

A tapasztalat fenomenológiája felé

Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*

Tengelyi László *Tapasztalat és kifejezés* című könyve már keletkezéstörténetét tekintve is arról a megragadhatatlan sokrétúségről tanúskodik, amelyet a tapasztalat szemszögéből vizsgál. A kötet tizennyolc tanulmányának egy része magyar folyóiratokban jelent meg a harmadik évezred elején, ezek később beépültek az *Erfahrung und Ausdruck* (Dordrecht, Spinger, 2007) német verziójába, amely valójában a mostani munka gerincét is alkotja. Ezt a fő gondolatmenetet egészítette ki a szerző két másik idegen nyelvű művéből vett fejezetekkel: a könyvben helyet kaptak a *L'expérience retrouvée* (Párizs, L'Harmattan, 2006) és a *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (München, Fink, 1998) bizonyos, magyarul részben folyóiratokban már megjelent szakaszai. A keletkezéstörténetet még összetettebbé teszi, hogy az idegen nyelvű tanulmányok fordítását időnként nem Tengelyi maga készítette el, ugyanakkor a mostani kötet összeállításakor szisztematikusan átdolgozta és egységesítette őket. Mindezek a kerülőutak a távolság (fizikai és nyelvi) leküzdésének nehézségéről tanúskodnak: Tengelyi 2001 ősze óta professzor a Wuppertali Egyetemen, és a nemzetközi fenomenológiai élet olyan meghatározó alakjává vált, akit nemzetközi doktorandusz-találkozókon még francia hallgatók is lelkendezve emlegetnek. Magyaror-

szági látogatásai a Magyar Fenomenológiai Egyesület ülésein tartott előadásokra és az ELTE Filozófia Tanszékén meghirdetett pár napos blokkszemináriumokra szorítkoznak. Így a *Tapasztalat és kifejezés* egyik nagyon fontos célja a szoros gondolkodói kapcsolat fenntartása az itthoni közeggel (mind a nyelvvel, mind pedig a kutatókkal).

A tapasztalat fogalma éppen a tudatnak ezt az egyeduralmát hivatott megkérdőjelezni. Tengelyi arra mutat rá, hogy magában ebben az élményfolyamban megszülethetnek és meg is születnek olyan értelmek, amelyek függetlennek mutatkoznak az én kezdeményezésemtől. A tapasztalni annyit jelent, mint olyan értelmeket felfedezni, amelyekkel korábban nem rendelkeztem és magamból nem meríthettem. A tapasztalatokat szerezzük, és nem előállítjuk vagy magunk fabrikáljuk őket. Vagyis ebben az élményfolyamban, amely tudatomon áthalad, és amelyet tudatom folyamatosan ural és konstruál, a tapasztalás során olyan értelemegységek merülnek fel, amelyek már ezen a tudatfolyamon belül az idegenség, a hozzám-nem-tartozás, a külső jegeit mutatják fel. A tapasztalat mindezen tőlem független, de a tudatomban felbukkanó értelemképződmények gyűjtőfogalma. Ebben az értelemben a tapasztalat magában a tudatban mutat rá arra, hogy létezhetnek a tudatomtól független értelmek (és talán még az is megengedhető, hogy a tapasztalatban válik egyértelművé, hogy talán léteznie kell a tudatomtól független valóságnak is).

A kapcsolatnak ez a fenntartása nem holmi udvarias gesztus, Tengelyi nagyon határozottan megosztani akar valamit könyvével. Ez az üzenet röviden úgy foglalható össze, hogy a fenomenológiának (sőt magának a filozófiának is) meg kell kísérelnie megérteni azt, hogy mi a tapasztalat. Az a fenomenológiai tapasztalatfogalom, amely itt kibontásra kerül, két másik fogalommal, az élménnyel és a kifejezéssel szembeállítva érthető meg. Miközben a világban tevékenykedem, folyamatosan rengetegféle benyomás, hatás ér engem. Ezek a hatások alkotják azt az élményfolyamot, amelyben mind a világ, mind a többiek valamint én magam is saját magam számára tudatosulok. Az élményen tehát a tudatot érő benyomásokat és az ezekből összeálló, tágran elgondolt értelemegységek összességét érthetjük, kezdve a hátfájáson át, a másik hangján keresztül egészen Simone Martini csodálatos *Angyali üdvözlétéig* a firenzei képtárban. Mármost ezt az élményfolyamot, ahogyan ezt az álláspontot Husserl képviselte, úgy kell elgondolnunk, mint a tudat szabad tevékenységét: a rajtam átfolyó élményáradatot tudatom folyamatosan uralja, rendezi és szerkeszti. Husserl számára ez azt jelenti, hogy a világról és magamról megszülető értelemegységek egyben mindig az én tudatom sajátjai, végső soron az enyémekek. Így nem lehetséges az, hogy ebbe az élményfolyamba, vagyis az én tudatomba, bármiféle olyan értelemegység is belekerüljön, amelyet nem én kezdeményeztem, és ezáltal meglep engem.

Mielőtt rátérnék arra, hogy ez a tapasztalatfogalom milyen következményekkel jár a kifejezés fogalmára nézve, röviden jelezném, hogy az itt vázolt elmélet milyen kapcsolatot tart Tengelyi korábbi munkásságával. Mindaz, ami a könyvben tapasztalat kapcsán olvasható, értelmezhető egyfajta kiteljesedése-

ként az *Élettörténet és sorseseemény* (Atlantisz, Budapest, 1998) alapkérdésének. Ott a fő cél annak kimutatása volt, hogy az a koherens, törésektől mentes és lineáris történet, amelyben életemet saját magamnak és a többieknek elbeszéltem, korántsem ellentmondásoktól mentes. Bár szívesen állítok elő hivatalos verziókat, amelyben élettörténetem logikus és összefüggő egészként jelenik meg, ezt a hivatalos változatot folyamatosan kikezdik azok az új események – tapasztalatok –, amelyek élettörténetemnek eddig fel nem ismert összefüggéseire és új elbeszélési lehetőségeire világítanak rá. Ebben a műben tehát a tapasztalat az élettörténet egységét bontja meg, s kérdőjelezte meg azt a tudatot, amely az élettörténetben önnön koherens történetét kívánta elbeszélni. Hogy Tengelyi ezek után magát a kiváltó okot, a tapasztalatot (az újat vagy a vad értelmet, ahogyan ott nevezte) veszi górcső alá, logikusan adódó lépésnek tűnik. A *Tapasztalat és kifejezés* így összességében azt gondolja végig, hogy a tapasztalatnak ez a kikezdő vagy megbontó jellege, amely az élettörténet kapcsán kimutatható volt, vajon egyéb, általánosabb tanulságokat is tartogat-e a tudat egészének működése és ezen működés fenomenológiai leírása számára.

Ennek a gondolatnak a kezdeményei legalább két nagy kortárs gondolkodói hagyományban fellelhetőek, bár ezek részletekbe menően nem kerülnek tárgyalásra a könyvben. Az egyik ilyen hagyomány a hermeneutika: Gadamer, részben Heidegger nyomdokain haladva, már rámutatott a tapasztalat központi jelentőségére a megismerésben, és hangsúlyozta, hogy új ismeretekkel akkor gazdagodom, amikor megismerésem tárgya átveszi a kezdeményezést tőlem, vagyis arra ébreszt rá engem, hogy mind a megismerni kívánt dolgot, mind önmagamot rosszul értem meg és nem

ismerem eléggé. Ez az elégtelenség-élmény az, ami a tapasztalat magját alkotja, és ez képes gazdagabb vagy teljesebb tudás felé mozgatni engem. Gadamer a műalkotást emí-nensen ilyen dolognak tartotta. Ezzel párhuzamosan a 20. század második felében több francia fenomenológus is (Merleau-Ponty, Lévinas, Marion, Richir és Michel-Henry) ugyan különböző hangsúlyokkal, de egyaránt a tudattól függetlenül képződő értelmek kutatásának szentelte magát. (*Új fenomenológia Franciaországban* címmel Tengelyi remek összefoglalását adta ezeknek a folyamatoknak az *Akadémiai kézikönyvek* sorozat *Filozófia* kötetében; kár, hogy a könyvbe ez a tanulmány nem került be.)

Amikor Tengelyi a tapasztalat, vagyis a tudattól függetlenül képződő értelemegységek leírására vállalkozik, akkor első körben azzal a nehézséggel kell szembenéznie, hogy pontosan hogyan is ragadható meg és írható le ez a tapasztalat. A nehézséget az okozza, hogy a fenomenológia jobbára a tudat által strukturált és létrehozott értelmek leírását tűzte ki céljául, olyan értelmekét, amelyek *benne* vannak a tudatban. A tapasztalat, amely ugyan benne van a tudatomon átfolyó élményáradatban, de ezen belül éppen függetlenségével tüntet a tudaton belül, nem vizsgálható a tisztán hagyományos fenomenológiai fogalmi apparátussal. Hogyan írható le az a tudati esemény, a tapasztalat, amely az értelemadó tudattól függetlenül megy végbe? Mit jelent ez a függetlenség? És ami még fontosabb: hogyan tudatosul ez a függetlenség? Ezeknek a nehézségnek a feloldásában játszik kulcsszerepet a kötet másik címadó fogalma, a kifejezésé. Tengelyi folyamatosan hangsúlyozza, hogy a tudattól függetlenül (a sokszor idézett, Hegeltől származó megfogalmazással: a tudat háta mögött) meginduló értelemképződést a tudat

megkísérli megragadni és formába önteni. Ez a megragadási kísérlet az, amit Tengelyi összefoglalóan kifejezésnek nevez.

