberi lényegüktől idegen látzatközösség, termelőtevékenységük pedig nem önmegvalósítás és nem is emberi szükségleteik kielégítése. Az ember elidegenült önmagától, a munkájától és embertársaitól egyaránt.

A valódi emancipáció az lehetne – és lesz is, Marx hite szerint –, ha az emberek társadalmi, gazdasági életüket maguk szerveznék meg, úgy, hogy a profitmotívum helyett a maguk közösen meghatározott, kol-

lektív szükségleteinek megfelelően terveznék meg a termelés rendszerét. Amikor ez megtörténik a kommunista társadalomban, akkor az ember absztrakt nembeli lényege – közösségi létezése és termelőtevékenysége – és az egyes konkrét emberek önmegvalósítási törekvései teljesen egybeesnek majd; egyén és közösség viszonyából eltűnik mindenfajta konfliktus, ellentmondás és elidegenedés.

Kołakowski szerint azonban a „társadalom tökéletes egysége”, a marxi kommunizmus utópia, amely *szükségképpen* (tehát nem egyes hibás döntések, vagy a kedvezőtlen történelmi feltételek miatt) vezetett a sztálini totalitarizmushoz, mert az emberek szükségletei és törekvései nem esnek egybe a társadalmi termelés követelményeivel, mert nem akarják „maguktól” azt és úgy termelni és fogyasztani, amit a társadalmi termelés szükségletei megkövetelnek – s ezért rájuk kell *kényszeríteni* annak követelményeit. Az embereket háromféle módon lehet a társadalom megszabta feladatokra mozgósítani: anyagi ösztönzőkkel, ideológiai indoktrinációval vagy az államilag szervezett erőszakkal. (A „létező szocializmus” társadalmában mindhárom jelen volt – az egyes országokban és az egyes korszakokban eltérő arányokban). Az anyagi ösztönzők szabad munkaerőpiacot feltételeznek, amely összeegyeztethetetlen a piac- és pénz nélküli marxi kommunizmus eszményével, az ideológiai indoktrináció és a szervezett erőszak viszont összeegyeztethetetlen a szabadsággal – azt feltételezni pedig, hogy előbb-utóbb az emberek maguktól és lelkesen fogják csinálni azt, amit kezdetben erőszakkal és ideológiai nyomással rájuk kényszerítenek – ellentmond mindennek, amit az emberi természetről tudunk. Másfelől a termelés irányítása – legalábbis egy középkori falu méreténél, néhány száz emberről nagyobb közösségek, illetve termelési szervezetek esetében – nem végezhető közvetlenül demokratikus módon, csakis valamilyen, a közvetlen termelőktől elkülönült, és speciális szaktudással rendelkező testület, csoport révén. Ennek a csoportnak pedig nyilván meglesznek a saját különérdekei – s

legalábbis bizonyos mértékig – ezeket a különérdekeket fogja követni, s ha megvan hozzá a hatalma, akkor a társadalomra rákényszeríteni.

Kołakowski a maga Marx-rekonstrukcióját egyoldalúan a korai Marx-írásokra, mindenekelőtt az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratokra* alapozta. Pedig Marx kommunizmuskonceptiója gondolkodói pályája során változott, realiztikusabb irányba fejlődött. Az 1859-es *Előszó*ban azt írta: „Ez (a polgári társadalom) a társadalmi termelési folyamat utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus *nem az egyének közötti antagonizmus*, hanem a létezésük társadalmi feltételeiből sarjadó antagonizmus értelmében, de az ennek a társadalomnak a méhében fejlődő termelőerők megteremtik eme antagonizmus feloldásának feltételeit.” (Kiemelés tőlem, Sz. M.).

Marx ebben a szövegben azt állítja, hogy a polgári társadalom termelési rendszere (ezt érti az egyének létezésének társadalmi feltételein), antagonizmusokat hoz létre az emberek között, s ezeket az antagonizmusokat (az osztályellentéteket) a kommunizmus fel fogja oldani – ami nem jelenti azt, hogy az egyének közötti konfliktusok is megoldódnak majd. Abból, hogy egy társadalomban nem keletkeznek egymással antagonisztikus ellentétben álló osztályok, nem következik, hogy az egyének és csoportok között ne lehetnének konfliktusok.

A gothai program kritikájában, 1875-ben Marx a kommunizmus alsó és felső fázisát különbözteti meg: az alsó szinten az elosztást a „mindenkitől képességei szerint, mindenkinek munkája szerint” elosztási elve szabályozza, míg a felső szinten a „mindenkitől képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint” elv. Sok vita folyt arról, mit is értett Marx szükségletek szerinti elosztáson – de bárhogy is: az alsóbb szinten a munka szerinti elosztás elve azzal jár (s ezt Marx ki is mondja), hogy az egyének között, illetve az egyének és a társadalom között konfliktusok lehetnek, s ezeket valamiféle jogrendnek is szabályoznia kell: a „polgári jog szűk horizontját” csak akkor lépheti át a társadalom, amikor a munka „az élet legfőbb szükségletévé” vált,

az emberek kiszabadultak a munkamegosztás kényszerzubbonyából és a „közösségi termelés minden forrása bővebben buzog majd”. Természetesen lehetséges, hogy a posztkapitalista társadalom „felső szintje” utópisztikus, és sohasem érhető el – de akkor is tény, hogy Marx elképzelhetőnek tartott olyan kommunista társadalmat, amelyben *vannak* konfliktusok az egyének között és az egyén és a társadalom között is – és azokat valamiféle intézményrendszernek kell szabályoznia.

A *tőke* III. kötetében Marx elkülöníti a „szükségyszerűség birodalmát”, azt a munkatevékenységet, amelyet a „külső célszerűség”, az emberi szükségleteket kielégítő anyagi javaknak a természettől való kicsikarása határoz meg, ahol a szabadság csak abban áll, hogy az emberek a természettel való anyagcseréjüket tudatos ellenőrzésük alá vetik, és a leginkább emberhez méltó formában hajtják végre, ahelyett, hogy az „vak hatalomként” uralkodna rajtuk, és a „szabadság birodalmát”, ahol a munka öncél, szabad erő kifejtés. Ez utóbbi létrejöttének pedig a munkanap lerövidülése a feltétele. Ez valószínűvé teszi, hogy Marx számára – érett korszakában legalábbis – a valódi emberi önmegvalósítás a voltaképpeni termelőmunkán *kívül*, a megnövekedett szabadidőben bontakozik ki.

A „teljes társadalmi egység”, az elidegenedés teljes megszüntetésének víziója tehát olyan elképzelés, amelyen maga Marx is túljutott – még ha nem ismerte is be. A mai marxisták közül a *Rethinking Marxism* című folyóirat köre vetette fel a szocializmus „szerény igényű” („thin”) fogalmát (lásd Stephen Cullenberg: *Socialism's Burden: Toward a „Thin” definition of socialism. Rethinking Marxism*, 1992. 2. szám, 64–83. old.). Egy olyan szocializmusét, amely nem állítja magáról, hogy minden társadalmi problémát megold, hanem csak azt, hogy a kizsákmányolást, az osztályellentéteket megszünteti. Abból, hogy sohasem lesz olyan társadalom, amelyben nincs semmilyen elidegenedés és konfliktus, nem következik, hogy ne volna lehetséges egy *osztály nélküli* társadalom: olyan társadalom, amelyben a társadalmi reprodukció

rendszere mindenkinek esélyt ad saját személyisége, képességei kibontakoztatására, és ahol a társadalmi többletterméket nem monopolizálja többé egy szisztematikusan újratermelő anyagi és hatalmi kiváltságokkal rendelkező kisebbség.

Végül: Kołakowski marxizmuskritikai írásaiban említést sem tesz soha a saját álláspontja melletti legszofisztikáltabb, tudományos érvről: tudniillik Hayek és Mises szocializmuskritikájáról, a szocialista kalkulációs vitáról – holott éppen honfitársa, Oskar Lange volt ennek a vitának egyik legfontosabb szereplője.

Marx a XIX. század embere volt, mélységesen áthatotta ennek az évszázadnak a tudományos-technikai felfedezések és a sikeres szabadságküzdelmek nyomán kialakult optimizmusa, ahogy Kołakowski nagy marxizmustörténeti műve zárszakában találóan megfogalmazza: „az ember önismerése”. Marx már-már vallásos humanizmusának bizonyosan döntő szerepe volt abban, hogy a XX. századi kommunizmus oly nagy lelkesedést ébresztett az értelmiségben: kiváló intellektusok, írók, művészek, természettudósok, filozófusok csatlakoztak hozzá, és sokuk – például Lukács – mindvégig lojális követője maradt. A kommunista minden erkölcsi és jogi normát felrúgó fanatizmusához, gátlástalanságához pedig bizonyosan eszmei-érzelmi „muníciót” adott Marx víziója – akkor is, ha – amint később igazolni próbálok – a XX. századi szocialista kísérlet (*pace* Kołakowski) alapvetően nem a marxizmus megvalósítása, hanem radikális meghamisítása volt.

Amit Kołakowski a marxi kommunizmusról mond, az csak hiányos és egyoldalú, amit azonban a kommunizmushoz vezető út marxi koncepciójáról, az már kifejezetten félrevezető. Kołakowskit – amint ezt ő el is ismerte – Marx-értelmezésében teljesen Lukács György és *A történelem és osztálytudat* történelem-felfogása befolyásolta, amely szerint a Marx által feltárt történelmi-társadalmi törvényszerűségek nem objektíve, tudományosan igazolható módon léteznek, hanem csak a proletár osztálytudat és a forradalmi cselekvés perspektívájából ragadhatók

meg. Lukács szerint „A döntés előbb volt, mint a tény”, és éppen ezért, „feltéve, de meg nem engedve”, hogy a társadalomtudományok megdöntik Marx valamennyi tételét, a marxisták akkor is marxisták maradhatnak. Kołakowski teljesen átveszi a történelmi materializmus lukácsi felfogását – azzal a különbséggel, hogy Lukács szerint Marxnak igaza volt, Kołakowski szerint pedig nem.