Mindaddig, amíg a tudati tevékenységem zavartalan, vagyis az engem érő élmények fennakadás nélkül áramlanak tudatomon keresztül, addig ezeknek a kifejezése is problémátlan: öröklött fogalmainkkal, szavainkkal jobbra zökkenőmentes el tudjuk mondani mindazt, ami ér bennünket. A tudat a gondolatokban tökéletesen leképezi a világot, a tökéletes nyelv a kifejezésekben leképezi a gondolatot. Mármost ez a harmonikus összefüggés a tapasztalás során megborul: a tudat nem képes uralni a tapasztalatot, hiszen az független tőle, ugyanakkor ez a nem-megragadott tapasztalat továbblendül, és gondolati, nyelvi, képi, testi, zenei stb. kifejeződési formákat keres. Testem sokszor már azelőtt kifejezi a tapasztalatot, ami engem ért, mielőtt én elgondoltam vagy megfogalmaztam volna. Tengelyi rámutat arra, hogy ezek a kifejeződések, sőt a magának a megfelelő kifejezésnek a keresése az, ami a tapasztalat leírásának nyersanyagául szolgálhat. Bár a tapasztalat nem szigorú értelemben vett tudati esemény, mégis jelen van azokban a tágon értelmezett tudati folyamatokban, amelyek kifejezni akarják.

Vagyis a tapasztalatról úgy tudunk számot adni, hogy számot adunk azokról a kifejezésekről és magának a kifejeződésnek a folyamatáról, amely több-kevesebb sikerrel megragadja ezt a tapasztalati eseményt. A kifejezés ebben az értelemben nem magát a tapasztalatot fejezi ki, hiszen nem lehetséges olyan kifejezés, amely tökéletesen fedné a tapasztalatot, ugyanakkor magán hordozza annak a távolságnak a nyomát, mely attól elválasztja. A kötet tanulmányai különböző szempontokból a tapasztalat és ki-

fejezése közötti feszültséget próbálják meg a fenomenológiai leírás tárgyává tenni.

Ez a feszültség különösen érzékelhető a fogalmi (kategorialis) kifejezés és az időprobléma esetében. Tengelyi nagy energiákat mozgósít annak érdekében, hogy a kategorialis kifejezésben megszülető tárgyat (ez a tábla zöld) leválassza az élményfolyamban szerveződő tárgytól (egy zöld tábla előtt álldogálok). Husserl vizsgálódásait követve rámutat, hogy az átmenet a pusztán észlelés és ennek az észlelésnek a kategorialis kifejezése között korántsem zökkenőmentes. Miközben egy zöld tábla előtt állok, ezt a táblát folyamatosan egy zöld táblaként észlelem: ha sétálgatok előtte, vagy hátat fordítok és újra ránézek, kétség nem fér ahhoz, hogy a különböző pillanatokban ugyanazt a táblát észlelem. Az élményfolyam különböző szakaszaiban a tábla mint egy és ugyanazon tábla jelenik meg folyamatosan. Nem kétséges, amikor ki akarok jelteni valamit erről a tábláról, például, hogy zöld, akkor a kijelentésem tárgya ugyanazon tábla lesz, amit érzékelek. Így olybá tűnhet, észlelés és kijelentés között végső soron nincs is nagy különbség, az élményfolyamban megszülető tárgyiságok voltaképpen alapanyagai a kifejezések tárgyainak.

Tengelyi, részben még mindig Husserlt követve, azonban meggyőző megkülönböztetéseket vezet be. Hangsúlyozza, hogy míg az észlelésben megszülető tárgy folyamatosan változik vagy változhat, hiszen érhetnek új élmények a táblával kapcsolatban, például közelebb mehetnek és kiderülhet, hogy ez nem is egy tábla, hanem egy modern kép Rothko nemlétező zöld korszakából, ahogyan azt egy címke állítja mellé. Itt nem válik kétségessé, hogy még mindig ugyanazt a tárgyat látom, ugyanabban a szituációban: az élményfolyamban szerveződő egység nem szűnik meg, pusztán

más értelmezést nyer. Itt az, hogy ez most egy tábla vagy egy kép, nem befolyásolja azt az alapvető bizonyosságot, hogy ez ugyanaz a tárgy. Ezzel szemben a kategorialis kifejezés érvényét veszti, nem mondhatom, hogy ez a tábla zöld, hiszen nem is tábla. Mármost ebből Tengelyi azt a nagyon fontos következtetést vonja le, hogy az észlelést és a kategorialis kifejezést két különböző struktúra jellemzi: az észlelés esetében nyitott, szabadon fejlődő szerkezetéről beszélhetünk, míg a kifejezés kötött. Szabadságnak és rögzítettségnek ez az ellentéte azért fontos, mert fenomenológiai szempontból elengedhetetlen a tapasztalat leírásához. Az élményfolyamban a tárgy az észlelés során szabadon alakulhat, miközben folyamatosan önmaga marad; ugyanakkor a róla szóló kijelentések, saját röghöz kötöttségük miatt, elégtelennek vagy helytelennek bizonyulnak. Ez a változó, de mégis egységet mutató tárgyiság az, ami folyamatosan kikényszeríti a pontosabb és pontosabb kifejezéseket, vagyis az élményfolyam nyitottságának a kifejezés rögzítettségével szembeni többlete során formálódhat maga a tapasztalat.

Az észlelés és a kifejezés különbségei azt mutatták meg, hogyan kerül sor a tárgy tapasztalatára, vagyis a tudati aktusok tárgyi pólsa hogyan képes átformálódni és mégis ugyanaz maradni, és ezzel mintegy kihúzni a talajt a kifejezés lába alól. Ezzel párhuzamosan az időt érintő vizsgálódások tétje az, hogy ezt a meglátást abból a szempontból is szemügyre vegye, hogy a tapasztalatnak ez az idegensége miféle időstruktúrát feltételez. A fő kérdésnek ebből a szempontból az tűnik, hogy mennyiben lehet koherens a tapasztalatfogalom azzal a fenomenológiai időfogalommal, amely az adott pillanatot mindig is egy előzetes protenció, legyen az bármennyire meghatározatlan, betöltődéseként gondolta el. Minden,

ami történik velem, megelőlegeződik várakozásaimban, ezért nincs semmi, ami az abszolút meglepetés erejével érkezik. Husserl maga is, ahogyan azt Tengelyi szépen rekonstruálja, hosszasan hadakozott azzal a problémával, hogy bármiféle élmény kezdetének, az ősbnyomásnak pontosan milyen státust tulajdonítson. Mennyiben képes az ősbnyomás meglepni a tudatokat? Mennyiben képesek a protenciók megelőlegezni és semlegesíteni idegenségét? Hogyan képes egy idegen ősbnyomás beépülni a tudatom élményfolyamába? Ezek a kérdések ismét a tapasztalat alapvető fenomenológiai nehézségeihez vezetnek el: ha a tapasztalatnak idegenséget tulajdonítunk, akkor ezen idegenségnek idői szempontból is leírását kell adni.

Tengelyi azt az érdekes megoldást kínálja fel, hogy az ősbnyomás (és a tapasztalat maga) előzetes várakozás nélkül érkezik ugyan, vagyis a kezdeti idegenség jegyeit felmutatja, de később a tudatban való elhalványulás során azonban már elkészülnek hozzá utólagosan a protenciók. Vagyis az ősbnyomás, mely a tudatba előzetes várakozás nélkül tört be, az elhalványulás és múlttá alakulás során azonban már rendelkezik azokkal a protenciókkal, amelyek megelőlegezhetők volna. Visszatérve előző példánkhoz: bár alapvetően meglepett, hogy nem egy tábla, hanem egy kép előtt állok, az emlék elhalványulása során egyre fontosabb szerepet kap a címke a kép mellett, amelyen folyamatosan átsiklott figyelmem, de amely végeredményben már akkor megelőlegezte azt, hogy egy képet nézek. Itt tudatom magából az élményfolyamból rekonstruál egy olyan várakozást (miért van ott az a címke, tábla mellett nem szokott címke lenni stb.), amely megszeli és beemeli az ősbnyomást (és a tapasztalatot) a tudatba.

Ekét részletes, a fenomenológia két alapvető irányát lefedő, és a fenomenológiai tapasztalatfogalom szempontjából áttörő tanulmány mellett Tengelyi figyelmet szentel az önhasadás, a vágy, a végtelen és a harmadik problémájának is. Továbbá könyvében sort kerít arra is, hogy speciális kifejezési formákat, mint a történelem és az irodalom, vizsgáljon abból a szempontból, hogy milyen tapasztalati formákat ragadnak meg vagy tesznek feltárhatóvá. Ezek részletes ismertetésére itt nem kerítünk sort. A továbbiakban valamelyest a munka alapvető célkitűzéseitől eltávolodva, és a könyvet magát egyfajta színdarabként értelmezve, annak három szereplőjére térnek ki: Husserlre, Derridára és Lévinásra.

Ha van abszolút főszereplője a műnek, akkor az egyértelműen Edmund Husserl. Husserl munkássága a fenomenológia szempontjából mindig is megkerülhetetlen volt, és vélhetően az is marad. Ebben az értelemben semmi meglepő sincs abban, hogy Tengelyi elemzései jobbra Husserltől indulnak el. Kevésbé egyértelmű, hogy sok esetben a gondolatmenet nem pusztán lendületet vesz a mester valamelyik megjegyzésén, hanem hosszú fejezeteken keresztül Tengelyi együtt halad a német filozófussal. Ennek oka jobbra az életmű állapotában keresendő: Husserl életében munkásságának csak töredékét publikálta, több tízezer oldal kéziratot jegyzet maradt meg tőle. Ezeket 1939-ben Leuvenbe mentették át, s már a második világháború alatt megkezdődött ezeknek az átírása; közben az archívum folyamatosan kutatható volt. Külön filozófiatörténeti munkát igényelne annak végigtekintése, hogy kik és mikor, milyen ötletekkel gazdagodva tértek meg onnan. A Husserliana sorozatban, melyet Tengelyi folyamatosan idéz, 1950-től kezdve egyben ezek a jegy-

zetek témák köré rendezve átírásra és publikálásra kerültek az utóbbi évtizedekben, de a munka mind a mai napig nem zárult le. Ennek köszönhetően alakult ki az a helyzet, hogy Husserl képes folyamatosan újat mondani még az őt kiválóan ismerőknek is a 3. évezred elején: egyrészt új gondolatmenetek látnak napvilágot, másrészt fényt derítenek a kontinentális filozófia rejtett összefüggéseire, amelyek inspirációjukat valójában tőle merítették. Talán nem kell hosszasan részleteznem, milyen heroikus vállalkozást igényel ennek az örökségnek a gondozása: folyamatos ingázást azon művek között, amelyeket Husserl maga rendezett sajtó alá, valamint amelyek a kéziratokból lettek átírva, továbbá állandó figyelmet az utóbbi ötven év filozófiai eseményeire. Tengelyi a különböző problémák tárgyalása során kénytelen egyfajta filológiai filozófiát művelni, amit nagyon magas fokon old meg. Ugyanakkor éppen a husserli életmű beláthatatlansága és mérete sokszor a mégoly meggyőző gondolatmenetek végén is azt a szívszorító érzést hagyja az olvasóban, hogy csupán a jéghegy csúcsán áll, és az a gondolati egyensúly, ahova eljutott, bármelyik pillanatban megborulhat, új összefüggések merülhetnek fel, mert mintha a husserli életmű maga olyan fogalmi bonyolultságra tett volna szert, ami fogalmilag nem uralható. Ez minden bizonnyal a legtöbb nagy filozófus életművének sajátja, de közülük Husserl van hozzánk a legközelebb.

Ha Husserl a főszereplője a drámának, akkor Derrida mindenképpen az cselszövője. A fentebb vázolt filológiai filozófia egyik fő célja annak megmutatása, hogy Derrida értelmezése, amelyben Husserl mint az élő jelen metafizikusa tűnik fel, alapvetően elhibázott. Tengelyi nem titkoltan megkísérel bizonyos területeket visszahódítani a fenomenológia számára. Ezek közül ter-

mészetesen legfontosabb a tapasztalat fogalmának a kijelentéssel való szembeállítását és a fenomenológiai időfogalom rehabilitálását. A koreográfia a következőképpen alakul: Tengelyi elismeri, hogy egyfajta általános Husserl-értelmezést illetően Derrida kritikája jogos. Ugyanakkor jelzi, hogy bizonyos jegyzetekben ezt a problémát maga Husserl is látta, sőt jobb megoldást talált rá, mint francia kritikusa. Így az érvelés során kezdetben Derrida segít jobban érteni Husserlt, hogy végezetül Husserl maga pontosabban értse meg az adott kérdést, mint Derrida. Továbbá az észlelés és a kijelentés mint-struktúrájának megkülönböztetésével érzésem szerint Tengelyi megkísérel fenomenológiailag meghatározni és leírni magát az elkülönöződést. Ezek a gondolatok nincsenek végigvezetve, a Derridával való rendszeres megvetés elmarad, minden bizonnyal külön monográfiát igényelne, ugyanakkor roppant termékeny távlatokat tárhatna fel.

Míg Derrida alapvetően intrikus szerepben tűnik fel, addig Lévinas úgy jelenik meg, mint az a főszereplő, akinek nem jutott hely a darabban (ellentétben az olyan megbecsült mellékszereplőkkel, mint Merleau-Ponty vagy Thomas Mann). Tengelyi több ponton is a litván-francia filozófus munkásságából merít inspirációt, több ponton jelzi, hogy itt meg lenne a lehetősége annak, hogy a gondolatmenetet kifejezetten lévinasi irányba vigye tovább, de ezek jobbára kiaknázatlanul maradnak. Ezek közül egyet említenék: ugyan Tengelyi hangsúlyozza, hogy a másik ember tapasztalata, az idegentapasztalat, nem feleltethető meg a tapasztalat idegenségének, vagyis van különbség a kettő között. Azt is jelzi, hogy ettől függetlenül az idegen elem mindkettőben közös. Az olvasót azonban nem hagyja nyugodni, hogy mi lehet a különbség, ami nem kerül kibontás-

ra. Hogyan választhatunk el fenomenológiailag, a könyvben kidolgozásra kerülő apparátussal valamiféle, a világról szerzett tapasztalatot a másik megtapasztalásától? Mi az (etikai)idegentapasztalat sajátja a pusztá tapasztalathoz képest?

Természetesen ezek a kérdések, hasonlóan a fenomenológiai tudattalan izgalmas, de ki nem fejtett fogalmához, arra mutatnak rá, hogy a könyv szép távlatokat nyit meg mind a szűkebb fenomenológiai és mind a tágabb filozófiai gondolkodás számára. Külön öröm, hogy ez a teljesítmény az Atlantisz kiadótól megszokott magas színvonalú szerkesztéssel párosul. Mivel Tengelyi az előszóban arra utalt, hogy ezzel a könyvével lezárta egy alkotói korszakát, és szeretne újat kezdeni, az olvasó kíváncsian várja, hogy a fellillantott lehetséges irányok közül a szerző melyiket fogja választani. Akárhogy is, mint az a könyvből kiderült, az új tapasztalatok megragadásához az út a rögzült, régi kifejezés szétzúzásán és új gondolati alakzatok megalkotásán keresztül vezet. Vagyis bár a *Tapasztalat és kifejezés* egy korszakot hivatott lezárni, minden bizonnyal egyben a belépőt fogja jelenteni a következő munkákhoz. (*Atlantisz, Budapest, 2007*)

Bokody Péter

„Közös lehet: a szolidaritás”

Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger: A szabadelvű állam morális alapjai

2004. január 19-én, egy hétfői napon különleges eseménynek voltak tanúi azok, akik ellátogattak a Bajor Katolikus Akadémiára, hogy meghallgassák az európai gondolkodás két meghatározó egyéniségének, Jürgen Habermasnak és az akkor

még bíboros Joseph Ratzingernek a szabadelvű állam morális alapjairól folytatott eszmecserejét. A kezdeményezés nem előzmények nélkül való. Franciaországban Párizs érseke, Jean Marie Lustiger 1995-ben felvételt nyert az Académie Française halhatatlanjainak sorába. Olaszországban a balos *MicroMega* értelmiségi-politikai folyóirat 2000/2. száma¹ a vallásos és nem vallásos gondolkodók (ahogy ők nevezik magukat: credenti és laici) közötti párbeszéd jelentős dokumentumává vált. A magyar olvasó számára egyrészt Umberto Eco professzor és Carlo Maria Martini bíboros *Miben hisz, aki nem hisz?* című kötete,² másrészt Lengyel László és Várszegi Asztrik *Beszélgetőkönyvecskéje*³ lehet ismerős. A Habermas és Ratzinger közötti párbeszéd magyarul tavaly megjelent anyaga is ebbe a sorba illeszthető.