Ámde Marx munkásságának nagyon felületes megismerése is elég ahhoz, hogy belássuk: Marx a maga elméleteit *tudományos*, objektíven – az emberek (vagy a proletárok) tudatától és gyakorlatától függetlenül – igaz elméleteknek szánta, nem pedig valamiféle, az osztálytudatból eredő „misztikus” meglátásnak, amely pusztán a tudatra és a tudatos cselekvésre támaszkodva teremtené meg a történelem szubjektumának (a proletariátusnak) és objektumának (a társadalmi folyamatoknak) az egységét. Hogyha Lukácsnak és Kołakowskiéknak igaza lenne, akkor a proletárforradalom a proletariátus osztályhelyzetének létrejöttétől fogva *mindig* lehetséges volna, megvalósításához csak a munkásosztály megfelelő „öntudatra” ébredése hiányzik. Ezzel szemben Marx azt állította, hogy a kapitalizmusban olyan objektív gazdasági folyamatok (a termelés társadalmassulása, a gazdasági válságok súlyosbodása, a munka termelékenységének növekedése) zajlanak, amelyek egyre valószínűbbé (persze sohasem szükségszerűvé...) teszik a proletárforradalmat és a kommunizmus megvalósulását. A proletárok osztályöntudatának kialakulása és az osztályharc csak a *szubjektív* feltétele a kommunista irányú társadalmi átalakulásnak, az átmenetnek *objektív* feltételei is vannak, amelyeket a termelőerők fejlődése – és összeütközése a tőkés termelési viszonyokkal – alakít ki. Világosan bizonyítja ezt Marx levele Weydemeyerhez, amelyben így határozza meg saját munkásságának helyét a társadalomtudomány történetében:

„Ami mármost engem illet, *nem* az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymással

való harcának a felfedezése. Polgári történetírók már jóval előttem ábrázolták az osztályok e harcának történelmi fejlődését, polgári közgazdászok pedig az osztályok gazdasági anatómiáját. Ami újat én cselekedtem, az annak megbizonyítása volt, 1. hogy az osztályok létezése csupán a *termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz van kötve*; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a proletariátus diktatúrájához vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet valamennyi osztály megszüntetéséhez és az osztály nélküli társadalomhoz.” (*Marx és Engels válogatott művei*. Kossuth, Bp., 1983. 3. köt. 689. old. – Kiemelés tőlem).

Hogyan lehetne a termelőerők fejlődése egészének irányát tudományos bizonyossággal átlátni akkor, hogyan tudatunk teljesen e folyamat egy meghatározott szakasza által meghatározott, hogyan tudna a marxizmus tudományos megállapításokat megfogalmazni a történelem egészéről, ha nem volna több a proletariátus osztályöntudatának elméleti megfogalmazásánál?

Persze ebből a Lukács (és nyomában Kołakowski) által eltorzított marxizusból könnyen következik a leninizmus élcsapatpárt-fogalma, hiszen nyilvánvalóan az egyes proletároknak és csoportjaiknak, nincs rálátásuk a proletár–burzsoá osztályellentétre a maga egészében – ennek tudatát a hivatásos forradalmárok szervezett élcsapatának kell „bevinnie” a tömegekbe. A mindentudó élcsapat feltételezésétől pedig már nem nehéz eljutni a mindentudó vezetőtestület és végül a mindentudó és tévedhetetlen vezér koncepciójáig.

De mindez még nem elég – ahhoz, hogy Kołakowski megtehesse Marxot a sztálinizmus atyjának, agyon kell hallgatnia azt, is, hogy Marx csak is világméretben és a termelőerők egyetemes fejlődése bázisán tartotta megvalósíthatónak a kommunizmust – és *A német ideológiában* figyelmeztetett rá (MEM 3. köt. 1960. 35. old.), hogy amennyiben e feltételek megléte nélkül próbálkoznak meg ezzel, akkor csak a szégyenséget teszik általános-

sá, újra kezdődik az egész szemét”. Nem tarthatjuk ezeket a sorokat valamiféle ifjonti forradalmi lelkesedés termékének – mert 1851-ben Marx *Az indiai brit uralom várható eredményeiről* cikkezve megint leírja: a történelem burzsoá korszakának meg kell teremtenie az „új világ anyagi alapját – egyrészt az emberiség kölcsönös függőségén alapuló világforgalmat és a forgalom eszközeit; másrészt az ember termelőerőinek fejlődését és az anyagi termelés átváltoztatását a természeti erői fölötti tudományos uralommal.”

Kołakowski azt az érvet, hogy a XX. századi szocialista kísérletek látványos kudarca azzal magyarázható, hogy elmaradott, agrár jellegű társadalmakban, a Marx által anticipáltaktól teljesen eltérő feltételek között került sor rájuk – ráadásul túlerőben lévő, ellenséges nemzetközi környezetben –, azzal a szellemességgel „üti el”, hogy a forradalmak számára „sajnos nincsenek *nem* speciális körülmények”. Gúnyolódik az újbalos értelmiségieken, akik a kapitalizmus minden antidemokratikus és anti-humánus vonásán felháborodnak, viszont a létező szocializmus összes embertelenségét létrejötteinek speciális, nehéz történelmi körülményeivel mentetik. A nyugati „újbalos” értelmiséget súlyos intellektuális-erkölcsi felelősség terheli azért, hogy propagandájával elfedte az emberiség jó része előtt azt a nyilvánvaló tény, hogy a hidegháború alatt a *ténylegesen létező* két rendszer közül *egyértelműen* a szovjet rendszer, nem pedig a nyugati liberális demokrácia volt az embertelenebb és irracionálisabb. A bolsevizmust minden tisztességes és gondolkodó embernek el kell ítélnie erkölcsileg – de nem *azért*, mert egy megvalósíthatatlan utópiát akart a valóságba átültetni. A bolsevikok által használt eszközök ugyanis *akkor is* morálisan elfogadhatatlanok, ha reális célokért vetik be őket.

Kołakowski egész rekonstrukciója a marxizmus és a sztálinizmus viszonyáról tehát nem vesz tudomást arról, hogy a marxizmus–leninizmus három lényeges ponton eltorzította a marxizmust: a hatalom erőszakos eszközökkel való megragadásának hangsúlyozásával, a proletariátusnak

mint a forradalom szubjektumának az „élcsapattal” való „behelyettesítésével”, és a szocializmus „egy országban” való felépítésének gondolatával. Azok a marxisták viszont, akik a bolsevizmusnak ezeket az elemeit az „igazi” marxizmus nevében elutasították (a Kautsky-féle, ómódi szocialdemokraták a proletárdiktatúrát, a tanácskommunisták és Luxemburg a lenini típusú élcsapat-pártot, a trockizmus a „szocializmus egy országban” gondolatát) soha, sehol nem tudtak létrehozni *semmilyen* szocialista rendszert. A kommunisták némi joggal felelték mindig saját szocialista-marxista kritikusaiknak azt, hogy az ő szocializmusuk olyan, amilyen – de legalább nem értelmiségi utópia, hanem valóságosan létezik. Azoknak, akik ragaszkodnak a marxizmushoz, legalább annyit el kell ismerniük, hogy a XX. században a szocializmus megvalósítása nem volt lehetséges – és még nagyon sokáig nem lesz az, egészen addig, amíg a kapitalizmus logikája nem járja át a világtársadalom egészét.

Szekularizált üdvtan lenne a marxizmus? Bizonyára az *is*. De vélhetően nem *csak* az: Marx antropológiája, történelemelmélete (ez utóbbi bizonyos értékeit még Kołakowski is elismeri), politikai gazdaságtana tartalmaz racionális elemeket – és a *Main Currents of Marxism* 1976-os megjelenése óta meglehetősen komoly erőfeszítések történtek (mindenekelőtt az angol analitikus marxizmus „iskolája” részéről), hogy a racionális, az empirikusan igazolható elemeket elválasszák az irracionálisaktól (mindenekelőtt a hegeli dialektikától). Más kérdés, hogy lehet-e és kell-e még az ilyen módon „megtisztított” elméletet „marxizmusnak” nevezni. Kołakowski több mint harminc évig élt és dolgozott a *Main Currents...* megjelenése után – de munkásságában (legalábbis az ebben a kötetben megjelent írásokban...) nyoma sincs annak, hogy tudomásul vette volna az analitikus marxizmus eredményeit.

AZ EGYHÁZ HŰ „TÁRSUTASA”

A fiatal Kołakowski marxista valáláskritikai nézőpontból vitázott a

vallással és a lengyelországi neotomizmussal. Későbbi, vallástörténeti munkásságát viszont egyre inkább a „megértő”, empatikus attitűd jellemezte, nagy vallásfilozófiai műve, a „*Ha nincsen Isten*” pedig már-már apológiaként olvasható. Kołakowski vallási tárgyú írásai úgy is olvashatók, mint az „ellenszekularizációs” trendnek, a vallással „kokettáló” posztmodern értelmiség szellemiségének a megnyilvánulásai...

Kołakowski nagy vallásbölcseleti munkája Isten létezésének racionális bizonyíthatóságát, a klasszikus istenérveket elutasítja. Ugyanakkor Kołakowski elveti a szcientizmust, a pozitívizmust is – éspedig teljes joggal. Egy szellemes párbeszéddel a „hívó” és a „szcientista” között bebizonyítja: a szcientizmus nem tudja (és nem is tudhatja...) bebizonyítani, hogy a természettudományos tudás az egyedüli „igaz”, kognitív értékkel bíró tudásunk... a természettudományos megismerés és a vallás (illetve metafizika) a valóság két, egymástól függetlenül a „saját lábán megálló” kognitív szemlélete. Ez eddig a „református episztemológia” álláspontja lenne (amit az angolszász filozófiában nem tájékozódó Kołakowski nem ismer...) – egy kevésbé szofisztikált formában.

Ám Kołakowski nem áll meg a fideizmus/miszticizmus álláspontjánál, mert ezután nekilát kidolgozni egy érvelést, amely ugyan nem „istennév” a szó szoros értelmében, de ha helyes volna, akkor aláásná a naturalizmus/materializmus egész világképét. Érvelése azért érdekes, mert nem azt állítja, amit C. S. Lewis és Alvin Plantinga, hogy amennyiben Isten nem létezik, akkor az emberi elme (valószínűleg) nem lenne alkalmas az igazság megismerésére, és nem is azt, amit Hegel és a hindu filozófia, hogy az ember igazságmegismerő képességét a magyarázza, hogy „bennünk van” valami isteni, valami abszolút. Még csak azt sem, amit Descartes, hogy Isten ültette belénk az igazság valamilyen biztos *kritériumát*, amely nélkül nem *tudhatnánk*, hogy mi igaz és mi nem. Kołakowski szerint ha nem lenne Isten, akkor egyáltalán nem is beszélhetnénk objektív igazságról. Csak akkor lehetnek

kijelentések a korrespondenciaelmélet értelmében „igazak”, ha van egy örökkévaló, mindentudó szubjektum, végső Értelem, amely igaznak gondolja őket. Az érvelés abszurdításának a belátásához elég végiggondolnunk a következő paródiát:

1. Robert Wadlow volt az eddig élt legmagasabb ember.

2. Következésképpen minden eddig élt emberre (logikai szükségszerűséggel) igaz az, hogy „alacsonyabb volt Robert Wadlownál”.

3. Robert Wadlow az emberiség történetének kezdete óta létezett, mert különben nem lett volna egy olyan valóság, amely ezt az állítást logikai szükségszerűséggel igazgá teszi.