A(z ál)dialogus mint műfaj Platon óta része európai kultúránk esz-köztárának. A később vértanúvá lett Jusztinosz *Párbeszéd a zsidó Tryphonnal* című műve az első példa arra, hogy a műfajt a kereszténység is magáévá tette. Az európai kultúrtörténet évszázadait áttekintve számtalan tudományos, teológiai és más jellegű értekezés szerkezete épült az igazság mibenlétét kibontó mesterrel vitakozó, majd bölcsessége előtt meghajló, fiktív szereplők közötti párbeszédre. Ez a módszer olyan elbeszélési formává csiszolódott, amelynek fiktív jellegén a maga korában a művek olvasói feltételezhetően a legkevésbé sem akadtak fenn, inkább élvezték az érvek és ellenérvek előadásának e dramatizált, izgalmas formáját. Napjainkban ennek a hagyománynak a tükrében a valódi dialógus műfajának kibontakozását akár az áldialógusok korszakának lezárultaként is értelmezhetnénk.

Sajátos, hogy a 2004-es eszmecsere apropóját is egy más értelemben vett korszakhatár, Habermas

2001. szeptember 11-e után tett kijelentése adta, amely szerint a vallásokat nem tekinthetjük a lezártult múlt maradványainak, azok inkább „kognitív kihívást” jelentenek a filozófia számára. Habermas ezzel akaratlanul is azokkal a megnyilvánulásokkal érintkezik, amelyek egy korszak, a modernitás és a nyugati civilizáció végéről beszélnek, de ide sorolhatnánk azt a sokféle formában kifejeződő társadalomkritikus széksziszt is, amely szerint világunk egyre inkább a politikai populizmus, a korlátját vesztett piaci logika és/vagy az ökológiai katasztrófa áldozatává válik. Ghislain Lafont megjegyzi, hogy a „végidő filozófusainak és szociológusainak” kritikája túllépés az európai kultúra platonista meghatározottságán: ma már sem az egyetlen Jóság idejára visszavezetett, sem pedig az ezektől elhatárolódó, következetesen naturalista világképek nem bizonyulnak elégségesnek. Szerinte „a politikai vagy egyházi intézményeket tekintve egyaránt azt mondhatjuk, hogy akkor érünk »a nyugati civilizáció végéhez«, amikor kimerítjük egyrészt a mindenén túli, láthatatlan Egyen alapuló Misztika és Politika elsőségéből eredő politikai és kulturális formák, másrészt az immanens, megismerni, megszervezni, tehát birtokolni és uralni egyre jobban képes Racionalitás elsőségéből fakadó formák (»modernitás«) közötti ingadozás lehetőségét”.⁴ Vallás és filozófia relációjában ez arra a jelenségre utal, hogy a felvilágosodás örökségeként született szekuláris világképek ugyan kritikusán függetlenedtek az egyházi intézményektől, ugyanakkor – akár csak a modernitástól elzárkózó egyházas gondolkodás – maguk is igényt formáltak az univerzalitásra. A modern európai gondolkodás többé már nem megérteni törekedett a szemlélt igazságot, hanem a tudás birtoklásának optimizmusával megmagyarázni a tények közötti

összefüggések mibenlétét.⁵ A modernitás számos filozófiai irányzata a vallás fokozatos eltűnésével számolt, miközben az immanens, birtokba vett Racionalitást a korábban csupán a mindenén túli, egyedüli Igazságnak megadott, kizárólagosságra törekvő kultusszal övezte.⁶ „A nyugati civilizáció végét” követően, amikor a tudományos világképnek már nem tulajdonítunk társadalomintegráló erőt, és amikor már a társadalomfejlődés kommunizmus felé tartó irányultságával szemben is elbizonytalanodtunk,⁷ Habermassal együtt feltehetnénk a kérdést: mit kezdjünk sacrum (vallás) és saeculum (szekularizált világ) egymástól függetlenedett, autonóm egymás mellett élésével?

Habermas abból indul ki, hogy a szekuláris alkotmányos állam rendje nem feltételez semmiféle gonj kívüli szubsztanciát. Ha a demokratikus eljárás módot módszerként fogjuk fel, akkor a legalitás a legitimitás egyedül szükséges forrása. Az alkotmányos államban a motiváció fenntartása válhat kérdésessé, hiszen amennyiben a jog szerzői az állampolgárok, akkor aktívan részt kell venniük a jogalkotási folyamatban: a választásokon, az alkotmány helyes értelmezésére irányuló társadalmi vitákban (pl. jóléti reformok, bevándorlási politika, a hadkötelezettség megszüntetése stb.), vagyis tudatában kell lenniük annak, hogy az alkotmány az ő saját vívmányuk. Fennáll viszont annak a veszélye, hogy a társadalom féktelen modernizálása felemészti a szolidaritás ama formáit, amelyekre a demokratikus állam ugyan rá van utalva, ám jogi úton ki nem kényszeríthet. A társadalmi integrációt veszélyezteti a piac, az adminisztratív hatalom és a társadalmi szolidaritás mint három nagy médium között a modernitás folyamatában beállt egyenlőtlen egyensúly. „Az alkotmányos állam saját érdeke is azt diktálja, hogy kíméletesen bánjon

azon kulturális forrásokkal, amelyek polgárainak normatudatát és szolidaritását táplálják.”⁸ E források egyike a vallás. Amikor Habermas posztsekuláris társadalomról beszél, arra gondol, hogy fel kell adni azt az igényt, hogy „a filozófia maga szabja meg, mi hamis a vallási hagyományok tartalmából a társadalomilag intézményesült világismere-ten túl”.⁹ Habermas szerint a szekuláris tudatnak tehát el kell ismernie a vallásszabadságot. Kölcsönös tanulási folyamat keretében elsajátíthatja a hívő közösségek gyakorlatából a társadalmi bajok, a kudarcos egyéni életösszefüggések differenciált kifejezési lehetőségét, az ezek iránti érzékenységet, illetve az ember istenképiségének minden emberre nézve egyaránt és feltétlenül tiszteltetben tartandó méltóságként való értelmezését. A vallásnak viszont – bár a politikai nyilvánosság közegében joga van a társadalom egészének megszólítására – le kell mondania az interpretáció monopóliumáról, továbbá bele kell törődnie az egységes szabályozás laicitásába, még a morális alapelveit sértő – de hívei erkölcsös életvezetési szabadságát nem korlátozó – törvények esetében is.

Ratzinger előadása Hans Küng Weltethos koncepciójából¹⁰ indul ki, amely a kialakuló világtársadalom keretei között korunk morális kihívásaira egyetemes választ kíván adni. Ratzinger rámutat arra, hogy a tudomány jellegénél fogva nem lehet az ethosz forrása; a filozófia arra hivatott, hogy rávilágítson a tudományos eredmények közé keveredő látszatigazságokra, hogy elkülönítse a tudomány érdeklődési területeit és az ember „végső” kérdéseit. Ugyanakkor a demokratikus eljárás sem tökéletes megoldás, hiszen a többségi elv érvényesülése felveti a kisebbségi érdekek érvényesíthetőségének kérdését; az emberi jogi nyilatkozatok pedig arra szolgáltatnak példát, hogy bizonyos normatív

elemek kivételnek a „többségi játssz-mából”. Az önpusztítás Hiroshima óta tartó félelmét, a terrorizmus veszélyét és az ember klónozhatóságának lehetőségét szemlélve Ratzinger szerint „napjainkban talán arra volna szükség, hogy az emberi jogok tanát kiegészítsük, összekapcsoljuk az emberi kötelességekről és az ember korlátairól szóló tanokkal”.¹¹ Erre azonban sem a nyugati típusú demokrácia, sem a kereszténység, de még egy Küng-féle univerzális etika sem vállalkozhat, hiszen „a mi szekuláris racionalitásunk, bármennyire megvilágító erejű legyen is számunkra, a nyugati módon iskolázott ész számára, nem minden ráció számára az, tehát korlátokba ütközik, amikor megpróbálja racionalitásként evidenssé tenni önmagát. Evidenciája ténylegesen meghatározott kulturális kontextushoz kötődik, számolnia kell tehát azzal, hogy e minőségében nem érvényesülhet, és ezért operatívva sem válhat a maga teljességében az egész emberiség számára.”¹² Ratzinger szavaiban az eltérő kulturális, vallási és gondolkodásbeli hagyományok tisztelete európai gondolkodásunk sajátos jellegének, „másságának” beismerésével párosul. Végső következtetései szerint vallás és ráció egymás kölcsönös gyógyítására és megtisztítására hivatott, egyik sem mondhat le arról, hogy valami máshoz mérje önmagát. Másrészt sem a keresztény hit, sem a nyugati, szekuláris racionalitás nem törekedhet kizárólagosságra. Bár ezeket tekinthetjük az interkulturális párbeszéd két legmeghatározóbb szereplőjének, sem egymást, sem pedig a tőlük eltérő világnézeteket nem tekinthetik jelentéktelennek.