Hogyha kijelentések (a korrespondenciaelmélet értelmében) objektíve igazak, akkor azok a tények, amelyekre vonatkoznak, logikai szükségszerűséggel igazgá teszik őket (például az a tény, hogy a hó fehér, logikai szükségszerűséggel teszi igazgá azt a kijelentést, hogy a hó fehér), de ez nem jelenti, hogy a szóban forgó kijelentések létezése (kimondása, elgondolása) is logikailag szükségszerű kell, hogy legyen. Logikailag szükségszerű relációk fennállhatnak logikailag nem szükségszerű tények között is. Annak a filozófiai igazságnak, hogy „A Tyrannosaurus Rex 10 méter magas volt, jöllehet erről senki sem tudott, és ha nem alakult volna ki az emberiség, ma sem tudna róla senki”, a filozófiai analízise tökéletesen jól elvégezhető a következő módon: „Ha lettek volna a Tyrannosaurus Rex korában emberi lények, vagy más, az emberéhez hasonló kognitív képességekkel rendelkező lények, akkor azok 10 méter magasnak találták volna a Tyrannosaurus Rexet, és megfogalmazták/elgondolhatták volna azt az igaz mondatot, hogy »a Tyrannosaurus Rex 10 méter magas«.”

Még ha Kołakowskinak igazna volna is abban, hogy az emberek számára ismeretlen (vagy akár megismerhetetlen) igazságok létezése megkívánja egy emberfeletti, a

tér és az idő minden pontján jelen lévő episztemológiai alany létezését, abból sem következik, hogy ennek a szubjektumnak *mindentudónak* kell lennie. A „*p* igaz” kijelentés érvényességéhez még ebben az esetben sem lenne szükséges az a kijelentés, hogy „Isten *tudja*, hogy *p*”, elég lenne az, hogy „Isten azt *gondolja*, hogy *p*”, vagy „Isten azt *mondja*, hogy *p*.”

Kołakowski válasza a legfontosabb ateista érve, a rossz problémájára nagyjából ugyanaz, mint amit az angolszász analitikus vallásfilozófiában „defenzív szkepszisnek” (vagy „szkeptikus teizmusnak”) neveznek. Vagyis: miközben a különféle teodíciók nem működnek, nem tudjuk megmagyarázni, mi lehet a rossz célja Isten nagy világtervében, ebből nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy Isten nem létezik, mert a rossz „misztérium”, nem tudhatjuk, hogy egy mindenható-mindentudó lény mit és miért tesz. Ennek az álláspontnak számos filozófiai kritikája létezik, amelyeket Kołakowski nem ismer.

Még kevésbé vesz figyelembe egy további fontos ateista érvet: az Isten rejtettségéből vett érvet. A hagyományos értelemben vett (zsidókeresztény) Istentől indokoltan várhatnánk, hogy saját létezéséről evidenciákat adjon az embereknek. Persze egyszer említést tesz a problémáról – de beéri azzal a hagyományos keresztény válasszal, hogy Isten nem akar erőszakot tenni a szabadságunkon, nem akarja „ránk erőltetni” a Vele való kapcsolatot (108. old.). Arról azonban nem vesz tudomást, hogy Isten szabadságunk, választási lehetőségünk veszélyeztetése nélkül is adhatna nekünk bizonyítékokat saját létezéséről és velünk kapcsolatos terveiről – akkor, ha a létezésére mutatnának bizonyos evidenciák, de ezek nem lennének kényszerítőek, hanem a felismerésük bizonyos mennyiségű szellemi erőfeszítést, illetve intellektuális becsületességet igényelne.

Kołakowski egész szellemi fejlődése összefoglalható abban, hogy keresi a legkielégítőbb megfogalmazását egy olyan Abszolútum eszméjének, amely nemcsak az erkölcsi normák forrása, de egyszersmind jelentéssel is ruhazza fel az emberek életét. A tabu – mondja Kołakowski – „szük-

ségszerű kapocs, mely egybeköti az örök valóság tiszteletét a jó és a rossz tudásával. Ez a tisztelet és ez a tudás csak együtt létezik, egyik a másik nélkül elképzelhetetlen.” (284. old.) Egy naturalista, materialista alapú erkölcsnek nem lenne egzisztenciális kényszerítő ereje felettünk: „Ezért érzi az ember szörnyen meddőnek a számtalan könyvet és tanulmányt, amelyet modern filozófusok annak szenteltek, hogy megtalálják a receptet, amellyel a »leíró ítéletek« valami varázslat révén átalakíthatók »előíró ítéletekké«, és az utóbbiak igaz vagy hamis volta bemutatathatóvá válik. [...] Tegyük fel, hogy én egy megatalkodottan és gátlástalanul hazug ember vagyok, és egy jóakarátú, emberbarát filozófusnak sikerül meggyőznie arról, hogy a »hazudni rossz« állítás ugyanúgy igaz, mint Heisenberg tétele: ugyan miért kellene felhagynom alávaló szokásommal, ha büntetlenül üzhetem, és mi akadályozna meg abban, hogy csak megvonjam a vállam, s azt mondjam erre az új tudományos felfedezésre: Na és!” (286. old.) Kołakowski az erkölcs megalapozásának kérdését vizsgálva összekever két filozófiai problémát. Van-e racionális alapjuk az erkölcsi ítéleteknek abban az értelemben, hogy *ezt* vagy *azt* az erkölcsöt válasszuk a különböző lehetséges erkölcsi felfogások közül? Például a miénk megengedi a meglegházasságot, de tiltja a faji megkülönböztetést, száz évvel ezelőtt az amerikai Délen viszont éppen fordítva volt. A második kérdés: van-e racionális alapja az erkölcsnek *abban* az értelemben, hogy bármely racionális szubjektumnak, ha ismeri ezt az alapot, az erkölcs követését kell választania ahelyett, hogy egyszerűen a saját hajlamait-érdekeit követné? Az első kérdésre lehetséges naturalisztikus válasz, mert az erkölcs az emberi társadalom egy intézménye (*minden* emberi társadalomé), meghatározott társadalmi funkciót tölt be – és a különböző, ennek a funkciónak a betöltésére javasolt „jelölteknek” (a lehetséges és a történelemben létezett erkölcsi rendszereknek) nyilvánvalóan nem mindegyike egyformán alkalmas e funkció betöltésére. Találhatunk olyan kritériumokat (például az univerzalizálhatóságot vagy az

emberi természettel való összhangot), amelyek alapján egyes erkölcsi rendszerek jobban megfelelnek az emberi együttélés szabályozására, mint mások. Az egyes erkölcsi rendszereknek továbbá vannak közös elemeik – és vitatkozhatunk arról, hogy melyik erkölcsi rendszer koherensebb, melyik további tanításai-normái vannak inkább összhangban ezekkel a közös elemekkel.

A második kérdésre viszont, hogy hogyan alapozzuk meg racionálisan a morális kötelesség követését a többi emberi motivációink (hajlam, érdek, ösztön, szokás) követésével szemben – *nincs* racionális válasz. Ugyanis, amikor felvetjük a kérdést: *miért* kövessük az erkölcsöt, akkor vagy egy erkölcsi szempontra kell hivatkoznunk – vagy egy nem erkölcsire. Ha erkölcsi szempontra hivatkozunk (például „ne ölj, mert tisztelni kell az életet”), akkor nem az erkölcsöt magát alapoztuk meg, hanem csak az erkölcs egyik részét egy másik (általánosabb érvényű, alapvetőbb) részével. Ha *nem* erkölcsi szempontra (például a „felvilágosult önérdekre”) hivatkozunk, akkor nem adtunk *igazi* választ, hiszen nem tartjuk erkölcsösnek azt az embert, aki valamilyen nem erkölcsi megfontolásból követi az erkölcsöt. Am *erre* a kérdésre a valóságos világnézet sem adhat racionális választ, mert még ha tudnánk is, hogy Isten létezik, és mit kíván tőlünk, az Istennek való engedelmesség is csak akkor tekinthető erkölcsösnek, ha meg vagyunk győződve róla, hogy amit Isten kíván, az szükségképpen megfelel az erkölcsnek – erről pedig csak akkor lehetünk meggyőződve, ha van valamilyen – Istentől független – kritériumunk arra, hogy mi az erkölcsi jó, amelynek alapján Istent és az ő parancsait „jónak” minősítjük.

Kołakowski persze nem volt olyan naiv, hogy úgy vélje, korunk, mai társadalmaink értékválságát *egyszerűen* a valláshoz való visszatéréssel lehetne és kellene megoldani. Szkeptikus volt abban a tekintetben, hogy a vallási gyökerű erkölcsből teljesen megfosztott társadalom működőképes lehet-e. Differenciált, komplex módon látta a keresztény értékek helyét és szerepét a modern társadalomban. Jézus-képe (*Jézus Krisztus*,

Proféta és reformer, 65–81. old.) olyan Jézust tár elénk, akinek üzenetét, tanítását, értékeit az is befogadhatja, aki istenségében és megváltói szerepében nem hisz.

Szólnunk kell végül a kiadás, a fordítás néhány hiányosságáról. Mivel a címadó esszé, a *Korrekt nézeteim mindenről* Kołakowski válasza Edward Thompson hozzá intézett nyílt levelére, helyesebb lett volna Thompson levelének a teljes szövegét, és nem csak néhány kiválogatott töredékét (a száz oldalból mindössze kettőt!) közzétenni a kötetben. Kołakowski bosszúsan idézi a nyugati balos egyetemisták által állandóan szajkózott Marx-idézetet: „Philosophers have hitherto only *interpreted* the world in various ways; the point is to *change* it.” (426. old.) A fordító, úgy látszik, nem ismert rá az idézet forrására, Marx tizenegyedik *Feuerbach*-tézisére, amelynek van elfogadott magyar fordítása: „A filozófusok a világot különbözőképpen értelmezték – a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Újból lefordította Marx szavait ekképpen: „a filozófusok csak különbözőképpen *magyarázták* a világot, mi viszont meg akarjuk *változtatni*” – ami azért némiképp mást jelent. Ennél is súlyosabb melléfogás *Az ördög a történelemben* (*George Urban interjúja Leszek Kołakowskival*) szöveg fordítói lábjegyzete, amely szerint a teodicea „Isten létének bizonyítása”. Van ugyan ilyen jelentése is a teológiában, általában azonban azokra a gondolatmenetekre használjuk, amelyek célja Isten igazolása a rossz problémájára hivatkozó ateista érvekkel szemben. Mivel ez a szöveg a világban létező gonoszról szól, itt a teodiceának bizonyosan ez a második jelentése játszik szerepet.

A kötet megjelenésével Kołakowski végleg megkapta az őt megillető helyet szellemi életünkben – korunk Kelet-Európiájának talán legjelentősebb filozófusát tisztelet illeti meg – s épp ezért kell vitatkoznunk is vele.

Zsigó Jenő: Vezetőszáron

*Magvető, Bp., 2022. 488 old., 5999 Ft
(Tények és tanúk)*

Ha mélyre akarunk merülni a közelmúlt magyar társadalomtörténeti bugyraiban, ha őszinte szembenézésre vágyunk a rendszerváltás bukásával kapcsolatos kínzó kérdések sűrűjében, ha a közös tragédiánkban katarzist óhajtunk, akkor jó hírünk van: megjelent két könyv, amelyek végre megélemlítik a nemzeti emlékezetet. Zsigó Jenő és Daróczy Ágnes két olyan perspektívát tár elénk, amilyenekkel nem találkozunk az újságolvasó, a tévéző, a rádióhallgató, pedig nélkülözhetetlenek a magyar demokrácia kései születésének és korai halálának megértéséhez.