Habermas és Ratzinger víziója egy olyan posztsekuláris társadalom, amelyben vallás és szekuláris tudat saját autonómiáját megőrizve megfér egymás mellett, elfogadja az egyetértés tartós hiányát, és kölcsö-

nösen lemond a kizárólagosság igényéről. Gondolataik bennem elsősorban kérdéseket vetnek fel. Vajon megteremti-e ez a sokrétű folyamat azokat a kereteket, amelyek között az európai és interkulturális párbeszéd résztvevői az ideális beszédhelyzet adta azonos lehetőségekkel rendelkeznek? Az áldialógusok korszakának lezárultával csakugyan a valódi dialógusok idejének kezdetét éljük? 1962 októbere (a II. vatikáni zsinat kezdete) és 1968 májusa (párizsi diáklázadás) valóban ugyanannak a zsákutcának a megtapasztalásából fakadt?¹³ (*Barankovics István Alapítvány – Gondolat, Budapest, 2007*)

Gérecz Imre

Jegyzetek

1 http://www.theolabam.it/micromega_filosofia_e_religione.htm (utolsó megtekintés: 2008. március 29.) 2 Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000. 3 Helikon Kiadó, Budapest, 1999. 4 Ghislain Lafont: *Milyenek képzeljük el a katolikus egyházat?* Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2007, 53–54. 5 Aron Gurevics: *A középkori ember világképe.* Kossuth Könyvkiadó, h.n., 1974. 6 Mint ismert, Comte esetében a pozitív tudomány valláspótló funkcióval is rendelkezik. 7 Hogy Marx esetében a társadalomfejlődés még el nem érkezett korszakai iránti várakozás mennyire messianisztikus jelleget ölt, lásd: Jacques Derrida: *Marx kísértetei.* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1995. 8 Habermas – Ratzinger, i. m. 29. 9 Uo. 27. Habermas álláspontja ezen a ponton Victor Turner álláspontjára emlékeztet: „Elég, ha példaként Tylorra, Robertson-Smithre, Frazerre és Herbert Spencerre; Durkheimre, Maussra, Lévy-Bruhlre, Hubertre és Herzre; van Gennepre, Wundtra és Max Weberre utalok. [...] E gondolkodók többsége egyfajta implicit teológiai álláspontra helyezkedvén a vallásos jelenségeket a legkülönfélébb és egymással ráadásul konfliktusban álló pszichológiai és társadalmi okok termékeként kísérlete megmagyarázni vagy feloldani, s ezzel tagadták azt, hogy ezeknek a jelenségeknek valamilyen emberfölötti eredetük lenne; ám egyikük sem tagadta a vallási hiedelmek és szertartások rendkívüli jelentőségét

mind az ember társadalmi, mind pedig pszichikai struktúrájának fenntartásában és radikális átalakításában. Az olvasó valószínűleg megkönnyebbüléssel fogja tudomásul venni, hogy magam nem kívánok részt venni ebben a teológiai vitában...” In: *A rituális folyamat.* Osiris, Budapest, 2002, 19–20. 10 Bővebben: *Világetosz.* A Világvallások Parlamentjének Nyilatkozata. Egyházfórum Alapítvány, Budapest, 1997. 11 Habermas – Ratzinger, i. m. 44. 12 Uo. 46. 13 Ghislain Lafont, i. m. 63–68.

Kisajátított idő, kisajátított tér

Benedict Anderson: Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről

Benedict Anderson 1983-ban íródott könyve, az *Elképzelt közösségek*, a nacionalizmuskutató újabb hullámának egyik legtöbbet idézett és értelmezett, immár klasszikusként számon tartott szövege. Magyarul eddig csak részletei voltak hozzáférhetőek, a teljes fordítás 2006-ban több mint két évtizedes hiányt pótolva jelent meg. A referenciaszöveg hiányát a nacionalizmus jelenségével foglalkozó társadalomtudományok hazai képviselői azért is fájalták, mert aki olvashatta az angol nyelvű eredetét, tudta, hogy a mű népszerűsége korántsem a véletlennek köszönhető.

A nacionalizmus azóta képezi újólágtörténeti vizsgálódások tárgyát, amióta a jelenkori nacionalizmus felnyitotta a nemzeti kérdés Pandora-szelencéjét, és politikai, sokszor fegyveres konfliktusokat előidézve ismét tömeges emberi szenvedést szabadított társadalmainkra. A második világháború után látszólag háttérbe szoruló nacionalizmus felívelése olyan világjelenység, amelynek elemző vizsgálata a nyolcvanas évektől kezdődően

könyvtárnyi történeti és politológiai szakirodalmat hozott létre.¹ Az *Elképzelt közösségek* című, kiemelkedően fontos munkáról közel negyedszázados késedelmére ellenére sem állíthatjuk, hogy témája aktualitását veszítette volna, s hogy fordítása már csak tudománytörténeti érdekességet mutatna be. Miként a könyv kiadói ajánlásából megtudható, az amerikai és angol neveltetésű szerző, aki gyermekkorát Kínában töltötte, „a délkelet-ázsiai régió szakértőjeként multidiszciplináris érzékenységgel nyúl a nacionalizmus fogalmához, és az angolszász tudományos esszé hagyományt mesterien kezelve, időnként meglepően merész ecsetvonásokkal festi le annak időben és térben másként megnyilvánuló verzióit úgy, hogy mindvégig következetesen tartja magát az első fejezetekben felvázolt általános modellhez”. Az európai és észak-amerikai történelem Andersonnál olyan globális történeti környezetbe ágyazódik, amely már a mű születése körüli időszakban is megkérdőjelezte a világtörténelem nagy euroatlanti elbeszélésének zárólagos érvényét. A könyv azért is jelenthetett újdonságot, mert a nacionalizmus újvilági gyökereit hangsúlyozza: „Az európai tudósok önteltségükben természetesnek vették – olvassuk az előszóban –, hogy Európából eredt minden, ami fontos a modern világban, és túl könnyen elfogadták a (magyar, cseh, görög, lengyel stb.) »másodgenerációs« népi-nyelvi nacionalizmust modelljük kiindulópontjának, függetlenül attól, hogy »nacionalizmus-pártiak« vagy »ellenesek« voltak.” (13) Az *Elképzelt közösségek* ezzel szemben egészségesen viszonylagosítja Európa- és magyarsággéppontú látásmódunkat.

Mindez azonban nem gátja annak, hogy a magyar nacionalizmus jellegzetességeiről is többet tudjunk meg. Nem csupán azért, mert a nyugati nacionalizmus kutatás főművei

közül aránylag talán éppen Anderson munkája foglalkozik legtöbbet a magyar nemzetépítés sajátosságával, hanem azért is, mert mindezt szokatlannak tetsző összehasonlító elemzés keretében teszi: a dualizmus korszakának magyar nacionalizmusát – hasonló belső logikára rávilágítva – Sziám nemzetfejlődésével párhuzamban mutatja be. A magyar olvasó számára azonban éppoly tanulságos az az elméleti modell, amelynek segítségével az elsőre bizarrnak ható összevetés lehetőségét megteremti. Miközben a világot keresztül-kasul bejárva Dél-Amerikától Indokínáig, Oroszországtól az Egyesült Államokig – és Magyarországtól Sziámig – követjük nyomon azt a folyamatot, amelynek során az elmúlt kétszáz évben a nemzet elképzelhetővé, elképzelhetősége után pedig modellezhetővé és adaptálhatóvá vált, az *Elképzelt közösségek* alkalmat ad a nemzetépítésről (*nation building*) és nacionalizmusról szerzett ismeretinknek a globális helyzetben való újragondolására és továbbfejlesztésére is.

Erre annál is inkább szükségünk lehet, mivel a magyar történettudomány a 19. század utolsó évtizedeiben épp a nemzetépítés és a nacionalizmus kialakulásának időszakában jött létre. A megszülető és szakszerűsödő modern történetírás azt a funkciót töltötte be, amelyet kényszerítő erővel írt elő számára kettős feladata: a modern nemzetállam legitimitásának igazolása és kulturális identitássá történő transzformálása.² Az államtörténetírás dominanciája következtében – a legutóbbi időkig, az intézményes közvetítés különféle szintjein, az óvodától az egyetemig – mindnyájan a magyar nemzetként értett magyar állam történetének nagy elbeszélésén nőttünk fel, s a homogén nemzetállam képzetét időben többnyire ezer évig, térben pedig a történelmi Magyarország határaiig kiter-

jesztve sajátítottuk ki a kárpát-medencei emberi nagyközösség életének idejét és terét: Magyarország sokszólamú történelmét. Következésképp akár pozitívan, akár negatívan viszonyulunk a magyar nacionalizmushoz, tapasztalati terünk és elváráshorizontunk szűkös. Ez a szűkösség azonban Anderson könyvének olvasásával – amely az összehasonlító nacionalizmuskutatás esettanulmányai és a nacionalizmus elméleti modellje révén a nemzeti önmegértés újabb lehetőségét kínálja számunka – talán tágítható. E helyütt mindazonáltal mégsem a változatos esettanulmányok nyújtotta globális történelmi térélményre, hanem – szükségképpen leegyszerűsítés árán – Anderson néhány markáns elméleti állítására hívnám fel a figyelmet.

(1) Az első fejezetek nacionalizmus-elméleti meglátásai Andersonnak azt a kijelentését hivatottak alátámasztani, amely szerint a nacionalizmus megértését segíti, ha nem politikai ideológiaként értelmezzük. A nacionalizmus paradox jelenség: ellentmondás feszül politikai hatalma és filozófiai gyengesége között. Egyrészt, amint Anderson leszögezi, a többi politikai eszmerendszerrel ellentétben a nacionalizmus sohasem termelte ki saját nagy gondolkodóit: itt nincsenek Hobbesok, Tocqueville-ok, Marxok és Weberek. Másodsorban ellentét mutatkozik a nemzetiség (a nemzeti hovatarozás) formálisan egyetemes jellege – a modern korban mindenki rendelkezik, mert rendelkeznie kell nemzetiséggel – és a nemzetiség konkrét megjelenésének partikularitása között. Harmadrészt, miközben a történészek számára nyilvánvaló a nemzetek objektív modernsége, ezzel a köztudatban a nemzetek szubjektív régisége áll szemben. (20) Ezek a paradoxonok csak akkor oldhatók fel, ha a nacionalizmust „nem a tudatosan vállalt

politikai ideológiák egyikeként, hanem az őt megelőző nagy kulturális rendszerekből, illetve azok ellen létrejöttként értelmezzük”. (25)

Ekképp a nacionalizmus sokkal inkább a rokonsággal, illetve a vállalással hasonlítható össze, mintsem a liberalizmussal, a marxizmussal vagy más „izmusokkal”. Ennek oka, hogy sem a liberalizmus, sem a marxizmus nem foglalkozik igazán a halállal és a halhatatlansággal, a nacionalista képzelet- és gondolatvilág azonban mindenre kiterjedő világmagyarázatot nyújt. Az önfeláldozó hazaszeretet és a hősi halál millió példájával a nacionalizmus sikeresen fordítja át nemzeti mivoltunk esetlegességét sorsszerűséggé, és olyan érzelmi kötődés kialakulását segíti elő, amelyet egy természetes földrajzi vagy politikai-közigazgatási piackörzet önmagában nem tudna létrehozni. „Ki áldozná életét a KGST-ért vagy az Európai Gazdasági Közösségért?” (56) – kérdi Anderson. Ezzel szemben a nacionalizmus a haza iránti szeretetet, miközben az érdektelenség és tisztaság gondolatával párosítja, olyan hófokra hevíti, amely miatt az emberek adott esetben hajlandóak életüket áldozni. A szerzőt mindvégig annak szándéka vezeti, hogy megértse, „miért ragaszkodnak az emberek ehhez a kitalációhoz és miért hajlandóak meghalni érte”. (120)

Értelmezése szerint tehát a nacionalizmust mint olyan kulturális gyakorlatot kell vizsgálnunk, amely a „sorsszerűségeen keresztül a végső áldozat gondolatához vezet el”. (Uo.) „A huszadik század nagy háborúi igazából nem azért egyedülállóak” – állapítja meg – „mert példátlan mértékben pusztították az embereket, hanem mert elképesztő tömegeket sikerült rávenni, hogy adják életüket.” (122) Anderson történelmi és kulturális antropológiai kutatásának mozgatórugója talán az erre adandó reflexió szándéka. Mindazonáltal nem tartja a naciona-

lizmust „nominalista ürességnek”, mint Thomas Mann, aki szerint a nacionalizmus „csupán ünnepélyes alkalmakra szól, amely ünnepélyes alkalomhoz még a révült önfeláldozást, a halál vállalását is hozzászámíthatnánk”³, hanem semleges, tudományos nézőpontból keres rá magyarázatot. „Amikor az értelmiség általában a nacionalizmus szinte patológikus karakterét és a rasszizmussal való rokonságát hangsúlyozza, hasznos emlékeztetni, hogy a nemzet szeretetet, és gyakran önfeláldozó szeretetet is indukált.” (120) Ennek felismerése indítja Andersont arra, hogy a nacionalizmus kulturális gyökereit hangsúlyozza.

(2) A 20. és 21. század nacionalizmusa két évszázados történeti változás örököse. Helyes megértéséhez figyelembe kell vennünk történeti kialakulását és időközben bekövetkezett jelentésmódosulásait is. Kialakulásának időszakát, a 18. század, Európában nem csupán a nacionalizmus korának hajnala, hanem egyúttal a vallásos gondolkodás formáinak alkonya is. „A megváltás abszurdvá válása mindennél szükségesebbé tette a kontinuitás valami más formáját. Amire akkor szükség volt, az a fatalitásnak kontinuitás, a véletlenszerűségnek pedig jelentéssé váló szekuláris átalakítása.” (24) Anderson értelmezése szerint a nacionalizmus tudattörténetileg ezt a funkciót töltötte be. Ha tehát elsődlegesen nem politikai ideológiának, hanem világmagyarázatnak tekintjük, a nemzet fogalma is könnyebben meghatározhatóvá válik.

A nacionalizmus kutatás terminológiai és teóriadszűngelében azért is nehéz közlekedni, mert a fogalmak a nemzetközi szakirodalomban máig tisztázatlanok. Anderson egész könyvét voltaképp ilyen fogalomtisztázási kísérletnek foghatjuk fel. Népszerűségét éppen az indokolhatja, hogy a nemzet

mint elképzelt közösség definíciójával, illetve a definíció igazolásával utat vág ebben a fogalmi dzsungelben. A nemzet „elképzelt politikai közösség, melynek határait és szuverenitását egyaránt vele születettnek képzelik el”. (Uo.) *Elképzelt*, mivel a modern, homogén kultúrájú tömegtársadalom tagjai nem állnak élő kapcsolatban egymással: nemzetünk tagjainak legfeljebb csak töredék részét ismerjük. Ugyanakkor mégis mindenkiben él a *közösség* képzelete, amely függetlenül a bármely nemzetben jelenlévő társadalmi egyenlőtlenségektől, a horizontális bajtársiasság szolidaritásigényét támasztja velünk szemben. A nemzetéről alkotott elképzéseinkben tehát a szabadság, az egyenlőség, a testvériség fogalmi bukkannak fel, amelyek a nemzet tudat és nacionalizmus modern kori foganatására utalnak.

(3) A nemzetek objektív modernségét nem vitatják a nacionalizmus kutatásnak azok a „modernista” képviselői, akik közé Anderson is tartozik. Elsőként Ernest Gellner szögezte le, hogy a nacionalizmus létrejötte társadalmi szükségszerűség volt. Ő az agrártársadalmak ipari társadalommá történő átalakulásával magyarázza azt a folyamatot, melynek során a korai abszolút monarchiáiból modern értelemben vett homogén kultúrájú nemzetek alakultak ki.⁴ Míg azonban Gellner a nacionalizmus kialakulását az iparosodással, addig Anderson a nyomda-kapitalizmus kialakulásával hozza összefüggésbe. Ha ugyanis a nacionalizmust a megelőző nagy kulturális rendszerekhez való viszonya alapján magyarázzuk, a dinasztikus birodalmak és a nagy világvalóságok időfelfogásainak megváltozása, a homogén, teljes mértékben történeti idő megszületése a gondolkodás és világtapasztalat megváltozására utal. A középkori emberektől semmi sem volt idegenebb, mint

egy beláthatatlanul hosszú ideig fennálló világ képe – a homogén, üres időn át naptári jelleggel haladó szociológiai organizmus gondolata viszont pontos megfelelője a nemzet eszméjének. (35–36)

Ezen az új szemléleten két új műfaj alapul: a regény és az újság, amelyeknek kiemelkedő szerepük volt a modern nemzetek kialakulásában. A napilap az eseményeket egyedül a dátum alapján hozza közös térbe, és az újságolvasás tömegszertartása által megteremtí az azonos nyelven olvasók közösségét. A nyomtatott könyv pedig az első modern stílusú, tömegtermeléssel előállított ipari terméként a nyomtatott nyelv (*print language*) állandósulását segíti elő, amely olyannyira fontos a nemzet szubjektív eszméje szempontjából. (49) A burzsoáziát megelőző uralkodó rétegek a nyomtatott nyelven kívül hozták létre kohéziójukat, amely legalább annyira volt konkrét, mint elképzelt. A polgárság azonban az első olyan társadalmi réteg volt, amelynek belső szolidaritása lényegében ezen a csupán elképzelt alapon nyugodott. Ennek a szolidaritásnak a határai pedig az adott köznyelven olvasók közösségének határaival estek egybe. (73)