E könyvek szerkesztői (Kóczé Angéla és Neményi Mária) szerint a két kötet önálló sorozatot alkot a veretes *Tények és tanúk* sorozaton belül. A szerkesztői elgondolás Zsigó Jenő könyvét helyezte a roma életmű-sorozat élére. Jelen recenzió követi ezt a koncepciót, s most Zsigó Jenő munkáját tárgyalja. Aki ezt elolvasta, már nyúl is Daróczy Ágnes könyvéért (Daróczy Ágnes: *Hosszú az út előttem*. Magvető, Bp., 2023.)

A szerzők egyébként kölcsönös szeretettel és tisztelettel nyilatkoznak egymásról, mintegy rácafolva a közkeletű vélekedésre, miszerint a cigányok képtelenek összefogni. Pedig a két szerző szemlélete nagyon eltér, amit már a címadás is jelez: Zsigó Jenő „vezetőszáron” irányítottnak látja a romák sorsát, Daróczy Ágnes pedig a Kalyi Jag zenei együttes klaszszikus dalának egy sorával üzen könyve címlapján: „Hosszú az út előttem.”

Zsigó Jenő az emlékiratok szabályai szerint a gyermekkor felidézésével kezdi elbeszélését. Ünneplőbe öltözött egykori rokonok régi fényképei nyitják az emlékek sorát, amelyek betekintést engednek az ország egyik legnagyobb cigány közössége, a nyírbátori zenész cigányok Kádár-kori életébe. Zsigó életútja Leninvárosba, majd hamarosan a fővárosba vezetett. 1980-tól Rákospalotán végzett sok-

rétű szociális és kulturális munkát, majd a rendszerváltás közeledtével már mindezt egyre inkább fővárosi keretben, sőt országos politikai kitekintéssel. Megrázó olvasmány, hogy mit jelent a szocializmus, a többségtrendszer s végül a NER világa e különös tehetséggel megáldott roma szakember számára.

Zsigó Jenő egyidős Demszky Gáborral, vagy éppen Magyar Bálinttal: amikor egy kulcspozícióban dolgozó cigány értelmiségi szemzőgéből mutatja be például a főváros vagy a kultuszminisztérium vezetői által formált világot, igazi plutarkhoszi párhuzamos életrajzokat ír. Cigány szervezetek vezetőjeként is az alul lévők tapasztalataival azonosul, miáltal könyvében feltárul előttünk egy ismeretlen nézőpont: a mából visszatekintve a három legutóbbi magyar politikai korszak színe és visszája – alulnézetből.

Zsigó tapasztalata szerint e három időszakban – a Kádár-rendszerben, a rendszerváltás idején és a NER uralma alatt – cigány szempontból megdöbbentően egyforma a világ. Mindhárom politikai rendszer erősen korlátozta a romák részvételét a társadalmi életben, és mindhárom komoly teret adott a rasszista és elnyomó törekvéseknek. Szívzaggató olvasmány tudósít arról, ahogyan az MSZP–SZDSZ-koalíció, majd szorososan a nyomukban a NER nagykoalíciós egyetértésben, könyörületet nem ismerve eltapossa a roma aktivisták évtizedes munkával felépített nemzetiségi intézményrendszerét Budapesten. Hosszú a sora azon intézményeknek, tudományos, művészeti és közéleti tereknek, amelyeket a fővárosi és országos döntéshozók kivéreztek, bezárattak, vagy megszületni sem engedtek. Zsigó emlékirataiban azok az intézmények a legfontosabbak, amelyekben ő maga dolgozott, de a leírások sejtjen engedik, hogy más intézmények is így jártak.

A Roma Parlament Tavaszmező utcai épülete valaha a Nyolcker egyik fő nevezetessége, pezsgő művészeti és politikai központ volt. Ennek állítja a legszebb emléket a könyv. A rákospalotai Romano Kher, az onnan irányított roma ösztöndíjrendszer, a Rádió ©, az Almássy téri szabadidő-

központ, a Roma Polgárjogi Alapítvány, az Amaro Drom, a *Cigányfűró*, a Józsefvárosi Tanoda – immáron mind-mind a közelmúlt relikviája. Zsigó Jenő személy szerint bemutatja e pusztítás számos felelősét az SZDSZ–MSZP-koalícióban és a Fidesz időszakában egyaránt.

A látéletet Zsigó azzal kezdi, hogy a rendszereken átívelő faji elnyomás köztudottan sokkal régebből ered: a cigányok szempontjából nézve már a kommunista rendszer működése is erősen épített többek közt a Horthy-korszak legrosszabb hagyományaira. A szerző a *Belügyi szemle* 1987. évi 6. számában közzétett, faji alapú „tudományos” kutatás példáján szemlélteti a XX. század két diktatúrájának összekacsintását a cigányok ügyében. A fekete személyi igazolványok és a többi, hasonlóan diszkriminatív intézkedés, és aztán például Moldova György írói munkássága alapján arra a mellbevágó következtetésre jut, hogy a kommunizmus államigazgatási és ideológiai gyakorlata kifejezetten rasszista felfogást képviselt.

A rendszerváltás utáni események elemzésében Zsigó érezhetően támaszkodik az amerikai fekete mozgalmak történeti narratívájára. Nem annyira Martin Luther King gondolataival, mint inkább Malcolm X hangvételével és a Black Lives Matter mozgalom domináns áramlatával rokonítható az, amit Zsigó mond. Olyan álláspont ez, amellyel ma Magyarországon csak nagyon kevesen azonosulnak, de amely a földkerekségen sokfelé nagyon is korszerű és meghatározó. Fontos ismernünk ezt a narratívát, mert a határok átjárhatósága következtében rohamosan nő azoknak a roma fiataloknak a száma, akik az angol nyelv és a megfelelő írni-olvasni tudás birtokában a következő évtizedben ráerősítenek arra, amit Zsigó Jenő könyvében olvashatunk. Zsigó narratívája nagy jövő előtt áll a magyar társadalomban.

A radikális álláspont nem csak egyfajta elméleti megközelítés. Amerikai fekete szerzőkkel összhangban a „színek” állami megközelítés elemzése és radikális kritikája Zsigó Jenő egyik fő mondanója. Az állam Zsigó szerint nem tehet úgy, mintha a diszkrimi-

náció nem szőné át a mindennapokat; hanem a hátrányos megkülönböztetés valóságát és szükséges kompenzációját bele kellene kalkulálni az állami intézkedésekbe. Ez az elméleti kritika azonban a mindennapi szociális munkában is kézzel fogható haszonnal jár. Élvezetes olvasmány, ahogy Zsigó Jenő színlátó irodája föl tudja venni a harcot a roma munkakeresőket érő színvak állam által figyelmen kívül hagyott, mindennapos diszkriminációval: „A jogász végzettségű munkatárs felhívta a munkahelyet meghirdető céget, és elmondta, hogy itt van nálunk XY cigány származású munkavállaló, az Önök által meghirdetett munkahely tökéletes lenne a számára. Ilyen és ilyen végzettsége van, dolgozott már ilyen státuszban, és a többi. Alkalmos lenne, hogy egy óra múlva megjelenjen az Ön irodájában mint munkavállaló? Nagy csend, hosszú gondolkodás. Természetesen alkalmas, várom egy óra múlva, hogy hívják? – felírja a nevét. Egy órán belül a mi ügyfelünk odamegy, jó napot kívánok, a Roma Parlament jogi irodájából érkeztem, ők hívták fel Önt. Beszélgethetünk a lehetséges munkavállalásomról?” A történet világosan szemlélteti, hogy a dolgokat nevükön nevező radikális megközelítés hatékonyan rá tudja kényszeríteni a társadalom szereplőit a rasszista diszkrimináció visszaszorítására.

A radikális mondanivalóval kéz a kézben jár a könyv stílusa. Zsigó Jenő képzett filológus, de a szöveg nem hajlandó alávetni magát a művelt olvasó egyetlen elvárásának sem. A magyar társadalom történeiről szóló beszámolók olvastán az embernek olyan érzése támad, mintha egy geológus fittyet hányna a békés hegyekben, mozdulatlan sziklákban feltárható üledékek évmillió rétegei tanulmányozásának, és ellenállhatatlan erővel igyekezne egyenesen a forrongó gejzírek és tűzkádó vulkánok izzó kürtőiből tudósítani olvasóit. Az egymásnak felelgető történések, a refrénszerű elemző megállapítások, az időrend, a rasszizmus kénköves lágájában összeolvadó történelmi korszakok izzó kövekként röpködnek a fejünk fölött. Zsigó szigorúan csak arról szól, amit személyesen átélt, és csakis úgy, és ahogyan azt akkor ő érezte.

Így a könyvből hiányoznak a cigányság közelmúltjának jelentős intézményei: nemcsak a pécsi Gandhi Gimnáziumot és a miskolci Dr. Ámbédkar technikumot, de még a szerző szülővárosában két évtizede működő Dankó Pista Gimnáziumot is hiába keressük a szövegben. Mivel a kulturális intézményekről és hiányukról, a továbbtanuló fiatalok ügyéről és a szegregációról sok szó esik a kötetben, a roma oktatási intézmények említését joggal várnánk el, de Zsigó ennek ellenáll, és csak olyanról ír, amiben ő is dolgozott, amit személyesen megtapasztalt. Sokak példaképe, Bogdán László cserdi polgármester teljesen kimaradt a könyvből, ami persze önmagában is állásfoglalás. A romák sérelmére elkövetett rasszista sorozatgyilkosság eseményei és kortárs társadalmi percepciója is csak érintőlegesen kerül a kötetbe.

Setét Jenő tragikusan félbemaradt életművét már csak videókból és a hátrahagyott írásokból rekonstruálhatja az utókor (hogy a *Tények és tanúk* sorozatban majd Zsigó Jenő könyve mellé kerülhessen...). A roma közélet meghatározó alakjára Zsigó Jenő emlékirataiban csak egy félmondatot szánt, ami nyilván megfontolt döntés tőle.

A szöveg vulkanikus stíluselemét alkotják azok az éles kritikák is, amelyekkel Zsigó Jenő a roma közéletben meghatározó vitapartnereit illeti. Dr. Ürmös Andor, Sárközi Gábor, Mohácsi Viktória, Kadét Ernő, Gheorghie Nicolae munkásságának kiegyensúlyozottabb értékelését biztosan ösztönzi majd az a néhány vitriolos megjegyzés, amit róluk tesz a könyvben.

A stílus és az érzelmek az olvasót is kissé elragadják... A könyv mondanivalója azonban maradandó. Minden vitán felül fontos és hiányzó igazságot hoz be a magyar nyilvánosságba. Aki ezt elolvasta, másnap már másként fog gondolkodni a rendszerváltó elit felelősségéről a romaügyben.

Aki azon gondolkodik, hogy Magyarország miképpen térhetne vissza/juthatna el a nyugati demokráciák értékrendjéhez, annak ez a könyv egyenesen nélkülözhetetlen. A XXI. század Magyarországon csak olyan társadalom, csak olyan politikai párt,

csak olyan intézmény tarthat számot a demokratikus jelzőre, amelyek szembenéz a romák faji alapú elnyomásával. Köszönjük, Zsigó Jenő!

DERDÁK TIBOR

Mike Károly: Szelíd kapitalizmus

A SZABAD EGYÜTTMŰKÖDÉS RENDJE

Gondolat, Bp., 2020. 282 old., 3300 Ft

A szerző egyszerűnek tűnő, de komplex érvelést igénylő kérdéseket tesz fel és válaszol meg könyvében. Mit jelent a kapitalizmus? Mire alkalmas az új intézményi közgazdaságtan, és hogyan hasznosítható fogalmi apparátusa a magyar kapitalizmus elemzésében? Sikeres volt-e a magyar piacgazdasági átalakulás?

Mike Károly vitatja, hogy „az önérdék és a verseny fogalmi alkalmasak lennének arra, hogy megragadjuk velük a kapitalizmus lényegét” (15. old.). A piacgazdaság lényege nem a verseny, hanem a csere. A verseny rivalizálás, a csere pedig együttműködés. Ha a kapitalizmus verseny, akkor együttműködési ajánlatok versenye. Az együttműködés a piaci szereplők közötti önkéntes cserét, megegyezést jelenti. Ez a kölcsönösség túlmegy az önérdékkövetésen, állítja a szerző, az önkéntes csere ezért (is) pozitív érték-tartalommal rendelkezik, erkölcsi tartalma, minősége van. A kapitalizmus szelíd: az önkéntes piaci csere civilizál, erkölcsöt teremt. A kapitalizmus a *doux commerce* világa. A szerző szerint azt, hogy a piacgazdaság önkéntes csere, hogy a kapitalizmus szelíd (*gentle*) és pozitív erkölcsi tartalma van, az új intézményi közgazdaságtan paradigmáján belül érthetjük meg. A neoklasszikus közgazdaságtan ugyanis csak versenyt és önérdéket lát ott, ahol az új intézményi közgazdaságtan cserét és együttműködést. Az együttműködés azonban alapvetőbb a versenynél, mert a verseny ugyan együttműködés, de az együttműködés nem mindig verseny. Ezért az új intézményi közgazdaságtan jobb elméleti keretet kínál a kapitalizmus megértéséhez, mint a rivális elméle-

tek, állítja Mike Károly. Az önkéntes csere kölcsönösen előnyös a felek számára, hiszen ha nem lenne az, nem jönne létre. A csere kiterjedése egyúttal a munkamegosztás kiterjedése és a gazdagság forrása. A verseny e folyamatnak az eszköze: „a piaci verseny értelme a sikeres együttműködések körének és értékének bővítése.” (29. old.) Az új intézményi közgazdaságtan akkor, amikor a cserére kérdez rá, egyúttal a csere feltételeit azonosítja. A piaci csere meghatározott és meghatározható intézményi feltételek, magatartásszabályok meglétéhez kötött. E szabályok kialakulása és működése is közgazdasági elemzés tárgyává tehető: az új intézményi közgazdaságtan a szűkös erőforrások elosztásának egyik terepeként értelmezi a magatartási szabályok kialakítását – a felek költség-haszon elemzés keretében ítélik meg egymáshoz képest a különböző szabályrendszereket. A csere intézményi ökonomiája a tranzakciós költségek fogalmának bevonásával tematizálható, kiterjesztve a költség-haszon kalkulust a csere szabályainak (vagy intézményeinek) vizsgálatára. A tranzakciós költségek adódhatnak a piaci tranzakciók bizonytalanságából, de opportunisták önérdékkövetéséből is. A „jó” magatartásszabályok (intézmények) csökkenti a csere tranzakciós költségeit. „Jó” gazdasági intézmények azok, amelyek a magántulajdon védelmét és a szerződések betartását támogatják. A kapitalizmus cserélő, kereskedelmi társadalom (*commercial society*), ennél fogva szelíd, mondja a szerző.

Könyvének második részében megmutatja, hogyan alkalmazhatók az új intézményi közgazdaságtan fogalmai a magyar posztoszocialista átalakulás analízisében. Kis- és középvállalati vezetői véleményeket összegyűjtő kérdőíves felmérés alapján vizsgálja meg, sikeres volt-e a posztoszocialista gazdasági átalakulás. A siker ismérve az, ha kialakult és működik a központosított tervgazdaságot felváltó piaci rend. Más szóval, hogy a posztoszocialista (kapitalista) piaci cseregazdaság intézményei sikeresen korlátozzák-e az opportunistát, illetve támogatják-e a kooperációt.

Létezik-e üzleti bizalom és hírnév a magyar kis- és középvállalko-

zások körében? Mike abból indul ki, hogy a magyar társadalomban az intézményekkel szembeni bizalom csekély. Ezt nevezi *makroszociológiai* bizalomhiánynak, amely részben visszavezethető a szocialista rendszer intézményi bizalmat romboló hatásaira. Ugyanakkor a bemutatott felmérés szerint az üzleti kapcsolatokban a megbízhatóság nemzetközi összehasonlításban nem alacsony szintű, és e megbízhatóság *nem* a felek közötti erős személyi kapcsolatok – kölcsönös ismertség – meglétének a függvénye. A makroszociológiai bizalomhiányt ellensúlyozza a kiépülő piacgazdasági intézményekkel együtt gyorsan megjelenő *mikroökonómiai* bizalom a becsületes üzletemberben, ami az önkéntes csere logikája alapján érthető meg. A feleknek érdekük a csere, amely a másik fél megbízhatósága híján elmaradna. Ez ösztönzi a mikroökonómiai bizalom kialakulását. A piac még kedvezőtlen makrotársadalmi környezetben is kisztelektálja az opportunisták szereplőket.

Hogyan teremthető meg a gazdasági szereplőknek a piaci cserék megvalósulásához szükséges hitelessége? A szerző számba veszi a lehetséges hitelesítő intézményeket, amelyek lehetnek erkölcsi természetűek, jogi intézmények és informális intézmények. Feltételezi, hogy a hitelesség megteremtésében elsősorban az erkölcs és az önkikényszerítő szerződés, másodsorban a jogrend, harmadsorban az üzleti reputáció és az üzleti közösségek informális normái, végül pedig a személyes, családi-baráti normák játszanak szerepet. Empirikus vizsgálata megerősítette e hipotézist. Mivel a hitelesítő intézmények együttesen érhetik el a kívánt hatást, a formális intézmények hiányosságait enyhíthetik az informális és erkölcsi szankciók.

Mike megvizsgálja a gazdasági fejlődés modernizációs és informalista elméletét. A *modernizációs* tézis szerint a tradicionális társadalmakban „az üzleti tranzakciókat zárt közösségekben, személyes és informális kapcsolatokra támaszkodva bonyolítják le”, míg a fejlett gazdaságokban „a személytelen piaci viszonyok dominálnak” (142. old.). A modernizáció folyamatában a formális jogi és a sze-

mélytelen vállalati mechanizmusok kiszorítják és helyettesítik a személyes-informális mechanizmusokat. Ez az ún. *dualitástézis*. A magyar gazdaság elemzésében a dualitástézis modernizációs felfogása jelentős elméleti hagyományra hivatkozhat, például a „színlelt kapitalizmus” vagy a „kettős társadalom” elméletére. A posztoszocialista átalakulás elemzésében is megjelent a dualitástézis, amely szerint a hazai gazdaságnak csak egy kis része képes bekapcsolódni a világgazdasági vérkeringésbe, a többi benntart a lokális, szűkös és személyes üzleti kapcsolatok világában. Az *informalista* tézis viszont arra figyelmeztet, hogy a modern gazdaságoknak is szerves része a személyes és informális intézmények működése, a modern gazdaság működése sem redukálható a személytelen csere mechanizmusaira: „a modern piacokon is *összefonódnak* a személytelen és személyes mechanizmusok.” (144. old.) A könyvben bemutatott empirikus kutatás azt mutatja, hogy a magyar vállalkozások kapcsolataiban a „jog és a piaci hírnév személytelen mechanizmusai fontosak ugyan, de soha nem állnak önmagukban” (165. old.), a magyar vállalkozói gazdaságban „nem beszélhetünk tehát egy személytelen-formális és egy személyes-informális intézményeket használó világ dualitásáról” (167. old.). Általánosan megállapítható, hogy „az intézményi fejlődés útja nem a személyestől a személytelen csere felé vezet”, mivel a jól működő intézményi rend „az informális és formális intézmények széles, kombinálható skáláját kínálja” (uo.). Ezen lehetőségek egyikét a piaci szerződések rendszerét támogató vállalkozói szerveződések adják: azok az önszerveződésen alapuló köztes szervezetek az állam és a piac között, amelyek hitelességet és bizalmat teremthetnek. A magyar vállalkozói érdekszervezetek nemcsak érdekkijáró tevékenységet végeznek, hanem etikai szempontból megválogatott tagságukkal elősegítik a hiteles információk terjedését a piacon, s ezzel a piaci cserét. Mike tanulmányozta az önszerveződő köztes szervezetek szerepét a közös erőforrások előállításában és felhasználásában két magyar bortermelői közösség

(Csopak és Tihany példáján). Arra a kérdésre keresett választ, hogy kialakultak-e a posztoszocialista Magyarországon olyan köztes szerveződések, amelyek – túllépve a piac vagy az állam szerepének dichotóm felfogásán – biztosíthatják a közjavak megfelelő elosztását. Esettanulmányaiból arra következtet, hogy a megkésett fejlődés útját járó posztoszocialista országokban szükséges és lehetséges az önszerveződés, amely sikerebb lehet az államilag (túl)központosított és a köztes szervezetek autonóm működését veszélyeztető rendszernél.

A jó könyvek mindig elgondolkodtatnak és egyúttal kritikai reflexióra ösztönöznek. Mike Károly munkája jó könyv. Jöjjön tehát néhány kérdés és megjegyzés.

Csere vagy verseny? Mike érvelése szerint csere és verseny egymást kizáró fogalmak. A csere a cserélő felek önkéntes együttműködése, de ez a kooperáció egyúttal konfliktusokkal terhes: a felek számára nem közömbös a cserélendő áruk cseréértéke, saját hasznuk és ezzel a partner költségeinek növelésére törekszenek. A verseny valójában a piaci szereplők konfliktusát jelenti: az eladók versenyeznek egymással a vevőkért és megfordítva. A versengésüknek lesznek nyertesei és vesztesei. Am a verseny előfeltételezi a piaci rend magatartá szabályainak betartására épülő kooperációt is. A szabályok betartása együttműködés az agresszió és az opportunizmus kizárását és a piaci szereplők közötti koordináció működését célozza.