A nyomtatás-kapitalizmus, a sajtó- és könyvkiadás jelentőségét Anderson Dél-Amerika nemzetének kialakulásán keresztül mutatja be, majd a hivatali nacionalizmus orosz, japán és osztrák példáin ilusztrálja, hogy az ily módon létrehozott hatalmi nyelvek hogyan szolgálták nemzetállami célokat. Mindent összevetve, a nemzetet mint új közösségformát az a félig véletlenszerű, de robbanékony kölcsönhatás tette elképzeltetvé, amely a termelési rendszer és a termelési viszonyok (kapitalizmus), a kommunikáció technológiája (könyvnyomtatás) és az emberiség nyelvi megosztottságának sorsszerűsége között állt fenn. A sorsszerűség itt lé-

nyegi tényező, hiszen „bármely emberfeletti tettekre volt is képes a kapitalizmus, a halál, illetve a nyelv személyében két szívós ellenfélre talált”. (48)

Anderson nemzetre és nacionalizmusra vonatkozó kitételeit természetesen lehetetlen röviden összefoglalni. Az általa elkészített tabló számtalan kérdést vet fel, továbbgondolásra ösztönöz és alighanem zavarba is hozza olvasóját. Mindez garanciája annak, hogy a könyv egyike legyen alapvető, szemléletmódító társadalomtudományi olvasmányainknak. Az *Elképzelt közösségek* a L'Harmattan kiadó és az Atelier Magyar–Francia Társadalomtudományi Központ közös sorozatában, Sonkoly Gábor szakszerű fordításában áll rendelkezésünkre. (*L'Harmattan-Atelier, Budapest, 2006*)

Petrás Éva

Jegyzetek

1 A nacionalizmus kutatás alapművei az 1980-as években leginkább angol nyelvterületen születtek meg. Lásd pl.: Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983; Anthony D. Smith: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986; Eric J. Hobsbawm: *Nations and Nationalism since 1789*, Cambridge, 1990 stb. A nacionalizmus kutatás azóta olyan mértékben vált világszerte népszerűvé, hogy Miroslav Hroch cseh történész nem kevés iróniával jegyezhetette meg: tulajdonképpen minden valamirevaló doktori dolgozat kötelességének tartja önálló nacionalizmuselmélet kifejlesztését (in Miroslav Hroch: *Das Europa der Nationen*, Göttingen, 2005, 22.). Ő a nyolcvanas években már szintén kifejlesztette a magáét, lásd Miroslav Hroch: *Social Precondition of the National Revival in Europe*, 1985. Magyarul is olvasható mértékadó munkája „A nemzeti mozgalomtól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában” címmel (*Regio*, 2000/3. 3–26). A legjelentősebb munkák részleteinek fordítását pedig a Kántor Zoltán szerkesztette *Nacionalizmuselméletek* című szöveggyűjtemény (Budapest, 2004) tartalmazza. 2 Gyáni Gábor: *Tör-*

ténetírásunk az évezred fordulóján. In Gyáni Gábor: *Történezdiskurzusok*. Budapest, 2002, 38. 3 Thomas Mann: *Doktor Faustus*. Budapest, 1977, 149. 4 Lásd: Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Oxford, 1983.

Van-e reneszánsza a kopt festészetnek?

Egyiptom angyalai

Thanaa Ezz el-Din kopt ikonokról felszálló angyalai betöltik a kairói Durub Galéria terét. Nincs tömjénfüst, szentségillat, templomi hangulat. Ezek valóságos angyalok, akik történetesen épp itt szálldosnak, hisz' hol máshol szálldoshatnának. Leléptek a felső-egyiptomi templomok és monostorok ikonjairól, núbiai falfestményekről, újjászülettek. Újjá-születtek? Azokat látjuk most, akik hajdanában e földet áldottá tették itt? Ezek nem a múltból itt-felejtett lények, hanem élők. Marc Chagall után születtek, de nem az ő szülőttei. Az egyiptomi couleur locale letagadhatatlan, ők ugyanis itt vannak itthon. Az egyiptomi múltban gyökereznek, de a mai élet formálja, élteti őket.

Amikor a Szépművészeti Múzeum *Reneszánsz a fáraók Egyiptomában* kiállítást mutat be, akkor a figyelem egy kis időre a 25–26. dinasztia reneszánszára koncentrál. Az egyiptológiai szakirodalom szerint a kusita uralkodók alatt (Kr. e. 775–653), majd a szaiszi korban (Kr. e. 664–525) a régi nagyság (hogy ne mondjuk: a Harmadik Atmeneti Korral végképp letűnt hajdanvolt gloire) utáni nosztalgia a klasszikus témák és klasszikus formák másolásával próbálta visszahozni a visszahozhatatlant. Ám a szakma szóhasználata ellenére nem ez volt Egyiptom reneszánszainak (vagy klasszicizmusainak? – milyen ina-

dekvát itt az európai terminológia) az egyetlen, de nem is első, és persze nem is az utolsó felvirágzása, hiszen már a Középbirodalom (Kr. e. 2040–1650) is a nagy társadalmi kataklizmát követően az óbirodalmi ideálhoz próbál meg visszatérni. Az egykori eszmény, a máig titkokkal körülvengett, társadalmi harmóniát megjelenítő piramisok újból épülni kezdenek Memphistől délre. A pseudoepigrafikus irodalmat Dzsedefhor, Ptahhotep és megannyi ekkor már ősi bölcs neve alatt „publikálják”. Az Újbirodalomban (Kr. e. 1550–1075) alakul ki azután az a szemlélet, hogy épp ez a Középbirodalom az a klasszikus időszak, ami kánonná válik, s ezt a legnagyobbak, mint III. Amenhotep, Amenhotep Hapu fia, II. Ramses és mások, nemcsak deklarálják, nemcsak másolják, hanem a műemlékek uzurpálásával valósággá is teszik. Középbirodalmi szobrok tucajtait faragják át, vagy egyszerűen csak törlik az eredeti tulajdonos nevét, és e kései uralkodók vagy entelektüelek saját ideálportréjuk gyanánt az évszázadokkal korábbi arccal jelennek meg sub specie aeternitatis. E reneszánsz egyszerre szól az ósiség tökélyének tiszteletéről és a jelen tökéletlenségéből való elvágyódásról.

Az egyiptomi hellenisztikus művészet vagy a római kor egészen más atmoszférát áraszt. A múlt tisztelete mellett új formák, új színek, új harmóniák válnak uralkodóvá. Bár a császárkori templomok falait még mindig az évezredes ikonográfiaának megfelelő ábrázolások díszítik, a feliratokat (és ama kultúra lelkét) ekkor már csak a hierokrácia kis számú beavatottja érti, s tán senki nem tartja sajátjának. Ennek a világnak mintegy emblémája lehet az az Augustusnak tulajdonított szobor, amely a római császárt fáraói ornátusban, ám arcának római megmintázásával, a fején levő nemesz-kendő alól kikandikál

frufruval ábrázolja, mintha csak kikacsintana a szemlélőre, s azt mondaná: az egyiptomi maskarát csak politikai megfontolásból vettem magamra. Itt nincs meg az a belső igény és ráhangolódás, ami a reneszánszt élte.

A kopt művészet (jelentsen ez a Proteus-arcú fogalom bármit is, a használók mind tudják, mire gondoljanak) és az itteni arab művészet nem az ókori Egyiptomból él. Ám mióta az európaiak újra felfedezték Egyiptomot, a helyi művészi tradíció is egyre intenzívebben használja föl a fáraonikus hagyományokat. Elég Kairóban végigmenni a főutakon, és megfigyelni a számos 20. századi szfinxet, a heroikus pózban álló kolosszális nőalakokat, Szaad Zaghlul óegyiptomi stílusú monumentális síremlékét. Talán nem véletlen, hogy az állami reprezentáció által igénybe vett modern reneszánsz az építészet és a szobrászat emlékeihez nyúl vissza, míg az ókori síkművészetek kevésbé elevenedtek meg. A kopt művészet – amely soha nem a gloire-ról szólt – reneszánszáról azonban aligha beszélhetünk. A szohagi Fehér Kolostor vagy az asszuáni al-Hadra Kolostor építészeti újrafogalmazására nem lehetett igény, ezt több szempont is valószínűtlenné tette. Kopt szobrászat (háromdimenziós térplasztika) igazából soha nem volt, ennek reneszánszát aligha lehetne várni. Az ikonfestészetben történt valami, amikor Iszaak Fanusz Párizsból hazatért, s kezdetben egyedül, később iskolát teremtve modern kopt ikonokkal próbálta meg kiszorítani a 6–10. századi templomi liturgikus terekből a sokfelé éktelenkedő színhamis Leonardo da Vinci nyomtatokat. E törekvések valóban a kopt újjászületési mozgalom jegyében születtek, reneszánszként mégis nehéz értékelni, hiszen az a néhány tucatnyi valódi kopt ikon, ami a 6–7. századból ránk maradt, kevés alapot nyújt az autochton kopt fes-

tészet megismeréséhez, s a pusztítás nyomán kimaradó évezred után a 17–18. századtól leginkább görög, örmény, szír és orosz ikonok kerültek a templomokba. Ez sokkal inkább egy nagy mester teremtőjének a genius locival való találkozását dicséri.