Erkölc és csere. A könyv szerint az önkéntes cserének morális tartalma van, a piac *belső* etikája kölcsönös értékteremtéssel (is) számol. Elvárja a tartózkodást az egyoldalú előny-szerzéstől és az egymásnak nyújtott kölcsönös előnyöket is. Mivel ez az erkölcsös magatartás a piaci csere intézményi feltételrendszeréből származik, nem tekinthető a piac *belső* tulajdonságának, hanem sokkal inkább *külső társadalmi feltételének*. Ebben az esetben egyszerre beszélhetünk arról, hogy a piaci csere *amorális*, de egyúttal erkölcsi szabályokat is követő magatartás: amorális, amennyiben *személytelen*, az árrendszerre épülő koordináció. E koordináció működéséhez azonban az szükséges,

hogy a szereplők elfogadják azokat a magatartá szabályokat, amelyek lehetővé teszik a piaci cserét. Az új intézményi gazdaságtan nem lép ki a racionális kalkuláció világából. A racionális kalkuláció nem morális kalkuláció, hiszen az erkölcs lényege az, hogy a cselekvő egyének nem költség-haszon kalkuláció alapján követnek bizonyos viselkedési szabályokat. Azzal, hogy Mike *belső* etikai tartalommal ruházza fel az önkéntes piaci cserét, megnehezíti, hogy érdemben tárgyalhassa a piaci koordináció személytelenségét. Ezért itt fontos lett volna, hogy álláspontját ütköztesse Hayek elméletével a piacról és az igazságosságról. Ez sajnos elmaradt.

Személytelen modernizáció vagy személyes informalitás? A szerző elveti a modernizációs elmélet dualitás tézisé. Valóban, a modern társadalomban a személytelen és személyes koordinációs mechanizmusok (intézmények) együtt vannak jelen. De ez a valódi probléma? A dualitás eredendően a tradicionális és modern (kapitalista) társadalom szembeállítását jelentette. A tradicionális társadalomban hiányzik, vagy a perifériára szorul a piaci csere személytelen koordinációs mechanizmusa (egyszerűbben: az árrendszer koordináló szerepe). A kapitalizmusban viszszaeszik a személyes kapcsolatokon alapuló koordináció. De tegyük ehhez hozzá, hogy itt a személytelen és személyes koordináció összekapcsolódása e két forma *szétválásán* alapul, míg a tradicionális társadalomban a szétválás hiányán. A piaci rendben a személytelen koordináció nem egyszerűen a rend *feltételeként* működő intézmények működésének jellemzője (például jogrend), hanem magának a piaci koordinációnak a sajátossága. A piaci rend személytelensége minde nélkül azt jelenti, hogy a piaci szereplők várározásait és döntéseit nem a közösség vagy képviselő hangolják össze, hanem az *árrendszer*. A kérdés az, hogy a kapitalizmusban a valóban megfigyelhető sokféle koordináció működését mennyiben színezi át az a tény, hogy piacgazdaságban vannak jelen, és nem olyan tradicionális társadalomban, ahol piac nincs, vagy csak kiegészítő és korlátozott koordináló szerepe van.

A magyar kapitalizmus sikerességéről. Mike Károly érvelése a kapitalizmus ideáltípusának megalkotásával indul, ennek részeként vizsgálja az önkéntes cserén alapuló kapitalizmus intézményi feltételeit. Az irodalom alapján három intézménytípust különít el egymástól:

1. a cselekvők bensővé tett erkölcsi normáit;
2. a szerződő másik fél által kikényszerített normakövetést, amely a piaci tranzakció elmaradásával fenyegeti az opportunistá szereplőt;
3. a harmadik fél által kikényszerített viselkedési normákat, amelyek lehetnek informálisak (mint amilyen a piaci reputáció) és formálisak, mint a jogi kényszeren alapuló viselkedési szabályok.

A kapitalizmus normális működéséhez mindhárom intézménytípus megléte szükséges. A kapitalizmus konkrét formái különbözhetnek abban a tekintetben, hogy e három intézménytípus milyen kombinációját hozzák létre. Ily módon a kapitalizmus elmélete teret nyit a *kapitalizmusok* elméletének, megkülönböztetve egymástól például a nyugat-európai és a kelet-ázsiai kapitalizmusokat. A magyar kapitalizmusban a formális jogrend szerepe kisebb lehet, mint Nyugat-Európában, a kelet-ázsiai országokban pedig a formális jogrend szerepe kisebb, a személyes rokoni kapcsolatokat szerepe pedig nagyobb, mint a fenti két esetben. A szerző itt nem tartja feladatának a kapitalizmus különböző típusainak vizsgálatát. Az elmélet bevonására azért van szüksége, hogy alátámassza, vagy elvesse azt a tételt, amely szerint a magyar kapitalizmus alapjaiban megfelel a kapitalizmus fogalmának, azaz a kapitalizmus normalitásán belül marad. Más szavakkal, az elemzés tétje az, sikeresnek tekinthető-e a magyar kapitalista átalakulás? Mike érvelésében sikeresnek, mivel a magyar kapitalizmusban kiépültek az önkéntes piaci cserét ösztönző és kikényszerítő intézmények. Ha volt is a posztoszocialista átalakulás kezdeti

szakaszában normahiányos állapot, egyfajta torz kapitalizmus, az nem tartott sokáig.

Fontosabb az a kérdés, vajon az átalakulást követő időszakban torzult-e a kapitalizmus Magyarországon. Számos elemző azt állapította meg, hogy a 2010 után intézményesülő hibrid politikai rendszer a magyar kapitalizmus gazdasági rendszerében is lényeges torzulásokat okozott (például: Magyar Bálint – Madlovics Bálint: *A posztkommunista rendszerek anatómiája: egy fogalmi keret*. Noran Libro, 2021; Scheiring Gábor: *Egy demokrácia halála. Az autoriter kapitalizmus és a felhalmozó állam felemelkedése Magyarországon*. Napvilág, Bp., 2019). Mike Károly könyve erről nem beszél. Mi lehet a hallgatás oka? Az egyik lehetséges ok a témaválasztással függhet össze: az ő vizsgálatai a hazai kis- és középvállalkozásokkal foglalkoznak, a magyar kapitalizmus torzulásait elemzők viszont a hazai nagytőkés vállalkozók szerepével. A másik lehetséges ok az elméleti előfeltevések különbözőségére vezethető vissza. Acemoglu és Robinson (*The narrow corridor: states, societies, and the fate of liberty*. Viking, London, 2019) megállapítása szerint a „jó” gazdasági intézmények kialakulása és működése az állam és a társadalom közötti egyensúly meglétének alapul. Ez az egyensúly az állam és társadalom szétválására építve nyitja meg azt a folyosót, amelyben maradván a kapitalizmus sikeres lehet. Magyarországon a növekvő túlcentralizáltság mellett és vele összefüggésben a gazdaság átpolitizálódott. Az állam erősödött, a társadalom gyengült. Mike Károly megemlíti ugyan az állami (túl)centralizáció problémáját (221. old.), de érvelésében adottságként előfeltételezi, hogy Magyarországon végbement a magán- és a közzféra szétválása, ezért a cserék önkéntességén alapuló piaci mechanizmus akár a piacot támogató társadalmi normák gyengesége ellenében is kikényszerítheti az opportunizmus korlátozását. A rivális elméletek viszont épp abból indulnak ki, hogy Magyarországon a politikai rendszer változásai a magán- és a közzféra részleges összeolvadását eredményezték. A hibrid politikai rendszer átpolitizálta a gazdasági viszonyokat, amivel

meggyengítette a piaci koordináció opportunizmust korlátozó hatásait, s ezt nem ellensúlyozhatta a piacform társadalmi normák gyengesége. E kettős hatás azokat az informális normákat erősítette, amelyek az átpolitizált gazdasági érdekekkel összekapcsolódva utat nyitottak a politikai érdekekhez kötött opportunistáknak gazdasági viselkedésnek és így a hazai kapitalizmus torzulásainak. A könyv által lezártnak tekintett kérdéseket talán újra ki kellene nyitnunk. Sikeres lehet-e a magyar kapitalizmus akkor, ha kiesik az Acemoglu és Robinson által jelzett fejlődés szűk folyosójáról? (*The Narrow Corridor. States, Societies, and the Fate of Liberty*. Penguin Publishers, New York, 2019.) Működhet-e változatlanul a bizalom és a kooperáció a hazai vállalkozások között akkor, ha a vállalati szféra kapcsolati hálói átpolitizálódnak, és az erőforrások elosztásának nem jelentéktelen hányada a személytelen piacról a hatalmon lévő párt és állam aktorainak kezébe kerül? Szívesen olvasnék Mike Károly tollából egy olyan újabb könyvet, amelyben reflektál ezekre a kérdésekre.

GEDEON PÉTER

Tuboly Ádám Tamás: Advocatus Diaboli

QUINE ÉS A MODÁLIS LOGIKA

L'Harmattan, Bp., 2019., 378 old., 3990 Ft (Cogito könyvek 12.)

Tuboly Ádám Tamás könyve az analitikus filozófia és a 20. századi filozófiai logika történetének egy igen érdekes szálát követi nyomon és interpretálja: Quine és a modális logika viszonyát. Quine az 1930-as évektől kezdve évtizedeken keresztül fogalmazott meg ellenvetéseket annak a vállalkozásnak az értelmese, gyümölcsöző voltával szemben, hogy a klasszikus kétértékű logika nyelvét modális operátorokkal bővítsük ki, és így a lehetőséggel és a szükségszerűséggel kapcsolatos kijelentések és következtetések elméletét, tehát

egy erősebb, az eredeti elméletnél több kérdést megválaszoló, modern, matematikai eszközökkel dolgozó logikai elméletet kapjunk (ahogy a leghagyományosabb logikai elmélet, az arisztotelészi is tartalmazott ilyen következtetéseméletet). Quine amellett érvelt, többféle módon, hogy a modalitások logikai kezelése – mihelyt túllépünk a kijelentéslogikán és az elsőrendű, avagy kvantifikált logikát bővítjük modalitásokkal – elkerülhetetlenül inkonzisztenciákhoz, paradoxonokhoz vezet. Már a könyv címe is utal Quine szerepének egy elterjedt, korántsem alaptalan értelmezésére: hogy az általa felvetett ellenvetések megválaszolásának kényszere sokban hozzájárult a modális logika fejlődéséhez, egészen odáig, hogy – főleg a Kripke-szemantika megjelenésének következtében – a modális logika a nem-klasszikus logikák egyfajta alapelméletévé vált.

Quine szerepével kapcsolatban John Burgess 1998-ban az alábbi pontokban összegezte a bevett, analitikus filozófiai körökben általánosan elfogadottnak tekinthető nézeteket. Erősen rövidítem ahhoz képest, ahogy a szerző idézi a 30. oldalon:

- A Kripke-szemantika cáfolja a kvantifikált modális logika interpretációjának elkerülhetetlen inkohereciáját.
- A kvantifikáció behelyettesítéses értelmezése lehetővé teszi az ontológiai semleges interpretációt.
- A Kripke-szemantika megfelelően kezeli a modalitások nem verbális értelmezését [azaz olyan értelmezéseket, ahol a szükségszerűséget nem az analitikus, avagy logikai igazsággal azonosítjuk].
- A kvantifikált modális logika nem elkötelezett az esszencializmus mellett, mert esszencialista tézisek nem vezethetők le benne.
- A nevek és a leírások megkülönböztetése feloldhatóvá teszi a behelyettesítéssel kapcsolatos paradoxonokat.