Egészen máshonnan jönnek Thanaa Ezz el-Din angyalai, akik egy másfajta reneszánsz jegyében születtek, egy autonóm művész öntörvényű művei. Annál inkább figyelemreméltóak, mert egy muszlim művész alkotásai, aki belső készletet érzett, hogy kopt angyalokat fessen, mert épp ezeken keresztül tudja saját látását kifejezésre juttatni. Ám Thanaa Ezz el-Din nem lett keresztény. Mi pedig, ha innen közelítenénk meg, művészetét félreinterpretálnánk. „Kopt” annyit jelent – és ezt itt tudják –, hogy „egyiptomi”. És dr. Thanaa, ahogy Kairóban szólítják a képzőművészeti egyetem professzor asszonyát, teljesen az egyiptomi hagyományban áll. Képein megjeleníti az óegyiptomi, a görög-római, a kopt és a muszlim világot. De nem egyforma hangsúllyal. Az angyalok különösen közel állnak hozzá, jelenlétükre a világban nagyon nagy szükség van, mondja. Ez azonban nem gátolja őt meg abban, hogy a *Menny felé* című képén alul ne jelenjék meg „Osiris és Isis” is, és a kép felső harmadában az angyal mellett az iszlám legenda világából ismert szárnyas Burák. Az óegyiptomi isteneket a művész maga azonosítja, ikonográfiai jellemzőket főlegesen itt keresni. Am föltűnő – s ez nem tudatos döntés, hanem az intuitív alkotás nyomán alakult ilyenek –, az összes képen az ikonoknak megfelelően frontálisan szembenéző angyalok mellett csak itt látunk az óegyiptomi síkművészet törvényeinek megfelelő profilban ábrázolt arcokat, szemből nézeti óriási szemekkel, „Isis” fején hatalmas ló-tusszal. A baloldalt álló szárnyas

„Osiris”, ismét a művésznek intuitív módon az ősi tradícióból merítő módján, a Faraszi templom arkangyalaihoz hasonlóan, szemekkel van borítva. A középső képmezőben egy, az iszlám művészetből ismert florális háttér előtt két azonosítatlan nimbuszos szent áll, s fölöttük egy szárnyas angyal, aki azonban maga nem repül, hanem akit Burák röpit a menny felé. A kép színvilága mindenestül Thanaa Ezz el-Din belső világát tükrözi.

A *Léda és a hattyú* egy antik témát fogalmaz meg (amely a Kopt Múzeum egyik reliefjén is megjelenik). A művész akárhogy megfoghatta volna a témát; Lédát is, a hattyút is tetszés szerint ábrázolhatta volna, ám kitalálható, hogy ez a konkrét előkép ihlette. Mind a kompozíció (Léda jobb oldalt ülve), mind a mítoszban nem is említett harmadik szereplő jelenléte (az antik reliefen egy szárnyas Erósz, Thanaa Ezz el-Dinnél egy puttószerű lény), mind az elhanyagolhatónak tűnő apró nüánszok (Léda öltözéke pusztán egy nyakék, a hattyú visszakunyorodó tollazata) egyértelművé teszik a rokonságot. Mégis a modern műalkotás távol áll attól, hogy másolata lenne egy korábbi műnek; annak sokkal inkább olyan szuverén újrafogalmazása, amely új tartalommal tölti meg azt. Míg a relief esetlen megformálásában a megejtett Léda épp hanyatt esni készül, s védekezésésképpen a madár nyakát fojtogatja, Thanaánál egy fenyegetettség nélküli, szerelmes nőt látunk, aki kezében egy nyíló virágszálat tart. Az ő alkotásából béke és harmónia árad.

Az *Isten angyala* című képe mögött két 18. századi Szent Mihály arkangyal kép is fölsejlik. Az egyik Ibrahim al-Nassikh Szent Mihály, mert a modern művésznél is ugyanaz a kék (és nem a transzcendenciára utaló arany) háttér látható. És még akkor is, amikor ilyen világos a forrás, mennyire más ez az alkotás!

A növényi ornamentika itt már az iszlám művészet hatása. A kopt ikonon – mint az ikonokon oly gyakran – ki van írva az ábrázolt személy neve, a felirat segít azonosítani őt. De azonosításként az arkangyal baljában ott van a mérleg is, amely az utolsó ítéletre, s annak rettenetére emlékezteti a nézőt, s ezért egy arab nyelvű fohászt is odaírtak, amely irgalmáért könyörög, az angyal jobbajával pedig egy magasra emelkedő keresztet tart. Thanaa Ezz el-Din képe a másik Szent Mihálytól kölcsönzi geometrikus mintázatú ruházatát. Thanaa angyala azonban nem tart mérleget, nem ítélt, nem jelent fenyegetést, felemelt jobbaján diszkrétén, de nyilvánvaló módon jelenik meg „Isten”, s olyan tágra nyílt szemmel néz ránk, ahogyan csak az etióp ikonok szentjei tudnak nézni. Színei izzók, az egész kép – a dolog természetéből fakadóan – perspektívátlan, tér (és idő) által nem beszorított, ugyanakkor nyugalmat és békességet sugárzó.

Annál különösebbek Thanaa dinamikus angyalai, a lebegve, meggörbülő testtel, úszva égbe emelkedő szárnyas mennylakók. Ezek mutatják leginkább Chagall hatását. A híres kopt zarándokhely, Dronka nevét viselő kép mozgalmassága a barlang sötétjének, a menekülő Szent Család jelenlétének, a falakon úszó árnyaknak és azok belső kivételéseinek, a szent hely numinózusának a lenyomata. A harsány színek mellett, jóllehet a kontúrok továbbra is markánsak maradnak, itt a pasztellszínek is jelentősen meghatározzák a képek jellegét. Az óegyiptomihoz hasonló, de konkrétan nem onnan származó zooanthropomorf, mitológikus figurák mellett egyre szaporodnak az állatok és a fantázia szülte lények. A több évezredes hazai múlttal rendelkező szárnyas kígyó és meghatározhatatlan háromlábú és tarajos lények szürreális világba röpitenek. E lények részben, mint a művésznő

mondja, épp a felemelkedő angyalok mögötti felhők kavargó képében rajzolódta ki számára. A keresztény és muszlim angyalok itt elúsznak (vagy elszállnak) a tudattalan világába. Ám Thanaa Ezz el-Din világát nem e szörnyek uralják, hanem a mindig centrumban maradó, méretei által a képet meghatározó jellegű (ez is egyiptomi örökség) angyalok, akik mindig ránk tekintenek. S míg az angyalok, jól tudjuk, nem evilági lények (Thanaa-nál nem

is látjuk őket rendszeren két lábbal a földön állni), e világ igényli őket. A Durub Galéria kiállításának címe: *Angyalok... és én*. A bejáratnál egy osztálytablóra emlékeztető önirónikus kép fogadja a látogatót: körben a keret négy oldala mellett Thanaa Ezz el-Din 18 portréja, közepén pedig a művész nő nagyméretű önarcképe, nagy szárnyakkal, arany nimbuszal.

Hubai Péter

Néhány szerzőnkéről

- KOZMA ZSOLT (1935) – lelkész, teológus, Ószövetség-kutató. 17 évig gyakorló lelképásztor, 30 évig a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet tanára. A Budapesti Ráday Teológia (1990) és a Debreceni Református Hittudományi Akadémia (2000) díszdoktora, a Sárospataki Református Teológia tiszteletbeli professzora (2005). A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumától 2006-ban „Aranygyűrűs professzor” címet kapott. Hét önálló kötete és több mint 200 tanulmánya jelent meg.
- MESTYÁN ÁDÁM (1979) – arabista és esztéta. Önálló verseskötete: *A magyar helyesírás szabályai*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.
- PÓCS ÉVA – a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékének professor emeritusa.
- SZŰCS TERI (1975) – doktorandusz az ELTE esztétika szakán; témája a tanúság poétikai, esztétikai és etikai kérdései a magyar Holokauszt-irodalomban. Tanulmányai, kritikái eddig a *Műhely*, *Alföld*, *Jelenkor*, *Kalligram*, *Új Forrás*, *Pannonhalmi Szemle* című folyóiratokban jelentek meg.
- TAKÁCS ZSUZSA (1938) – író. Tizenkét verseskötete, egy novellás- és egy gyerekvers kötetet jelent meg. Egyéb fordításai mellett Keresztes Szent János összes verseit és válogatott prózáját három kötetben publikálta. Legutóbbi verseskötete, az *Üdvözlégy, utazás!* 2006-ban, novelláskötete, *A megtévesztő vendég* pedig 2007-ben jelent meg a Magvető Kiadónál. Kossuth- és Babérkoszorú-díjas.