Tuboly ennek a listának a pontjaihoz kapcsolja a maga érvelését.

Nem cáfolja teljes egészében a benne szereplő állításokat, hanem inkább finomítja, pontosítja őket. Az első, és bizonyára leglényegesebb ponttal kapcsolatban amellel érvel – szerintem alapjában helyesen –, hogy *ha az interpretáció fogalmát a megfelelő értelemben tekintjük*, akkor ez az állítás hamis, a Kripke-szemantika nem tudja betölteni ezt a szerepet, és Kripke maga sem vindikálta ezt a munkájának. Nem vállalkozom arra, hogy Tuboly érvelését itt átfogóan bemutassam, csak néhány pontot szeretnék a továbbiakban kiemelni, ahol álláspontját kiegészítendőnek, finomítandónak, avagy vitatandónak tartom.

1. AZ ONTOLÓGIAI ELKÖTELEZETTSÉG ÉRTELMEZÉSE

Quine nevezetes elvét arról, hogy miben áll egy diskurzus, avagy elmélet ontológiai elkötelezettsége, gyakran reprodukálják úgy, hogy az *egzisztenciálisan* kvantifikált változók értéktartományába tartozó dolgokról van szó. Pedig a nevezetes válasz a „Mi van?” kérdésre, így hangzik: „Minden”. Azaz éppen azt is mondhatnánk, hogy a diskurzus Quine szerint a „minden” szó aktuális terjedelme, az univerzális kvantifikáció értéktartománya mellett elkötelezett. De valójában ez is félrevisz, a kritérium a kvantifikálható változók értéktartományára vonatkozik, tökéletesen mindegy, hogy egzisztenciális, univerzális kvantorról vagy netán numerikus kvantorokról van szó. Ennek gyakori elvétése nyilván az egzisztenciális kvantor és a létezés asszociációján alapszik. A kérdés magva, Quine felfogásának lényege azonban mélyebben van, és ez a mélyebb szint nem válik világossá a könyvben. Kezdjük azzal, hogy mi *nem* tartozik az ontológiai elkötelezettségbe. Frege szerint az, aki azt állítja, hogy a jelenlegi francia király kopasz, *előfeltételezi* azt, hogy „a jelenlegi francia király” határozott leírás jelöl valamit, így a tények ismeretében azt kell mondanunk, hogy az előfeltevés hamis volta miatt nem állított semmit. A mondatának nincs igazságértéke, nem fejez ki gondolatot. Russell ezzel szemben azt mondja, hogy a mondat nem előfeltételezi, hanem állítja, hogy van

(egy és csak egy) olyan személy, aki jelenleg francia király és kopasz, ez pedig egyszerűen hamis. Amit előfeltételez (habár *A denotálásról* erre nem tér ki), hogy létezik entitásoknak egy olyan osztálya, amelynek tagjai között kell keresnünk olyan személyt, aki jelenleg francia király és kopasz. Ez az előfeltevés az, amit Quine aztán ontológiai elkötelezettségnek nevez. A (szokásos) tulajdonneveket Russell azzal intézi el, hogy azok álcázott leírások, mindig van valamilyen deskripció, amit megfeleltethetünk egy tulajdonnévnek. Quine Russell felfogását azzal egészíti ki, hogy ez a deskripció lehet triviális: a „Pegazus egy ló” kijelentés nem *előfeltételezi*, hogy Pegazus létezik, hanem azt *állítja*, hogy van egy és csak egy olyan x (azaz az x változó értéktartományának van egy olyan eleme), amely „pegazlik”, és egyben ló. Így a „Pegazus létezik” kijelentéssel nem kerülünk abba a csapdába, hogy a kijelentést tautologikusnak (vagy Frege nyomán igazságérték nélkülinek) kelljen tekintenünk, holott józan eszünk szerint hamis: a fenti átírási stratégia éppen a józan észnek megfelelő eredményre vezet. Tuboly ezt a megfontolást helyesen reprodukálja, azonban azzal folytatja, hogy az „előttem van egy asztal” köznapi állítás „asztalok létezése mellett kötelez el bennünket”, majd áttér arra, hogy az elkötelezettséget azzal válthatjuk ki, hogy az eredeti mondatot a következőképpen parafrázeáljuk: „Előttem van a részecskék egy asztalszerűen elrendezett osztálya” (kiemelések az eredetiben). Azaz az a megoldás, hogy az asztalok (egy serral odébb, helyesebben: közepméretű hétköznapi tárgyak) helyett a részecskéket kell ontológiánk alkotóelemeinek tekintenünk. A gondolat lényege azonban nem az ilyen cserék lehetősége. Valójában itt is Russell a kezdeményező: „Még az is nagyon lényeges, hogy a *mindig*nek legyen olyan jelentése, amit nem kell korlátozó feltevessel kifejezni.” (A típuselméletre alapozott matematikai logika. In: Irving M. Copi – James A. Gould: *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet köréből*. Gondolat, Bp., 1985. 239. old.) A továbbiakban csak parafrázeálva Russellt: A „minden ember halandó”

kijelentésben a „minden”-t érthetjük úgy, hogy az élőlények osztályára vonatkozik. De ezt, mint mondja, „korlátozó feltevésként” beemelhetjük a mondatba: „Minden élőlényre igaz, hogy ha ember, akkor halandó.” Viszont akkor a „minden”-nek már egy tágabb osztályra kell utalnia, és így tovább, akár a végtelenségig. Épp az a dolog lényege, hogy azt az összességet, amelyre a „minden” (vagy akár a „van olyan”) utal, soha nem említjük expliciten. A gondolatot motiváló megfontolás pedig az, hogy nem élhetünk a látszólag egyszerű és minden esetre alkalmazható megoldással, nem lehet a „minden”-nek olyan jelentése, hogy az összes dolog égen és földön, fizikában és matematikában, mert olyan osztály, hogy az összes dolog (vagy akár csak az összes halmaz) osztálya a Russell-paradoxon miatt nem létezik. Ezt fejlesztette tovább Quine az ontológiai elkötelezettség (és az ontológiai relativitás) gondolatává. Russell szemléletesebb fogalmazásmódjával élve, a „minden”-nek nincs abszolút jelentése, hanem csak a diskurzushoz, elmélethez relativizált jelentése van, és ez (mindkét, sőt a lehetséges többi) kvantifikáció univerzuma. Ennek nincs közvetlen köze ahhoz, hogy a diskurzusban milyen egzisztenciaállításokat teszünk.

2. QUINE ÉS A NOMINALIZMUS

Tuboly részletes elemzés alapján arra a következtetésre jut, hogy Quine végeredményben szakít a nominalizmus kísértésével, azaz az univerzálék és/vagy az absztrakt entitások elutasításával, belátván, hogy ez nem vehető például a matematikában. Éppen a logika tekintetében azonban kissé más a helyzet: azt, hogy a logika legyen elkötelezett absztrakt entitások létezése mellett, Quine következetesen elutasítja. Ez alapozza meg másik nevezetes logikakritikáját, azt az állítását, hogy a másodrendű logika – amelyben nemcsak dolgok, hanem predikátumok felett is kvantifikálhatunk – nem logika, hanem álrühába öltöztetett halmazelmélet (lásd *Philosophy of Logic* 2. kiad., Harvard U.P., Cambridge/Mass., 1986. 64skk.) Nem ilyen expliciten, de jelen van ez a motívum a modális

és intenzionális logika kritikájában is. Az ilyen logikáknak korántsem mindegyike kvantifikál intenziók felett, de Quine első formális elméletet építő opponensei, Carnap és Church igen, a történet vége felé D. Lewis modalitáselmélete pedig lehetséges világok fölött kvantifikál, ami hasonló következményekkel jár. Magam részéről ennek a motívumnak nagyobb jelentőséget tulajdonítanék (és a Lewishoz való viszonyt nem tekinteném olyan harmonikusnak – lásd még ehhez a 4. és 5. pontot). Az, hogy a világ tényeinek egy elsőrendű extenzionális nyelven kifejezhetőnek kell lenniük, elég erős regulatív elv, aminek alátámasztásában három komponensnek van jelentős szerepe: a Tuboly által hangsúlyozott extenzionalizmus mellett a (specifikus) nominalizmusnak és az empirizmusnak is.

3. AZ INTERPRETÁCIÓ KETTŐS ÉRTELME

A fent idézett „bevett nézet” első pontjával szembeni érvelés azon alapul, hogy meg kell különböztetnünk egy logikai rendszer, egy dedukcióelmélet matematikai értelemben vett interpretációját, azaz modellelméletét a rendszer filozófiai értelemben vett interpretálásától, azaz a számadástól arról, hogy a rendszerben szereplő logikai konstansok és struktúrák mennyire adnak hűen számot informális fogalmainkról (avagy azok mennyiben jogosult bírálatát involválják; az utóbbira példa a „minden” előbb említett esete, ahol az derült ki, hogy a naiv, abszolút fogalom nem tartható). Hogy egy egyszerű, de fontos példával éljünk: a klasszikus kijelentéslogika modellelmélete a kondicionálishoz azt az igazságfüggvényt rendeli, amely az <igaz, hamis> értékpárra a „hamis” értéket adja, a többi háromra pedig az „igaz”-t. Ez önmagában egy matematikai definíció, amit nem különösebben értelmes vállalkozás bírálni. Az viszont már a filozófiai interpretáció (sokat vitatott) kérdése, hogy a köznyelv „ha–akkor” kötőszópárja ezt az igazságfüggvényt fejezi-e ki. Ettől persze a modellelmélet és a filozófiai interpretáció között van, illetve lehet kapcsolat. A matematikai értelemben vett interpretáció lehetősége annyit mindenképpen

mutat, hogy a rendszerben kifejezett elvek, elképzelések konzisztensek, nem vezetnek explicit ellentmondáshoz. De ennél többről is szó lehet, amennyiben a modellelmélet plauzibilis, vagy legalábbis lehet értelmesen érvelni amellett, hogy az. Ez, az, amit némiképp hiányolok a könyv fejtegetéseiből. A klasszikus elsőrendű logika Tarski-féle szemantikája (bizonyos, például a kondicionális kezelését illető fenntartásokkal) plauzibilisnek mondható. Ha egy nyelvnek az individuális terminusai között ott van az „ez a labda” kifejezés, predikátumai között pedig a „piros”, a szemantika akkor fogja az „Ez a labda piros” atomi mondatot igaznak értékelni, ha az interpretáció univerzumának az az eleme, amelyet az „ez a labda” kifejezéshez rendelünk, eleme az univerzum azon részhalmazának, amelyet a „piros” predikátumhoz rendelünk. A modell maga nem labdákból meg színekből áll, hanem halmazelméleti objektum. De a köznyelv (egy elsőrendű logikában formalizálható töredéke) esetét tekintve jó okkal gondolhatjuk azt, hogy a Tarski-féle modellek között van egy, amelyik megfelel a „valóság-nak”, azaz azokat az atomi mondatokat interpretálja igaznak, amelyeket józan ésszel annak tartunk. A Kripke-szemantika első közelítésben úgy jár el, hogy az adott nyelvhez nem egy Tarski-féle interpretációt rendel, hanem sokat, és közöttük megad még egy alternatíva- (avagy elérhetőségi) relációt is. Az „Ez a labda lehetne zöld” (nem atomi) mondatot akkor fogja igaznak interpretálni, ha abban a „világban”, azaz interpretációban, ami a valóságnak megfelel (ezt szokás aktuális világnak nevezni) az illető labda nem zöld, de egy alternatívájában az. Ez ugyanolyan korrekt és formálisan kezelhető válasz, mint amit a Tarski-féle szemantika ad, de az persze kérdés, hogy ugyanolyan plauzibilis-e.

Első közelítésben annak tűnik: azt, hogy a világ olyan, amilyen. ám lehetne másfajta is, kézenfekvőnek látszik úgy modellezni, hogy a valóság Tarski-féle modellje mellé felveszünk más, hasonló természetű, ugyanazon nyelv interpretálására alkalmas modelleket, amelyek azt képezik le, hogy milyen lehetne még a világ. Az

aggályok, amelyekkel kapcsolatban jó fél évszázada áll a vita, az ilyen struktúrák filozófiai interpretációja körül zajlanak. Az egyik arra vonatkozik, hogy tulajdoníthatunk-e nekik valamiféle ontológiai státuszt. Ez a matematikai értelemben vett interpretációval kapcsolatban fel sem merül. Egy Kripke-struktúra ugyanolyan matematikai objektum, mint egy Tarski-modell – ennek státuszáról ugyan matematikafilozófiai álláspontunknak megfelelően sokféleképpen vélekedhetünk, de válaszuk nem érinti a modalitások metafizikáját (ha egyáltalán van ilyen). Az első és legismertebb aggály az, hogy jelen lehet-e egyáltalán ugyanaz a labda egy másik lehetséges világban – másképp szólva a világokon átívelő azonosság problémája. Ha egy dolgot az összes tulajdonsága individuál, akkor nyilvánvalóan nem, a másik lehetséges világban legfeljebb egy nagyon hasonló tárgy lehet jelen. Ha a dolognak vannak esszenciális tulajdonságai, amelyek önmagával azonossá teszik más tulajdonságai megváltozása ellenére is, akkor igen. Ezt a kérdést semmilyen formális szemantikai apparátus önmagában nem dönti el, ezzel tehát – a Tuboly által tárgyalt érvektől független érvelés is – alátámaszthatjuk azt, hogy a modális logika nem kötelez esszencializmusra. Az első megoldást választotta Leibniz is, David Lewis is.

4. MI A MODÁLIS VALÓSÁG?

A Tarski-féle szemantika nem dönti el, hogy ez a labda piros-e, csak annyit ír elő, hogy az „ez a labda” szemantikai értéke az interpretáció univerzumának egy eleme, a „piros” értéke pedig egy részhalmaz legyen. Teljesen hasonló a helyzet a Kripke-szemantikával és azzal, hogy a labda lehetne-e zöld. Ha azonban azt gondoljuk, hogy a köznyelv, amelyet beszélünk (és főleg tudományos elméleteink nyelve) interpretált nyelv, amelyben a „piros” terjedelmét nem tetszés szerint választjuk, hanem valamiképpen adottságnak kell tekintenünk, akkor a számtalan (halmazelméleti értelemben is igen nagy számú) Tarski-modell közül egy kitüntetettre gondolunk (amit realistikák a „valóság” címkével látnak el; modális logiká-

ban ez az „aktuális világ”). Hogy ez a labda abban a bizonyos modellben piros legyen-e, azt nagyon egyszerűen eldönthetjük: meg kell nézni. De mit kell ahhoz megnézni, hogy megtudjuk, lehetne-e ez a labda zöld? Úgy vélem, Quine ellenérvei mögött mint alapvető megfontolás az húzódik meg, hogy erre a kérdésre nincs világos és korrekt válasz. Ez a háttér leginkább talán az ajtóban álló lehetséges kövér és lehetséges kopasz emberről szóló példa esetében válik világossá (Tuboly a 250. oldalon idézi). Még a viszonylag egyszerű modális kijelentéseknek sincsenek olyan egyszerű és világos, elvben ellenőrizhető igazságfeltételei, mint az extenzionális nyelv egyszerű kijelentéseinek. Egy empirista különösképpen nem válaszolhatja azt, hogy a fenti lehetőség fennállásáról valamilyen megfigyelés útján dönthetünk. Magam részéről úgy gondolom, hogy ezen a ponton jóval nagyobb a feszültség Quine és D. Lewis filozófiai alapbeállítottsága között, mint ahogy Tuboly a könyv összegzés előtti utolsó szakaszában ábrázolja.

5. HOGYAN REDUKÁLJUK A MODÁLIS NYELVET EXTENZIONÁLISRA?

A könyv egyik alapmotívuma az, amit a modális logikával szembeni hume-iánus kihívásnak nevez, és amit Quine továbbfejlesztve hangoztat: hogy a modalitásokkal extenzionális nyelven kel tudnunk elszámolni. A szerző elfogadja, hogy ennek a kihívásnak a legjelentősebb modális szemantikai rendszerek eleget tesznek. Kripke azáltal, hogy a Kripke-struktúrák metanyelve, a modellelmélet nyelve extenzionális, David Lewis azáltal, hogy a modalitásokat a lehetséges világok feletti tárgynyelvi kvantifikációra vezeti vissza. Úgy gondolom, ez tévedés, Tuboly ezúttal nem a megfelelő kontextusban értelmezi a Kripkétől és Ruzsa Imrétől idézett megállapításokat. Ezúttal ő követi el a matematikai-modellelméleti és a filozófiai interpretáció összemosását; az említett megoldások csak az előző értelemben jelentik a modalitások „tisztázását”. Hadd idézzek a témakör egy speciális aspektusával kapcsolatban egy másik gondolkodót, Michael Dummettet:

„A kontrafaktuálisoknak nincs feltétlenül köze a lehetséges világokhoz; az aktuális világhoz van közük. Ha úgy tetszik, feltehetjük, hogy a kontrafaktuálisokat bizonyos lehetséges világokban fennálló tényállások teszik igazzá. Még ha ez így is van, akkor is csak úgy tudhatunk az igazságukról, ha az aktuális világban találunk valamit, ami megmondja nekünk, hogy milyen lehetséges világok vannak és milyenek nincsenek, valamint azt, hogy az előbbieken hogyan állnak a dolgok.” (A metafizika logikai alapjai. Osiris, Bp., 2000. 186. old.)

Itt Dummett a hume-iánus kihívást fogalmazza meg igen pontosan a kontrafaktuális (tényellentétes) feltételes kijelentések esetére. *Mutatis mutandis* ez általában áll a modális kijelentésekre: a kihívás az, hogy mondjuk meg, az aktuális világban mi alapozhatja meg az „Ez a labda lehetne zöld is” kijelentés igazságát. Ismeretek erre különféle válaszok. Ha azt mondjuk, hogy a labda történetében van egy pont, amikor valaki úgy döntött, hogy piros legyen, ne pedig zöld. akkor Arisztotelészt követjük (*Hermeneutika* 9., 18b30skk: „[Ha a jövő eleve eldöntött lenne,] mérlegelni sem kellene, meg azzal sem kellene törődni, hogy ha ezt és ezt tesszük, akkor ez és ez történik, ha viszont nem ezt és ezt tesszük, akkor nem ez és ez lesz.”) De mondhatjuk azt is, hogy (azonfelül, hogy ténylegesen piros) nincs tudomásunk olyan okról, amely kizárná, hogy zöldre is színezhették volna. (Ez utóbbi, a szubjektív episztemikus használat talán a modális kifejezések leggyakoribb köznyelvi használata.) Az ilyen magyarázatokat tekinthetnénk a modális kifejezések valódi redukciójának. A probléma velük csak az, hogy túl specifikusak, csak a modális kifejezések bizonyos (és alighanem nem is a legjelentősebb) használataiban esetében tennék lehetővé a redukciót. Úgyhogy az ilyen „mentségek” a modalitások számára legfeljebb annyira lehetnek elegendők Quine-nal szemben, ahogy a szerző a 236. oldalon igen helyénvalóan parafrázeálja őt: „elismerem a [modalitás] fogalmát nyilvánvaló és hasznos, ám ismeretlelméletileg jelentéktelen alkalmazásaiban”. (Quine-nál „modalitás” helyett „analitikusság” áll.)

A modalitások körüli viták egészen alapvető filozófiai kérdésekkel vannak kapcsolatban. Csak említsünk meg egy pár olyat, amelyekről a fentiekben és Tuboly könyvében nem, vagy csak érintőlegesen esett szó: ilyen a kauzalitás, az akaratszabadság, a jövő determináltsága. Az a nézet, hogy a világ egymástól független egyszerű tények mozaikja, és az, hogy világhoz ugyanúgy hozzátartoznak a megvalósuló (és a meg nem valósuló) lehetőségek, az előttünk álló alternatívák, mint a pusztán tények, számos nemes kísérlet ellenére sem békíthető össze. Alighanem erre az Arisztotelész kora óta létező vitakomplexumra is áll, ami a filozófiai viták jelentős részére: a felek soha nem fogják meggyőzni egymást, de a vitáknak annyi eredménye mégiscsak van, hogy az évszázadok során újabb és újabb gondolatok, módszerek, megközelítések merülnek fel. A könyv ennek a hosszú történetnek egy igen jól kiválasztott, az egészen közeli múltban játszódó, kihatásai által napjaink filozófiai gondolkodását is befolyásoló szakaszát dolgozza fel. A szerző nagyon alapos munkát végzett, óriási irodalmat szemlézett és értelmezett, megítélem szerint a főbb vonalakban helyesen. Különösen kiemelendő a problémakör dialektikájának rekonstruálása, bevonva az elemzésbe Carnap, Church, Barcan-Marcus, Smullyan, Kripke, David Lewis nézeteit. A könyv felépítése világos, jól követhető, a bonyolult téma ellenére nyelvezete sem különösebben nehézkes. Mint sajnos oly sokszor, most is hiányolnunk kell a kiadói utolsó simítást a szövegen, a gondos szerkesztői-szöveggondozói munkát – a könyv jó néhány elkerülhető elírást, baktartalmaz – ezek persze nem érintik a munka érdemét. A művet mindenképpen elolvasásra ajánlom mindenkinek, aki érdeklődik az analitikus filozófia és logikai alapjai iránt.